

# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 12 • 2000 • NR 1



## Religion og endring



## Religion og endring

At forandring er like ufrakommelig som livet selv, er en selvfølgelighet. Likevel har en gjerne en viss motstand i seg mot å erkjenne det fordi det er trygghet i det faste og uforanderlige. Det kan utvilsomt lages mye interessant filosofi rundt forholdet mellom det faste og det foranderlige – dette var trolig problemet som satte fart i tankene hos de gamle grekerne der de satte i gang det som skulle utvikle seg til vestlige filosofi. Her skal vi nøye oss med det enkle: Den som ikke følger med tiden (men vi prøver, dertil har vi tidsskrift!), som det så smukt heter, stivner eller som gamle Marx ville si: ideologiseres, en er ikke lenger i stand til å se verden sant, som den faktisk er, en preges av falsk bevissthet. Men nettopp fordi religionen representerer det trygge og faste i en omskiftelig verden, vil en kanskje ha størst problemer med å se endringene der.

Likevel er religionene i stadig endring. Som alt annet har de vært – og er – innvet i sin samtid: de påvirker kulturen omkring – de påvirkes av kulturen – og de er en del av kulturen. For eksempel vil det for åpenbaringsreligionene sett innenfra foregå et stadig arbeid for å forholde seg til den aktuelle samtid, noe som ikke minst betyr strev med å definere hva som nå er det egentlige i vår religion – kjernen, det faste element, som ikke må tapes. Sett fra den kristne religion er det nettopp dette som er teologi, den kontinuerlige refleksjon omkring hva kristendom er i en verden i endring. For eksempel for islam aktualiseres dette særlig under utvandring til nasjoner med andre kulturer (og religioner!). Spenninger mellom kulturislam og norm-islam (Oddbjørn Leirviks begreper – se artikkel) tvinger fram ny refleksjon.

At endringspresset på religioner og religiøsitet er sterkt i vår tid, er utvilsomt, og vi har i dette nummeret forsøkt å samle stoff fra ulikt hold og synspunkter. To artikler ser på religiøsitet og endring i sin alminnelighet – en fra et teologisk ståsted (Jan-Olav Henriksen) og en fra et religionshistorisk (Ingvild Sælid Gilhus), Oddbjørn Leirvik tar opp hva som hender med islam i en migrasjonssetting, Tore Laugerud ser på kristendom og kirke i endring, og Gro Haaversen Barth har studert mennesker som har nærmet seg det religiøse på andre måter enn i tradisjonell vekkelsessetting. Harald Skottene ytrer seg i en anmeldelsesartikkel om forholdet mellom utenfra- og innenfrastudium av nyreligiøsitet. Et historisk eksempel på religiøs endring får vi fra Tarald Rasmussen, som gir en karakteristik av reformasjonen under denne synsvinkelen.

bm

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 1, 2000, 12 årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

Redaksjonsråd:  
Elisabeth Haakedal  
Otto Krogset  
Richard Natvig  
Dagfinn Rian  
Kari Vogt  
Svein Olaf Thorbjørnsen  
Notto Thelle

Illustrasjon:  
Åsmund Rishes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2000

Tidsfrist for nr. 2, 2000  
15. mai 2000

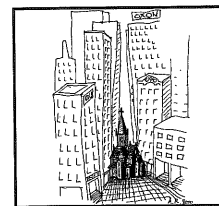
Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
900

Redaksjonens adresse:  
Religionslærerforeningen  
v/Bjørn Myhre  
Berg Videregående Skole  
John Colletts allé 106  
0870 Oslo

e-post:  
bjornmy@berg.vgs.no

ISSN 0802-8214



## Innhold

Leder	3
Foreningsnytt	4
Ingvild Sælid Gilhus: Religion i det postmoderne samfunnet	11
Tema: Jan-Olav Henriksen: Utenfra og innenfra – skissestreker til forståelse av postmoderne religion	16
Oddbjørn Leirvik: Norsk migrasjonsislam	20
Tore Laugerud: Kirke og kristendom i endring	24
Tarald Rasmussen: Reformasjonen som religiøse endring	31
Gro Haaversen Barth: Fra frø til tre – en studie i religiøs aktivisering og kristen trosutvikling hos voksne	38
Harald Skottene: Postmodernistisk fagdidaktikk? Refleksjoner omkring en bokutgivelse	47

Tema i neste nummer: Religion i Kina

Dersom du ikke har fått betalt kontingenten fordi du f.eks. har mistet giroen (noe som er lett gjort), står nødvendige opplysninger på baksiden av dette nummeret.

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet: Kontakt Liv Brandt, (se baksiden).

## FORENINGSNYTT

### Referat fra Landsmøtet i Oslo 04.01-2000.

Tilstede: 17 medlemmer derav 7 fra styret.

Leder Tove Magnus ønsket velkommen.

#### Dagsorden:

##### 1. Valg av dirigent og referent.

I tråd med styrets forslag ble John Egeland valgt som møtedirigent og Geir Bilbak som referent fra landsmøtet.

##### 2. Toårsberetning fra foreningen ved leder Tove Magnus. (se side 7)

Leder la fram beretningen i 8 punkt og følgene kommentarer kom fram i samtalen etterpå:

*Pkt. 5.* Jubileumstur til Spania ble referert i Religion og livssyn nr. 3-99.

*Punkt 7.* EFTRE konferansen. Har det vært referat fra denne i Religion og livssyn? Nei – det burde kanskje ha vært et referat, men konferansen var svært omfattende og lot seg vanskelig referere fullstendig.

*Punkt 4.* Er erfaringer med styremedlemmers engasjement for å samle informasjon om årets avvikling av muntlig eksamen i Religion og etikk tilgjengelig? Ja.

*Punkt 8.* Etter ny læreplan for KRL i grunnskolen, burde det være åpent for et sterkere engasjement fra foreningen på grunnskolens ungdomstrinn.

Det er et samarbeid med grunnskolen om faget på internet – grunnskolen i Oslo.

Toårsberetningen ble tatt til etterretning.

##### 3. Forslag til nye lover for foreningen ved leder Tove Magnus. (se side 9)

Styrets forslag ble gjennomgått og kommentert.

Punkt 6 (Tildeling av signatur) er nødvendig p.g.a. foreningens hjemmeside på internet og krav fra Brønnøysundregistrene i denne forbindelse. Punkt 2 må endres p.g.a. nytt navn på faget i grunnskolen etter ny læreplan.

I samtalen som fulgte, kom følgende fram:

*Punkt 2.* Formål. Navn på KRL-faget er feil gjengitt. Formuleringer endres slik at ordlyden blir slik: *Religionslærerforeningens formål er å styrke opplæringen i faget Religion og etikk i den videregående skole og å styrke opplæringen i faget Kristendoms-kunnskap med religions- og livsnyorientering på grunnskolens ungdomstrinn.*

*Punkt 3.* Medlemskap. Navnet på KRL må rettes i formuleringen og grensene for hvem som kan være medlem i foreningen utvides.

Ny ordlyd blir slik: *Alle som underviser i fagene Religion og etikk og Kristendom med religions- og livsnyorientering og andre som støtter foreningens formål, kan bli medlem. Kontingenten fastsettes av styret.*

Punkt 4. Styre. Siste setning «Leder velges av styret» erstattes med «Leder velges av landsmøtet»

Punkt 6. Tildeling av signatur. En språklig forenkling ble foreslått i første periode ved at ordene «spørsmål som angår» strykes. Ordlyden blir slik: *Leder underskriver på vegne av foreningen i fagpolitiske spørsmål eller foreningssaker, etter at en sak er behandlet i styret.*

Det kom også en diskusjon om punkt 8. Tidsskrift. Dette dreide seg om å gjøre et skille mellom medlemskap og abonnement på tidsskriftet. Idag koster abonnement og medlemskap det samme.

Det nye styret ble oppfordret av landsmøtet om å arbeide videre med realitetene i lovenes punkt 2 (Formål) og punkt 8 (Tidsskrift) i kommende 2-årsperiode.

##### 4. Regnskap ved kasserer Ann Midttun.

Regnskapet med kommentarer ble gjennomgått av kasserer. Det ble uttrykt bekymring over at underskuddet for denne 2-årsperioden er større enn ved landsmøtet som avsluttet perioden 1996–97. Forklaringen er høyere trykkings- og administrasjonsutgifter og en viss reduksjon i medlemstallet. Styrets tiltak for å bedre økonomien har vært å øke medlems/abonnementsprisen samt å oppgradere arkiver for å få bedre medlemsoversikt for bl.a. å purre på utestående avgifter.

Det virker som om det sendes tidsskrift til adskillig flere enn summen av betalende abonnenter og medlemmer. Dette må det ryddes opp i.

Løbsbladsalget stammer særlig fra studenter som bruker bladet som fagstoff i sine studier. Internet-satsingen kan bidra til økt interesse for bladet ved at oversikt angående tidligere trykte artikler legges ut og smakebiter av hvert nummer presenteres.

Regnskapet ble godkjent.

##### 5. Valg ved Torfinn Ryan.

Valgkomite har vært Torfinn Ryan og Gunnar Holt.

Følgende kandidater var foreslått:

*Leder:* Marit Hallset Svare, Trondheim

*Styremedlemmer:* Janne Andersen, Asker Ungdomsskole, Jon Magne Vestøl, Brekkeby v.g.skole i Skien og Tove Magnus, Persbråten v.g. skole i Oslo.

*Varamedlemmer:* Ellen-Marie Kverme, Nes v.g.skole, Liv Hektoen Brandt, Hartvig Nissen v.g. i Oslo.

Alle ble valgt ved akklamasjon.

##### 6. Drøfting av foreningens fremtidige arbeid.

*En oppsummering av samtalen:*

*Foreningens forhold til grunnskolen.* Et problem med et sterkere engasjement i grunnskolen,

var tidligere at det var to fag og læreplaner: Kristendom og Livssyn. Etter KRL er dette problemet borte og læreplanen på grunnskolen ungdomstrinn har mange likhetstrekk med Religion og etikk i v.g.skole. Det merkes allerede i v.g. skole at elevene har omfattende kunnskaper på felt som tidligere ikke var mye vektlagt i gr.skolen. Dette gjør Religionslærerforeningen mer aktuell for lærere i grunnskolen fordi deres fagområde er utvidet. Tema som tas opp i Religion og livssyn bør være interessant for dem og Religionslærerforeningen må vurdere økt engasjement i forhold til ungdomsskolen.

Dette aktualiserer også en samordning og revisjon av læreplanene både i gr. skolen og i v.g.skole. begge planene er for omfattende.

Religion og livssyn må hele tiden vurdere sitt satsningsområde og sin profil i forhold til tidskriftet *Prisme* som arbeider på samme felt. Tidsskriftene bør utfylle hverandre.

Det nye styret må arbeide videre med foreningens forhold til grunnskolen på grunnlag av diskusjonen på landsmøtet.

*Internett.* Foreningens hjemmeside er nå på nettet, men enda er det begrenset med stoff. Titler på artikler i Religion og livssyn gjennom 10 år legges ut kronologisk og senere tematisk. Det opprettes lenker til andre aktuelle nettsteder, et diskusjonsforum med utveksling av metodisk stoff og vurderingsformer planlegges. Foreningen har et samarbeid med skoleeata-ten i Oslo på dette området. Internett er også en fin mulighet for desentralisering og inspirasjon til lokalt arbeid. Samarbeid med forlag er en mulighet, Gyldendal har gode tilbud.

*Religion og livssyn.* Dette er og blir foreningens viktigste satsning og ansikt utad. Bladet holder svært god kvalitet og har fått en solid posisjon i fagmiljøer også utenfor religionsfaget. Trygve Røe går ut av redaksjonen og ny person må inn. En stab på 4 personer er ideelt, gjerne noen fra ungdomstrinnet.

*Høringsinstans* for læreplaner både i grunnskole og v.g.skole bør være et satsningsområde.

*Studieturer* har vært en viktig del av foreningens virksomhet, og man bør ta sikte på å arrangere dette hvert annet år. Neste gang til Iran ?

Ved fremtidige turer må påmeldingsprosedyre gå klart fram av utlysning. Det var uklart sist og det skapte problemer. Dette har styret allerede tatt opp.

*Medlemsrekruttering* er svært viktig. Det er jo grunnlaget for foreningen.

#### 7. Eventuelt.

Det var ingen saker meldt på forhånd og ingen av de tilstedeværende hadde saker.

#### 8. Opplysninger om jubileumsmiddag ved John Egeland.

Alle ble ønsket velkommen til jubileumsmiddag.

#### Jubileumsmiddagen .

John Egeland ledet an 20 deltakere til kinarestaurant på Majorstua. Her ble det spist og drukket godt. Bjørn Myhre ga oss et tilbakeblikk på foreningens 10-årige historie, hvorpå han selv og Arna Østnor ble utnevnt til foreningens æresmedlemmer. Kveldens festtaler var Tarald Rasmussen, som på en humoristisk måte trakk oss inn i festkultens mysterier, hvorpå han framhevet Religionslærerforeningens fortjeneste som brobygger i det religionsfaglige miljøet i Norge. Tove Magnus og Harald Skottene ble overrakt blomster for sin innsats som henholdsvis leder av foreningen siste periode og som uvurderlig støttespiller i redaksjonen

av Religion og livssyn. John Egeland og Geir Bilbak fikk takk som avtroppende medlemmer av styret i mange år.

Festen ble avsluttet ved at Jorunn Tangeraas Blucher på uanstrengt kinestisk, takket personalet på restauranten for god servering. Kanskje skal dette stå som et uttrykk for 10-årsjubelanten: Det er en viss standard når det gjelder måten oppgaver utføres på i Religionslærerforeningen i Norge.

Vedlegg: Reviderte lover for Religionslærerforeningen i Norge.

Skien 06.01.00.

Geir Bilbak, referent.

### TOÅRSBERETNING 1998-1999 FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE

**Styret** har bestått av leder Tove Magnus, Persbråten vgs Oslo, nestleder John Egeland, Eidsvoll vgs. Eidsvoll (leder i perioden jan.-aug. 1998), kasserer Ann Midttun, MF Oslo, sekretær Geir Bilbak, Skien vgs. Skien, internasjonal kontakt Marit Hallset Svare, Høgskolen Dronning Mauds Minne, Jacobsli, styremedlem Anne Jorunn Tangeraas Blucher, Bredtvet vgs. Oslo, styremedlem Torfinn Ryan, Mysen vgs. Mysen, varamedlem Ellen-Marie Kverme, Nes vgs. Årnes, varamedlem Liv E. Hektoen Brandt, Hartvik Nissen vgs. Oslo (ansvarlig for medlemsliste).

Styret har hatt to til tre møter per semester.

**2. Landsmøtet 1997** ble holdt på Blindern, 6. jan.1998 i fortsettelse av Faglig pedagogisk dag ved Universitetet i Oslo i tilknytning til en forelesing med tema: Den profesjonelle religionslærer ved amanuensis Heid Leganger-Krogstad. Det var 13 medlemmer på landsmøtet derav 7 fra styret.

**3. Medlemmer.** Det er per 20.12.1999 418 betalende medlemmer i foreningen. En del medlemmer har betalt helt på slutten av året og kommer i tillegg. Dette er en liten nedgang fra 1997. Listene holder på å bli revidert takket være et nytt dataprogram og stor innsats fra Liv Hektoen Brandt.

