



Returadresse
Liv Gundersen
Myrerskogveien 26
0495 Oslo



Innhold

STYRET INFORMERER	1
SEMINAR 8.-15. OKTOBER 2017 DEMOKRATI, RELIGION OG MENNESKERETTIGHETER – Sigrid Skomedal	2
HVORFOR ER UNGE MER POSITIVE TIL POLITISKE ENN RELIGIØSE RETTIGHETER? – Pål Ketil Botvar	5
OM Å BRUKE BILDER I RELIGIONSUNDERVISNINGEN – Frida Forsgren	12
“I’M THE ONE WHO’S FREE” MUSLIMSK SANG OM FRIHET OG BRUK AV RELIGIØSE HODEPLAGG – Morten Beckmann	20
UNDERVISNINGSSOPPLEGG: LAG DIN EGEN RELIGION! – Ina Myrvang Nilssen	26
Fra arkivet REFORMASJONEN SOM RELIGIØS ENDRING – Tarald Rasmussen	35
KRITISKE PERSPEKTIVER PÅ RELIGIONS- OG LIVSSYNSFAGET – Bokmelding av Siw Fjelstad	37
VERDIFULLT OM RELIGION BLANT UNGE I NORGE – Bokmelding av Anne Langås	43

ISSN 0802-8214

Religion og Livssyn

Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge

Årgang 29

2017/3

NYTT FRA STYRET

Dette nummeret av Religion og livssyn er tredje og siste nummer i 2017. Det er noen av dere som kommenterer at tidsskriftet kommer ut med litt ujevne mellomrom. Det er helt korrekt. Vi er avhengige av å få inn artikler nok til å kunne lage et nummer og så må det ryddes tid i den frivillige redaksjonen til å lage ferdig nummeret. I tillegg har vi høst avsluttet vårt samarbeid med Portal Forlag. Forlaget ble kjøpt opp av Cappelen Damm. Nå har vi i redaksjonen direkte samarbeid med trykkeriet, og det er vi fornøyd med så langt.

Høsten 2017 har vi gjennomført et ukeseminar på studiesenteret Metochi i Hellas sammen med Universitetet i Agder og FN-sambandet. Målgruppa her var samfunnsfaglærere og religionslærere. Litt flere samfunnsfaglærere enn religionslærere deltok. Men uka var både hyggelig og spennende. Se Sigrid Skomedals referat i dette nummeret.

Religionslærerforeningen gjennomførte også et fortellerseminar med Fridunn Tørå Karsrud. Et seminar der vi følte at vi alle ble bedre fortellere, noe som er nyttig i klasserommet. Vi er så heldige å få låne gratis lokaler på Kristelig Gymnasium (KG).

Våren 2018 har Religionslærerforeningen årsmøte og vårseminar 14. april. Merk datoen. Innkalling og program kommer seinere.

Beklagelse:

I nr. 2 2017 var navnet til en av forfatterne til innlegget: «Etterlengt religionslærerkurs i Nord-Norge», Bengt David Gabrielsen, falt ut. Vi beklager så mye!

SEMINAR 8.-15. OKTOBER 2017

DEMOKRATI, RELIGION OG MENNESKERETTIGHETER

SIGRID SKOMEDAL

Det var med spenning jeg dro til Metochi, Universitetet i Agder sitt studiesenter på den greske øya Lesvos. Det ble en hel uke med faglig fokus og sosialt samvær.

Å bo på dette stedet er verdt turen. Et restaurert kloster blant oliventrær og granatepler midt i et jordbrukslandskap, et sted hvor du merker gammel historie og levende kultur i dag. Folk i nærområdet besøker den lille kirken, og tenner lys og røkelse framfor ikonene. Under den klare stjernehimmelen fikk vi alle 24 deltakere og forelesere, høre kåseriet «Spenninger over sundet» av Kari Repstad og egenkomponert sang av Pål Repstad om Metochi. Axel Aubert framførte dikt og Lars Laird Iversen spilte gitar. Måltidene som skapte dagsrytmen ga en egen ro i sinnet og maten som lages på Metochi er jo verdt et besøk i seg selv. Den var i hvertfall kortreist. En egen bok kunne kjøpes om matkultur og historien. Den lange lunsjpausen gjorde at sola og varmen kunne nytes. Vi leide sykler og dro til stranda ved Skala Kallioni eller til de to andre tettstedene. Å bade i tjue grader gjør godt. Noen foretrakk turer på stien rundt åsen til Limonosklosteret. Da kjennes det ekstra deilig med en dusj under åpen himmel! Av og til var det godt å bare nyte stedet helt i ro. Det er da en føler en kommer rikere hjem.

FN-Sambandet, Universitetet i Agder og Religionslærerforeningen arrangerte seminaret Demokrati, religion og menneskerettigheter. Temaet var «Verdier i skole og samfunn - kontinuitet og endring». Kursleder Gunvor Andresen fortalte om hvorfor et slikt seminar er viktig, at mye har endret seg i verden. Europa har stengt grenser. FN's menneskerettighetssjef Zaid sendte en bekymringsmelding i 2016 om at religiøse og rasistiske fordommer har blitt politikk i noen land. FN jobber for at alle er like mye verd og skal få bidra inn i et fellesskap, og flyktningsituasjonen etter 2015 har skapt økt polarisering. «Vi opplever en retorikk som bygger murer, og ikke broer,» uttrykte Andresen.

Da var temaet La oss snakke sammen, en god start på kurset. Hva kjennetegner en god dialog? Får vi til en god dialog? Dette temaet presenterte de to pedagogene fra UiA, Kari Repstad og Inger Margrethe Tallaksen. Begge har jobbet med didaktikk og samarbeidslæring som verktøy i klasserommet, med kunnskaper og sosiale ferdigheter som fokus. «Å føre dialog med med andre elever» er viktige kompetansemål. Øvelsene vi gjorde var konkrete. Flere økter med tips til praktiske arbeidsmåter med læreplanmål sto på timeplanen.

Verdier i opplæringsloven og fagene samfunnsfag og religion og etikk er mange. Vi drøftet blant annet hvilke arbeidsmåter som er med å svekke eller styrke verditenkning. Vi så også på verdiene i det nye læreplanverket.

Silje Osland fra FN-Sambandet i Tromsø presenterte undervisningsopplegg om flyktningsituasjonen. Det er laget undervisningsstoff på nettstedet til FN-Sambandet. Rollespillet om menneskerettigheter og ekstremisme ble morsomt med mange engasjerte innlegg.

«Moralske og religiøse endringer i dagens Norge» sto på planen en hel dag. Religionssosiolog Pål Repstad fikk fram et interessant bilde. Blant annet verdiundersøkelsen av Hellevik, som deler nordmenn inn i fire verdityper. Har nordmenns verdier endret seg fra 1985 til 2016? Hvordan har ungdommenes verdier endret seg? Vi fikk en bred presentasjon av samfunnsendringer, medieutvikling, endringer i religiøsitet og sekularisering. At landskapet er sammensatt er nyttig kunnskap å ta med seg til klasserommet.

Sosiolog Lars Laird Iversen tok for seg spørsmålet «Hva er et uenighetsfellesskap?» Han har sett i norske klasserom at der fellesskapet er best, er det uenighet. Når en klasse fungerer bra, er det et uenighetsfellesskap. Vi spør i dag, hva er verdiene «våre»? Identitet er blitt viktig. Fra å forske på verdier og norskhet har Laird Iversen lansert begrepet uenighetsfellesskap. Laird Iversen er kritisk til verdiretorikken, som sier at det er visse felles verdier som forteller hvem vi er. Retorikken har sneket seg inn i læreplanene de siste tjue årene. Verdiretorikken «våre verdier» gir dermed inntrykk av å øke forskjellene. Men klassen skal forvalte et mangfold, og skolen skal håndtere uenighet fordi det er viktig at vi kan leve sammen i respekt, selv om vi er forskjellige, har ulike oppfatninger og ulik livsstil. Laird Iversen spør derfor etter en «uenighetsdidaktikk». Hvordan få klassens mange stemmer fram? Hva står i veien for gode uenighetsfellesskap? Forskning på å forstå fordommer ble belyst i denne sammenheng. Viktig er det å se at «de andre» er internt mangfoldige. Alle har vi mange identiteter. Tar vi dette inn i undervisningen vår? Kan vi greie å motarbeide hatprat, hets og erting?

At seminaret var på Lesvos, skaper nærhet til flyktningsituasjonen. En hel dag var viet dette temaet. Vi besøkte en flyktingeleir for barnefamilier, og besøkte UNHCR sitt kontor i Mytilini, hvor flere som jobber med flyktingene og ordføreren orienterte. Vi fikk høre om hvordan det var høsten 2015 da båtflyktingene kom i stort antall, også om den praktiske hjelpen lokalbefolkningen viste. Lærere som underviser i leiren ga oss en bedre forståelse for flyktingenes situasjon, og om den godt

organiserte undervisningen til barn og voksne. Det var tankevekkende å se dette fordi flere av oss nå møter ungdommer, som har vært båtflyktninger, som elever på våre skoler.

Fra strendene på Lesbos er det kort over til Tyrkia, det kommer 20-30 båtflyktninger hver natt. Vi kjørte forbi en leir med 5600 asylsøkere som bor under svært dårlige forhold. En uløst situasjon. UNHCR, som sorterer under FN, har som hovedformål «å sikre rettighetene og velferden til flyktninger. UNHCR forsøker å sikre at alle kan utøve sin rett til å søke politisk asyl». (wikipedia.org)

Hvem møtes på et slikt kurs? De fleste var samfunnsfaglærere i videregående skole. En håndfull lærere i religion og etikk, noen fra voksenopplæring, samt tre fra FN-Sambandet. Dette var i hvert fall en gjeng med engasjement, diskusjoner dukket ofte opp, kanskje ikke helt lett for foreleserne som hadde mye på hjertet.

Etter lunsj siste dag var det tur, først til Petra med sandstrand, så Molivos, en tyrkisk preget by som står på FN sin verdensarvliste. Små butikker lokket oss til å få med oss noe hjem. Å se de siste solstrålene over havet var stemningsfullt. Kvelden ble avsluttet på uterestaurant med et ekstra godt måltid. Takk til Gunvor Andresen som oppsummerte uka med tale for alle deltakerne, hver og en! Takk til alle som bidro til seminaret! Vi ble en sammensveiset gjeng som dro inspirert hjem.

Sigrid Skomedal er lektor ved Heggen videregående skole

E-post: sigrid.skomedal@tromsfylke.no

HVORFOR ER UNGE MER POSITIVE TIL POLITISKE ENN RELIGIØSE RETTIGHETER?

PÅL KETIL BOTVAR

I valgkampen 2017 var norske verdier et av hovedtemaene. Selv om menneskerettighetene på ingen måte er et særnorsk fenomen, vil de fleste være med på at de er en del av det vi kan kalle norske verdier. Menneskerettighetene er skrevet inn i Grunnloven og har forrang fremfor andre norske lover. Likevel er ikke den folkelige støtten til menneskerettighetene noe vi kan ta for gitt.

Menneskerettighetene ble trukket inn i valgkampen da innvandringsminister Sylvi Listhaug (FrP) hevdet at de kunne settes til side når det gjaldt asylsøkere med avslag på søknad om opphold. Dette førte til at statsminister Erna Solberg (H) rykket ut og presiserte at også i flyktningpolitikken gjelder de menneskerettslige konvensjoner Norge har skrevet under på. Menneskerettighetene kunne gjerne vært diskutert grundigere i valgkampen, for Norge er ikke alltid best i klassen på dette feltet. Bruk av glattceller, tvang i psykiatrien, samt religionsundervisning i skolen er noen av de temaene som har vært fremme når Norges forhold til menneskerettighetene diskuteres i internasjonale fora.

Det er ikke statens ansvar alene å sørge for at menneskerettighetene etterleves. På FNs internasjonale konferanse i Wien i 1993 ble det slått fast at det også hviler et ansvar på borgerne og på sivilsamfunnet når det gjelder å støtte opp om menneskerettighetene og påtale brudd. Spørsmålet er om den norske befolkningen er preget av det vi kan kalle for en menneskerettighetskultur, noe som innebærer at man kjenner til og aktivt støtter opp om sentrale rettigheter.

HVA MENER DE UNGE?

I rapporten *Tro, tillit og toleranse. Unges holdninger til menneskerettigheter i en flerkulturell kontekst* (Botvar og Mortensen 2017) beskrives norske storbyungdommers holdninger til menneskerettighetene. Omtrent 1000 unge fra 20 videregående skoler i Oslo-området har deltatt i en spørreundersøkelse om religion, verdier og menneskerettigheter. De fleste går i tredje klasse på videregående skole og har nylig hatt faget Religion og livssyn. Utvalget er representativt for de som går på studieforbereende linjer. I rapporten drøftes alle typer menneskerettigheter, men vi skal her konsentrere oss om de unges forhold til religiøse og politiske rettigheter.

Noen av spørsmålene som kan besvares med utgangspunkt i materialet:

- Hvordan ser Oslo-ungdom på religiøse uttrykk i det offentlige rom?
- Hvordan varierer disse holdningene med de unges politiske og religiøse ståsted?
- Hva betyr syn på innvandring og det flerkulturelle samfunn for holdninger til offentlige former for religion?

- Hvorfor er unge mer positive til politiske enn til religiøse rettigheter?

Ved hjelp av denne undersøkelsen kan man altså få svar på konkrete spørsmål om ungdoms forhold til religion og til menneskerettigheter, men det er også andre og mer overordnede grunner til at det er interessant å ta for seg Oslo-ungdoms forhold til kulturelt mangfold. Stålsett-utvalgets rapport *Det livssynsåpne samfunn* (NOU 2013: 1) tar til orde for høy grad av åpenhet og aksept når det gjelder religiøsitet i offentligheten. Denne rapporten spiller en viktig rolle i utviklingen av en ny tros- og livssynspolitikk, etter at regjeringen valgte å ta den opp av skrivebordskuffen den var lagt i. Vår undersøkelse gir oss mulighet til å se hvordan det praktisk står til med Stålsett-utvalgets visjon om et livssynsåpent samfunn. Undersøkelsen er i tillegg en del av et internasjonalt forskningsprosjekt, noe som betyr at vi kan sammenlikne de norske resultatene med tilsvarende funn fra andre land. Dermed kan vi finne ut om norske ungdommers holdninger skiller seg ut i internasjonal sammenheng.