**Styrets virksomhet.** Styret har ved siden av den vanlige driften arbeidet med bl. a. følgende saker:

**Behov for revisjon av læreplan i Religion og etikk.** Foreningen har hatt flere kontakter med KUF for å påpeke at fagplanen er for omfattende. Flere nye emner er kommet inn og det blir liten plass til refleksjon, arbeid med estetikk og ekskursjoner. De fleste klasser får ikke mer enn 75-83 timer av de beregnede 112 timer faget har.

**Nye eksamensformer** med forberedelsestid i faget. Styret har vært kritisk til de nye forslagene som ble sendt ut våren 1998. De kom alt for sent til at elevene kunne få trening i den nye eksamensformen. Dessuten inneholdt forslagene mange uheldige formuleringer. Vi ønsket å problematisere uttrykk som «virkelighetsnær» og i hvilken grad det er mulig på en

kort eksamen å måle alle læreplanens mål om helhetlig kompetanse.

3 personer fra styret og redaksjonen har sittet i et nevn som har utarbeidet eksempeloppgaver i faget i Oslo til sommeren 1999 og i høst vurdert og kommentert erfaringer fra eksamen.

**Hjemmeside for foreningen.** Styret har brukt mye tid på å starte en hjemmeside for foreningen med plass for nytt fra foreningen, nytt fra redaksjonen, linker til fagnyttig stoff for lærere og elever, samtalegrupper etc. I den forbindelse har foreningen måttet registreres i Brønnøysundregistrene. Navnet religion.no er reservert og hjemmesiden er etablert, men mangler stadig innhold. Vi har måttet erkjenne at vi ikke har kapasitet til å videreutvikle denne hjemmesiden alene. Det er søkt om midler til å frikjøpe en person noen timer i uken til å fullføre og vedlikeholde siden, men vi har ennå ikke fått svar.

**Jubileumstur** – Studietur til Spania. 12.–20. mai 1999. Tema: Kristendom, jødedom og islam i Spania – fredelig sameksistens og konflikt. Faglig leder: Professor Tarald Rasmussen. Det meldte seg langt flere interesserte enn det var plasser til (35). Turen gikk til Toledo, Madrid, Avilla, Cordoba og Granada og ble meget vellykket. Turen satte fokus på flere læreplanmål bl.a. sammenligning av tre religioners kulturelle uttrykk og gav mulighet for stor faglig fordypning. Turen er beskrevet i Religion og livssyn nr. 3/99

#### Religion og livssyn

Tidsskriftet er stadig foreningens viktigste satsing.

Redaksjonen har bestått av Bjørn Myhre, Harald Skottene og Trygve Rø

Det er kommet ut 4 nummer i året. Temaene har vært:

1/98 – Fagdidaktikk

2/98 – Fortellingen i religionene

3/98 – Islam i Norge

4/98 – Bibeloversettelse og bibelbruk

1/99 – Religion på Internett

2/99 – Livssyn

3/99 – Den romersk katolske kirke

4/99 – Tiden

**EFTRE konferanse** i København 27.–30. aug. På terskelen til det tredje årtusen. Tema: Religion, kultur og religionsundervisning i Europa. 6 personer fra styret og redaksjonen av Religion og livssyn deltok. Det var fint å oppleve et europeisk fellesskap av mange mennesker som er opptatt av og har mange forskjellige syn på religionsfaget. På neste konferanse ønsker styret å markere den norske foreningen enda sterkere.

Konklusjon

Det har vært en rimelig stille periode preget av evaluering av reformen og nye eksamensformer. Allikevel er det frustrasjon blant mange religionslærere på grunn av stor fagtrengsel og urealistiske fagmål.

Foreningens arbeid har mest vært rettet mot videregående skole. Foreningen har ennå ikke funnet en løsning på i hvilken grad og hvordan den skal arbeide med ungdomsskolen.

Økonomien begrenser foreningens arbeid. Det er ikke mulig å ha styremedlemmer fra hele landet på grunn av store reiseutgifter. Ønsket om å utvikle lokale foreninger er ikke kommet videre.

Internett åpner store muligheter for kontakt om religionsfaget og bør utvikles videre.

## DE NYE LOVENE FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE

### NAVN

Foreningens navn er Religionslærerforeningen i Norge

### FORMÅL

Religionslærerforeningens formål er å styrke opplæringen i faget Religion og etikk i den videregående skole og å styrke opplæringen i faget Kristendomskunnskap med religions- og livsytorsorientering på grunnskolen ungdomstrinn.

Det skjer gjennom eget tidsskrift som foreningen utgir, gjennom å ta del i den fagpolitiske debatt, gjennom kurs, studieturer og annen virksomhet.

### 3. MEDLEMSSKAP

Alle som underviser i fagene Religion og etikk og Kristendom med religions- og livsytorsorientering og andre som støtter foreningens formål, kan bli medlem. Kontingenten fastsettes av styret.

### 4. LANDSMØTE

Foreningens høyeste myndighet er landsmøtet, som avholdes hvert annet år. Det innkalles gjennom foreningens tidsskrift med to måneders varsel. Dagsordenen skal være: Valg av dirigent, referent, lederberetning, framlegging av revidert regnskap, valg av nye styremedlemmer og varamedlemmer. Øvrige forslag til dagsordenen må leveres lederen senest en måned før landsmøtet. Landsmøtet søkes lagt til Oslo, Trondheim eller Bergen. Ekstraordinært landsmøte kan avholdes når minst 1/3 av medlemmene skriftlig har krevd det og med innkallingsfrist på to måneder. Vedtak gjøres med simpelt flertall, lovendringer krever 2/3 flertall av de fremmøtte medlemmer. Møterett har alle medlemmer som har betalt kontingent

### STYRE

Styret består av syv styremedlemmer, hvorav 4 må være lærere i den videregående skole og en lærer på grunnskolen ungdomstrinn. Et styremedlem velges ordinært for 4 år, det søkes byttet ut henholdsvis 3 og 4 medlemmer på hvert landsmøte. Det velges to varamedlemmer. Leder velges av landsmøtet.

### 6. TILDELING AV SIGNATUR

Leder underskriver på vegne av foreningen i fagpolitiske spørsmål eller foreningssaker etter at en sak er behandlet i styret.

I økonomiske spørsmål underskriver kasserer og/eller leder.

Foreningens regnskap skal revideres av revisor utpekt av styret.

### 7. LOKALT ARBEID

Styret søker i hvert fylke å opprette komiteer som skal arbeide for foreningen ved å: verve medlemmer, orientere seg om aktuelle saker for foreningen lokalt, skaffe stoff til foreningens tidsskrift, holde kontakt med eventuelle utdanningsinstitusjoner i fylket.

### 8. TIDSSKRIFT

Styret har det formelle ansvar for foreningens tidsskrift, Religion og livssyn. Redaktør-

ren utpekes av styret. Tidsskriftet søkes utgitt fire ganger i året. Stoffet skal være av faglig, didaktisk og metodisk art.

#### 9. OPPLØSING

Oppløsning av foreningen må fremmes på et ordinært landsmøte. Nedleggelse krever at 2/3 av de avgitte stemmer i en uravstemning går inn for dette. Landsmøtet disponerer i så fall foreningens midler.

#### Konstituerende styremøte for det nye styret

Det nye styret hadde sitt første møte 17.2.00 hvor konstituering og arbeidet framover var de viktigste sakene.

Vi fordelte vervene slik

JanneAndersen er nestleder og har særlig ansvar for kontakten med bladet. Ny sekretær er Torfinn Ryan, Ann Midttun fortsetter som kasserer. Liv Hektoen Brandt og Anne Jorunn Tangeraas Blucher har ansvaret for medlems- og abonnentregisteret. Tove Magnus og Janne Andersen planlegger ny tur, Marit Hallset Svare er internasjonal kontakt. Magne Vestøl er web-redaktør, med ansvar for foreningens hjemmeside.

Årsmøtet valgte Marit Hallset Svare til leder.

Denne våren prioriterer vi arbeidet på tre områder:

1. I 1999 hadde vi omlag 700 navn på vår abonnementsliste, men bare 473 betalte. Pt har 250 betalt for år 2000. Ettersom foreningen ikke har stor reservekapital å tære på, må vi få redusert dette misforholdet. Samtidig er dette en oppfordring til alle om å sjekke at dere har betalt for inneværende år!
2. Magne har tatt på seg ansvaret som webredaktør, og vil komme tilbake til mer informasjon om foreningens hjemmeside i neste nummer av bladet. Vår adresse er: [www.religion.no](http://www.religion.no)
3. I tråd med tradisjonen om tur hvert annet år, har vi nå begynt å se på ulike reisemål for år 2001. Egypt peker seg ut som en av flere muligheter. Kom gjerne med innspill!

6.3.2000

Marit Hallset Svare

## TEMA

*Ingvild Sælid Gilhus:*

# Religion i det postmoderne samfunnet

At religiøse symboler og handlinger i økende grad flettes inn i kulturens store vev gjør at vår oppfatning av hva som er religion og religiøse funksjoner i moderne samfunn er i ferd med å endres. Nyreligiøsitet har blitt del av samtidens populærkultur. Den formidles i ukeblader, gjennom bokklubber og på Internett. Religion får tilbuds karakter, og symboler, idéer og forestillinger opptrer som varer i et marked. I enkelte butikker selges krystaller, røkelse, amuletter, gudinnestatuer, nyreligiøse bøker og New Age musikk. Andre folks musikktradisjoner gjøres tilgjengelig på CD'er og trekkes inn i en større spirituell kontekst. Healere, massører, astrologer og auratydere annonserer sine tjenester i avisene. I nyreligiøsitet har tyngdepunktet flyttet seg fra Gud, de religiøse organisasjonene, ritualene og de autoritative tekstene til den religiøse aktøren og dennes erfaringer og fortellinger. Dørene slås på vidt gap for sanselighet og fantasi, og man søker stemning, nærhet og opplevelser.

Det at religiøse forestillinger formidles i sammenhenger som ikke primært regnes som religiøse, gjør at begrepet «det hellige» er lite egnet til å beskrive dagens religiøsitet. Vanligvis assosierer vi det hellige med kollektive ritualer, alvor og eksistensiell dybde. Grunnlaget for å oppleve hellighet som noe helt annerledes, som et fascinerende og agefylt mysterium, ser idag ut til å være svekket. Det henger nok også sammen med at troen på at religiøse institusjoner skulle ha

noen absolutt autoritet er på vikende front. Det tidligere så skarpe skillet mellom det hellige og det profane har også noe å gjøre med at man ut fra en kristen kulturbakgrunn tenker seg at ekte religion er alvorlig og dyp, forvalter hellige tekster og ritualer og skaper grupper som lojalt slutter opp om religionens institusjoner. Dagens religiøse aktører er ikke lenger så lojale. Det postmoderne selvet er heller ikke nødvendigvis på leting etter det hellige, det søker i mange tilfeller heller fortryllelse.

Fortryllelse har å gjøre med den betydning som fantasier og fiksjoner har fått i mye av dagens religiøsitet. Dette fornemmer vi i hvorledes religiøse symboler smyger seg inn i reklamer og guddommelige aktører opptrer i romaner og filmer. Religiøse tradisjoner fra alle verdens kanter utgjør et skattkammer for symboler, myter og riter. En forutsetning for fortryllelse er en overbevisning om at alle slike religiøse uttrykk potensielt er verdifulle og sanne, og bare venter på å bli oppdaget. I nyreligiøs sammenheng er stengslene mellom ulike religiøse tradisjonene tatt bort. Mange foretar idag streiftog eller oppdagelsesreiser inn i religionenes nye verden (Selberg 1998), og folk kan opptre som multireligiøse aktører (Mikaelsson 1999a:230). Fortryllelsen ligger der som et potensial, den er noe man kan fanges inn av. En slik fortryllelse kan være flyktig og øyeblikksbetinget, men den kan også være mer varig religiøst engasjement. Uansett gir

den livsberikelse i form av tiltrekning, spenning og ny mening.

Nyreligiositetens ofte flyktige preg har gjort det vanskelig å forholde seg til den annet enn med forutinntatte nedvurderinger. Det har også vært vanskelig å gripe den med de begreper, metoder og perspektiver som religionsforskere vanligvis rår over. Dette henger sammen med at man tradisjonelt har tenkt seg religion som en sektor i samfunnet. Man har operert med en religionsmodell der religion er adskilt fra andre sektorer, som for eksempel vitenskap og underholdning. Ikke minst kirken har selv bidratt aktivt til en slik sektortenkning ved å forstå religion først og fremst som noe alvorlig, indre og inderlig, knyttet til det enkelte menneske og gjenstand for personlig tro.

Sektormodellen av religion egner seg ikke så godt på tradisjonelle samfunn der religion ikke er utskilt fra andre sektorer, men er et gjennomgående kulturaspekt. Den egner seg imidlertid heller ikke på religion slik den idag opptrer i vestlige samfunn. Oppblomstringen av nyreligiositet skaper behov for nye strategier og begreper i utforskningen av religion. Dette betyr ikke at den gamle religionsmodellen helt har utspilt sin rolle. Dagens religiøsitet har tross alt mange av de samme former som tradisjonelle religioner og vil kunne studeres på linje med dem. Men mange religiøse fenomener lar seg ikke i dag begrense til en enkelt sektor, de er overgripende - engler brukes i reklame, pilegrimsreiser arrangeres av turistnæringen, det fins eksempler på at firmaer har rådspurt astrologer og selv til penger kan det knyttes åndelige kvaliteter (Mikaelsson 1999b). For bedre å forstå religionens og religiøsitetens endrede kår vil det være nyttig å skape tilnærminger som også gir slike fenomener rom.

Typisk for moderniteten var de store fortellinger om vitenskapens, nasjonalstatens og fremskrittets fremmarsj. I den postmoderne fasen blir slike store fortellinger kriti-

sert og flere mindre fortellinger eksisterer side om side. Religiøse symboler og forestillinger forlater sine opprinnelige institusjonelle forankringer og flyter mer fritt i samfunnet. Postmodernitet innebærer en ny bevegelse, også på det religiøse området. Dette innebærer at man kan velge og vrake mellom en rekke løsrevne religiøse ideer og praksiser og sette dem sammen til en egen personlig religion.

Teorien om at samfunnet har utviklet seg fra en moderne til en postmoderne fase er utgangspunktet for den postmoderne forståelsen av kultur og religion. Postmodernisme er et nytt perspektiv på moderniteten, eller en utvikling av trekk som moderniteten har bidratt til å skape. Forandringen ser vi i en endring av holdninger og mentaliteter og i at selve forholdet til kunnskap er blitt mer kritisk. Samfunnet har blitt pluralistisk, og verden har krympet til *et* globalt rom der ting og tanker sirkulerer. Samtidig har det skjedd en endring i samfunnets basale økonomiske strukturer, det er i ferd med å skje en overgang fra industrisamfunn til kunnskapssamfunn med vekt på ny kommunikasjonsteknologi.

Postmoderne tenkning er pragmatisk på den måten at mennesker søker en sannhet som fungerer for dem, eller gjør noe for dem, samtidig som de kan være skeptiske til om denne sannheten har noen absolutt karakter. Fordi sannheten oppleves som en konstruksjon, kan den også dekonstrueres. Tradisjoner problematiseres og religionen avtradisjoniseres. I begrepet «avtradisjonisering» ligger at den religiøse tradisjonens autoritative stemme fornektes, og enkeltmennesket vurderer selv hva det vil tro på. Dermed er også den religiøse autoritet overført fra institusjoner til den enkelte. Parallelt med avtradisjoniseringen foregår det også en aktiv tradisjonisering der dagens praksiser og ideer settes inn i en kontinuitet ved å knyttes til fortiden og det primitive. Gudinnebevegelsens representanter



hevder at de er del av en opprinnelig religion, moderne hekser mener at de står i en gammel europeisk heksetradisjon, i reklamer for reiser til eksotiske steder heter det at man her vil få en opplevelse av disse stedenes urgamle religioner og kulturer (Selberg 1998). Den globale situasjon, der verden oppfattes som et sted, utvides slik at fortiden trekkes inn og blir en egen dimensjon ved det globale rom.

Et vesentlig trekk ved det postmoderne er at forskjeller viskes ut. Skillene mellom sannhet og fiksjon, mellom det religiøse og det profane, mellom myte og virkelighet blir utydelige. Istedenfor kristendommens lære om synd og frelse kan en tro på sjelevandring, istedet for å gå i kirken kan en delta på englekurs eller lære dypmeditasjon. Sammensmeltingen av religion og populærkultur er et uttrykk for det som innen postmodernistisk teori kalles avdifferensiering. Tradisjonelle skiller brytes ned og religion kan for eksempel bli en del av underholdningsindustrien og markedet. En slik avdifferensiering som innebærer at det hellige og det profane blandes sammen på nye måter, gjelder ikke bare nyreligiositeten, også kristne forestillinger flyter friere: «Kristendommen blir gjenstand for nye konstruksjoner gjennom å inngå i nye kulturelle former og bryte inn i nye kulturelle mønstre og uttrykk», sier teologen Jan-Olav Henriksen (Henriksen 1999:15). Henriksen viser blant annet hvor-

ledes filmindustrien benytter seg av kristne religiøse metaforer.

At vi ser en viss nedbrytning av religion som en egen kulturell sektor reiser flere spørsmål. Hvilke sektorer viskes grensene ut mellom? Hvorledes skjer dette og i hvilken grad?

Et aspekt ved at skillet mellom sektorene svekkes er at religion organiseres på nye måter. I den grad det fins noen form for organisering er denne i form av løse nettverk. Det må også understrekes at religion er et uhyre komplekst fenomen som når forholdene ligger til rette, lett kan inngå forbindelser med det meste. Marked, underholdningsindustri og media virker som katalysatorer og gir religion en betydelig kraft til å inngå nye forbindelser. Gjennom disse instansene suges religiøse elementer inn, forvandles og spys ut nye steder med koblinger til for eksempel helse, livsstilstrender, turistnæring, forretningsliv og økonomi. Dette kan bety at religion mister dybde. Men samtidig ser det også ut til at det skapes muligheter for alternative opplevelser av religion utenfor kirkelige organisasjoner og til at religion får betydning på nye områder.

Forholdet mellom dem som mer flyktig beskjeftiger seg med religiøse forestillinger og de som har et dypere engasjement kan vi forestille oss ved hjelp av en modell med konsentriske sirkler med glidende overgang mellom (se Gilhus 1999b:136-39;

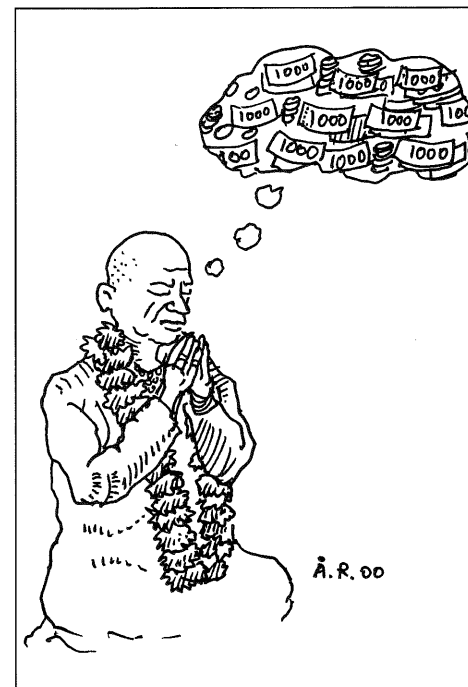
Gilhus og Mikaelsson 1998:13-15). I midten av sirkelene finner vi dem som har religion som et levebrød og/eller en livsform, for eksempel nyreligiøse kursholdere og forfattere. Andre, som ikke er fullt så engasjert, leser horoskoper daglig, er medlemmer i en nyreligiøs bokklubb eller står på mailing-listen til en nyreligiøs organisasjon. I periferien av sirkelene er de passive mottakerne av nyreligiøsiteten, de som ikke gjør noe spesielt for å skaffe seg kunnskap om den, men som likevel pådyttes slik kunnskap gjennom aviser, ukeblader og reklame. Et hovedpoeng ved modellen med de konsentriske sirkelene er å vise at deler av nyreligiøsiteten gjennomsyrrer kulturen og er noe man knapt kan unngå å møte.

Når man har studert religion, har man vanligvis vært mest interessert i det som foregår i sentrum av sirkelene og ikke i hva som foregår i periferien. Det er i sentrum de tradisjonelle religiøse aktørene befinner seg, de som fullt ut er religiøst engasjert. Sirkelmodellen åpner opp for at ikke bare de «troende» er interessante når man skal beskrive religion i et samfunn. Modellen kan brukes både på aktører og på hvorledes forestillinger og praksiser kommuniseres i samfunnet. Det vil for eksempel være interessant å se hvilke religiøse elementer som til enhver tid er tilstede i et samfunn, hva slags autoritet de har og hvilke kulturelle prosesser de er del av - uansett hvor mange som tror på dem. Sirkelmodellen er blant annet en invitasjon til å se nærmere på hva som foregår i sirkelens ytterkanter og til mer generelt å undersøke hvorledes formidlingen av religiøse elementer til sekulariserte aktører foregår. Benytter vi sirkelmodellen, vil vi også se at nyreligiøsitet utgjør en ikke ubetydelig del av samfunnets offentlige kommunikasjon. I midten av sirkelene finner vi kursholdere som gir innføring i for eksempel meditasjon, astrologi eller spåing med tarot. Disse tilbudene må man oppsøke og er derfor noe ikke alle kommer i kontakt med. Men kanskje er

slike kursholdere intervjuet i aviser eller ukeblader og på den måten blir de del av en større offentlig kommunikasjon. Leser man aviser, kan man i løpet av få minutter forholde seg til dagens nyheter, økonomiens stilling, en tolkning av hva stjernetegnene sier om dagen idag og kanskje kan man lese et intervju med en kjendis som har beholdt barnetroen.

Sirkelene er et forsøk på å skissere situasjonen på det moderne, nyreligiøse markedet, der religiøse budskap i prinsippet når alle som leser vanlige aviser og kjøper bøker i alminnelige bokhandeler. Man kan være en religiøs aktør i sirkelens ytterkanter hele livet, gå fra den ene åndelige bestselgerforfatteren til den andre, besøke nye alternativmarkeder og butikker og kanskje gå på et kurs en gang i blant. Ingenting av dette behøver å gripe noe særlig inn i ens livsstil, moral, yrke, familieforhold, ikke engang ens religiøse tilhørighet i statskirken. Man kan også like å lytte til sufimusikk, ha lært å meditere og ha en buddhastatue som pynt uten nødvendigvis å være spesielt religiøs. Et vesentlig spørsmål som bearbeides gjennom nyreligiøsiteten gjelder menneskelig identitet. Hvem er jeg? Hva er meningen med livet mitt? Dette er spørsmål som er gjenstand for en viss uro i kulturen, men som de fleste andre systemer enn religion heller skaper enn løser. Religion er, i likhet med litteratur og kunst, steder der slike spørsmål kan utforskes. I nyreligiøsiteten stilles spørsmål om identitet, her bearbeides selvet som subjekt og objekt for erfaring og mennesket settes inn i en større kosmisk sammenheng. Det er en tydelig tendens i nyreligiøsiteten til å trekke forbindelseslinjer mellom kosmiske og personlige myter - i gudinnebevegelsen er kvinner levende uttrykk for gudinnen, i sjelvandringsmyter knyttes den enkeltes selv til et høyere selv (Gilhus 1999a).

Man kan diskutere hvorvidt nyreligiøse verdier samsvarer med eller er forskjellige fra postmoderne verdier forøvrig. Her er det



ikke noe enkelt svar, for nyreligiøsiteten ser både ut til å understøtte rådende tendenser samtidig som den også representerer alternative verdier. For eksempler støtter nyreligiøsiteten med sin vekt på selvet og på individet en individualiserende tendens som er typisk for senmoderne samfunn, samtidig som den utfordrer etablerte sektorer ved å fremheve intuisjon i stedet for rasjonalitet, healing i stedet for skolemedisin, natur fremfor teknologi.

Dilemmaer som kjennetegner samfunnet forøvrig tas opp, slik som relasjonen mellom kjønnene og forholdet mellom kropp, bevissthet og natur. Det finnes her en opposisjon mot teknifisering, materialisme og kynisme. Åndelighet og en åndelig livsstil er et ideal for mange og et helhetlig syn på mennesket og dets plass i verden blir ofte understreket.

## Bibliografi

Alver, Bente, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg, *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*, Oslo, Pax, 1999.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson, *Kulturens refortrylling*, Oslo, Universitetsforlaget, 1998.

Gilhus, Ingvild Sælid (1999a), «Sjelevandring - et nytt nøkkelsymbol», i Alver et al. 1999, 43-56.

Gilhus, Ingvild Sælid (1999b), «Kaosmagi og kjøkkenmagi», i Alver et al. 1999, 134-46.

Henriksen, Jan-Olav, *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*, Oslo, AdNotam Gyldendal, 1999.

Mikaelsson, Lisbeth (1999a), «Kulturforståelse i religionsvitenskapen», i Siri Gerrard, Kari Melby og Pål Repstad (red.), *Kulturforståelsen i fagene*, (Kulturstudier nr. 6), Høyskoleforlaget, Oslo, 1999, 221-33.

Mikaelsson, Lisbeth (1999b), «Tenk rikt! Bli rik!», i Alver et al. 1999, 200-13.

Selberg, Torunn, «Den magiske reisen til fortiden og reisen til det magiske landet», *Samtiden*, 2/3, (1998a), 74-80.

**Ingvild Sælid Gilhus: professor ved Seksjon for religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.**  
**Adr.: Ingvild.Gilhus@krr.uib.no**



Jan-Olav Henriksen:

## Utenfra og innenfra

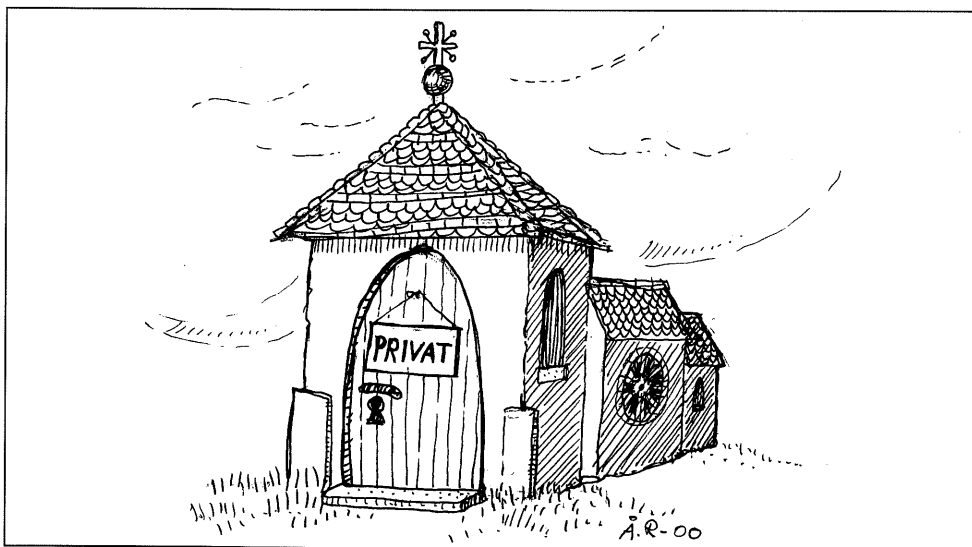
### Skissestreker til forståelsen av postmoderne religion

Denne artikkelen er et ganske upretensiøst forsøk på å beskrive noen trekk ved det religiøse landskapet, slik det ser ut fra mitt skrivebord. Det som står i det følgende, er ikke først og fremst ment å skulle beskrive hele landskapet, men kanskje mest å fokusere på noen trekk som fremstår som nye, og dermed innebærer at rammene for religion forandrer seg i forhold til hva vi noen ganger pleier å forestille oss. Det betyr at det følgende ikke er noe forsøk på å verken si *alt* eller å si *sannheten* om det som skjer, men det er først og fremst innrettet på å skape ramme for *gjenkjennelse og fordypet forståelse* av noen trekk som synes å prege det religiøse landskapet for tiden. Når undertitelen omtaler dette som *postmoderne religion*, er det imidlertid også fordi religion ikke lenger lar seg avgrense til bestemte områder av samfunnslivet (som i modernitetens forsøk på å tilordne den til kirkeinsitu-

sjonen og privatlivet). Selv om religion ikke kan sies å prege samfunnet som helhet lenger, og den innflytelse religion har på en rekke samfunnsområder er svak eller helt fraværende, viser det seg stadig at religiøse temaer dukker opp igjen – ikke minst i kulturelle ytringer som film, romaner osv. Disse tendensene til *resakralisering av kulturen* er en tendens som med fordel kan sees som et bakteppe for det følgende, men jeg skal ikke kan utdype dette videre her.<sup>1</sup>

#### Den annen naivitet – religion fra utsiden og innsiden på samme tid

For mange år siden fortalte en av studentene mine fortalte om hvordan hun hadde opplevd møtet med den historisk-kritiske bibelforskningen: – Det var som da jeg begynte å lære å spille piano på ordentlig, sa hun. Til å begynne med syntes jeg at gleden forsvant når jeg skjønnte hvordan stykkene var bygget



opp og hva slags teknikk de forutsatte. Men langsomt gikk det opp for meg at dette også var en måte å komme på innsiden av musikken på, som jeg tidligere ikke hadde hatt sjansen til. Og slik var det med lesningen av bibeltekster også – gjennom historisk-kritisk metode fikk jeg en ny sjanse til å komme mer på innsiden av dem.

Jeg synes dette er en ganske treffende sammenligning, og den identifiserer det Paul Ricoeur kaller for den annen naivitet: Etter først å ha hatt et fortrolig innenfra-forhold til tro og religion, gir den kritiske kunnskapen oss muligheten til å komme mer på utsiden av det vi tror på. For mange kan dette oppleves som truende, og noen føler at trosforholdet dermed også går litt i stykker. Men dersom en gjennomlever denne fasen på en god måte, og en ikke for raskt stopper opp, gir denne utviklingsgangen muligheten for å etablere en ny naivitet. Denne nye, andre naiviteten etableres imidlertid på en annen basis enn den første – og den gir muligheten for å forstå og oppleve mer av dybden i troen enn det man hadde fra før.