Begrunnelser for å gjennomføre en undersøkelse av denne typen:

- Menneskerettigheter er et viktig felles verdigrunnlag
- Norge er i ferd med å utvikle seg til et flerkulturelt samfunn
- Oslo illustrerer hvordan Norge kan komme til å se ut om noen år
- Unge i Oslo er trendsettere i samfunnet
- Norge kan potensielt lære noe av Oslos erfaringer med å håndtere religiøst mangfold

FLERRELIGIØST OG SEKULÆRT

Oslo er interessant fordi det er den mest flerkulturelle delen av landet. Men Oslo er også interessant fordi Oslo-folk og særlig unge i Oslo har vist seg å være mer tolerante overfor blant annet religiøse symboler, enn folk i andre deler av landet. I den grad vi finner intoleranse og skepsis mot fremmede i Oslo, kan vi regne med at dette er minst like utbredt utenfor Oslo.

De unge i Oslos videregående skoler representerer mange livssyn. Men Oslo er også den mest sekulariserte delen av landet. Ifølge Statistisk Sentralbyrå er andelen medlemmer av Den norske kirke bare så vidt over 50 prosent i Oslo. Her finner vi altså mange med en annen tro enn kristendommen, og mange uten noen religiøs tro overhodet.

I utvalget er det 48 prosent som svarer at de opplever å tilhøre et trossamfunn. Det formelle tallet på medlemmer av trossamfunn ligger på ca. 70, igjen ifølge SSB. Omkring 35 prosent av de unge sier de tror på Gud eller en høyere makt. 15 prosent ber minst ukentlig, mens 9 prosent deltar minst månedlig på gudstjenester eller andre religiøse møter. Disse tallene likner på dem vi finner for hele befolkningen, når vi trekker inn andre undersøkelser. Til tross for relativt lav oppslutning om religiøse faktorer er det et flertall blant de unge som sier at de på fritiden hyppig omgås personer med en annen tro enn dem selv. Dette kan tyde på betydelig aksept for ulike former for religiøsitet - på et interpersonlig plan.

På samme tid er det omkring halvparten av utvalget som selv kaller seg ikke-religiøse og som ikke føler tilhørighet til et trossamfunn. Vi kan dele gruppen ikke-religiøse inn i *irreligiøse* og *ny-ateister*,

ut fra hvilket syn de har på religionens rolle i samfunnet. De irreligiøse er verken spesielt positive eller negative til religion generelt sett. De vi kaller ny-ateister mener derimot at religion ikke har noen plass i et moderne samfunn. Dette er en livssynsretning som er blitt styrket av aktive religionskritikere som Sam Harris, Richard Dawkins og Christopher Hitchens. Den anerkjente religionsforskeren David Voas hevder at ny-ateismen er en viktig forklaring på at religion er så mye fremme i det offentlige ordskiftet i våre dager (Voas og Ling 2013).

SYN PÅ SYNLIG RELIGION

Vi skal se nærmere på noen påstander som har å gjøre med religionsfrihet og religiøse uttrykk i det offentlige rom, og sammenlikne disse med spørsmål knyttet til politiske rettigheter. Spørreskjemaet vi benytter er utviklet av en gruppe forskere som har søkt å finne fram til spørsmål som fungerer på tvers av land og kulturer. Slike spørreskjemaer blir aldri perfekte, men dataene er likevel unike fordi det er første gang ungdoms forhold til menneskerettigheter undersøkes i stor skala. For å gjøre dem sikre og pålitelige baserer målene som benyttes seg på mer enn ett spørsmål.

De spørsmålene som handler om religionsfrihet retter seg i stor grad mot religiøse symboler og uttrykk i det offentlige rom. Spørsmålene er formulert slik at de retter seg mot ordinær religiøs virksomhet og ikke mot ekstreme former for religiøsitet. Det er særlig fire spørsmål i spørreskjemaet som kan brukes til å måle støtte til religionsfrihet, av individuell eller kollektiv art. Spørsmålene er formulert som påstander de unge blir bedt om å si seg enig eller uenig i:

- Staten bør ikke blande seg inn når religion på en eller annen måte kommer til uttrykk i det offentlige rom
- Staten skal ikke blande seg inn når en religiøs gruppe driver misjonering for sin tro
- Elever bør gis rom og mulighet til å samles til bønn i skoletiden
- Staten bør ikke hindre kvinnelige lærere fra å bruke hijab av religiøse grunner

Statistiske analyser viser at de to første spørsmålene henger sammen og fanger opp religionsfrihet på et kollektivt nivå, mens de to siste måler religionsfrihet på et individuelt nivå. Som vi skal se er oppslutningen om disse påstandene samlet sett klart lavere enn for andre påstander som har å gjøre med politiske rettigheter.

Tabell 1: Prosentandel som gir sin støtte til utsagnet.

Alle som har vært bosatt her i et visst antall år, skal ha rett til å stille som kandidat ved politiske valg	70 %
Mennesker bør fritt kunne gi uttrykk for en hvilken som helst oppfatning	67 %
Politiet skal ikke bruke vold mot politiske demonstranter	63 %
Så lenge de ikke har ulovlige hensikter burde enhver gruppe kunne samles til offentlige møter, uansett hvor ekstreme deres synspunkter måtte være	49 %
Myndighetene skal ikke forby offentlige protester, uansett hvor kontroversielt tema det gjelder	46 %

Staten bør ikke hindre kvinnelige lærere fra å bruke hijab av religiøse grunner	42 %
Høyreradikale politiske grupper bør ha rett til å holde offentlige møter	39 %
Staten skal ikke blande seg inn når en religiøs gruppe driver misjonering for sin tro	34 %
Elever bør gis rom og mulighet til å samles til bønn i skoletiden	27 %
Staten bør ikke blande seg inn når religion på en eller annen måte kommer til uttrykk i det offentlige rom	23 %
Gjennomsnitt	46 %

Spørsmålene som handler om religionsfrihet og toleranse for religiøse uttrykk i det offentlige rom, plasserer seg på bunnen av tabellen. Bare spørsmålet om høyreradikale politiske grupper skal kunne holde offentlige møter opplever en liknende motstand. Andelen blant de unge som aksepterer kvinnelige lærere med hijab er imidlertid relativt høy, spesielt hvis vi sammenlikner med tall fra generelle befolkningsundersøkelser. Dette fjerner imidlertid ikke hovedinntrykket av at de unge generelt preges av betydelig skepsis mot religion i det offentlige rom. Dette kommer tydelig frem når vi sammenlikner med oppslutningen om politisk-orienterte rettigheter.

TRE MULIGE FORKLARINGER

Hva er forklaringen på de unges skepsis mot synlig praktisering av religion? Her kan vi se for oss flere sammenhenger. Begrenset kunnskapsnivå kan være en av forklaringene på unges tilsynelatende mangel på støtte til ideen om religionsfrihet. Kjenner man godt nok til begreper som for eksempel «misjon»? Og hva innebærer det at elever skal ha anledning til å samles til bønn på skolen? Om dette temaet heter det i Stålsett-rapporten: «Utvalget anbefaler en romslighet i forhold til skoleelevers egen frivillige organisering av religiøse eller livssynsbaserte grupper og samlinger og i forhold til ønske om tilgang til rom for bønn og andre samlinger» (s. 181). Utvalget anbefaler også at det skal legges til rette for bruk av religiøse/livssynsbaserte plagg eller symboler i offentlige institusjoner (s. 158).

Til tross for at de fleste i vår undersøkelse går i tredje klasse på studiespesialiserende linje og har fått undervisning i faget Religion og etikk, kan kunnskapen om religion være beskjeden og usikkerheten knyttet til hva religion handler om, tilsvarende stor. Graden av usikkerhet i svarene kan vi i noen grad kartlegge ved å se nærmere på hvor stor andel som velger å benytte seg av den ubestemte mellomkategorien «jeg er verken uenig eller enig» når de svarer.

Tabell 2. Andel som velger mellomstandpunktet «verken uenig eller enig».

Høyreradikale politiske grupper bør ha rett til å holde offentlige møter	43 %
Staten skal ikke blande seg inn når en religiøs gruppe driver misjonering for sin tro	41 %
Staten bør ikke blande seg inn når religion på en eller annen måte kommer til uttrykk i det offentlige rom	35 %
Myndighetene skal ikke forby offentlige protester, uansett hvor kontroversielt tema det gjelder	33 %
Elever bør gis rom og mulighet til å samles til bønn i skoletiden	31 %
Staten bør ikke hindre kvinnelige lærere fra å bruke hijab av religiøse grunner	27 %

Politiet skal ikke bruke vold mot politiske demonstranter	26 %
Så lenge de ikke har ulovlige hensikter burde enhver gruppe kunne samles til offentlige møter, uansett hvor ekstreme deres synspunkter måtte være	26 %
Mennesker bør fritt kunne gi uttrykk for en hvilken som helst oppfatning	21 %
Alle som har vært bosatt her i et visst antall år, skal ha rett til å stille som kandidat ved politiske valg	19 %
Gjennomsnitt	30 %

Som det fremgår av tabell 2 er det ganske mange som svarer ubestemt på spørsmål som har med synlig praktisering av religion å gjøre. Men andelen usikre er forholdsvis stor også når det gjelder enkelte av spørsmålene som har å gjøre med politiske rettigheter, for eksempel de som handler om forsamlingsfrihet og retten til å protestere. Usikkerhet og kunnskapsmangel ser dermed ikke ut til å være den eneste forklaringen på lav støtte til utsagn som retter seg mot religionsfrihet.

En annen mulig forklaring kan være at de unge er preget av frykt for religionsrelatert terror og ekstreme former for religionsutøvelse. Selv om vi etter 2011 har vært forskånet fra terroranslag på norsk jord, kan det tenkes at nyhetsoppslag om terror i andre europeiske land gjør inntrykk på de unge og skaper frykt. En slik form for frykt kan være med på å forklare den utbredte skepsisen mot religion i det offentlige rom. Spørsmålet er imidlertid i hvilken grad de unge blir styrt av frykt og usikkerhet. Også dette er det mulig å få et inntrykk av gjennom undersøkelsen. Den inneholder nemlig et sett av spørsmål om mot hva slags personlighetstype de unge synes de likner på. Et klart mindretall av de unge oppgir at det å søke etter trygghet og sikkerhet er det som preger dem i dagliglivet.

De personlige verdiorienteringene som nevnes av flest unge kan plasseres under vignettene «prestasjon», «utfoldelse», «spenning» og «nyttelse». På bakgrunn av svarene er det problematisk å hevde at usikkerhetsfølelse og trygghetsorientering står høyt på de unges agenda. Det er heller ikke slik at de som faktisk fremstår som trygghetssøkende også er skeptiske til religiøse uttrykk i det offentlige rom.

En gruppe som derimot fremstår som skeptisk til synlige religiøse uttrykk er gruppen vi har kalt for ny-ateistene. Blant dem som svarer at religion ikke passer inn i et moderne samfunn som vårt, er det, ikke uventet, stor grad av motstand mot synlige former for religion. Sammenliknet med andre faktorer fremstår ny-ateisme som en viktig forklaring bak manglende støtte til religionsfrihetsspørsmålene.

Den tyske filosofen Jürgen Habermas har lansert begrepet «det post-sekulære samfunn». Med det mener han et samfunn der religion og religiøse mennesker har en naturlig og legitim plass i den offentlige samtalen og ikke møtes med sanksjoner. Mye tyder imidlertid på at Stålnettutvalgets og Habermas sin visjon om et religionsåpent samfunn foreløpig er like luftig som Soria Moria slott i eventyret ved samme navn. Dersom visjonen skal bli virkelighet er det ikke nok at statlige myndigheter utvikler en «aktivt understøttende religionspolitikk». Staten vil komme til å trenge draghjelp fra gode krefter i befolkningen og i sivilsamfunnet.

REFERANSER:

Botvar, Pål Ketil og Bjarke S. Mortensen 2017. Tro, tillit og toleranse. Unges holdninger til menneskerettigheter i en flerkulturell kontekst. KIFO-rapport 2017: 2.

Habermas, Jürgen 2006. "Religion in the Public Sphere". European Journal of Philosophy, Volume 14, Issue 1 2006: 1–25.

NOU 2013: 1. Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk. Oslo: Kulturdepartementet.

Voas, David og Rodney Ling 2010. "Religion in Britain and the United States". I Park, A., Curtice, J., Thomson, K., Phillips, M., Clery, E. and Butt, S. (red.) British Social Attitudes: the 26th Report, s. 65-86. London: Sage.

Pål Ketil Botvar er statsviter (PhD) og forsker ved Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning (KIFO). E-post: pal.ketil.botvar@kifo.no

OM Å BRUKE BILDER I RELIGIONSUNDERVISNINGEN

FRIDA FORSGREN

INNLEDNING

Læreplanen i kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE) sier at elevene i grunnskolen skal lære å gjenkjenne kunst og å gjøre bruk av estetiske uttrykk knyttet til de store verdensreligionene. De skal kunne beskrive og reflektere over særtrekk ved religionenes kunst, arkitektur og musikk. Samtidig som dette er et krav, har kunst- og håndverksfaget fått en sterkt svekket posisjon i det samme læreplanverket. Resultatet er at elevene ikke utvikler like gode ferdigheter i å lese bilder som verbaltekster. Det å lese et bilde er vesensforskjellig fra det å lese en skrevet tekst, og det å tolke et bilde *innlemmet* i en verbaltekst er vesensforskjellig fra det å tolke et bilde *alene*. I skolen har bildet en tendens til å sees på som en *illustrasjon* av verbalteksten, ikke som en *selvstendig* tekst. Denne artikkelen viser med tre eksempler fra religionene kristendom, buddhisme og islam hvordan bilder kan brukes i religionsundervisningen. For hvordan går vi egentlig frem for å tolke et bilde?

OM Å LÆRE Å SE OG Å BESKRIVE

Kunsthistoriefaget er en analytisk beskrivende vitenskap. Alle refleksjoner og fortolkninger vi gjør av kunstverket bygger på visuelle observasjoner. Det viktigste en kunsthistoriker gjør er derfor å først se, deretter å beskrive verket med egne ord, for så å komme med sin fortolkning. Dette er en veldig enkel metode. Men fordi elever ofte har liten trening i å beskrive bilder, er det viktig å være bevisst på at denne fortolkningsprosessen består av tre separate deler:¹

1. Se! Bruk god tid på å se på bildet. Uten å komme med tolkninger av motivet.

2. Beskriv! Bruk egne ord for å fortelle hva du ser. Hvordan er forholdet mellom lys og skygge? Hvilke farger blir brukt og hvordan virker de i komposisjonen? Hvordan er rommet gjengitt? Er det noen mennesker i bildet? Hva gjør de og hvordan ser de ut? Hvilke gjenstander er gjengitt i bildet?

3. Fortolk! Sett bildet inn i en sosial, religiøs, historisk (og stilistisk) kontekst. Viktig: La ordene fra beskrivelsen din prege tolkningen.

¹ Innspill til billedanalyse kan man for eksempel finne i Godtfredsen 1987.

Denne tretrinnsmetoden er inspirert av den ikonografiske metoden som ble beskrevet av kunsthistorikeren Erwin Panofsky på 1920 og 1930-tallet og som fremdeles er en viktig metode innenfor kunstvitenskapen.² Panofsky var skeptisk til det sterke fokuset på stil innen kunsthistorien. Han ville bort fra synet på kunst som enten vakkert eller stygt, og ønsket å rette fokus på kunstverkets betydning i den samfunnskonteksten det var skapt i. Vi skal ikke gå nærmere inn på Panofskys metode her, men snarere la oss inspirere av hans innfallsmåte til kunstverket. For Panofsky lærer oss at det aller første man må gjøre for å kunne fortolke et maleri, er først å beskrive det med egne ord. Panofsky tar utgangspunkt i det mest kjente motiv av alle motiv: Kristus på korset. Men han understreker at før vi sier at dette er Kristus på korset skal vi beskrive motivet som om vi aldri hadde sett det før. Vi skal beskrive hvordan vi ser en mannsfigur som er spikret opp på to planker av tre, vi skal beskrive hvordan den ene planken står vertikalt mens den andre er montert horisontalt og vi skal beskrive hvordan huden, håret, ansiktstrekkene på mannen er utformet. Ikke med et ord skal vi si at dette er Kristus på korset. Men hvorfor skal vi ikke si at dette er Kristus og at han henger på et kors når vi ser dette og vet dette? For Panofsky er det viktig å tvinge oss til å se og å beskrive *før* vi fortolker. Han ønsker å vise oss at det er i beskrivelsen av kunstverket at også nøkkelen til kunstverkets betydning ligger. Og at det er i selve beskrivelsen fortolkningen vil skje. La oss se på et eksempel fra den kristne kunsten for å illustrere nærmere hvor viktig det er å *først se verket*, før vi fortolker. Som eksempel har jeg valgt Francisco de Zurbaráns *Agnus Dei* (1635-1640).³

TOLKNINGSEKSEMPEL 1: KRISTEN KUNST

En mørk bakgrunn og et grått bord rammer inn dette maleriets eneste motiv: et lite lam. Lammet er fortsatt levende, men ligger urørlig med sammenbundne føtter. En tynt rep binder de fire bena sammen og de kaster skygge på det grå bordet. Vi legger merke til lammets svakt rosa nesebor og øyet som ser resignert ned. Vi ser de små øyevippene og værhårene rundt snuten. Saueulla er malt med detaljerte penselstrøk slik at alle sjatteringene i pelsen trer frem, noen steder er den myk og sart, andre steder tykk og krøllete, noen steder kan vi skimte huden under ulla. Ørene er små og delikate mot de kraftige, beinete værhornene. Kunstneren har lagt vekt på å formidle taktile egenskaper ved lammet, det trer frem for oss som et levende, pustende vesen. Et vi får lyst til å kjæle med, en som vi skjønner hvordan kjennes ut. Zurbarán bruker lys og skygge for å skape effektive fargekontraster mellom bakgrunnens totale mørke og lammets mykhet og lys. Ulldottene i pelsen trer frem som lodne og luftige mot den svarte bakgrunnen. Det er tydelig at Zurbarán arbeider med kontraster. Han setter opp en komposisjon der mørke kontrasterer lys, der rolig bakgrunn

² Panofsky, Erwin: *Meaning in the visual arts*, London 1955.

³ Francisco de Zurbarán, *Agnus Dei* (1635-1640), Olje på lerret, 37.3 x 62 cm. Museo del Prado, Madrid.

kontrasterer ullens urolige bevegelser, der fangenskap kontrasterer liv, og det er i disse kontrastene maleriets betydning også ligger. Ordene vi bruker når vi beskriver hva vi ser — urørlig, resignert, myk, sart, mørke, lys, ulldotter, kjæle med — er de vi kan gripe fatt i når vi skal prøve å forstå dette maleriet. For hva er det vi ser? Hvorfor har Zurbarán malt et lam på et bord med sammenbundne bein?

Maleriets tittel henviser til *Agnus Dei* eller Guds lam- motivet i Det nye testamentet. Lammet som kristussymbol har sitt utspring i israelittenes slaktning av offerlam ved påskefesten, som er videreført i Jesu offerdød (Johs. 1,29). I Kristendommen er Kristus' offerdød symbolet på hvordan Gud ofrer sønnen sin for å ta bort synder og dermed frelser menneskene fra det onde. Offerdøden skaper slik forsoning mellom menneskene og Gud. Til forskjell fra andre avbildninger av *Agnus Dei* der lammet gjerne står seirende med en korsfane eller en sirkelrund glorie rundt hodet med offerblodet som stråler ned i kalken,⁴ velger Zurbarán å fokusere på lammet som offer. Nærbildet av lammet som ligger forsvarsløst i det mørke, trange rommet, understreker dyrets sårbarhet. Det ligger nakent og forsvarsløst i det skarpe lyset, omsluttet av et kvelende mørke. Og de taktile og sanselige detaljene til det redde dyret gjør at beskyttelsestrang vekkes i oss. Maleriet er malt i 1635-1640 i Spania i stilepoken barokken da nettopp motivenes sanselige appell var viktige. Malerne var opptatte av å finne frem visuelle virkemidler som kunne formidle de religiøse historiene virkningsfullt og direkte til sansene. Derfor ser vi gjerne kunstneriske virkemidler som store kontraster mellom lys og skygge, en utpreget sans for naturalistiske detaljer, og effekter som appellerer sterkt til følelsene. Zurbarán benytter seg av nettopp disse virkemidlene, og når vi beskriver hva vi konkret ser i maleriet (urørlig, resignert, myk, sart, mørke, lys, etc.) trer bildets tematikk klart frem for oss. Zurbarán viser oss en skikkelse som stilltiende har akseptert sin skjebne som offer. Vi ser at selv uten å kjenne maleriets motiv *Agnus Dei*, kan vi resonnerer oss frem til tematikken ved hjelp av beskrivelsene av hva vi ser i bildet: lys/skygge, mykhet, sårbarhet og stilltiende resignasjon. Vi ser hvordan bildet kan fungere didaktisk på flere plan: både som en samtale om religiøs offertematikk i Det nye testamentet, og som et eksempel på spansk barokkmaleri der sanselige virkemidler rendyrkes.

I det neste billedeksempelet fra buddhismen ønsker jeg å illustrere hvordan en sammenligning mellom to ulike versjoner av samme motiv – komparasjon - kan danne utgangspunkt for en samtale om religion.

⁴ Se for eksempel Jan og Hubert van Eyck, *Agnus Dei*, Ghent Altertavlen, 1558, 133 x 236 cm. Bode Museum, Berlin.

TOLKNINGSEKSEMPEL 2: BUDDHISTISK KUNST

Jeg har valgt å sammenligne en tradisjonell Buddha-figur fra Tibet med et Buddha-maleri av den amerikanske beatkunstneren Michael Bowen. Begge verkene er en del av Wenneslandsamlingen til Universitetet i Agder. Målet med sammenligningen er å belyse to ulike estetiske og religiøse praksiser for å illustrere hvordan Buddha-figuren kan fremstilles i to ulike kulturer. Også i dette tilfellet starter vi med å se og å beskrive de to figurene. Buddha-figuren fra Tibet er laget i metall og er sterkt ornamentert. Hele figuren er dekket av et tett flettverk av border og utskjæringer, som et kniplingsarbeid. Buddha-figuren sitter i halvlotusstilling, med den ene hånden hvilende på låret, mens den andre hviler på midjen. Han bærer en munkekappe tett inntil kroppen og den ene skulderen er bar. Hodet hans er glattbarbert, øynene hans er halvåpne og ansiktet er konsentrert som i meditasjon. Øreflippene hans er det eneste trekket som bryter med statuens naturalisme, de er overnaturlig lange og kunstferdig buede. Munken sitter på en trone i tre etasjer – soklene på de tre etasjene er buede og blir mindre oppover slik at munkekroppen troner øverst på en pyramideform. Den lille kroppen smelter sammen med sokkelen den sitter på slik at den på avstand kan minne om et lite tempel. Ornamentikken, munkekroppen og arkitekturen utgjør en uatskillelig enhet som gir et enhetlig preg til statuen.

Michael Bowens maleri *The Miracle of Humanity* (1964) avbilder en Buddha-skikkelse i olje på lerret. Buddha-figuren befinner seg midt i komposisjonen og synes som om han svever på den sorte bakgrunnen. Kroppens hans består av en organisk, bølgende form av pulserende fargesirkler innskrevet i en ytre blå trapesform. Fargene i kroppens sirkler er felter av sort, oransje, gul, grønn på en blå og fiolett bakgrunn. Munken sitter i lotusstilling, men han har ingen synlige hender. Munken ser rett på betrakteren med store, blå vidåpne øyne. Hodet hans er glattbarbert og øreflippene er unaturlig lange og buede. Munken har en serie glorier rundt hodet: en hvit, en i gull og en i marmorert rosa. Munken svever over en frise av alternerende dødninghoder og stiliserte sopper malt i gullmaling. I den sorte bakgrunnen kan vi se flammer/lotusblomster som er skravert inn i malingen. En rød strek rammer inn komposisjonen ca. 2 cm fra den gullforgylte rammen. Rammen er satt på av eierne av maleriet og var opprinnelig ikke en del av bildet. Komposisjonen er preget av spillet mellom den rektangulære billedflaten og de ulike sirkulære formene som gjentas i munkens kropp, gloriene og øyehulene til dødninghodene. Maleren arbeider også med kontraster mellom den sorte bakgrunnen, de dystre hodeskallene og den fargerike, glødende munken.

Munken Siddharta Gautama fikk navnet Buddha som betyr *den oppvåkne* etter å ha nådd åndelig anerkjennelse gjennom meditasjon og askese. Og Buddha-figuren er selve symbolet på Buddhismens mål om å nå en tilstand fri fra lidelse, begjær, misnøye og disharmoni. Ser vi på den tradisjonelle Buddha-skikkelsen preges den av en enhetlig ro, helt fra de snirklete dekorasjonene til måten basen og kroppen smelter sammen til en harmonisk, pyramideform. Selve formen på skulpturen minner om en *stupa*, det mest utbredte monumentet i den buddhistiske verdenen. Disse tempelformede

gravhaugene inneholdt relikvier av Buddha, og hans disipler, og besto av fem former oppå hverandre. Som de fem chakraene, de fem sansene, de fem elementene. Etter Buddhas død ble stupaen betraktet som mer enn en gravhaug og ble et symbol på hans inntreden i nirvana og slik et betydelig meditasjons- og tilbedelsesobjekt. Det er fascinerende hvordan den tradisjonelle skulpturen rommer både Buddha som menneskelig form og arkitekturformen stupa. Ser vi på selve Buddha-skikkelsen er han også karakterisert av den samme balansen som dominerer skulpturformen. Han sitter i stille meditasjon med halvåpne øyne som skal symbolisere at han er *oppvåknet*. De lange armene er tegn på at han vil hjelpe alle som trenger det, og de lange ørene er tegn på at han lytter til alle som ber om hjelp. Han er slank og elegant for å vise til tiden da han var asket.

Michael Bowens *Miracle of Humanity* malt i 1964 er en ny- religiøs lesning av Buddha-temaet fra den amerikanske beatperioden. Til forskjell fra den innadvendte tradisjonelle Buddha, ser Bowens Buddha rett på oss med åpne, utfordrende øyne. Kroppen hans er komponert av sirkulære, fargesterke chakraer, som i tantrismen betegner menneskets energisystem. Lotusblomsten, som i Buddhismen er et symbol for sinnets renhet, oppvåkningen og nirvana, er malt ton-i-ton på den sorte bakgrunnen. Frisen av dødninghoder og sopp i maleriets underkant viser sannsynligvis til Bowens bruk av magisk sopp (Psilocybin) i Mexico der bildet ble malt. Beatgenerasjonen er kjent for å ha eksperimentert med psykedeliske stoffer som førte til spektakulære sanseopplevelser. Denne moderne Buddha'en viser hvordan en kunstner kan ta seg frihet med et tradisjonelt motiv, tilpasse det sin tid og sin spirituelle virkelighet. Sammenligningen mellom den antikke og den moderne Buddha'en er også en fin øvelse i å trene elevene på å beskrive de to verkene grundig, for så diskutere likheter og ulikheter ved de to fremstillingsmåtene.

I det siste eksempelet på bruk av bilder i undervisningen skal vi se på hvordan vi kan bruke bilder fra islam, en religion preget av fravær av nettopp bilder.