I vår tid er det flere ting som kan åpne for en veien til en annen naivitet i forhold til religion: Det første er det generelle utdannelsesnivået i samfunnet, som gjør at vi kan komme forbi de medieskapt og kulturelt veletablerte (ofte negative) fordommene om religion, til en bredere forståelse av hva religion er, og hvordan den fungerer i samfunnet. Den teoretiske «utenfra»-tilnærmingen til religion som undervisning i religion og kristendomskunnskap kan bidra med, er derfor ikke noe som bare skal gjøre elever mer i stand til å møte og forstå andre – det kan også gjøre dem mer i stand til å forstå og komme på innsiden av sin egen trostradisjon.

En annen faktor som er viktig når det gjelder utenfra-perspektivet, er at vi nå i større grad enn før står overfor *et mangfold av artikulerte oppfatninger*. Dette mangfoldet gjør egen tro og egne oppfatninger om religion til noe *uselvfølgerlig*. Men møtet med dette kan

også bli en anledning til å bli mer klar over sitt eget, og føre dypere inn idet.

Det er derfor grunn til å spørre om ikke undervisning i religion og kristendomskunnskap nettopp må ha som sikte å gi elevene en dobbeltkompetanse som kan hjelpe dem underveis til «den annen naivitet» som vi nevnte ovenfor. Å kunne se sin egen religion fra både innsiden og utsiden, både selvkritisk og fortrolig, er en forutsetning for å kommunisere med andre som ikke har samme oppfatninger som en selv, om religiøse (og for så vidt også moralske) spørsmål. Det å fremme kompetansen til slik kommunikasjon er viktig i et postmoderne samfunn som rommer en rekke oppfatninger som helst skal leve i et felles rom.

– En av faktorene som preger det religiøse landskapet er at det er *i forandring*. Bevisstheten om at historie innebærer forandring – også i religiøse spørsmål – er kanskje sterkere i vår tid enn den har vært i noen annen epoke av historien. Det har nok ikke minst å gjøre med den konkrete erfaring av historisk utvikling som de fleste mennesker i vår del av verden faktisk kjenner på kroppen gjennom det som skjer i løpet av et par-tre tiår av ens egen livshistorie. Å oppleve at vårt forhold til religion også er i forandring trenger i seg selv ikke å være problematisk. Et utenfraperspektiv på religion vil si at det alltid har vært slik. Og mer sett fra innsiden betyr forandring at vi forholder oss til den overleverte tradisjon og forsøker å formidle den videre på en måte som får frem det vi finner å være dens varige gehalt i vår tid. Det kan likevel ikke skje uten at både trosuttrykk, sosiale former, og måten vi formulerer vår tro på, blir en annen enn i tiden før oss. Og en slik forandring er ikke bare viktig, – den er nødvendig dersom religiøse tradisjoner skal overleve. Å ta opp en slik forandring som tema vil bare være truende dersom vi oppfatter identitet som en statisk gitt størrelse, og ikke som noe som stadig er henvist til å artikulere seg på nye måter.

### Spenningen mellom tilhørighet og frihet

Et kjennetegn for mange mennesker i dag – som gjenspeiler seg i mange religions–sosiologiske undersøkelser – er at de verdsetter frihet og muligheten for selv å velge svært høyt. Samtidig lenger også mange mennesker etter tilhørighet – sannsynligvis fordi opplevelsen av tilhørighet er med på å gi mennesker en form for identitetsbasis i en tilværelse der alt stadig skifter, og der en får få og stadig skiftende bekreftelser på hvem en er.

Dette gjenspeiler seg på religionens område. For å ta tilhørighet først: Religiøse sammenhenger som gir mennesker en opplevelse av å høre til, ha en plass, være verdsatt og få oppmerksomhet, treffer utvilsomt noe som mange mennesker i dag opplever, og det er da også mange slike typer fellesskap som rekrutterer godt. Men samtidig må slike fellesskap også gi rom for frihet: Mennesker i dag vil gjerne selv bestemme *hva de skal tro og hvordan de skal leve*, de lar seg ikke uten videre fortelle slikt.

Dette er naturligvis ikke uten spenninger. Spenningen mellom frihet og tilhørighet uttrykker seg også i konflikten mellom engasjement og tilbaketrekning, eller mellom forpliktelse overfor fellesskapet på den ene siden, og reservasjoner og forbehold på den andre siden. Noen *absolutt* lojalitet er det mer og mer vanskelig å tenke seg – også fordi den manifeste eksistensen av mange ulike oppfatninger og fellesskap gjør det vanskelig å si at *dette* er det eneste rette, osv. Denne spenningen blir heller ikke mindre dersom de det gjelder er preget av den evne til å se religiøs aktivitet både innenfra og utenfra som jeg antydte ovenfor: En slik evne vil nettopp relativere det absolutte og markere forbehold overfor et totalt hengivent engasjement.

### Sekularisering – individualisering – avinstitusjonalisering

Det ovenstående kan fordypes noe dersom vi fastholder at de vestlige samfunn er sterkt

sekulariserte. Det gjelder også situasjonen i Norge. Men sekularisering betyr ikke at religionen nødvendigvis er forsvunnet fra kultur og samfunn, eller at mennesker slutter å tro. Tvert imot kan mennesker også forbli *sekulariserte troende*. For at vi skal gripe hva dette betyr, er det kanskje først grunn til å presisere hva jeg forstår med sekularisering: Sekularisering betyr verken avkristning eller fravær av religion, men *tap av religiøs autoritet*. Denne forståelsen av sekularisering, som bl.a. *Mark Chaves* har gjort seg til talsmann for, innebærer at vi kan forstå sekularisering som noe som skjer både på institusjonelle premisser (kirken taper autoritet overfor andre institusjoner i samfunnet), på gruppenivå (en bestemt samfunnsgruppe har ikke lenger innflytelse i kraft av sin religiøse posisjon, f.eks. prestene), eller på individuelt nivå (ingen skal komme her og fortelle meg hva jeg skal tro).

Det er grunn til å anta at et stadig større antall mennesker i vår kultur i lys av en slik forståelse av sekularisering vil kunne forstås som *sekulariserte troende*. Gjennom sitt nærvær og gjennom sin religionsutøvelse vil de medvirke til at religion fremdeles er en viktig samfunnsmessig faktor – men da først og fremst på individuelle – og dermed frie – premisser (jf. ovenfor).

Dette betyr at de religiøse institusjonene som sådan taper betydning på samfunnets systemnivå: Religion blir først og fremst en individuell sak, og de religiøse institusjonene blir viktige bare i den grad de er uttrykk for, og kan tilby muligheter for opprettholdelse og videreutvikling av den individuelt bestemte religionen. Religionen er noe som først og fremst får vekt i privatsfæren, noe som også gjør at vi kan snakke om religionens privatisering og avinstitusjonalisering.

Det er individet, og de mer eller mindre uformelle sosiale fellesskap individet er del av, som kommer til å bære religionen videre i de neste tiårene.

(– Jeg ser her for meg følgende – berettigede – innvending: Hva med den rolle kir-

ken spiller som samlende faktor i forbindelse med ulykker osv, og den brede kulturelle betydning den har i den såkalte folkekirken. Til dette er å si at også denne betydning er basert på et individualisert forhold til religion – og at det nettopp er menneskers mulighet for i vår tid å være både på innsiden av og utsiden av «den kirkelige sfæren» som er betingelsen for dette. At kirken som institusjon virker samlende i slike tilfeller, er imidlertid heller ikke tilstrekkelig til å begrunne at det er den institusjonelt baserte religiøsitet som er den bærende i et sekularisert samfunn som vårt – tvert imot kan den institusjonelt baserte religionen få en slik oppslutning nettopp på grunn av sekulariseringen).

### Ny religion : Tydelighet uten autoritære trekk – New Age og kristendom

De trekk jeg har beskrevet ovenfor, har av flere forskere vært sett på som bærende trekk ved mye av den såkalte nyreligiøsiteten. Men det ser altså ikke ut til å gjelde bare for dem. At kristendom i vår tid blir utformet på individuelle koldtbordpremisses, betyr imidlertid ikke at folk bare velger seg den form religiøsitet som de finner mest behagelig. Det er særlig én faktor som peker i den retning: Mye av den *selvutviklingstendens* som finnes i dagens religiøse flora, innebærer også at mennesker blir utfordret på sitt eget liv, og tvinges både til oppgjør og til disiplinering som i utgangspunktet er langt fra behagelig. Slike krav kan man imidlertid ikke forholde seg til uten at de også blir stilt med tydelighet. Hva betyr så dette med tanke på mer tradisjonell kristendom? Det betyr sannsynligvis – som det har vært påpekt i mediene i den siste tiden også – at en tydelig kirke (i motsetning til en mer altinkluderende og såkalt liberal) vil ha visse fortrinn. Men bare på visse premisser: Tyde-

lighet kan gå sammen med autoritære trekk, som ikke tillater at mennesker lever i spenningen mellom engasjement og tilbaketrekning, mellom frihet og fellesskap, og kan stille seg på utsiden i kritikk og hengi seg med kropp og sjel *samtidig*. En slik autoritær religionsform vil være mindre attraktiv enn en der tydeligheten spiller sammen med friheten og den individuelt forankrede form for religion.

Så vil vi kanskje ha religion i fremtiden også – til og med kristen religion, med «sekulariserte troende», som bærer videre tydelige tradisjoner og et tydelig læreinnhold, fordi de har erfart at dette ikke trenger å være forbundet med et lukket og ferdig fiksert system, men snarere er en ressurs for å tolke livet og holde det sammen i en meningsfull enhet. Det er kanskje ikke det verste i en tid som på grunn av sine mange ulike oppfatninger om både religion og moral kan skape identitetsforvirring og rotløshet. Religiøse tradisjoner som kombinerer frihet og forankring, selvkritikk og engasjement, tydelighet og åpenhet, vil neppe ha noe å frykte i møte med en postmoderne religiøsitet. Det er dette vi kan ane litt av – og skal lære elevene – når vi forholder oss til religion fra både innsiden og utsiden.

Jan-Olav Henriksen  
professor i systematisk teologi  
ved Det teologiske menighetsfakultet i Oslo  
Adr.:  
Jan.O.Henriksen@menfak.no

<sup>1</sup> For den som er interessert, kan jeg på dette punkt vise til første kapittel i boken *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*, Oslo: AdNotam Gyldendal 1999.

## **Oddbjørn Leirvik:** **Norsk migrasjonsislam**

I 1990 gav Nora Ahlberg ut studien *New Challenges – Old Strategies* (Helsinki 1990), som tar for seg religiøs variasjon og konflikt mellom norsk-pakistanske muslimar. Her viser Ahlberg korleis pakistanske muslimar si handtering av nye utfordringar i Norge er avgjerande bestemt av haldningar og religiøse strategiar som er utvikla i heimlandet. I si religions sosiologiske klassifisering av ulike retningar i pakistansk islam opererer ho med omgrep som folkereligjøst og normativt islam. Medan kultur og religion glir umerkeleg over i kvarandre i folkereligiøsitet, har normative muslimar (lik som normativt innstilte kristne) ein ambisjon om å kunne skille mellom kva som er av Gud og kva som er av verda. Ahlberg viser korleis spenninga mellom folkeislam og normativt islam har lange røter i pakistansk organisasjonsliv. Men spenninga mellom folkeislam og normativt blir kraftig aktualisert av migrasjon.

### **«Kultur», «religion» og normativisering**

Innvandrarar flest blir ganske snart utfordra til å spørre kva som er «kultur» og kva som er «religion» i den identitetsbagasjen dei sjølve eller foreldra har med seg frå heimlandet. I eit kritisk perspektiv er det uråd å skjelne klart mellom lokal og nasjonal «kultur» på den eine sida, og «religion» på den andre. Det finst ingen rein religion. Men migrasjon set ofte ein refleksjonsprosess i sving, der den normative interessa for kva islam «eigentleg» lærer bidrar til ei viss distansering i høve til den religiøse heimlandskulturen, og ei tilvarande inkulturalisering av den muslimske identiteten i ein ny, europeisk kontekst. No kan normativ, islamsk profilering innebere at ein også markerer

forskjell i høve til den nye heimlandskulturen, og såleis bidra til eit skjerpa medvit om islam som motkulturell kraft (i Vesten). Men det normative grepet kan like gjerne fremje integrering i den nye heimlandskulturen og identifikasjon med rådande normer i denne, som når norske muslimar slår fast at tvangsekteskap, valdeleg mannsmakta eller kvinneleg omskjering ikkje har si rot i islam.

I det følgjande vil eg prøve meg på ei klassifisering av muslimske organisasjonar i Norge i lys av spenninga mellom «folkereligiøsitet» og «normativt» islam. Det er ei klassifisering sett utanfrå, og svarer ikkje utan vidare til dei ulike gruppene si eiga sjølvforståing. Det er også viktig å understreke at fleire tendensar kan finnast innanfor ein og same moské/organisasjon: i alle organisasjonar kan det finnast ei spenning mellom (den folkereligiøse) «grasrota» og (den normative) «eliten». Enda viktigare er det å hugse at dei ulike tendensane ofte bryttest mot kvarandre i den einskilde muslim sitt sinn. Også kristne kan jo kjenne at dei høyrer til på meir enn ein stad i den religiøse landskapet og at dei ofte kan vere usikre på kva som er «norsk» og kva som er «kristent» i den religiøse identiteten deira.

### **Folkereligjøst islam i nytt heimland**

Hovudtendensen mellom norske muslimar – frå pakistanarar til bosniarar – må klart seiast å vere *det folkereligiøse eller nasjonalreligiøse islam*. Hos nasjonalreligiøse muslimar kan den gamle heimlandsidentiteten kan vere vel så viktig som den religiøse fellesarven, og gi avgjerande føringar for korleis ein lever som muslim i det nye heimlandet.

I Pakistan har den såkalla Barelwi-rørsla

vore eit markant uttrykk for den tradisjonelle, folkereligiøse tendensen. Barelwi-rørsla har ein sterk landsbygdbasis, og pregar fleirtalet av muslimar frå Pakistan. I Norge er denne rørsla representert ved dei store organisasjonane Jamaat-e Ahl-e Sunnat, World Islamic Mission og Ghousia Muslim Society. I Barelwi-rørsla er *mystikken*, organisert i sufi-ordenar, ein sentral del av den muslimske identiteten. I sentrum for sufi-ordenane står heilage menn, som folketrua tilkjenner ei særskild velsigningskraft. I Pakistan er sufismen ein integrert del av folkereligiøsitet, med sufihelgenane sine gravstader som sentrale, folkelege valfartsmål – ikkje minst for kvinnene. Dermed forstå ein også kor dramatisk det folkereligiøse identitetstapet kan vere for muslimske kvinner som utset seg for migrasjon.

Det folkereligiøse islam vil for pakistanarane sin del vere prega av den felles kulturarven på det indiske subkontinentet – mellom anna i synet på autoriteten og velsigningskrafta til heilage menn. Men framfor alt vil dei folkereligiøse ha ein høg grad av ærefrykt for profeten Muhammed som ein særleg heilag mann, og somme tider kunne omtale han i vendingar som liknar på dei kristne sitt tilhøve til Kristus (jf. tanken om Muhammad som skapt av lys). Feiringa av Profetens fødselsdag er ei sentral høgtid for desse gruppene.