TOLKNINGSEKSEMPEL 3: ISLAMSK KUNST

Til forskjell fra kristendommen og buddhismen preges islam av fravær av figurative gudebilder, men estetikk opptar også en stor plass i denne verdensreligionen.⁵ Men der kristendommen og buddhismen velger å skape bilder av sine guder, valgte islam å forby bilder av Allah. Avbildningsforbudet er vanligvis begrunnet i sure 5,87 i Koranen, men bygger på det jødiske forbudet i 2. Mos 20.4. I stedet er muslimenes religiøse liv og kunst sentrert om Allahs *ord* slik det uttrykkes i Koranen, og religionen velger å *skrive* snarere enn å lage ikoner og figurative bilder. I tillegg til skriften er geometriske former det viktigste elementet i denne estetikken. Muslimsk kunst består derfor hovedsakelig av kunstferdige kalligrafier og geometriske ornamenter som står sentralt i

⁵ Bildeforbudet blir ikke tolket så strengt blant sjiamuslimene, særlig i det persiske kulturområdet. Der finnes det mange eksempler som avbilder levende vesener eller scener fra Muhammeds liv, men ansiktene er ofte visket bort eller har et slags forheng.

utsmykningen både av den hellige skriften og moskeenes vegger. Når vi skal snakke med elevene om islamsk kunst er det derfor et helt annet vokabular vi bruker enn når vi snakker om tradisjonell figurativ kunst. Vi trenger å aktivisere et vokabular fra matematikkfaget med ord som symmetri, kvadrat, sirkel, repetisjon og harmoni. I tillegg kan vi snakke med elevene om at formene er abstraherte og stiliserte, framfor individualiserte og frie, noe som også knytter an til geometri, snarere enn de frie kunstartene.

La oss se på et eksempel fra moskéen World Islamic Mission i Åkebergveien i Oslo. Bildet viser et utsnitt fra veggdekorasjonen inni moskéen og består av fliser satt sammen i et komplekst geometrisk ornament. Flisene er fra Iran og teksten er på farsi og arabisk. Sentralt i billedutsnittet ser vi en inskripsjon i sort på en bakgrunn av hvite fliser ispedd blad og blomsterornamentikk. I en ring rundt dette feltet finner vi et himmelblått felt med blomsterranker i hvitt med gule og røde blomstrer som snirkler seg inn i hverandre. Disse to formene danner en øyeform som trer frem på et turkis felt med en lignende snirklet blomsterdekorasjon, enda større og mer fargesprakende enn i midtfeltene. Det er som om Guds altseende øye ser ut fra veggen. Ornamentene er svært komplekse, de bukter seg fra sentrum og sprer seg dynamisk videre ut i billedrommet. Det er vanskelig for øyet å skille skrift og ornament fra hverandre, alt flyter sammen i en kompleks myldrende enhet. Ornamentene som følger strengt geometriske lover skal vise tilbake til Gud som står bak den orden som finner i universet. Og den stiliserte blomsterornamentikken symboliserer skjønnheten i skaperverket og minner som hagen i paradiset, et bilde på den endelige frelsen i islam. Kalligrafien midt i billedfeltet er Allahs ord åpenbart direkte til de troende, og skjønnheten i kalligrafien ønsker å gi Allahs ord den vakrest mulig jordiske form. Det første ordet er farsi (جراغ) og betyr "lysene eller lysende". Det andre ordet (مسجد) betyr "moskéen". Det tredje ordet (منبر) betyr en spesiell stol der Imamen sitter og snakker med alle muslimer i moskéen, "talerstolen". Det fjerde ordet (محراب) betyr et hjørne av moskéen der man ber alene, "nisje".⁶ Vi ser altså at alle ordene refererer til Allah og forkynnelse av hans ord. Selv for oss som ikke forstår arabisk fremstår kalligrafien som estetisk vakker, den smelter sammen med de geometriske mønstrene og sammen danner skrift og geometri en svært harmonisk komposisjon. Vi ser at selv om islam er en religion som baserer seg på skriften og ikke bildet, gir denne kombinasjonen av kalligrafi og geometri svært sanselige og estetiske verk. Hvis vi zoomer ut fra detaljen i utsnittet og ser på hele veggdekorasjonen som helhet ser vi hvordan de repetitive geografiske mønstrene danner et komplisert nettverk av former, farger og skrift som er nesten umulig for øynene å ta inn i sin fulle helhet. Resultatet blir at islams ideal om at Allah er alt og i alt formidles gjennom denne intense bruken av symboler på overflaten i moskéene og boksidene.

⁶ Jeg takker Amal Mamoun Alkhatib for oversettelsen av denne kalligrafien.

OPPSUMMERING: RELIGIONENS ESTETIKK SOM DIDAKTISK

Denne artikkelen har illustrert hvordan man kan bruke visuell kunst i religionsundervisningen med tre eksempler fra kristendom, buddhisme og islam. Mitt hovedpoeng er at det er enkelt å lese seg frem til et motivs betydning, og å bruke det som en ren illustrasjon i undervisningen. Utfordringen derimot er å bruke kunsten som en viktig ressurs i seg selv. Dersom man opparbeider seg en evne til å se godt og til å beskrive presist, vil man kunne øve seg på å få god innsikt i religionenes estetiske praksis. Dette vil kunne utgjøre et viktig didaktisk hjelpemiddel i religionsundervisningen på alle trinn, samt bidra til en bedre forståelse av kunstens rolle i samfunnet på et mer generelt plan.

BIBLIOGRAFI

Lise Godtfredsen, *Bildets formspråk*, Universitetsforlaget 1987

Panofsky, Erwin: *Meaning in the visual arts*, London 1955.

Geir Winje, *Guddommelig skjønnhet*, Kunst i religionene, 2 utgave, Universitetsforlaget

Frida Forsgren er førsteamanuensis i kunsthistorie ved Universitetet i Agder

E-post: frida.forsgren@uia.no

“I’M THE ONE WHO’S FREE”

MUSLIMSK SANG OM FRIHET OG BRUK AV RELIGØSE HODEPLAGG

MORTEN BECKMANN

INNLEDNING

«Nå kommer de muslimske popstjernene», het det i en artikkel i *Vårt Land* (14.2.15). Her forteller religionsviter Robert W. Kvalvaag at islam står «overfor et generasjonsskifte når det gjelder synet på musikk. Særlig blant unge muslimer godtas bruk av musikkinstrumenter i stadig større grad.» En av de store artistene som tar i bruk en rekke instrumenter er Sami Yusuf (må ikke forveksles med Yusuf Islam, tidligere kjent som Cat Stevens). 31. mars 2015 var Yusuf, sannsynligvis den største nålevende muslimske artisten av alle, i Oslo for å holde konsert. Yusuf har tidligere holdt konsert i Norge i 2011, da han holdt en intimkonsert ved Union Scene i Drammen.

Sami Yusuf er beskrevet som «Islam’s Biggest Rock Star» av *Time Magazine*, og av *The Guardian* som «perhaps the most famous British Muslim in the world». I denne artikkelen skal jeg forsøke å gi et innspill til hvordan man kan ta i bruk Yusufs musikk i undervisningen om islam, konkretisert med en av hans sanger «Free». Sangen omhandler sentrale svært aktuelle problemstillinger i en vestlig sammenheng, sett fra et muslimsk innenfraperspektiv. Hovedtemaet i sangen relaterer seg, slik jeg ser det, til forståelsen av «frihet» og hvordan dette knyttes til bruken av hodeplagg som brukes av muslimske kvinner. Under konserten i Drammen i 2011, hvor jeg selv var blant publikum, nevnte han at «Free» var skrevet til «muslimske søstre» i Frankrike, hvor bl.a. religiøse hodeplagg er forbudt i offentlige rom.

Yusuf er en britisk artist med aserbajdsjansk opphav født i Irans hovedstad, Teheran, som har bodd i London fra tre-års-alderen. Debutalbumet *Al Mu’allim* (2003), solgte over to millioner eksemplarer. Han har gitt ut en rekke album og har i dag solgt over ti millioner album, noe som er en ganske utrolig prestasjon for en artist som nesten utelukkende synger om islam. Tekstene er ofte informative og gir et innenfra-perspektiv på muslimsk lære og praksis. Før jeg vender meg til den konkrete sangteksten, vil jeg først diskutere noen kriterier som bør stilles til musikken, og vil argumentere for hvorfor Yusufs tekster egner seg til bruk i religionsundervisningen.

KRITERIER FOR VALG AV MUSIKK

I sin artikkel om bruk av musikk i religionsundervisningen, presenterer Geir Winje noen ideelle krav som bør stilles til den musikken som tas i bruk (Winje 2006). Jeg vil nå gå gjennom disse med henblikk på Sami Yusufs musikk.

Winjes første kriterium er *representativitet*. Musikken som sies å representere islam må faktisk gjøre det: «Faren er i vår postmoderne tid stor for at vi snubler over musikk som utgir seg for å representere en eller annen religion, men som i praksis kun eksemplifiserer hvordan postmoderne, vestlige mennesker *opplever* denne religionen» (Winje 2006). Her kan det høres ut som at det forutsettes en essensialistisk religionsforståelse, hvor et vestlig islamuttrykk ikke vil kunne falle innenfor det som *er* islam. Er islam bare islam når det praktiseres og forkynnes slik det gjøres i muslimske land? Jeg tror ikke forfatteren ville uttrykt seg slik, men hans utsagn kan problematiseres. I stedet for å sette opp «representativitet» som et kriterium *for* å ta i bruk musikken, ser jeg heller for meg at dette ville vært nyttig å flytte denne diskusjonen til klasserommet. Hvilken versjon av islam representerer dette kunstuttrykket? Da unngår man dilemmaet med spørsmålet om hva som *er* islam, noe som ofte diskuteres innenfor i enkelte religioner, men også utenfor: Hva er *sann* islam? Spørsmålet forutsetter en essensialistisk religionsforståelse som er lite fruktbar når man skal vise mangfoldet i en religion, og diskutere hvordan religionen på forskjellige måter kommer til uttrykk. Dette siste vil derimot være en nyttig og relevant problemstilling når man skal analysere forskjellige religiøse musikkuttrykk.

Når det gjelder Sami Yusuf, bærer nok enkelte av hans tekster preg av han har vokst opp i Vesten. Tekstene er likevel svært informative for kjernen av islamsk lære, og representerer nok ofte synspunkter som islams hovedretninger kan enes om. Denne gjelder særlig for hans to første album; *Al Mu'allim (Læremesteren)* fra 2003 og *My Ummah (Mitt [muslimske] folk)* fra 2005. I de to første albumene synger han ut ifra et tradisjonelt muslimsk ståsted. I de senere albumene kan man spore en utvikling mot det universelle, med fokus på generelle eksistensielle spørsmål, selv om han også har sanger som spesifikt omhandler muslimske temaer. Med dette utgangspunktet er det vanskelig å si noe generelt om hans musikk, og hvert musikkuttrykk må vurderes for seg selv.

Winje fremhever *aktualitet* som det neste kriteriet. Dette kriteriet oppfylles naturligvis ved at musikken er i bruk i dag. Den representerer altså ikke gammel musikk som illustrerer musikk- og religionshistoriske røtter. Musikken til Sami Yusuf representerer en blanding av vestlig pop, inspirert av arabiske og tyrkiske toner. Selv om kombinasjonen av disse tonene naturligvis er ny for de fleste elever, er dette i det minste musikk som i prinsippet kan identifiseres som «egen» av norske barn med ulik religiøs bakgrunn, hvilket Winje fremhever som viktig (Winje 2006). Sangen «Free» kan beskrives som relativt «vestlig» i sitt musikkuttrykk – i motsetning til mye annet av Yusufs musikk, som ofte inneholder et stort arrangement av trommer og orientalske instrumenter, hvor det både synges på engelsk og arabisk. «Free» synges utelukkende på engelsk, noe som letter tolknings- og oversettelsesarbeidet for norske lærere.

Musikken til Yusuf er også særlig aktuell i og med at den er med på å påvirke norske muslimer i Norge. I Klassekampen 10.5.2012 viser Lena Larsen til en sterk endring de siste tiår når det gjelder registeret av muslimske aktiviteter i Norge. Den tidligere lederen for Islamsk Råd Norge peker her på at arrangementene i større grad enn før er åpne for deltakelse på tvers av moskegrenser og trosgrenser. Ifølge Larsen er muslimske sangstjerner medvirkende til denne utviklingen, da de bidrar «til fremveksten av en felles transnasjonal muslimsk populærkultur som virker som attraksjoner, og som ikke minst ungdom forsyner seg av.» En av de mest innflytelsesrike blant muslimske sangstjerner er Sami Yusuf. På begge disse punktene synes musikken til Sami Yusuf å møte kriteriene i aller høyeste grad.

Winjes tredje kriterium er *de analytiske mulighetene* for bruk av musikk i religionsundervisningen, og at «dersom det ikke jobbes med analytiske og reflekterende metoder i for- og etterkant av møtet, blir elevenes møte med kunstuttrykkene stående for seg selv, uten å inkorporeres i eller bidra til å videreutvikle kunnskapen om den religionen de arbeider med» (Winje 2006). Presentasjonen nedenfor vil i hovedsak handle om dette, med konkrete forslag til hvordan man kan knytte elementene i tekstene til undervisningen om islam.

FREE

Jeg vil først presentere teksten med mitt forslag til oversettelse.

Sami Yusuf – Free

What goes through your mind? As you sit there looking at me Well I can tell from your looks That you think I'm so oppressed But I don't need for you to liberate me My head is not bare And you can't see my covered hair So you sit there and you stare And you judge me with your glare You're sure I'm in despair But are you not aware Under this scarf that I wear I have feelings, and I do care CHORUS: So don't you see? That I'm truly free This piece of scarf on me I wear so proudly	Hva tenker du på? Når du sitter der og kikker på meg Vel, jeg ser på ditt blikk at du tror at jeg så undertrykt men jeg trenger deg ikke til å frigjøre meg Hodet mitt er ikke bart og du kan ikke se mitt tildekkede hår Så du sitter der og stirrer og du dømmer meg med ditt blikk Du er sikker på at jeg er fortvilet men er du ikke klar over at under dette sjalet som jeg har på meg har jeg følelser, og jeg bryr meg REFRENG: Så skjønner du ikke? At jeg virkelig er fri Dette sjalet på meg går jeg stolt med
---	---

To preserve my dignity... My modesty My integrity So don't judge me Open your eyes and see... "Why can't you just accept me?" she says "Why can't I just be me?" she says Time and time again You speak of democracy Yet you rob me of my liberty All I want is equality Why can't you just let me be free? For you I sing this song My sister, may you always be strong From you I've learnt so much How you suffer so much Yet you forgive those who laugh at you You walk with no fear Through the insults you hear You wish so sincere That they'd understand you But before you walk away This time you turn and say: But don't you see? That I'm truly free This piece of scarf on me I wear so proudly To preserve my dignity My modesty My integrity So let me be She says with a smile I'm the one who's free	for å bevare min verdighet... min anstendighet min integritet så ikke døm meg åpne øynene dine og se... «Hvorfor kan du ikke bare akseptere meg?» sier hun «Hvor kan jeg ikke bare være meg?» sier hun om og om igjen du snakker om demokrati men likevel frarøvet du meg min frihet alt jeg ønsker er likhet Hvorfor kan du ikke bare la meg være fri? For deg synger jeg denne sangen min søster, må du alltid være sterk av deg har jeg lært så mye hvordan du lider så mye Likevel tilgir du de som ler av deg du går uten frykt gjennom fornærmelsene du hører du ønsker så inderlig at de skal forstå deg men før du går bort snur du deg denne gangen og sier: Men skjønner du ikke? At jeg virkelig er fri Dette sjalet på meg går jeg stolt med for å bevare min verdighet min anstendighet min integritet Så la meg være i fred Hun sier med et smil jeg er den som er fri
---	---

Nedenfor følger noen punktvisse forslag til hvordan man kan arbeide teksten:

- Som en intro til tematikken, kan man ha en filosofisk samtale med utgangspunkt i spørsmålet «hva er frihet?». Det kunne vært interessant å diskutere dette før man introduserer denne sangen. Da kunne man ha aktualisert problemstillingen, og spilt den ut mot hvordan frihet beskrives i sangteksten. Elevene kan da jobbe med spørsmål om hvilket syn på frihet som kommer til uttrykk i denne konkrete sangteksten, og man kan deretter ta opp tråden fra den filosofiske samtalen.
- Hvem er fortellerstemmen? For undertegnede ser dette ut til å være en kvinne i Vesten/ et ikke-muslimsk land. Dette virker sannsynlig ut fra fremstillingen av hvordan folk ser på henne. Fortellerstemmen endres også underveis, og Yusuf synger etter hvert direkte til muslimske kvinner som bærer et religiøst hodeplagg (jf. avsnittet som «For you I sing this song...»).
- Teksten henter opp «liberty» og «equality» - slagord fra den franske revolusjonen (frihet, likhet, brorskap). Hvilken funksjon får disse ordene i denne teksten? For undertegnede ser ordene ut til å brukes noe ironisk i sangteksten.
- Hvilken funksjon har rytmeskiftet i teksten? Kan man spore et bevisst skifte av rytme? For eksempel: Brukes rytmeskiftet for å introdusere skifte i fortellerstemme eller perspektiv?
- Teksten sier ikke noe om hvilket hodeplagg det henspilles på. Det sies kun «piece of scarf» (ovenfor oversatt til «sjal»). Dette kan referere til eksempelvis hijab og niqab. Dette kan brukes som et utgangspunkt for å snakke om hvilke hodeplagg man bruker innenfor islam. Man kan også reise spørsmålet om man kan uttale seg generelt om alle hodeplagg, slik Yusuf gjør her. Vil noen hodeplagg være mer problematiske enn andre med henblikk på kvinners «frihet»?
- Med utgangspunkt i teksten kan man også ta opp kvinnesyn og kjønnsroller i islam. Er komplementære kjønnsroller et problem for kvinners frihet? Betyr komplementære kjønnsroller at den kvinnelige parten er undertrykt?
- Hva betyr det at en mann synger? Gjør det budskapet mer/mindre troverdig?
- Teksten kan se ut til å forutsette en religiøs samvittighet som innebærer at man må dekke til håret for å bevare sin verdighet (jf. «my dignity, my modesty, my integrity»). Dette kan drøftes i klassen.
- Hva er virkelig frihet? Har vesten tatt patent på forståelsen av «frihet» innebærer? Er det ikke kvinnes eget valg å dekke seg til?
- Kan teksten problematiseres? Tegner den et harmonisk bilde av praksisen ved å bære hodeplagg i f.eks. Norge? En mulig utfordring i Norge og på norske skoler kan være at muslimske foreldrene bestemmer at barnet tidlig skal bruke hodeplagg, og truer med å ta barnet ut av skolen hvis skolen nekter dem det. Bruk av religiøse hodeplagg kan også skape forviklinger ift. deltakelse i gymnastikk, og at man må ha separate dusjer osv.
- I hvilken grad skal staten kunne regulere privatpersoners religionsutøvelse? Eksempelvis kan man her vise til lovbestemmelsene i Frankrike som utgangspunkt for en diskusjon. Diskusjonen er også aktuell i Norge i dag, hvor det fra politisk hold diskuteres hvorvidt man skal innføre et niqab-forbud.

Teksten viser ellers et tydelig muslimsk innenfraperspektiv om bruk av sjal. Fordelen med å få dette innenfraperspektivet er at eventuelle muslimske elever (og særlig kvinner) i klassen slipper å føle at de må være talsmenn/kvinner for sin religion, og evt. at de må forsvare og begrunne sitt valg av å gå

med hodeplagget. Hvis man ikke har muslimer i klassen er det også nyttig å få et muslimsk innenfraperspektiv på bruken av sjal gjennom denne sangteksten.

LITTERATURLISTE

Edemariam, Aida. 2007. "Muslim superstar" i *The Guardian* 5.11.

Eidhamar, Levi & D. Rian. 1999. *Jødedom og islam*. 2. utg. (Kristiansand: Høyskoleforlaget).

Flydal, Lars O. & Ane Bamle Tjellaug. 2015. «Nå kommer de muslimske popstjernene» i *Vårt Land* 14.2.

Kvalvaag, Robert W. 2015. Intervju i *Vårt Land* 14.2.

Larsen, Lena. 2012. Intervju i *Klassekampen* 10.5.

Winje, Geir. 2006. «Metodisk arbeid med religionenes musikk i KRL», hentet fra: <http://www-lu.hive.no/ansatte/gw/metodikk-musikk-krl.htm> - 2.5.12.

Winje, Geir. 2010. «Kunst og Estetikk i Islam. En enkel innføring», hentet fra: <http://www.hive.no/getfile.php/Intranet/Visittkortfiler%20-%20ansatte/Geir%20Winje/kunst-estetikk-islam.pdf> – 31.1.13.

Winje, Geir. 2012. *Guddommelig skjønnhet*. 2. utgave. (Oslo: Universitetsforlaget).

Skarpeid, Jon. 2007. «Musikk i islam», hentet fra: <http://www-lu.hive.no/ansatte/gw/musikk-islam.htm#tillatt#tillatt> – 31.1.13.

Wise, Lyndsay. 2006. «Meet Islam's Biggest Rock Star» i *Time* 31.7.

Morten Beckmann er førsteamanuensis i religion ved Universitetet i Agder.

E-post: morten-beckmann@uia.no

UNDERVISNINGSSOPPLEGG: LAG DIN EIGEN RELIGION!

INA MYRVANG NILSEN

Eit nærmast fast innslag kvar haust, er at VG3-elevane mine i religion og etikk slit med fagstoffet i hovudområdet religionskunnskap og religionskritikk, og tykkjer at det er vanskelege greier. Både omgrepa og analyseverktøya i fagområdet er nye for elevane, og det er tre år sidan siste time i KRLE. Difor lagde eg ei gruppeoppgåve som eg håpa skulle hjelpe dei med å forstå og bruke det teoretiske stoffet:

1. Vel eit fenomen (fotball, Twilight, Michael Jackson, Justin Bieber, e.l.) og tenk dykk at det er ein religion.
2. Plukk ut minst to av dei sju religionsdimensjonane, og bruk dei til å forklare religionen de har laga.
3. Forklar verkelegheitsoppfatninga eller menneskesynet i religionen.
4. Lag ein kort Powerpoint-presentasjon, og førebu dykk på å vise han for klassen på slutten av økta.

Reint praktisk høver oppgåva bra til ei økt på 90 minutt, og elevane bør nok ha kjennskap til sjølve fagstoffet og ulike religionsdefinisjonar før dei tar til med dette arbeidet. Gruppene kan presentere for heile klassen eller berre for ei av dei andre gruppene. Mi erfaring er at presentasjonane ikkje blir veldig lange, men ganske morosame, og at elevane gjerne vil vise fram det dei har laga. Det er sjølv sagt mogleg å ha ei ordning der ein stiller spørsmål til gruppa, eller at ein oppfordrar klassen til å gjere det.

Tanken er at elevane sjølve skal *konstruere* ein religion, basert på noko dei kjenner til frå før. Dei står fritt til å dikte og vere kreative, og kan tilpasse religionen «sin» til dimensjonane og omgrepa, i staden for å undersøke faktiske religionar fagleg på dette stadiet. Resultatet blir ein handfull meir eller mindre truverdige, men relativt underhaldande, religionar. Frå mine eigne klassar kan eg for eksempel nemne IKEA-religionen, der eit viktig ritual er ofring av gamle møblar, med ei påfølgjande pilgrimsferd til det heilage varehuset for å kjøpe nye.

Eit føremål med oppgåva er som sagt å hjelpe elevane med å lære og forstå dei viktigaste omgrepa. Eit anna føremål er at dei skal øve seg på å bruke dimensjonane til å utforske og analysere religionar og livssyn, og forstå betre kva type verktøy dimensjonane kan vere. I beste fall vil dei òg bli betre rusta til å kunne finne skilnader mellom religionar, religiøse retningar og livssyn. Sist, men ikkje minst, ville eg at elevane skulle få leike seg og ha det litt artig!

Erfaringar med fag og undervisning ber preg av å vere anekdotiske. Eg dristar meg likevel til å fortelje at motivasjonen til fleire av elevane mine har fått ein liten knekk når dei møter dette relativt teoritunge stoffet. Det skjer trass i at mange gler seg til faget på førehand og tykkjer det er spanande. Samstundes er det å forstå dei sentrale omgrepa i faget og å kjenne ulike måtar å definere religion

på, sær s viktig for å *meistre* faget. I beste fall kan denne oppgåva vere eit lite bidrag til ei slik forståing og til motivasjonen vidare.

Ina Myrvang Nilsen er lektor ved Lambertseter vidaregåande skole. E-post: innia004@osloskolen.no

Fra arkivet

REFORMASJONEN SOM RELIGIØS ENDRING

TARALD RASMUSSEN

Religion og Livssyn nr. 1, 2000

DET TRADISJONELLE NORSKE BILDET AV REFORMASJONEN

I Norge er vi vant til å tenke om reformasjonen som den store grunnleggende forandringen i kristendommens historie: Etter at kirken gjennom middelalderen mer og mer hadde sporet av fra sitt apostoliske utgangspunkt, ble den gjennom reformasjonen trukket tilbake til det rette sporet og begynte igjen å konsentrere seg om det sentrale i kristendommen.

I forlengelsen av denne tenkemåten har vi ofte også forestilt oss at 1800-tallet med lekmannsvekkelsen var den perioden hvor vi her i Norge for alvor var klare til å ta til oss reformasjonens sannhet og spre den ut der den med rette hørte hjemme: blant det troende lekfolket. I mellomperioden 1537 og fram til Hans Nielsen Hauge, hadde den sanne kristendom vært tilstede i landet i en slags uforløst form: den hadde vært tilstede i bekjennelsesskriftene og til dels i forkynnelsen, men ikke slått skikkelig rot blant folket.

Dette er et tradisjonelt norsk paradigme for å tolke reformasjonen. Det legger opp til å bruke Luther og hans bevegelse som et hovedeksempel på hva religiøs endring kan innebære i kristen sammenheng. Og som drivkraften i endringen har man ofte regnet Luther selv. Luther oppdaget den kristne sannheten på nytt i den såkalte reformatoriske oppdagelsen, og formulerte denne sannheten i sin reformatoriske teologi, som i sin tur er sammenfattet i de lutherske bekjennelsesskriftene. Dette ble så grunnlaget for endringen av kristendommen.

I denne artikkelen skal jeg holde fast på forestillingen om reformasjonen som en viktig og interessant endring i kristendommens historie. Men jeg skal tre et skritt tilbake fra det tradisjonelle tolkningsmønsteret og prøve å gi et litt mer differensiert bilde av hva slags endring det er tale om. Et godt utgangspunkt kan det være å skille mellom tre ulike tolkningsperspektiver, som alle er av stor betydning for forståelsen av reformasjonen.

1. REFORMASJONEN SOM INSTITUSJONELL ENDRING

Det enkleste og mest opplagte tolkningsperspektivet anlegger vi når vi sier at reformasjonen førte til en viktig *institusjonell endring* av den kristne kirken. De protestantiske bevegelsene brøt opp den enhetlige romerske kirkeinstitusjonen som hadde behersket Vest-Europa gjennom middelalderen. *Det ene kristne legeme* falt fra hverandre og ble splittet i ulike deler. Leser man reformasjonen i et slikt institusjonelt perspektiv som kirkelig endringsbevegelse, er det ingen tvil om at bruddet mellom før og etter reformasjonen var radikalt. Før reformasjonen hadde man en kirkeinstitusjon, truet av kjetterbevegelser og av flere indre konflikter – men likevel intakt. Etter reformasjonen hadde man tre store kirkeinstitusjoner: den katolske, den lutherske og den reformerte, og alle tre gjorde krav på å være den sanne kirken. Særlig sett i et nordeuropeisk perspektiv – hvor de protestantiske kirkene fikk

stor utbredelse – må denne institusjonelle endringen fortone seg som radikal. Katolsk historieskrivning toner denne institusjonelle endringen noe ned, og behandler den mer som en avskalling. Det den katolske kirken tapte i Nord-Europa, vant den rikelig igjen i Sør-Amerika. Dermed kunne den framstille seg selv som det ene kristne legeme.