Barelwi-rørsla og pakistansk sufisme er eit konkret uttrykk for nasjonalreligiøsitet, prega av sitt indo-pakistanske opphav. Eit generelt kjenneteikn ved folkereligiøsitet er at han er orientert mot den eigne kulturarven. Folkereligiøse muslimar kan derfor ofte vere kulturelt innovervende. Mange av dei satsar på å skipe nasjonalreligiøse (for eksempel pakistansk-muslimske) lommer i samfunnet, kombinert med nær kontakt med heimlandet gjennom hyppige reiser, kapitaloverføringar og giftemål. Andre praktiske utslag kan vere busettingskonsentrasjon, samling av kulturelle servicefunksjonar og samarbeid i næringslivet. Vi finn alle desse

trekka i dei pakistanske miljøa i Oslo. Men den folkereligiøse tendensen er langt frå einerådande.

Organisasjonen Idara Minhaj ul-Quran, som har etablert seg i fleire norske byar, representerer ein ny tendens i Pakistan. Dei tar vare på folkereligiøse tradisjonar som også står sentralt i Barelwi-rørsla, som feiringa av Profetens fødselsdag, men har ei meir normativ, kulturkritisk profilering i andre saker.

Dei fleste tyrkiske og marokkanske moskéane er klart nasjonalreligiøse i si orientering, men med andre særdrag enn dei pakistanske. Det same gjeld dei kosovo-albanske og bosniske moskeane, som viser oss eit islam som er prega av sentrale element i europeisk felleskultur.

### **Normativt islam: islamistisk opplysning, islamsk vekking**

For alle dei framandkulturelle nasjonsgruppene sitt vedkommande er det viktig å vere klar over at heimlandets tradisjonelle islam endrar seg i møtet med europeisk kultur. Nokre let seg sekularisere. Men det kan like gjerne hende at ein blir meir profilerande på religionens vegner enn ein ville ha vore i heimlandet, og går inn i ein normativiseringsprosess som transformerer heimlandets muslimske folkereligiøsitet til ein norsk, islamsk identitet.

Islam har alltid romma ei spenning mellom det boklege, rettslærde islam i byane («høg-islam»), og eit folkeleg islam på bygdene («lav-islam») som spør meir etter heilage menn si forbøn enn etter lærde menn sine utleggingar av den islamske lova. Når ein brukar nemninga «normativt islam» som kontrast til «folkereligjøst islam», knyter ein til sjølvforståinga til muslimske folkeopplasarar, som på reformatorisk vis vil bruke den heilage teksten som kritikk av samtidskonksten.

I takt med eit stigande utdanningsnivå og veksten i bykulturane har det normative islam også i innvandrarane sine heimland

vakse seg sterkare på den tradisjonelle folke-religiøsiteten sin kostnad. Det normative islam kan ta form av vekkingrørslar som liknar på dei vi kjenner frå vår eigen kultur, med vekkingspredikantar som utfordrar den einskilde til å reinse si tru og sin moral, og forplikte seg personleg på religionen. Ein del av det normative islam har tatt enda meir offensive former, og ønskjer å reformere heile samfunnet i namnet til det rette islam. Tendensen blir av utanforståande ofte kalla «politisk islam». Ei meir sakssvarande nemning, som etter kvart har blitt innarbeidd i vide krinsar, er «*islamisme*»: islam som omfattande ideal og ideologi.

I Pakistan har rørsla Jama'at-i islami, som også er eit politisk parti, vore det fremste uttrykket for den offensive islamismen som vil prege heile samfunnslivet med ei reinsa form for islam. I Norge er denne tendensen mildt representert ved Islamic Cultural Center, som også hentar inspirasjon frå andre og breiare reformtradisjonar i India og Pakistan (for eksempel den såkalla Deobandi-rørsla). Islamic Cultural Centre, som har pakistansk basis men likevel ein viss internasjonal karakter, har markert seg med ei aktiv og open haldning både når det gjeld islamske fellestiltak og deltaking i det allmenne, norske organisasjonslivet.

Det same gjeld ein annan og enda meir internasjonal moské i Oslo, Det islamske Forbundet, som har eit arabisk tyngdepunkt. Dei ser seg sjølve som ein del av den islamske fornyingsrørsla, og har ein moderat islamistisk profil. I dei all-arabiske moskéane finn ein også ein del norske konvertittar. Desse markerer seg ofte som normative muslimar gjennom si interesse for å skjelne mellom det islam dei har konvertert til, og dei ulike muslimske innvandarkulturane.

Dei tyrkiske variasjonane er ei sak for seg. Tyrkia har ei sekulær statsordning, med eit religionsdirektorat (Diyamet) som overordna organ for dei statsstøtta moskéane. Ved sidan av det statskontrollerte islam finst det fleire islamistiske rørslar som utfordrar den

sekulære statsordninga, noko som fekk direkte politisk uttrykk gjennom framgangen til det såkalla Velferdspartiet på 90-talet. Mellom dei meir islamistiske rørslene er Süleymanci-rørsla (opphavleg ei opposisjonell koranskule-rørsla), som i norsk/europeisk samanheng gjerne kallar seg Islamsk Kultur Senter, og organisasjonen Milli Görüs (AMGT, som somme meiner har nærma seg Diyanet). Alle dei nemnde tendensane er representert i Norge med egne moskéar.

Ein eigen variant av det normative islam finn vi i *dei tradisjonalistiske reformrørslene*. Liksom i kristne vekkingrørslar ligg vekta her på indremisjon, og det er den einskilde truande si religiøse og moralske fornying som er siktemålet. Til forskjell frå den blomstrande folkereliøsiteten, med sine fargerike girlandrar i moskéane, er reformrørslene meir puritanske i sitt uttrykk, og har nære slektingar i biletstormarane i kristen tradisjon. Her til lands er dei tradisjonalistiske reformrørslene sterkast representert ved den pakistansk basert men for lengst internasjonale rørsla Tabligh-i Jama'at, som under namnet Anjuman-e Islahul-Muslimin («Samfunnet for reformering av muslimar») har etablert seg i fleire byar i Norge. Også det vesentleg marokkanske Center Rahma i Oslo er knytt til Tabligh-rørsla. Tabligh er ei rørsla som er erklært upolitisk, og kan derfor vinne innpass i mange ulike muslimske miljø. Rørsla har fleire moskear i Oslo, og er representert i stadig fleire norske byar.

#### Individualisering og organisering

Dersom ein løftar blikket og ser på den allmenne utviklinga i det nye religiøse Norge, slår det meg at vi står overfor to samtidige og tilsynelatande motstridande tendensar: ei aukande individualisering brytst med ein stadig sterkare religiøs organisering. Sjeler på vandring og organisert pluralitet synest å vere samtidige fenomen.

Veksten i den muslimske organiseringa i Norge var formidabel i dei to siste tiåra av

1900-talet. I 1980 var det 1000 organiserte muslimar, i 1985 var det 8000, i 1990 hadde talet auka til 19 000, i 1994 var det 33 000, og ved inngangen til 1999 oppgav dei registrerte muslimske organisasjonane å ha 47 000 medlemmer. Held vi desse tala saman med anslag over kor mange som hadde islam som sin bakgrunn frå heimlandet i dei same åra, finn vi at organisasjonsprosenten auka frå 10% i 1980 til 50% i 1990 og 70% i 1999 (47 000 av 67 000).

Slik sett er det ein stadig større del av norske muslimar som finn grunn til å stadfeste sin identitet gjennom formalisert medlemskap i ein islamsk organisasjon, truleg i langt høgare grad enn dei ville gjere det i heimlandet. No er det fleire faktorar som spelar ei rolle i denne prosessen. Når ein i Norge har valt å kompensere «kyrkjeskatten» ikkje gjennom individuelle refusjonar men gjennom medlemstilkott til trussamfunn utanfor statskyrkja, er det klart at dette i seg sjølv stimulerer religiøs organisering. Men det har også med stadfesting av identitet å gjere.

Eit anna viktig trekk ved det muslimske organisasjonsmønsteret er at det gjennom 1990-talet vart skipa ei rekkje muslimske fellestiltak på tvers av eller som paraply over dei muslimske trussamfunna som mottar medlemsstøtte. Paraplyorganisasjonen Islamsk Råd vart skipa i 1992-93, med for det meste normativt innstilte muslimar i førarsetet. På 1990-talet såg også organisasjonar som Islamsk Kvinnegruppe, Muslimsk Studentsamfunn og Norges Muslimske Ungdom dagens lys. Dei sistnemnde organisasjonane er klare eksempel på at det er den islamske identiteten som samlar, heilt på tvers av den gamle heimlandsidentiteten som for stadig fleire berre er foreldra sin identitet.

Om ein skulle peike på ein samla tendens i det muslimske organisasjonslivet, kan det sjå ut til at stadig fleire vél fritt kva organisasjon dei vil slutte seg til, utan å vere altfor bundne av tradisjonelle lojalitetar. Dermed treng det ikkje vere så paradoksalt som det kan verke at aukande organisering går parallelt med ei

aukande individualisering, også mellom muslimane. Individualisering mellom norske muslimar kan gi seg fleire utslag. Individualiseringa kan kome til uttrykk som friare val av organisasjonstilknytning, eller også i ei høgt utvikla evne til å sameine ulike kulturelle og religiøse impulsar i det Sissel Østberg har kalla «plurale, integrerte identitetar» (jf. hennar avhandling *Pakistani Children in Oslo: Islamic Nurture in a Secular Context (1994-1998)*. University of Warwick 1998). Individualiseringa kan også gi seg uttrykk i islamske identitetar som er meir uttalt liberale. Eit meir *modernistisk, liberalt islam* har ofte spela ei sentral rolle i den muslimske nasjonsbygginga i vårt hundreår, og har i mange land vore ein viktig kulturtraum i visse samfunnslag. Det er vanskeleg å peike på muslimske organisasjonar i Norge som representerer ein slik tendens, men ein vil finne noko av dette hos ein del innvandrartalsmenn, lærarar og politikarar med muslimsk bakgrunn. Det er viktig å hugse at også dette er ein *muslimsk* tendens, sjølv om av både tradisjonalar og islamistar ser på denne tendensen som sekularistisk. Framfor alt er identifikasjonen med moderne verdiar som likestilling og full yringsfridom her ofte ein del av identiteten til den einskilde muslim, utan at dette nødvendigvis får organisatoriske konsekvensar. Dèt kan ha noko med maktforhold og sosial kontroll å gjere. Om nokre år kan biletet vere annleis også i så måte.

**Oddbjørn Leirvik: stipendiat ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.**

**Adr.:  
oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no**

**Tore Laugerud:**

## Kirke og kristendom i endring

### Globalt perspektiv: skifte av tyngdepunkt

Ved inngangen til det tredje årtusen er det umulig å tale om kirke og kristendom i endring uten å anlegge et globalt perspektiv. Midt inn i den virkeligheten vi er en del av

foregår det endringsprosesser av vidtrekkende betydning for kirkens og kristendommens stilling i fremtiden. La oss se hva religionsstatistikken forteller.

1900 1970 mid-1999

### World Population

1. Total population 1.619.886.800 3.701.909.000 6.010.779.000

### World population by religion

11. Christians (total all kinds) 558.056.300 1.222.585.000 1.990.018.000

12. Muslims 200.102.200 558.272.000 1.189.359.000

13. Non-religious 2.923.300 542.976.000 767.865.000

14. Hindus 203.033.300 473.823.000 774.080.000

15. Buddhists 127.159.000 234.096.000 358.527.000

16. Atheists 225.600 172.744.000 150.979.000

17. New-Religionists 5.910.000 77.872.000 101.236.000

18. Tribal religionists 106.339.600 166.525.000 252.207.000

### Christians by continent

35. Africa 8.756.400 120.251.000 333.368.000

36. Asia (new UN definition) 20.770.300 94.515.000 295.371.000

37. Europe (new UN definition) 368.131.600 475.387.000 536.403.000

38. Latin Ameica 60.026.800 261.949.000 463.550.000

39. Northern America 59.569.700 169.183.000 224.140.000

40. Oceania 4.322.100 14.628.000 20.264.000

(Kilde: David B. Barrett: «Annual Statistical Table on Global Mission: 1999» i *International Bulletin of Missionary Research*, Nr.1-1999, s.24-25.

Til det følgende og med videre henvisninger se: Tormod Engelsen: »Den kristne verdensmisjon ved årtusenskiftet: Hvor langt har den kommet og hvor går den?» i *Norsk tidsskrift for misjon 1-2/2000.*)

Til tross for alle statistikkens mulige feilkilder, er det ingen tvil om at det i løpet av den siste generasjonen har funnet sted et skifte i kristenhetens tyngdepunkt fra den vestlige verden til totredjedelsverdenen. Mens vesten (Europa og Nordamerika) ved forrige århundreskifte hadde 428 mill. kristne – mot 89 mill. i totredjedelsverdenen (Afrika, Asia, Latin-Amerika) – er tallene for 1999 henholdsvis 760 mill. og 1.092 mill. Det

mest «kristne» kontinent er i dag Sør-Amerika hvor ca 90 % er kristne. Afrika med 50 % kristne er det kontinent hvor kristendommen vokser raskest. Afrika sør for Sahara er i ferd med å bli et kristent kontinent. Samtidig er situasjonen svært dystert for mange p.g.a. fattigdom, vanstyre, korrupsjon, krig, hungersnød og en ufattelig Aids epidemi. Vi merker oss også at selv om kristendomsprosenten enda er meget liten i Asia (ca 7 %), har det i de senere år funnet sted en eksplosiv kirkevekst fra 94 mill. kristne i 1970 til 295 mill. i 1999. Dette synes å indikere at (i alle fall deler av) Asia er i ferd med å bli et nytt vekstområde for kristendommen.

Europa, Nord Amerika og Oceania («vesten») har ca 70 % kristne. I disse områdene har antallet kristne gått noe tilbake det siste århundret, både prosentvis i landene og prosentvis i forhold til resten av verden. Viktigere enn denne tilbakegangen i prosent, som stort sett har betydning at nominelle kristne har forlatt kirken, er tilbakegangen når det gjelder aktive, bekjennende medlemmer av kirken. Dette synes å henge sammen med en religiøs likegyldighet skapt av relativisme og materialisme. I dag utgjør de aktive kristne bare små og svinnende minoriteter i de fleste land i Europa, mens bildet er noe annerledes i USA hvor ca 30 % av befolkningen går regelmessig til gudstjeneste.

Dette skifte av tyngdepunkt illustrerer ved årtusenskiftet et poeng som har vist seg gjentatte ganger gjennom kirkehistorien: *bare de kirker som i dag er misjonerende*, vil bestå som noe mer enn små minoriteter inn i fremtiden. Totredjedelsverdenens oppkomst som ledende kraft, henger på det nærmeste sammen med misjon. I de to foregående århundrer var denne misjon drevet fra vest og nord mot øst og sør. I dette århundre har sør og øst i økende grad blitt toneangivende i kirkens globale misjonsvirksomhet, mens en rekke europeiske kirker har mistet sin misjonerende kraft, og preges av tilbakegang.

Nest etter USA følger blant de land som i

dag sender ut flest tverrkulturelle misjonærer India, Sør-Korea, Nigeria og Brasil. India sender ut 10-15 ganger så mange misjonærer som Norge (mer enn 10.000). Det hører også med til bildet at det 21 århundres misjonsbølge fra sør og øst er preget av en (mer eller mindre) *karismatisk kristendomsform*. Det kan hevdes med rette at evangelikal og karismatisk/pentekostal kristendom de siste 30 årene av de 20. århundre, er den raskest voksende religiøse bevegelse av noen størrelse i historien med en årlig vekst på ca 5 %! Kirkevekst (eller kirkens overlevelse) synes å henge på det nærmeste sammen med *misjon* som igjen henger sammen med *personlige religiøse/åndelige erfaringer og levende fromhetsbevegelser innen kirkene*.