Det institusjonelle bruddet blir også modifisert om man forskyver vekten over fra det *kirkelig institusjonelle* til det *politisk institusjonelle*. Da ender man lett – slik historikerne ofte har gjort – med å lese protestantenes brudd med Romerkirken som en ny måte å ordne religionsvesenet på innen rammen av de nye nasjonale statsdannelsene. Reformasjonen som institusjonell endring blir en funksjon av de institusjonelle endringene i Europa i tidlig nytid mer enn en selvstendig institusjonell utvikling med egen drivkraft og logikk. Dette er et viktig tolkningsperspektiv, men det anlegges altfor ofte uten at man tar høyde for hva reformasjonen mer spesifikt betydde som *religiøs endring*.

2. REFORMASJONEN SOM TEOLOGISK ENDRING

Luther var teolog av yrke, og la stor vekt på dette i sin selvforståelse. Det var ifølge ham selv gjennom teologien at han var kommet fram til sitt reformatoriske gjennombrudd. Resultatet av dette gjennombruddet ble formulert som en teologisk innsikt og spredd ut over Nord-Europa under navn av en ny teologi. Den lutherske kirken har i pakt med dette også i høy grad blitt formet som en teolog-kirke. Hele tiden har det blitt lagt stor vekt på den teologiske utdannelsen av prestene, på den teologiske formuleringen av den rette lære som kirkens sentrale bekjennelsesdokument, og på formidlingen av noen av de viktigste innsiktene ut til folket gjennom katekismeundervisningen. I store deler av lutherdommen har den teologiske profileringen hatt fortrinn framfor liturgisk, etisk eller religiøs profilering av religionen. (Den reformerte protestantismen og den lutherske pietismen har her en litt annen profil, med større vekt på det etiske.)

Men lutherdommen og protestantismen representerer ikke bare en teologisk endring i den forstand at det her blir lagt større vekt på teologi og teologer. Det dreier seg også om en *ny type* teologi. Hva det nye ved denne teologien egentlig er, er imidlertid vanskeligere å si. Fram til ca 1970-tallet var det vanlig å tolke Luthers teologi slik at man først og fremst var opptatt av å stille den i kontrast til middelalderens teologi. Man forutsatte – i pakt med den protestantiske tenkemåten – at reformasjonen sto for en ny teologi i forhold til middelalderen, og man formulerte problemstilling og metode i Luther-avhandlingene slik at man fikk denne antagelsen bekreftet. Ikke bare hans forståelse av frelse og nåde sto i motsetning til middelalderens teologi, men også hans lære om Kristus, om kirken, om triniteten, om sakramentene og om Skriften.

Denne typen Luther-tolkning tar naturligvis ikke helt feil. Problemet er bare at man ofte fikk bekreftet mer av motsetning mellom reformasjon og middelalder enn nødvendig ved å stille spørsmålet på den måten man gjorde. Dersom man først og fremst var opptatt av å lete etter det som skiller Luther fra middelalderen, var det også det man i første rekke fant. Spør man derimot annerledes, for å få bekreftet kontinuiteten, går det også an å tolke Luther ganske langt som en teolog forbundet med og betinget av senmiddelalderens teologi.

La oss ta *Luthers bibeltolkning* som et eksempel: På 1950- og 60-tallet ble det skrevet en rekke bøker som prøvde å vise hvordan Luther revolusjonerte middelalderens bibeltolkning og fant tilbake til en Kristus-sentrert tolkningsmetode som hadde gått tapt i middelalderens eksegese, hvor en slik konsentrasjon og et slikt fokus manglet. En pioner for denne typen Luther-forskning var tyskeren Gerhard Ebeling, som også har vært en del lest i Norge. På 1970- og 80-tallet har fokus skiftet. I denne perioden har det kommet flere bøker som har hatt som et hovedmål å vise hvordan den kristologiske konsentrasjonen som preger Luthers bibeltolkning, var forberedt av flere av senmiddelalderens teologer, blant annet av den berømte humanisten Faber Stapulensis. Anlegger

man et slikt kontinuitetsperspektiv, er det mange spor å finne som knytter Luther og senmiddelalderen sammen når det gjelder teologisk tenkning. Typisk for denne forskningen er at den ikke bare drives av lutheranere som søker bekreftelse på sin egen lutherske selvforståelse. Den er økumenisk og tverrfaglig.

3. REFORMASJONEN SOM RELIGIØS ENDRING

Både den institusjonelle endringen (kirkesplittelsen) – som er tydelig i Nord-Europa – og den teologiske endringen – som er langt mer tvetydig – hører inn under de religiøse endringene reformasjonen brakte. Både det institusjonelle og det teologiske er del av det religiøse om man bruker dette begrepet i vid forstand. Men det går an å stramme inn begrepet om «religiøs endring» og spørre hvilke endringer i *religiøsitet* reformasjonen brakte med seg. *Hvordan endret folkets religiøsitet seg med reformasjonen?* Dette er et spørsmål som sjeldnere er blitt stilt i fokus i tidligere reformasjonsforskning, men ikke av den grunn et mindre interessant spørsmål. Vi skal i fortsettelsen konsentrere oss om det.

ENKELTINDIVIDET I SENTRUM?

Både i historisk og kirkehistorisk forskning har man ofte prøvd å sammenfatte den endringen i religionsutøvelse og religionsforståelse som kom med reformasjonen under stikkordet *individualisering*. Reformasjonen er starten på nytiden, og et hovedkjennetegn ved nytiden var at enkeltmennesket ble stilt i sentrum. Luther er blitt sett på som en av nytidens store helter, symbolisert ved hans ensomme og heroiske opptreden under riksdagen i Worms, hvor han helt alene påberopte seg sin samvittighet som begrunnelse for å stille seg opp mot den gamle religionen og hele det etablerte maktsystemet i Det tyske rike. Fra den gamle kirkens kritikere ble han møtt med spørsmålet «Hvem tror du at du er, du munk som bare ut fra deg selv vil overprøve den store og gamle kirken?» Luther lot seg ikke stoppe eller skremme av dette. Et viktig bilde av ham er dermed bildet av enkeltmennesket som med Gud i ryggen trosset de tradisjonelle autoritetene og de gamle institusjonenes tyngde – og vant fram.

I forlengelsen av denne heroiske politiske rollen har man også framhevet hans *individualistiske religionstolkning*. Religionen har etter luthersk syn sitt sentrum i den enkelte troende. Det er ikke kirken, kirkens embete, kirkens tradisjoner eller andre kollektive eller institusjonelle instanser som bærer den – det er enkeltmennesket som tror på Kristus. I pakt med dette definerer Luther kirken med utgangspunkt i de enkelte troende, og ikke med utgangspunkt i embete eller tradisjon.

Det er ingen tvil om at denne konsentrasjonen om enkeltmennesket og dets tro er et sentralt kjennetegn ved reformatorisk religion, og at den også er et viktig uttrykk for en religiøs endring som fant sted i overgangen mellom middelalder og nytid. Men samtidig er det her tale om en så stor og grunnleggende mentalitetshistorisk endring at det lett blir feil om man henger den for mye opp på akkurat Luther og reformasjonen. Det får fort preg av protestantisk kulturell nærsynthet om man tilskriver reformasjonen for mye av ansvaret eller æren for individorienteringen i moderne kristendom. For eksempel kan man si at konsentrasjonen om det religiøse individ i middelalderen ble forberedt av cistercienserne på 1100-tallet, utviklet videre av mystikerne og humanistene på 1300- og 1400-tallet, og utformet på moderne premisser på katolsk hold samtidig med Luther av personer som Ignatius av Loyola og Teresa av Avila. Utvider men perspektivet på denne måten, blir talen om reformasjonen som gjennombruddet for enkeltmenneskets religiøsitet i kristendommen atskillig mer komplisert.

REFORMASJONEN SOM FORENKLING OG KONSENTRASJON

Bedre enn å gripe fatt i den indre (den religiøse individualismens gjennombrudd) kan det være å ta utgangspunkt i *ytre konstaterbare forskyvninger i religionsutøvelsen* når man skal sette navn på hva reformasjonen innebar som religiøs endring. Også med et slikt mer konkret utgangspunkt kan man sette fingeren på nokså gjennomgripende endringer.

Sett i et slikt perspektiv kan man si at reformasjonen førte til en kraftig *sanering av det religiøse systemet*. En hovedsak for reformatorene var at religionsutøvelsen skulle konsentreres om det vesentlige, og ikke avledes av uviktige ting, ting som ikke fremmet troen på Kristus. Dette hadde en rekke praktiske konsekvenser, som førte til en systematisk omlegging av religiøs praksis på protestantisk hold. Vi skal se på noen utvalgte eksempler.

Boten og de gode gjerningene

Den lutherske reformasjonen begynte som en strid om *boten* og avlaten. I den teologiske likesom i den politiske tolkningen av reformasjonen har diskusjonen om boten ofte blitt satt litt i skyggen av andre mer overgripende eller prinsipielle temaer. Men sett i et religionsendringsspektiv er striden om boten interessant og sentral. Botssakramentet ble under reformasjonen radikalt omtolket og forenklet. Dette hadde gjennomgripende konsekvenser for folkets daglige religiøse praksis.

Gjennom høy- og senmiddelalderen hadde botssakramentet blitt bygd ut til å bli det sakramentet som sto mest sentralt i folks daglige liv. Det var – i likhet med nattverden – et sakrament beregnet på gjentatt bruk, og ikke et engangssakrament. I 1215 var årlig bruk blitt foreskrevet som obligatorisk for alle kristne. Sakramentet besto av tre elementer: Syndsbekjennelse (*confessio*), prestens syndstilgivelse (*absolutio*) og den troendes fyllestgjørende gjerninger (*satisfactio*). Det viktigste elementet for folk flest var det siste: de fyllestgjørende gjerningene. De skulle gjøres etter at syndstilgivelsen var gitt, og kunne bestå av pilegrimsreiser, rosenkransbønner, faste og andre former for askese eller kjøp av avlat. Mye av senmiddelalderens religiøse liv var gjennomsyret av slike satisfaktoriske handlinger, selvvalgte eller pålagt av presten i boten.

Protestantene avskaffet ikke boten totalt, men de avskaffet systemet med fyllestgjørende eller satisfaktoriske handlinger. De troende kunne ikke yte noe selv for å gjøre seg fortjent til syndstilgivelsen, de måtte stole på Gud alene og hans tilgivelse. På denne måten ble de avlastet en byrde, men samtidig stilt overfor en utfordring: de var henvist til Gud alene og hans tilgivelse i spørsmålet om synd og nåde. Dette var en endring som på den ene siden ble opplevd som befriende, på den andre siden kunne den utvilsomt også virke skremmende.

Ordet og bildet

Protestantene konsentrerte seg om ordet som medium for å formidle det hellige. Det er viktig å se at dette ikke bare er et teologisk lærepunkt, men også en prioritering med store konsekvenser for religionsutøvelsen. Ifølge luthersk lære var det slik at Gud talte til menneskene gjennom ordet. Guds ord var nedtegnet i Bibelen og ble formidlet til de troende gjennom forkynnelsen. Og det traff menneskene når det ble mottatt i tro. Ordet måtte holdes fast i skrift, men for å forvandles fra dødt skrevet ord til levende ord måtte det tales og forkynnes til de troende – ikke som en fortelling som

kunne fange og underholde, heller ikke som en dypsindig innsikt lagt fram til videre meditasjon og refleksjon, men som et slags nytt blikk på livet og virkeligheten som den troende mottok utenfra ved å høre ordet. Slik, omtrent, var den teologiske tenkningen som lå til grunn for lutheranernes konsentrasjon om ordet.

Denne forståelsen av formidlingen av det hellige hadde store konsekvenser for det man kan kalle *den sosiale konstruksjonen av det religiøse*. Det primære hensynet var at man skulle organisere anledninger der forkynneren mest mulig uforstyrret kunne tale til folket. Presten på prekestolen og folket som lytter er den prototypiske reformatoriske situasjonen. Det ble lagt mindre vekt på at forkynnelsen var iscenesatt innen en ramme av liturgi og et kirkerom. Protestantene fortsatte å bruke de kirkene som var der, men de rensket dem stort sett for unødvendig og distraherende utstyr: bilder og skulpturer av helgnene, prosesjongjenstander og relikvier. Alt dette var ting som kunne forlede de kristne til å tro at det hellige kunne formidles på andre måter enn gjennom ordet, for eksempel at det kunne være nær og representeres gjennom relikvier av hellige mennesker, gjennom ikoner av de hellige, eller gjennom billedserier som framstilte de helliges liv og mirakler – en sjanger som var ganske vanlig på 1300- og 1400-tallet i regi av tiggerordenenes forkynnelse. Kirkene ble også rensket for en stor del av det liturgiske apparatet som hadde fulgt messefeiringen gjennom middelalderen.

Det man kunne se, for ikke å snakke om det man kunne ta og føle på, var ikke egnet som medium for å formidle det hellige. Bare det levende ordet kunne på denne måten svare til det guddommelige. Slik tenkte protestantene, selv om Luther og Calvin utformet denne tenkemåten litt ulikt: Calvin profilerte den i platonsk retning med vekt på den filosofiske grunnsetningen om at det endelige ikke kan ta opp i seg det uendelige (*finitum non est capax infiniti*). Luther delte ikke denne forestillingen, og tenkte mer på Guds ord som det suverene uttrykk for hans vilje.

Personhellighet

Den protestantiske prioriteringen av ordet som medium for formidlingen av det hellige førte med seg en ny holdning til flere av middelalderens tradisjoner for det man kan kalle personhellighet. Etter protestantisk syn vil det hellige bare på en utvendig måte kunne knytte seg til bestemte personer. Den protestantiske grunnholdningen er at ingen enkeltperson eller persongruppe kan ha noen spesiell andel i det hellige; alle er like overfor ordet. Ordets vesen er etter protestantisk syn at det kommer til folk utenfra, og det tar ikke «bolig» i de som hører det.

Dette innebærer at protestantene måtte distansere seg både fra *prestelig hellighet* og *monastisk hellighet* slik disse to formene for personlig hellighet var blitt oppfattet i middelalderen. Protestantene tenkte ikke lenger at noen mennesker var blitt helligere enn andre enten fordi de var blitt *vigslet* til et geistlig embete (prestene) eller fordi de ved *løfteavleggelse* hadde meldt seg inn i et monastisk fellesskap med det mål å leve et helligere liv enn folk flest. Slike skiller mellom ulike kategorier mennesker med ulik grad av hellighet hadde spilt en sentral rolle for organiseringen av middelalderens kristendom. I de protestantiske kirkene ble skiller av denne typen radikalt redusert. Helt forsvant de imidlertid ikke; noe av den gamle tenkemåten ble i praksis hengende igjen, især i holdningen til prestskapet.

Helgener og religiøse forbilder

De personene som hadde drevet det lengst i personlig hellighet, ble i middelalderkirken erklært som helgener. Dermed måtte helgenkulten bli gjenstand for kraftig kritikk fra reformatorene, især fra Calvin, som betraktet den som primitiv. Spesielt kultusen knyttet til helgenenes relikvier gikk han hardt ut mot. Også Luther var skarp i sin kritikk av helgenvesenet, men la hovedvekten på helgenene som unødvendige mellomfigurer mellom Kristus og de troende, mellomfigurer som ikke alltid henviste til det sentrale: troen på Kristus.

I stedet for helgenene satte reformatorene Kristus selv, og ved hans side de andre bibelske personene. Om de kristne skulle ha forbilder, skulle det være disse – og ikke alle de obskure helgenene som det ble fortalt så mange underlige ting om. Bibelens personer ble hentet fram både fra Det gamle og Det nye testamente og tolket med større innlevelse enn noen gang – som troshelter som skulle kompensere for helgenene som var blitt fjernet. Med tradisjonens helter ble også deres *cultus* demontert. Festdagene for de ulike helgenene med prosesjoner ble for det meste avskaffet, relikviene ble fjernet, bilder og statuer likeså. Calvin så på disse representasjonene av hellige mennesker i relikvier, bilder og statuer som blasfemiske; Luther var noe mildere i sin dom. Men konsekvensen var den samme både på reformert og på luthersk mark: en lang rekke religiøse handlinger, feiringer, innvidde steder og rom ble avskaffet og «sekularisert», og de rommene og dagene som før hadde vært viet helgenene, ble stående tilbake nakne eller nøytrale. De troende ble etterlatt i selskap med de bibelske personene. Men de var ikke konkret til stede på samme måte som mange av helgenene hadde vært. De kom til de troende først og fremst gjennom ordene: gjennom Bibelens fortellinger og prestenes prekener. Konsekvensene av disse endringene i det religiøse universet har historikerne hittil arbeidet for lite med.

DE LEVENDE OG DE DØDE

De temaene vi så langt har vært inne på, sier noe om hvordan den sosiale konstruksjonen av det religiøse etableres på nye premisser med reformasjonen. Men det var ikke bare den religiøse rammen for å tolke steder og mennesker som hellige som ble endret. Med reformasjonen skjedde også en viktig – og ikke tilstrekkelig påaktet – endring når det gjaldt det vi kan kalle *konstitueringen av det hinsidige*.

Jacques Le Goff har i sin bok *Skjærsildens fødsel* vist hvordan det hinsidige i katolsk kristendom fra 1100-tallet ble delt opp i tre: himmel, helvete og skjærsild. Tidligere hadde man tenkt det hinsidige som to steder. Den nye tredelingen hang nøye sammen med utviklingen av botssakramentet: Skjærsilden representerte en forlengelse inn i det hinsidige av den makten til å binde og løse – til å pålegge og frita for straff – som kirken hadde gjennom botssakramentet. Om de pålagte satisfactoriske handlingene ikke var ferdig oppgjort så lenge et menneske levde, kunne resten av regnestykket gjøres opp i den neste verden. De som kom til skjærsilden, var alltid kommet dit for å *renses* før de kunne tas opp til himmelen. Men renselsen måtte etter døden finne sted i form av straff, og ikke i form av satisfactoriske gjerninger. Kirken kunne imidlertid fortsatt ha et ord med i laget i forhold til oppgjøret i skjærsilden: De levende på jorden kunne avlaste de døde i skjærsilden og befri dem fra noen av plagene slik at veien til himmelen ble lettere. Denne tenkemåten lå til grunn for avlatsvesenet.

Reformasjonen førte til en sanering også når det gjaldt det hinsidiges geografi. Protestantene insisterte på at oppgjøret om frelse og rettferdiggjørelse ene og alene ble avgjort i forholdet mellom Gud og den troende. Kirken hadde ikke noe den skulle ha sagt her. Det eneste det kom an på, var det enkelte menneskes tro. Et mellomregnskap, som førte til at utestående fordringer kunne gjøres opp

enten gjennom straff eller gjennom gode gjerninger, og enten her i dette livet eller i skjærsilden i det neste, var en forestilling som ble totalt avvist. Det protestantiske synet var at etter døden ble mennesket overlatt til Gud. Verken kirken eller de gjenlevende kunne gjøre noe mer. Konkret kom denne nye holdningen til de døde til uttrykk i liturgien. De middelalderske sjelemessene ble avskaffet, og begravellesliturgien ble konsentrert om Gud og de gjenlevende. At disse endringene i teologi og ritualer sakte men sikkert også førte til en endret holdning til døden og de døde blant de troende, er det liten tvil om. Likevel kan vi ikke uten videre gå ut fra at det protestantiske lekfolket helt «ga slipp på» de døde og overlot dem til Gud. Mye taler for at gamle tradisjoner både fra middelaldersk og kanskje også fra førkristen tid her mer enn på mange andre områder har bremsset på den endringen som reformasjonen la opp til.

LITTERATUR I UTVALG

Le Goff, Jacques: *La naissance du Purgatoire*, Gallimard 1981. (Mentalitetshistorisk klassiker. Fins også i tysk og engelsk oversettelse).

Lindberg, Carter: *The European Reformations*, Cambridge, Mass. 1996 (Moderne håndbok til innføring i reformasjonshistorie).

Oberman, Heiko A.: *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*. Göttingen 1986. (Utvalgte artikler).

Ozment, Steven: *Protestants. The Birth of a Revolution*. New York 1992. (Om problemer knyttet til reformasjonstolkningen i moderne historieforskning).

Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar: *Kristendommen. En historisk innføring*. Universitetsforlaget 2000. (Utdyper en del av perspektivene i artikkelen).

Tarald Rasmussen, professor i kirkehistorie, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo. **E-post:** tarald.rasmussen@teologi.uio.no

KRITISKE PERSPEKTIVER PÅ RELIGIONS- OG LIVSSYNSFAGET

BOKMELDING AV SIW FJELSTAD

Marie von der Lippe og Sissel Undheim (red.) (2017) Religion i skolen, didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget, Oslo: Universitetsforlaget.

Von der Lippe og Undheim skriver i forordet at boken kan leses som en reaksjon og respons på den økende politiseringen av religions- og livssynsundervisningen i norsk skole, og at flere av forfatterne som har bidratt i boken, også engasjerte seg i debatten rundt K-en og kristendommens fremskutte plass i faget etter forrige stortingsvalg. Etter å ha lest boken, så vil jeg si at bokens tolv kapitler tar debatten langt videre inn i fagets kjerneområder. Jeg vil her forsøke å fange opp de ulike kapitlenes hovedtemaer i lys av min læregjerning.

I innledningen til første kapittel skriver redaktørene at boken skal med utgangspunkt i religionsvitenskapelige perspektiver bidra til å kaste nytt lys over aktuelle problemstillinger lærere møter i undervisningen, som i hvilken grad lærere skal ta hensyn til elevers livssynsbakgrunn, hvorvidt det er rom for uenighet og konfliktperspektiver i faget og hvilken rolle faget bør spille for elevens demokratiske dannelse (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 11). Første kapittel har tittelen: *Hva skal vi med et felles religionsfag i skolen?* Her begrunnes og presenteres problemstillinger som drøftes i boken, og det oppsummeres ved å påpeke at faget i dag selvsagt ikke er en religiøs opplæring, der det handler om at elevene senere skal ta kvalifiserte valg om hva de skal tro og ikke tro, men at faget bør «utvikle kulturkompetanse og reelle muligheter for demokratisk medborgerskap i et stadig mer flerkulturelt samfunn» (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 24).

På tide å si farvel til verdensreligionene? er tittelen på andre kapittel av Trine Anker. Hun viser til at det tradisjonelt har vært prestenes, imamenes og brahminenes stemmer som har blitt valgt i norske lærebøker på bekostning av lekfolks. Tross noe oppmykning, så er det fortsatt de såkalte verdensreligionene som prioriteres i faget, og enkeltmenneskers hverdagspraksis, religiøs hybriditet og nye religiøse trender underkommuniseres (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 25). Anker peker senere i kapittelet på historiker Tomoko Masuzavas (2005) problematisering av at «verdensreligioner» har fått forrang og annen tro blant annet er blitt plassert under «primitive religioner» (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 32). «Slike kategoriseringer av religion kan være med på å lukke istedenfor å åpne,» skriver Anker, som har sittet i utvalget som har formulert skolefagets kjerneområder for den nye læreplanen, og skrev om dette i forrige nummer av *Religion og livssyn*. Hvis holdningsutvikling skal være styrende for kunnskapsinnholdet i faget, bør kunnskapsinnholdet endres. Det blir viktigere å finne fram til hvilke diskusjoner som er viktige å ta når eleven skal lære for å utvikle forståelse og toleranse, enn å lære om de fem søyler, treenigheten og samsara (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 34).

Bengt-Ove Andreassen drøfter i det tredje kapittelet *kristendommens plass i religionsfaget*. Han peker på utfordringer ved å balansere den kvantitative vektleggingen slik at det ikke fører til en kvalitativ ulik behandling av religioner og livssyn, og at kristendommens plass handler om hvordan kristendommen forstås og tolkes (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 38). Han drøfter vektleggingen av kristendommen som kulturarv i læreplanverket, og ikke minst problematiserer han forståelsen av

kulturarv. Han oppsummerer drøftingen med at kulturarvargumentet åpenbart gir et annet utgangspunkt for undervisningen i kristendom enn andre religioner, og slik utfordrer fagets mål om å være objektiv, kritisk og pluralistisk (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 53).

Sissel Undheim spør i kapittel fire om *populærkultur og døde religioner kan vekke liv i religionsfaget* (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 54). Hun peker på tall som viser at serier og bøker som henter rammen for handling fra «døde religioner» slår an hos de yngre, og tar opp igjen Ankers diskusjon om verdensreligionenes plass i faget. Hun referer til Endsjø og Lieds bok *Det folk vil ha* (2011), som gav en grundig innføring i hvordan religion skapes og gjenskapes i populærkulturen. I dagens læreplaner er de døde religionene presentert i samfunnsfagene, og gir slik inntrykk av at de er annerledes enn de religionene de møter i religions og livssynsfaget (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 59). Undheim konkluderer med at de døde religionene kan være døråpnere for en fremstilling av en mer kompleks forståelse av religion samtidig som de vil kunne engasjere og motivere elevene (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 69).

Hva skal vi med samisk innhold i læreplanene for religionsfagene? er tittelen på kapittel fem, der Bengt-Ove Andreassen og Torjer A. Olsen innledningsvis påstår at nettopp det samiske innholdet i faget kan bidra med viktige perspektiver i et kultur- og dannelsesfag. Kapittelet gir en grundig analyse av det samiske i læreplanene for både KRLE og Religion og etikk, og drøfter utfordringene i undervisningen. Det er lett å nikke gjenkjennende for en som har jobbet i skolen en stund, når forfatterne konkluderer med at det samiske innholdet i læreplanen framstilles på majoritetskulturens premisser, at fagkunnskapene om samiske forhold er mangelfull og at dette preger både hvordan læreplanen forstås og hvordan det undervises (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 85 - 86).

Fritaksretten drøftes i kapittel seks, der Marie von der Lippe gir en innføring i prosessene rundt denne. Hun skriver blant annet at den kan sees som et forsøk på å balansere statens og individets plikter og rettigheter, der den ble utskilt som en egen paragraf i lovverket i 2005, etter kritikken fra Menneskerettighetskomiteen i Genève i 2004. (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 88). Juridisk skiller fritaksretten mellom kunnskap og aktivitet, og gir kun fritak fra aktivitet. I et faglig perspektiv kan det være vanskelig å skille mellom disse (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 95). De ulike perspektivene i dette kapittelet vil være like viktige å ha med seg for skoleledere som religionslærere, og kan leses i sammenheng med Camilla Stabel Jørgensens diskusjoner om ekskursjoner i livssynsundervisningen i kapittel ti.