Statistikken indikerer et signifikant trekk ved kristendommen ved årtusenskiftet: For første gang i historien kan vi tale om kristendom som en virkelig *universell religion*. Her er det imidlertid et viktig trekk i bildet som tallene skjuler. Kristendommen har i vår tid ikke bare blitt universell i betydningen «allestedsnærværende» (kvanitativ betydning), men og i betydningen «stedegen», kontekstuell (kvalitativ betydning). Med det sikter jeg til at kristen tro ikke lenger sprer seg som «kulturelle utvidelser» av den vestlige kristendomsforståelse, men framtrer i ulike kontekstuelle utgaver, som et sammenhengende lappeteppes i all verdens ulike stoffkvaliteter og fargesjatteringer, i bildet av «et fargerikt fellesskap».

Det omtalte skifte av tyngdepunkt handler ikke bare om tall i en statistikk. Det handler også om kristendomsforståelse og spiritualitet, misjon og tjeneste/ diakoni – og om teologi. Sør er i dag ikke bare en ledende misjonerende og diakonal kraft, men og en *levende kilde til fornyelse av fromhetsliv og teologi i hele den verdensvide kirke*. Dette skifte av tyngdepunkt er en *avgjørende kirkehistorisk begivenhet* som ennå ikke fullt ut har sunket inn hos kristne i vest, og særlig ikke i den offentlige opinion – herunder

skole og undervisning – som fremdeles ser på kristendom, misjon og teologi som et hovedsakelig vestlig eller «hvitt» fenomen.

**Nasjonalt perspektiv: «ny-religiøsitet» og «ny-kristendom»**

Skiftet av tyngdepunkt står i en dyp, indre sammenheng med endringsprosesser i vårt eget land. Særlig fra 1870-tallet av har religiøsitet og Gudstro vært på sterkt vikende front i samfunnet. Både i og utenfor kirken tenkte man modernitet og Gudstro som uforenlige størrelser. Den toneangivende tenkning i samfunnet tok det for gitt at Gudstroen før eller senere ville forsvinne. Som en ryggmargsrefleks av dette tenkte kirken: hvordan overleve. I sin overlevelsesstrategi aksepterte kirken på den ene siden den sfære som enda ble tolerert for religiøs utfoldelse: *privatsfæren*. På den annen side opptrådte den i det offentlige rom med et defensivt og til dels angstbitersk *trosforsvar*.

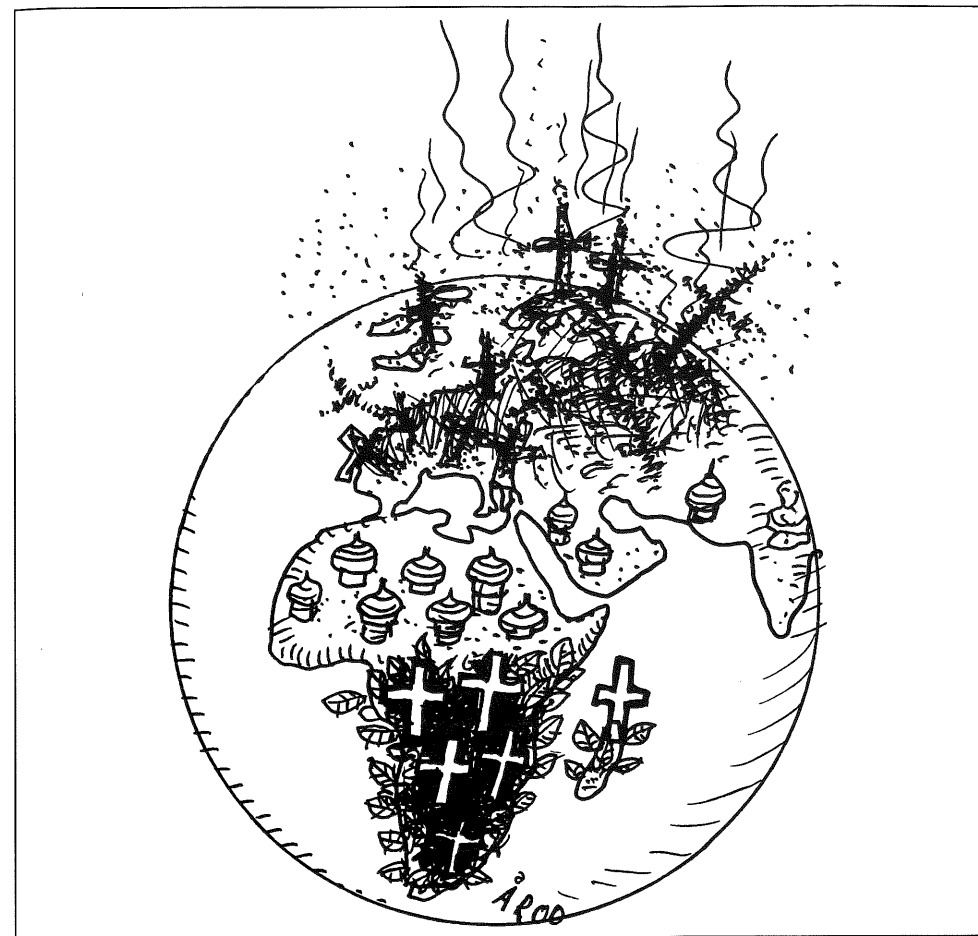
Gjennom den siste generasjon har pendelen sterkt og uventet svingt den andre veien. Det er religiøs åpenhet og åndelig søken. Et blikk på statistikken ovenfor viser at den eneste »religion» som har hatt tilbakegang fra 1970 til 1999 er ateismen. Utslagene er så markante at det gir mening å tale om et *paradigmeskifte*. En nærmere analyse av dette er gitt et annet sted i dette nummer. Her skal vi begrense oss til å påpeke det påfallende trekket at den nye religiøsiteten, i alle fall i den første fasen, bokstavelig talt gikk alle andre steder enn til den kirke som har båret vår kultur gjennom snart 1000 år. Den nye religiøsiteten framsto som en *motkultur* og omtalte seg gjerne som en alternativ religiøsitet, eller alternativbevegelsen (jf paraplyorganisasjonen «Alternativt nettverk»). For denne bevegelsen har kirkens budskap til nå vært betraktet som totalt uaktuell som gjenstand for den åndelige søken. Denne skepsis, ja ofte nesten fiendtlige innstilling til kirken, synes først og fremst å være knyttet til nyåndelighetens (dette er trolig den mest saksvarende betegnelsen på bevegelsen i

dag) stadige klarere avvisning av institusjonell religiøsitet, og dens bilde av kristendommen som et dødt læresystem, lukket for levende, åndelige erfaringer mennesker gjør i dag.

Et spørsmål som reiser seg er om ikke postmodernitetens religiøse søken og åndelige fornyelse også har et nedslagsfelt innenfor kirken og kristendommen. Ved nærmere ettersyn viser det seg i høy grad å være tilfelle. En ytring som lenge har vært tydelig innenfor de tradisjonelle kirkesamfunnene og organisasjonene er *den karismatiske fornyelse*. I mange tilfelle har det blitt dannet nye, ofte tverrkirkelige organisasjoner med en helt annen profil enn de gamle lutherske lekmannsorganisasjonene. Likedan har man fått en helt ny type konfesjonsløs menighetsdannelse etter «Kristen senter»-modellen.

Eksemplene viser at det kan gi mening å tale om ny-religiøsitet som en bevegelse både utenfor og innenfor kirken(e)/kristendommen. I sin karismatiske ytring synes imidlertid den nye kristendommen i liten grad å bli oppfattet som attraktiv i de alternativreligiøse miljøene. Dette kan synes overraskende i lys av at den karismatiske kristendommen vektlegger nettopp de levende erfaringene av den oppstandne Kristus og i alle fall et stykke på vei framstår som lite institusjonaliserte. En forklaring kan være at de autoritære trekkene, den invaderende formen eller det sterke kravet til kristne aktiviteter som ofte hefter ved den karismatiske kristendomsformen sperrer av.

Temaet «ny-kristendom» er imidlertid ikke uttømt med karismatikkens gjenoppdagelse av den tredje trosartikkel. På 60- og 70-tallet gjennomlevde kirkene en *sosiale-tisk vekkelse* som førte til et nytt kristent samfunnsengasjement, som følge av en gjenoppdagelse av den første trosartikkel. På den ene side kan dette ses som en senvirking av Europas erfaringer med Nazismen. På den annen side står det i sammenheng med den tidligere omtalte oppkomst av totredjedelsverdenens kirker og deres teo-



logi, som bryter opp den «gamle» kristendommens dualisme mellom den åndelige og materielle sfære. Senere er dette videreført i ulike typer frigjøringssteologi og i kirkelig deltagelse i freds- og forsoningsarbeid. Den sosialebevegelse har i liten grad kommunisert med de alternativreligiøse miljøene fordi den mangler et religiøst språk og gjerne har tolket menneskers opptatthet av åndelige spørsmål i et ensidig og unyansert flukt-perspektiv.

Særlig på 90-tallet har det imidlertid skjedd interessante endringer. Troen på den første trosartikkel har blitt utviklet i retning av økoteologi og omsorg for skaperverket, og har blitt knyttet tettere opp mot de andre

trosartiklene. Et uttrykk for dette er gjenoppdagelsen av *pilegrimsvandringen* og pilegrimsmotivet som en religiøs nøkkel til tilværelsen. Den nye opptattheten av pilegrimsvandringene henger for øvrig sammen med et annet signifikant trekk ved den «nye» kristendommen: en helt ny økumenisk orientering.

*Retreatbevegelsen* som stadig øker i omfang og betydning, er et eksempel på en, i Norge, ny fromhetsretning som har oppdaget skattene i østlig ortodoks, så vel som i vestlig, katolsk tradisjon, og forener dette med elementer av vår egen pietistiske arv. Til grunn for retreatbevegelsen ligger vår tids gjenoppdagelse av *mystikken* med dens

vektlegging av tilbaketrekning, stillhet, bønn, meditasjon og kontemplasjon. Flere trekk tyder på at Kristusmystikken med dens åpne og erfaringsorienterte tilnærming kan bli en brobygger mellom den nye spiritualiteten i og utenfor kirken(e).

Den nye spiritualiteten utenfor kirken ble lenge oversett og bagatellisert, bl.a. av den religionssosiologiske forskning som har hatt vanskelig for å «måle» den, og av en kirkelig og politisk motivert folkekirketenkning som har hatt behov for å opprettholde det tradisjonelle bildet av folk og kirke som en enhetlig og uforanderlig størrelse. I dag er det en økende tendens både i kirken og i samfunnet til å ta denne nye spiritualiteten på alvor som en religiøs hovedstrøm i vår tid. På samme måte blir det stadig klarere at den nye spiritualiteten innenfor kirkene er i ferd med å etablere seg som kristne hovedstrømmer i vår tid.

#### Kirkemøtet 1999

Et uttrykk for dette er at Kirkemøtet 1999, som en symbol- og programhandling ved overgangen til et nytt århundre og årtusen gjorde *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* til sin hovedsak. Til grunn for saken lå en betenkning<sup>1</sup> utviklet av en faglig referansegruppe som de siste 10–20 år har vært opptatt av å kartlegge nyreligiøsitet og arbeide med kirkens møte med en religiøsitet i endring. Problemstillingen er dels *missiologisk*: hvordan kan Den norske kirke svare på den åndelige lengsel utenfor kirken og fungere som en misjonerende kirke i en ny tid? – dels rettet mot *fromhetslivet*: hvordan kan kirken svare på den lengsel etter et dypere åndelig liv som den nye kristne spiritualitetens fremvekst er et vitnesbyrd om? Den nye tenkningen som betenkningen mål-bærer er karakterisert av at den ikke betrakter dette som to adskilte problemstillinger, men ser dem i sammenheng: Skal kirken være et sted for mennesker som søker Gud i dag, må den følge sin egen lengsel etter et liv nærmere Gud i en bevegelse til Gudslivets

kilder: stillheten, bønningen, meditasjonen, kontemplasjonen, ordet og sakramentene. Mens kirken ofte har formidlet en kristen identitet som er mer opptatt av å *gjøre* enn av å *være* bærer betenkningen fram følgende erkjennelse: «For at kirken skal kunne gi et svar på den åndelige lengsel i vår tid, må den forstå at dens primære kall ikke er et kall til en oppgave, men et kall til Gud. Det viktigste for kirken er ikke kvantiteten av dens aktiviteter, men kvaliteten av dens Gudsrelasjon».

Med dette utgangspunktet foretar betenkningen i kap.1 «Hva er da et menneske – identitetsspørsmålet» en skissemessig analyse og (teologisk) tolkning av den åndelige lengsel. I kap 2: «Veien til kildene – spiritualitet som livsutfordring» peker den på (noen av) kildene til åndelig fornyelse og beskriver en praktisk vei til åndelig disiplin. I kap 3: «Kommunikasjon og relasjon – bilder av en misjonerende kirke i et nytt årtusen» løfter den fram noen utfordringer for kirken. Et viktig stikkord på den kirke og kristendom som betenkningen søker er *helhet*. Eller sagt på en annen måte: den forsøker å knytte en indre sammenheng mellom personlig spiritualitet og Kristusetterfølgelse, samtidstolkning, teologi og kirkelig engasjement i misjon og diakoni. I det følgende vil jeg kort gjengi noen hovedsynspunkter fra kap 1 og 3.

Betenkningen tolker den åndelige lengsel med utgangspunkt i Augustin: «Sent kom jeg til å elske deg, skjønnerhet, så gammel og likevel så ung... Du var i meg, men jeg var utenfor... Du var hos meg, men jeg var ikke hos deg. Langt borte fra deg ble jeg lokket av alt det som ikke er noe uten i deg. Du ropte på meg og trengte gjennom min døvhet...Du kom til meg som en duft med vinden. Jeg åndet deg inn og nå lengter jeg bare etter deg...Du rørte ved meg og jeg er en flamme i din fred.»

Augustin tegner menneskets åndelige lengsel som en lengsel etter *nærhet til Gud*. Mennesket er preget av en opprinnelig,

umiddelbar relasjon til Gud som er blitt borte. Men enda bærer vi et minne, en lengsel i oss. Derfor er omvendelse nødvendig. Men omvendelsens utgangspunkt er ikke å vende seg bort fra det gamle livet, men å vende ansiktet mot hans ansikt som har sett oss med kjærlighetens blikk gjennom hele vårt liv. Å være elsket av Ham som ga oss livet er menneskets dypeste identitet. Spørsmålet om hvem mennesket er står i en dyp, indre sammenheng med spørsmålet om hvem Gud er. Kristendommen bærer bildet av en treenig Gud. Treenigheten er et uttrykk for at Guds vesen er fellesskap, vennskap og familie. At han skaper mennesket i sitt bilde (1 Mos. 1,26–27) betyr at han skaper mennesket til å være en del av dette fellesskapet.