Å se religionsfaget som et konstruktivt *uenighetsfellesskap*, gjør Lars Laird Iversen i kapittel syv. Han presenterer begrepet uenighetsfellesskap i tre nivåer, både knyttet til fagets politiske begrunnelse, som en måte å representere religioners mangfold og som en beskrivelse av fagets pedagogiske klasseromideal. Uenighet trenger ikke å være en trussel mot fellesskapet. «Et religionsfag som anerkjenner uenighet, men som samtidig er opptatt av fellesskap i og utenfor klasserommet, vil stå sterkere i arbeidet for å fremme viktige mål som deltakelse, nyteknung og ytringsfrihet i et religionspluralistisk samfunn» (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 101). På det politiske nivået trekker Iversen fram retorikken rundt verdier, samt Norge som et uenighetsfellesskap. I underkapittelet om *religioner som uenighetsfellesskap*, problematiseres også religionsbegrepet. Iversen referer Robert Jacksons drøftinger av religionsbegrepet, som med tvil er kommet fram til at religionsbegrepet kan beholdes, men «med mange forbehold og unntak». Religion er fortolket både av akademikere, religiøse ledere og religiøse enkeltpersoner, og er umulig å forstå i sin helhet uten å forstå hvordan enkeltindivider opplever og fortolker sin religiøse tradisjon (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 109 - 110). Dette underbygger vel igjen noe av det Trine Anker er inne på i sitt kapittel om at vi religionslærere i vår undervisning bør ta oss tid til å gå utover verdensreligionene. I underkapittelet *Klasserommet som uenighetsfellesskap* kommer Iversen med innspill som kan hjelpe oss i undervisningen med å skape gode uenighetsfellesskap (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 112- 115). I sin konklusjon er Iversen inne på det som jeg mener kan være religionsfagets intensjon

for framtiden, nemlig at vi ved å se faget som et uenighetsfellesskap kan legitimere faget som problemløsende og samhandlingsorientert istedenfor som et ekskluderende og feilaktig nasjonsbyggingsprosjekt.

Geir Skeie drøfter i kapittel åtte *om religionsfaget kan og bør bidra til personlig utvikling*. Han problematiserer at kompetansemålene vanskelig kan bestille en personlig utvikling, der man setter karakter på denne, men oppfordrer og begrunner hvorfor vi lærere bør kunne være åpne for å håndtere en personlig utvikling, som en integrert del av undervisningen. Han trekker også fram den tvetydige koblingen mellom religion og personlig utvikling, der læreren både skal oppfylle kravet om ikke å påvirke eleven religiøst og samtidig oppfylle fagets formål til elevens personlige utvikling (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 118).

I underkapittelet *om det bør være et religionsfag i en offentlig skole for alle?* legger Skeie fram mange av argumentene mot, sammenlikner Norge med andre land, og viser at religionsfaget i Norge er i en særstilling. Allikevel er jeg ikke i tvil om at Skeie mener faget har sin plass i norsk skole, men ønsker å utfordre og bevisstgjøre både dem som bestiller og lager læreplaner og oss på «gulvet» i klasserommet. Det å diskutere lærerens oppgave og rolle synes like viktig som det å diskutere læreren som en faktor for et godt læringsresultat, og at dette bør sees langsiktig med «forskning og utviklingsarbeid som undersøker, utprøver og diskuterer hvordan undervisningen kan legge til rette for at elevers egne opplevelser og erfaringer med religion og livssyn kan få en plass i møte med andres opplevelser og erfaringer» (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 128).

Skal religionsundervisningen ta hensyn til elevenes livssynsbakgrunn? er problemstillingen Jon Magne Vestøl drøfter i kapittel ni. Han viser til innføringsbøker i religionsdidaktikk, som synliggjør ulik forståelse av dette. Om vi legger opp til at elevene skal reflektere i møte med stoff de jobber med, må vi som lærere nødvendigvis ta stilling til hvilken rolle elevenes livssyn skal spille i vår undervisning. Vestøl tenker tre mulige posisjoner, der undervisningen enten fokuserer på en rent faglig forståelse, og elevens livssyn blir en privatsak, eller der vi ser elevens livssynsbakgrunn utgjøre viktige forutsetninger for deres faglige forståelse, eller også at elevene arbeider med egen livssynsbakgrunn (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 131-132). Han poengterer at læreplanene for KRLE og Religion og etikk viser forskjeller, der elevens modenhet i det siste året på videregående i større grad bør tåle et arbeide med egen livsforståelse (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 133). Vestøl drøfter også behavioristiske, kognitiv- konstruktivistiske og sosiokulturelle læringsperspektiver for livssynsbakgrunnens rolle i undervisningen (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 134). På slutten av kapittelet skisseres undervisning der elevene lærer om religioner og livssyn, men hvor det også åpnes for læring i *reflekterende møte med religioner*. Han går utover de grensene som noen vil sette for en religionsvitenskapelig metode, ifølge ham selv. Åpningene han gjør, handler om å gi elevene mulighet for å forstå og reflektere over livssynsmangfoldet som de er en del av (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 141 - 143).

«Bør lærere ta med seg elever på ekskursjoner i kirker, moskeer, templer og andre forsamlingslokaler som benyttes av tros – eller livssynssamfunn?» spør Camilla Stabel Jørgensen i kapittel ti som diskuterer *ekskursjoner i livssynsundervisningen*. Hun benytter empiri fra lærerstudenter i Trondheim etter at hun har lagt fram en skisse av det spennet som hun finner i synet på ekskursjoner innenfor religionsdidaktikken, og tidligere funn fra forskning på feltet.

De fleste kolleger jeg har møtt i faget, har gitt uttrykk for at ekskursjoner gjør faget levende, men jeg har fra skoleledere, foreldre og kolleger i andre fag også møtt skepsis, spesielt hvis vi har observert en gudstjeneste eller fredagsbønn. Stabels kapittel vil derfor være en god ballast å ta med seg inn i denne diskusjonen, og kunne forebygge krav om fritak, slik at vi unngår å dra av sted med en halv klasse. Stabel konkluderer med det jeg og flere av mine kolleger allerede vet, at god faglig

forberedelse er viktig. «Formålet med forberedelsene er at elevene skal bli i stand til å innta en kritisk vurderende holdning til det som formidles under ekskursjonen» (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 161). Jeg tenker som noen av kildene til Stabel også er inne på, at om eleven på forhånd har fått oppgaver som legger opp til at hun observerer noe spesielt og skaffer seg informasjon til et bestemt felt, så opptrer eleven som en feltarbeider. Hun kan da ta et perspektiv som gjør henne i stand til å takle ulike syn og det som kunne framstå som forkynning.

Sammenlikning på tvers av landegrenser er temaet i kapittel elleve, der Oddrun Marie Hovde Bråten i tittelen spør: *Er det mulig å sammenligne religionsfag på tvers av land?* Hovde Bråten skriver innledningsvis at hun i kapittelet vil presentere en metodologi for komparative studier, som til tross for kompleksitet kan være et mulig verktøy (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 165). Hun begrunner behovet for sammenlikning blant annet utfra globalisering og arbeidet med felles verdier. Metodologien kombinerer to ideer, der tre dimensjoner; overnasjonal, nasjonale og lokale prosesser møter fire nivåer; samfunnsnivået, det institusjonelle nivået (formell læreplan), instruksjonsnivået (lærerne) og erfaringsnivået (elevene). Metoden vil være til hjelp for dem som skal forske komparativt, men for oss religionlærere vil resultatene kunne bidra til å løfte blikket og bevege religions- og livssynsundervisningen i en mer relevant retning for elever enn tilfellet er i dag (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 179).

I bokens siste kapittel drøfter Wanda Alberts *forholdet mellom religionsvitenskap som akademisk fag og religionsundervisning* som den foregår i klasserommet. Hun problematiserer blandingen av ikke-religiøse og mer religiøse tilnærminger til faget, det vil si et forsøk på en upartisk tilnærming, altså et religionsvitenskapelig perspektiv og et mer universalteologisk perspektiv, som søker mening med religiøs pluralitet (Von der Lippe & Undheim, 2017, s. 180 - 182). Alberts, som har bakgrunn i lærerutdanninger i Norge og Tyskland, viser til ulike utdanninger i Europa, der for eksempel både Tyskland og Norge har teologiske institusjoner som ansetter religionsvitere. Det er tydelig at det er lærerutdanningen hun ønsker å utfordre i sin tekst, men sett fra en som er i skolen og underviser i religion, så vil hennes drøftinger kunne utfordre til bevisstgjøring. For eksempel ved å stille meg spørsmålet om hvor jeg står mellom religionsviteren og en troens forsvarer?

Religion i skolen gir utvilsomt mange didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget. Den drøfter flere problemstillinger som jeg ikke har vært like bevisst på i min skolehverdag. Jeg innser at den bevisste lærer trengs i et fag der læreren både skal oppfylle kravet om ikke å påvirke eleven religiøst og samtidig oppfylle fagets formål til elevens personlige utvikling, som Geir Skeie poengterer. Erfaringene mine sier, som bl.a. Jon Magne Vestøl påpeker, at intensjonen i faget må handle om å gi elevene mulighet for å forstå og reflektere over livssynsmangfoldet som de er en del av. Jeg drøfter ofte med kolleger, praksisstudenter og elever hva vi bør vektlegge for å utvikle forståelse og toleranse. Vi er stort sett enige om at undervisningen bør legge til rette for at elevenes egne opplevelser og erfaringer kan møte hverandre, og gjerne som et konstruktivt uenighetsfellesskap, som Lars Laird Iversen foreslår. Ofte handler diskusjonen om hva vi skal ta vekk for å gi mer plass til diskusjonen i klasserommet. Utfordringen er at det må en god del kunnskap til for å utvikle den kulturkompetansen som kreves for en god diskusjon. Hvilken kunnskap vi vektlegger, vil nødvendigvis prege hvilke diskusjoner. De såkalte verdensreligionene prioriteres i faget i dag, og enkeltmenneskers hverdagspraksis, religiøs hybriditet, «døde religioner» og nye religiøse trender har liten plass, som både Trine Anker og Sissel Undheim påpeker. Jeg tror også at et mindre overfladisk samisk innhold kan bidra med viktige perspektiver, slik Bengt- Ove Andreassen og Torjer A. Olsen påstår. Det blir derfor svært spennende å følge arbeidet med den nye læreplanen. Etter å ha lest *Religion i skolen* føler jeg meg mer kvalifisert til å ta del i debatten.

Siw Fjelstad er lektor ved Frogn videregående. E-post: Siw.fjelstad@frogn.vgs.no

VERDIFULLT OM RELIGION BLANT UNGE I NORGE

BOKMELDING av ANNE LANGÅS

Ida Marie Høeg (red.) *Religion og ungdom*, Oslo: Universitetsforlaget

Boken er en artikkelsamling der forfatterne har undersøkt ulike sider ved ungdom og deres forhold til religion. Bak på boken skriver forlaget dette om innholdet:

Er ungdom i Norge interessert i religion? Hva oppsøker de, og hva gir mening? Det norske samfunnet er i en religiøs endringsprosess. Det er mange måter å være religiøs på, og det er stor variasjon i kunnskap om og tilknytning til religion. Ungdomstid er tid for utforskning og leting etter mening. Religionssamfunnene satser på ungdom og legger til rette for fellesskap. På sosiale medier kan ungdom hente kunnskap, samtidig som de aktivt kan praktisere religion. Migrasjon utfordrer religiøse ståsteder og gir nye tolknings- og handlingsrom. I dette landskapet navigerer unge mennesker sin religiøse nysgjerrighet eller utformer sitt religiøse ståsted.

«Religion og ungdom» springer ut av en forskningsinteresse blant forskere som studerer religion ut fra et samfunnsvitenskapelig og et religionsvitenskapelig ståsted.

Gjennom empiriske undersøkelser utforsker og forklarer bidragsyterne unge menneskers religiøse orientering.

Ida Marie Høeg er professor i religionssosiologi ved Universitet i Agder. Hun har lenge forsket på ungdom og religiøs endring og har publisert en rekke artikler i bøker og tidsskrifter.

Medforfattere av boka er: Sindre Bangstad, Pål Ketil Botvar, Levi Geir Eidhamar, Ann Kristin Gresaker, Janna Hansen, Torjer A. Olsen, Audun Toft, Irene Trysnes, Sivert Skålvoll Urstad og Lill Margrethe Vramo.

Boken undersøker mange ulike temaer knyttet til religion og ungdom, og forskningen som er utført handler blant annet om ungdommer som er knyttet til islam, sikhismen, den norske kirke og læstadiansk tro.

Bokens artikler om ungdommer innenfor islam behandler disse temaene:

-Deres opplevelse av undervisning om islam (vg3-elever i 2015/2016)

-Deres opplevelse av å være muslimer i en antireligiøs tidsalder (Danske og norske muslimer 2015/2016)

-Om hverdagslig sekularitet blant unge muslimer fra Oslo øst, med dybdeintervjuer av ungdom om deres egen religiøse tradisjon, liberalitet, sekularisme og sekularitet.

-Om unge muslimers tanker om livet etter døden – hvordan tolker de islams budskap om Guds belønning og straff?

Kapittelet om sikkerhet handler om deres turbanpraksiser og hvordan dette henger sammen med opplevd ekskludering i det norske samfunn. Kapittelet om læstadiansk ungdom handler om deres forståelse av seg selv når det kommer til tema som etnisitet og kjønn. Innenfor Den norske kirke er det undersøkt hvordan det er å være ung i kristne ungdomsmiljøer når det gjelder det de kaller "festivalisering", kjønn og identitet, og terapeutisk religiøsitet, blant annet. Her er også et kapittel der det er undersøkt konfirmanter i den norske kirkes bidrag til sivilsamfunnet gjennom spørreundersøkelser av konfirmanter fra 2012/2013.

Andre kapitler som ikke baserer seg på undersøkelser knyttet til spesifikke religiøse tradisjoner er et kapittel om hvordan religion kommer frem i og fremstilles i kvinne- og dameblader for unge, samt et kapittel om unge menneskers tro innenfor det vi kan kalle nyreligiøse miljø. Den sist nevnte artikkelen springer ut av en spørreundersøkelse gjennomført i 2011 av abonnenter av bladet *Visjon* og medlemmer av *Holistisk Forbund*. Temaene dreier seg her om informantenes individuelle og subjektive tolkning av sine religiøse opplevelser knyttet til livserfaringer som død, helbredelser, "andre eksistensielle opplevelser" og overgangsritualer.

Boken *Ungdom og religion* gir et meget verdifullt innblikk i temaer som har med dagens ungdom og religion å gjøre. At artiklene er basert på forskning gir en relevans for dagens religionslærere. For å utøve god religionsundervisning må lærere vite mest mulig om den virkeligheten ungdom vokser opp i og hvordan denne preger dem. Denne boka gir en religionslærer bedre innsikt i dette.

Anne Langås, lektor ved Kristelig Gymnasium. E-post alhandeland@kg.vgs.no