Den kirkelige tradisjon taler videre om tre menneskelige grunnfølelser som har sitt sete i «hjertet», dvs i menneskets dypeste og egentlige jeg: *trygghet, mening og samhørighet*. Disse står i nær sammenheng med de tre personene i Gud: Å lære Faderen å kjenne leder til *trygghet*. Å komme i kontakt med Sønnen («Logos»), fyller tilværelsen med *mening*. Å møte Den Hellige Ånd gir enhet, *samhørighet*, kjærlighet og glede. De menneskelige grunnfølelsene er ett slik som personene i Gud er ett. Tro er derfor å *lete etter et hjerte*. Religion er *hjemlengsel*.

Å ha sin identitet i den treenige Gud (=den Gud viss vesen er fellesskap) leder videre til å ha sin identitet i *felleskapet* med andre mennesker skapt i Guds bilde. Liv kommer alltid til mennesket gjennom andre. Dette menneskelige fellesskapslivet kan ikke løsrives fra den gudskapte *naturen*. Den er en del av vår livssammenheng på samme måte som Gud og våre medmennesker. Av dette følger at erobringen, der mennesket søker å stå over og utnytte naturen til sine egne formål, er prinsipielt på linje med krenking av menneskeverdet og opprør mot Gud. I Bibelens ja til skaperverket ligger også et ja til menneskets kroppslighet. Mange mennesker i dag presses mellom kroppsforakt og kroppsfiksering. Felles for begge disse

ytringene er at de nekter å akseptere kroppen som den er, skapt av Gud. Da kan kroppen heller ikke bli det den var tenkt å være – et hjem, et sted der mennesket kan være seg selv.

Betenkningen tar videre til orde for at kirken i sin egen tolkning av menneskets åndelige lengsel må lære å lytte etter andres tolkninger for å finne gjenkjennelse og tilknytning. Det må bli viktigere å *komme nær* enn å markere avstand. Kirken må for eksempel innse at reinkarnasjonstanken bærer en lengsel Gud har nedlagt i mennesket etter evig liv. Samtidig gir den kristne oppstandelsestroen et annet svar. Bibelen tegner et menneskebilde hvor et hvert menneske er skapt unikt i en helhet av kropp, sjel og ånd, og forblir seg selv i all evighet.

En slik tolkning av den åndelige lengsel i vår tid, vil ha vidtrekkende konsekvenser for forståelsen av hva det vil si å være kristen, for teologien og for måten å være kirke på. Ordet «kristen» vil gjenvinnes som et relasjonsnavn, ikke et gruppenavn. Teologien vil lete opp igjen sin rot i bønningen og meditasjonen, som den mistet da teologiens sted ble flyttet fra klostrerne til de nye universitetsdannelser hvor filosofien snart kom til å spille den ledende rolle. Kirken vil i større grad bli et rom for troens mange ansikter og for ulike grader av trostilslutning i et menneskeliv underveis. Det handler om å gi verdi og vekstvilkår til menneskers søken, også til den usikre og tilbakeholdte tro som ennå lever i folkekirken. Det handler om å skape en kirke som oppleves som et hvilested og som et sted for menneskelig frigjøring. Det handler om å skape en kirke hvor den idealiserende idyll må vike for ærlig tale om troen og livet, en kirke hvor det er plass for alt menneskelig, også det som går på tvers av våre instinkter og drømmer: Det forkrøplede og ødelagte, demonien og ødelegelsen.

En annen viktig utfordring er å *inkulturere* kirken. Menighetene er ofte preget av kjernegrupper som har utviklet bestemte

mønstre som de krever gjenkjennelse av i gudstjenester og møteformer. Når mennesker utenfor kjernegruppene nærmer seg fellesskapet, opplever de ofte at sosiologiske fenomener som samværsform, væremåte, livsstil, språk, humor, klesdrakt og dannelsesideal forteller dem om en virkelighet som ikke er deres. Mange mennesker har i denne situasjonen gjort en sammenblanding av sosiologi og teologi. De har ekskludert seg selv på sosiologiske premisser, men tolket dem som teologiske. Dette er trolig en viktig årsak til at fornyet religiøs interesse i overraskende liten grad har blitt kanalisert til den kirke de fleste tilhører. Dersom kirken skal inkultureres i de mange kulturer og subkulturer som særlig finnes i dagens storbyer, vil det tvinge seg fram en oppløsning av soknebåndene og mer ulike og fleksible modeller for gudstjeneste- og menighetsliv.

Kirkens forkynnelse må skape en opplevelse av troen som et stort rom, et landskap som har plass for hele livet, der mennesker kan vandre inn – og være frie til å vandre ut igjen. En viktig forutsetning for at forkynnelse – og teologiens – språk skal kunne åpne, er at de er i kontakt med samtaleens grunnspråk, de erfaringer og innsikter som springer ut av dialogen. Å la samtalen, dialogen tre fram der enetalen rådde er å gi avkall på makt. Den dialogiske væremåte forutsetter videre oppmerksomhet og nærhet til den andre. En slik nærhet oppøves ved stadig å vende seg til kilden for å søke nærhet til sitt eget liv og til Gud.

For kirkens misjon, ute og hjemme, betyr det et oppbrudd fra en triumfalistisk erobrer-misjon med fokus på å «innta nytt land». I dagens misjon spørres det etter evnen til å se, tydeliggjøre, påminne, gå sammen med og rekke ut en hånd når det trengs. Denne «medvandrer-misjon» kjennetegnes av den åpne, selvutleverende og nysgjerrige sam-

tale med rom for undring og ettertanke. Fordi medvandrer-misjon forutsetter nærhet vil den være nært knyttet til stillhet, meditasjon og retreat. Gjennom dette ivretas også den indre forankring som er nødvendig for å kunne begi seg inn i det åpne, ytre rommet. Medvandring kjennetegnes ikke av utydelighet eller relativisme, snarere tvert i mot av en sterk Kristusforankring kombinert med at man tar andre menneskers overbevisning like mye på alvor som sin egen.

Tilbakemeldingene Kirkemøtesaken har gitt, tyder på at det bildet betenkningen tegner har berørt mange og skapt og forsterket endringsprosesser både innenfor og utenfor kirken. Den kirke som her tegnes tar ikke mål av seg til å bli «en kirke alle kan tro på», men ønsker i større grad å fremstå som en kirke mennesker med ulike grader av trostilslutning kan nærme seg. Det er en mer *åpen* kirke. Ikke åpen i betydningen: en kirke hvor alle anskuelser skal ha en plass på lik linje – men åpen i betydningen: en kirke med åpne landskaper og et åpent språk, hvor mennesker kan trå inn og gjøre seg sine erfaringer uten å føle seg fanget eller språkløse. Det er en kirke som *står for noe og vil noe*. Den ønsker å bryte opp fra oppgatte spor for å kunne være en kilde for den lengsel og tørst som i dag finnes både innenfor og utenfor kirken.

**Tore Laugerud: Leder for Egede-instituttet og prosjektleder for Samarbeidsråd for menighet og misjon.**

**Adr.: [tore.laugerud@kirken.no](mailto:tore.laugerud@kirken.no)**

<sup>1</sup> *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*, Kirkerådet 1999. Utarbeidet av Tore Laugerud, Egede instituttet. Heftet bestilles fra Kirkerådets materiellekspedisjon, Pb 5913 Majorstua, 0308 Oslo. 56 s. Kr. 60,-

Av Tarald Rasmussen

## Reformasjonen som religiøs endring

*Det tradisjonelle norske bildet av reformasjonen*

I Norge er vi vant til å tenke om reformasjonen som den store og 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: fra 1537 og fram til Hans Nielsen Hauge, hadde den sanne kristendom vært til stede i landet i en slags uforløst form: den hadde vært til stede i bekjennesskriftene 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 bekjennesskriftene. Dette ble så grunnlaget for endringen av kristendommen.

I denne artikkelen skal jeg holde fast på forestillingen om reformasjonen som en viktig og interessant religiøs endring i kristen-

dommens 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 Vesteuropa 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 én kirkeinstitusjon, truet av ulike kjetterbevegelser og av flere typer 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 ene sanne kirken. Særlig sett i et nordeuropeisk perspektiv – hvor de protestantiske kirkens fikk stor utbredelse – må denne institusjonelle endringen fortone seg som radikal. Katolsk kirkehistorisk skriving toner den institusjonelle endringen noe ned, og behandler den mer som en avskalling. Det den katolske kirken tapte i Nordeuropa, vant den rikelig igjen i Søramerika. Dermed kunne den fortsette å 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 norske historikere 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 politiske 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 Nordeuropa 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 vært 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 teologiske 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 Lutheravhandlingene 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 Luthertolkning 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 eksegesi, hvor en slik konsentrasjon og et slikt fokus manglet. En pionér for denne typen Lutherforskning 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 blant flere av senmiddelalderens teologer, blant annet av den berømte humanisten Faber Stapulensis. Anlegger man et slikt kontinuitetsperspek-

tiv, 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 Nordeuropa – og den teologiske endringen – som er langt mer tvetydig – hører inn under de religiøse endringene reformasjonen bragte med. Både det institusjonelle og det teologiske er del av det religiøse om man bruker dette begrepet i vid forstand. Men det går også an å stramme inn begrepet om «religiøs endring» og spørre etter hvilke endringer i *religiøsitet* reformasjonen bragte 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 i 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 hovedkennetegn 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 makt-systemet i Det tyske riket. 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 autoritene 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 man 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 det indre (den religi-

øse individualitetens 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 nok så 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 og mer overgripende eller prinsipielle temaer. Men sett i et religionsendringersperspektiv 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 folkets 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 fyldestgjørende gjerninger (*satisfactio*). Det viktigste elementet for folk flest var det siste: de fyldestgjørende 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 fyldestgjørende 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 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 for-

kynneren mest mulig uforstyrret kunne tale til folket. Presten på prekestolen og folket som lytter er den prototypiske reformatriske 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 presteskaper.

#### *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 helgnes relikvier gikk han hardt ut mot. Også Luther var skarp i sin kritikk av helgenvesenet, men la hovedvekten på helgnene som unødvendige mellomfigurer mellom Kristus og de troende, mellomfigurer som ikke alltid henviste til det sentrale: troen på Kristus.

I stedet for helgnene 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 helgnene 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 innle-

velse enn noen gang – som troshelter som skulle kompensere for helgnene som var blitt fjernet. Med tradisjonens helter ble også deres *cultus* demontert. Festdagene for de ulike helgnene med prosesjoner og feiring 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 blasfemisk; 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 helgnene 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 helgnene hadde vært. De kom til de troende først og fremst gjennom ordene; gjennom Bibelens fortellinger og prestenes predikener. 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 det 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 om *Skjærsildens fødsel* vist hvordan det hinsidige i katolsk kristendom fra 1100-tallet av 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 *rens*es 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 menneskets 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, (Mentalitethistorisk klassiker. Fins også i tysk og engelsk oversettelse.)

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

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

Oberman, Heiko A.: *The Impact of the Reformation*, Edinburgh 1994 (Utvalgte artikler av en sentral reformasjonshistoriker)

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.**

**Adr.:**

**[tarald.rasmussen@teologi.uio.no](mailto:tarald.rasmussen@teologi.uio.no)**

*Den første av de to neste artiklene tar opp et tema som kanskje vil interessere elevene, nemlig hva det er som gjør at mennesker forandrer grunnleggende livsinnstilling eller tro. Den sosiale settingen det dreier seg om, er ikke den som ofte trekkes fram i denne sammenhengen, dvs. de ressursvake som finner religionen som en passende krykke (underforstått som «vi andre» ikke trenger). Her dreier det seg om et særdeles ressursrikt miljø på Oslos beste vestkant.*

*Den andre artikkelen er en fagdidaktisk drøfting som ut fra en nyutkommet lærebok blant annet drøfter hva som bør være målet med religionsundervisningen.*

**Gro Haaversen-Barth:**

## «Fra frø til tre»

### En studie i religiøs aktivisering og kristen trosutvikling hos voksne.

#### Innledning

Da **Otto Hauglin** publiserte sin magisteravhandling *Rapport fra Nærby – En religions-sosiologisk analyse av en norsk drabantby menighet* (1970), var religionssosiologi som vitenskap lite utbredt i Norge. Inntil da hadde religiøse forhold, dvs. kristendommens eller den kristne trosliv i vår befolkning omtrent ikke vært gjenstand for systematiske undersøkelser. Det kan virke som om man verken hadde villet eller våget å spørre mennesker om hva de egentlig trodde f.eks. om Gud, Jesus Kristus, Den hellige Ånd og livet etter døden. Man visste heller ikke mye om hva folks syn på og forhold til kirkelige handlinger som dåp, nattverd, konfirmasjon, vigsel og begravelse/ bisettelse var, og slett ingen ting om deres forhold til de mer personlige, erfaringsbaserte hand-

linger som bibellesning, bønn, gudstjenesteliv og den gode samtale om kristen tro og liv.

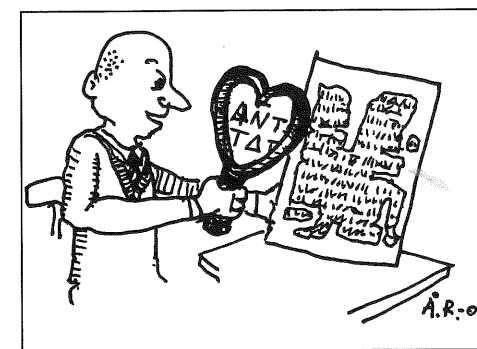
Først etter at religionssosiologen **Pål Repstad** gav ut *Fra ilden til asken – En studie i religiøs passivering* (1984) dukker religionssosiologiske og undersøkelser fra beslektede fagdisipliner opp. **Repstads** undersøkelse er primært bygget på intervjuer med 21 mennesker fra tette pietistiske miljøer på Sørlandet. Han spurte: Hvorfor ble folk passive? Hvordan skjedde passiviseringen? Og hva trodde og tenkte de som trakk seg ut, om kirke og religion? **Repstads** informanter har brutt med sine tidligere miljøer. Mange av dem opprettholder likevel et forhold til kristendommen, tildels positivt. Dette gjelder særlig blant kvinnene. Men de omtolker ofte sitt forhold til den kristne tro.

Enkelte gjenvinner en ny religiøs aktivitet, f.eks. gjennom barna ved at de lar dem gå på søndagsskole. **Repstads** undersøkelse er ikke ment å skulle gi generaliserbare, representative resultater. Men den bekrefter som andre forskere har påpekt at «tilhørighet» og «mening» er blant de viktigste faktorer til å forstå og tolke hva religion og religiøsitet betyr i folks liv. Disse undersøkelsene har gitt viktige impulser til min egen lille studie.

#### Bakgrunn

Den konkrete bakgrunn for mitt prosjekt er refleksjon over praksis fra tjeneste som prest i Den norske kirke (Dnk), i en menighet med relativt tydelige sosioøkonomiske og sosio-kulturelle trekk. Som en ungdom sa det, omtrent ved sitt første møte med miljøet: «Alle er pene, jentene søte og guttene kjekke, de går i dyre merkeklær, bilene er dyre, nye og store, likeens husene som folk bor i, folk med mye penger bor her». Menigheten og bydelen har omtrent sammenfallende grense. Miljøet legger stor vekt på historie, røtter, konvensjoner og tradisjon. Folkekirken står sterkt. De kirkelige handlinger som dåp og konfirmasjon tar ca. 80 % av befolkningen del i. Vigsler og bisettelser fra menighetens to kirker er økende. Alle som benytter de kirkelige handlinger har ikke nødvendigvis et aktivt forhold til kristen tro, kirken, gudstjenestene, bibelen, bønn, det kristne fellesskap og den gode samtale om kristen tro og liv.

I menigheten møtte jeg ganske raskt kvinner som i voksen alder hadde begynt å



nærme seg kristen tro på en søkende, aktiv måte. Dette fascinerte meg. Det gav gjenkjennelse.

I 2. og 3. klasse på gymnaset begynte jeg å bli religiøs aktiv, sto fram og fortalte at jeg ville være en kristen, at jeg trodde på Gud, på Jesus Kristus og at Den Hellige Ånd virket i mitt liv. Min nærmeste familie ble forbauset og var ikke opptatt av og interessert i religionen på denne måten. Etter eksamen artium bodde jeg 1 år i en prestefamilie i USA. Da ble det regelmessige kirkebesøk, bibellesning, samtaler om kristen tro og liv, samt praktisk arbeid og engasjement i menighetens liv. Kristentroen fikk næring og ble styrket. Likevel tok det mange år før jeg ble husvarm i kirken og i det kristne trosfellesskapet. Det var som å være en innvandrer i Guds rike, ukjent med kulturen, menneskene, tradisjonene, væremåtene, talemåtene osv. Det tok lang tid før jeg opplevde å være en innbygger i Guds rike og kirken med de rettigheter og plikter som hører til et slikt borgerskap.

#### Perspektiver på religiøs aktivisering og kristen trosutvikling i voksen alder.

Religiøs aktivisering og trosutvikling hos enkeltmennesker har ulike sider og dimensjoner. **Charles Y. Glock** (1959), som representant for den framvoksende sosialpsykologisk innrettede religionspsykologi i USA på 1960 tallet, var en av de første religionssosiologer som pekte på dette. Han skiller mellom:

1. trosforestillinger (den ideologiske dimensjon)
2. religiøse følelser (erfaringsdimensjonen)
3. religiøs kunnskap (den intellektuelle dimensjonen)
4. religiøs praksis (den ritualistiske dimensjon)
5. troskonsekvenser (konsekvensdimensjon)

Da Glock utformet sine 5 dimensjoner ved vår religiøsitet, var det ingen fokusering på den kontekst vi befinner oss i. Likevel er hans oppdeling og systematisering et nyttig redskap.

Det er først i de senere år at betydningen av den kulturelle sammenheng mennesker står i når man undersøker deres religiøsitet, har blitt fokusert. Vi finner dette særlig hos religions sosiologen **Wade Clark Roof** (1994). Det betyr bl.a. at de holdninger, handlinger og verdier som enkeltindivider har og erverver seg gjennom religiøs aktivisering og kristen trosutvikling, vil være preget av og prege den sosiokulturelle og sosioøkonomiske kontekst de befinner seg i. Trosforestillinger, følelser og erfaringer og religiøs kunnskap synes å gå sammen på den ene siden, mens deltakelse i ritualer, sosialt fellesskap i religiøse miljøer og sosialt engasjement ut fra religiøs overbevisning går sammen på den andre siden. **Roof** mener at den første siden representerer «mening» og den andre «tilhørighet» og at disse to foci ved religiøsitet er fundamentale for studier av religiøse former i vestlige land. Religions sosiologen **Andrew M. Greeley** (1972) var først ute med å formulere begrepsparene «Meaning» og «Belonging» som dimensjoner i religiøst engasjement.

#### *Meningsperspektivet*

Kort sagt vil det forklare religiøs aktivisering og kristen trosutvikling med at den kristne religion gir mening til de erfaringer individet gjør seg og til de opplevelser og hendelser som individet blir en del av. Den kristne religion fungerer som en god og sakssvarende tolknings-ramme for menneskets virkelighet og liv.

#### *Tilhørighetsperspektivet*

Dette perspektivet forklarer religiøs aktivisering og kristen trosutvikling med at sosiale bånd har bidratt og bidrar til å holde oppe og utvikle kristen tro. Slike bånd kan være en

følelse av tilhørighet til den kristne kirke, til trosfellesskapet og til fellesskapets medlemmer. Det kan også være en aktiv deltakelse i kirkens og trosfellesskapets handlinger som f.eks. gudstjenestelivet, bibel- og bønnegrupper og det diakonale arbeidet.

Religions sosiologen **Peter L. Berger** (1969) hevder at religiøse tradisjoner opprettholdes kun ved at mennesker opplever dem troverdige og sannsynlige. Først da formidler tradisjonen religiøs tilhørighet og mening. Gjenkjennelse skapes. En «plausibilitetsstruktur» for religiøs mening og tilhørighet etableres. Senere sier han (1990) at det i USA har vært en økning i menneskers deltakelse i gudstjenester, nattverden og kirkelig medlemskap. Berger mener det er god grunn til å hevde at motivene for deltakelse har endret seg radikalt fra tidligere tiders. I dag knytter ikke folk seg til kirken ut fra et brennende ønske om frelse fra synd og helvete, men ut fra et ønske om hjelp til å finne gode rammer for familielivet og at barna deres kan få moralske verdier og regler eller ganske enkelt fordi det er en del av livsstilen i den kultur man lever sitt dagligliv.

På bakgrunn av store intervjuundersøkelser har religions psykologen **James W. Fowler** (1981) utviklet en modell om trosutvikling på 7 stadier. Med tro (faith) mener han ikke primært kristen eller religiøs tro. Han anvender ordet i en mer allmen betydning. Tro er for et menneske å finne ut hva som er de grunnleggende verdier i hennes/hans liv og så overgi seg til de verdiene, slik at de kan bli de ordnende krefter i vedkommendes liv og gi mening.

Teorien kan meget godt anvendes på religiøs/kristen trosutvikling, sier han, og angir som regel den alder han anser for mest adekvat for et visst stadium, uten at dette er absolutt å forstå.

Han taler om:

1. Den første grunnleggende troen (Primal Faith) 0–2 år

2. Den intuitive, projektive troen (Intuitive-Projective Faith) 2–6 år

3. Den mytiske, bokstavelige troen (Mythic-Literal Faith) 7–12 år

4. Den forenende, konvensjonelle troen (Synthetic-Conventional Faith) 13–19 år

5. Den egne, gjennomtenkte troen (Individual-Reflective Faith) 20– år

6. Den sammenbindende troen (Conjunctive Faith) 20– år

7. Den altomfattende, totale troen (Universalizing Faith) 20– år

Fowlers skjema for trosutvikling har sin grunn i en psykologisk tenkning som handler om hvordan menneskers allmenne psykiske utvikling avspeiles i menneskets tro. Selv mener han at han bygger sin framstilling like mye på teologisk som psykologisk grunn ved å forsøke å forene strukturell utviklingsteori med hermeneutisk teologisk tradisjon. Beskrivelsen av trosutviklingen er til for å fortelle om virkeligheten slik at man skal kunne forstå den bedre. Fowlers teologiske interesse merkes ved at han lar trosbegrepet stå i sentrum for den menneskelige aktivitet, og ved at han lar søken etter mening være det sentrale i menneskets liv.

#### **Livshistorien som ramme for fortelling om religiøs aktivisering og kristen trosutvikling**

Selvbiografien som livshistorie og empirisk inntak til folkelig tenkning. Og brukt som historiske og samfunnsvitenskapelige data, studerer **Marianne Gullestad** (1996) dem som fortellinger.

Mye hverdagslig sosialt liv består i at mennesker forteller hverandre om hendelser de har opplevd. De formidler dermed biter av sin livshistorie. Livshistorie skapes av sosialt liv, og er med på å skape sosialt liv.

Dermed er ikke livshistoriene bare oversettelser av liv til tekst, men også en del av selve livet. Dette betyr at livshistorier berører historien på flere måter samtidig.

*For det første* er hver livshistorie en subjektiv beskrivelse av forholdet mellom et historisk menneske og dets sosiale verden. Subjektivitet må ses på som en del av historien.

*For det andre* inneholder en livshistorie ofte korrekt informasjon om folk og hendelser.

*For det tredje* er denne informasjon formet ved hjelp av kulturelle ideer og verdibegreper.

*For det fjerde* vil den «vridningen» av informasjonen som måtte finne sted for å få den til å passe med bestemte verdier, nettopp avsløre disse verdiene.

*For det femte* er livshistoriens sjangerkonvensjoner i seg selv en del av en mer allmenn kulturarv. Den som forteller sin livshistorie tar i bruk et stort og sammensatt materiale av kulturell kunnskap. Hver livshistorie er unik, samtidig som den er styrt av sosiale og kulturelle ideer og konvensjoner.

Å fortelle eller skrive sin livshistorie er å ta et skritt tilbake for å oppsummere livet sitt.

En vesentlig side ved fortellings- og skrivingeprosessen er ofte å besvare spørsmålene «hvem er jeg?», «hvordan ble jeg den jeg er?» og «hva er det som er viktig og verdifullt i mitt liv?»

Diskusjoner om sentrale verdier veves inn i en livsfortelling, en sjanger som er svært forskjellig fra diskusjonene om abstrakte prinsipper.

Selvbiografien eller livshistorien har de siste tiårene blitt gjenstand for stor oppmerksomhet. Det har å gjøre med den endring som har skjedd i den litterære analysen av selvbiografier, en endring fra *bios* til *autos*. Det vil si en endring fra en fokusering på livet til en fokusering på dannelsen av selvet. Det henger sammen med en dyptgående endring i samtidens mentalitet som bl.a. går

ut på at den globale kapitalismen har satt selvbiografi, moral og selvskaping på dagsorden.

### Informantenes troshistorie

Med bakgrunn i ovennevnte søker jeg i min studie å få innsikt i og å forstå noen av de beveggrunner informantene mener har vært viktige for deres religiøse aktivisering og kristne trosutvikling. Informantenes troshistorie er en del av deres livshistorie.

*Hvem er og hva sier de jeg har intervjuet med utgangspunkt i en intervjuguide på 15 spørsmål?* Jeg har snakket med 9 kvinner og 8 menn. På bakgrunn av informantenes religiøse sosialisering i oppvekstmiljøet og senere – barn (0–12 år), ungdom 13–19 år), ung voksen (20–34 år) og voksen (35 – ) – har jeg systematisert informantene i henhold til tre kategorier:

1. ateistisk/uinteressert i religion og kristen tro/både medl./ ikkemedl. av Den norske kirke

2. positiv til kirke og kristen tro/passiv kristen/medlem av Den norske kirke

3. aktiv kristen/en del av trosfelleskap/medlem av Den norske kirke

Disse tre kategoriene ser jeg i forhold til tre ulike «påvirkningsagenter» i oppvekstmiljøet:

\*foreldre/foresatte

\*saga/slekt: oldeforeldre, besteforeldre, tanter og onkler, andre i slekten

\*venner/andre utenfor familie og slekt.

### Noen fellestrekk i informantenes troshistorie, uavhengig av kjønn

#### 1. Folkekirkelig bakgrunn.

Ingen av informantene har foreldre som har vært aktive i lokalmenigheten eller i

kristne organisasjoner. De fleste foreldre var likefullt medlemmer i Dnk. Noen foreldre var uten kirkemedlemskap. Alle informanter er døpt i DnK. Alle utenom 1 er konfirmert. Noen foreldre lot deres barn gå på søndagsskole og speider i barneårene. De fleste informanter husker at en av foreldrene har bedt aftenbønn ved sengekanten, dog ikke så regelmessig at aftenbønnen kan framsies helt utenat. Informantene er ikke vant til å be for maten eller si takkebønn for maten.. Mange foreldre har tatt med familien til kirken julaften. Kirkegang i løpet av kirkeåret er meget sjelden. I forbindelse med kirkelige handlinger – dåp, konfirmasjon, vigsel og bisettelser har foreldrene gått til kirke og deltatt i gudstjenesten knyttet til disse ritualer. Foreldrenes religiøse aktivisering synes ikke å ha gått utover dette.

Ingen foreldre synes å ha snakket med sine barn om Gud, Jesus og Den Hellige Ånd eller fortalt bibelhistorier. Man har heller ikke lest i Bibelen sammen med barna. Ingen informanter minnes at det ble sunget kristne sanger i hjemmet, heller ikke kristne barnesanger.

Flere informanter har hatt besteforeldre, en tante, en onkel, andre familiemedlemmer, faddere og andre bekjente som var mer eller mindre religiøst aktive og omtalt som kristne. En farfar var prost, en annen aktiv i en misjonskirke, en morfar var klokker og kirketjener, en moster aktiv i lokalmenigheten, likeens en husholderske og en fadder. Flere av informantene forteller at de fikk kristne impulser av dem. Det ble lest høyt fra juleevangeliet rundt middagsbordet julaften, de ble tatt med til søndagsskole i en periode som som relativt små barn, de er blitt fortalt at de ble bedt for, de har fått bibelen som gave til konfirmasjonen o.l.

#### 2. Tidsaspekt ved bekjennelse av kristen tro.

Det har tatt lang tid for informantene fra de begynner å fatte interesse for religiøse og kristne problemstillinger til de går ut og forteller at de er religiøse, ja like til kristne.

Prosessen har bl.a. bestått i at de over år har stilt eksistensielle spørsmål om hva meningen med livet er, hvor kommer jeg fra, hvor går jeg, fins det noen Gud, hvorfor skjer det så mye vondt mellom mennesker, og hva skjer mellom mennesker når det er så mye vondt mellom oss, så mye nød og urettferdighet?

Noen forteller at de i en kortere periode i tenårene var innom et kristent ungdomsmiljø, andre har aldri visst at det eksisterte. Enkelte har møtt kristne mennesker i slutten av tenårene som har fått betydning for dem uten at det resulterte i religiøs aktivisering og kristen trosutvikling dengang.

#### 3. Religiøse utviklingslinjer

Felles for informantene er at deres religiøse og kristne trosutvikling går langs tre linjer: livskriser, livsløp og livsglede. Alle tre linjene er tilstede hos informantene. For de fleste ligger tyngdepunktet på livskrisen, for noen på livsløpet. Hos enkelte er livsgleden mest framtrædende.

##### a. Livskriser

Egen sykdom, sykdom og død i nærmeste familie, og samlivsbrudd er hendelser og opplevelser som har bidratt til å utløse religiøs aktivisering. Samtidig har slike erfaringer gjort sitt til at kriser i barne- og ungdomsårene har blitt aktivisert og fått spille inn som delforklaring på ønske om og behovet for «mening», «tilhørighet», «betydning» og «opplevelse av det hellige».

Erfaringer av kriser i ung alder fikk som konsekvens dårlig selvbilde/selvfølelse, utrygg identitet, liten mestringsglede og tildels dårlig sosial tilpasning. Religiøs aktivisering eller søken etter kristen tro ble ikke lansert som hjelpemiddel, verken av ungdommen selv eller av mennesker rundt dem.

##### b. Livsløp

Her dreier det seg om en bevisstgjøring på religion og søken etter kristen tro over tid uten ytre, dramatiske forløp. Likevel ser det

ut at eksistensielle spørsmål har dukket opp med ulik styrke gjennom livsløpet. Flere sier at de i mange år hadde en erkjennelse og følelse av å være religiøse og hadde trosforestillinger, uten at det fikk noen kunnskapsmessige, praktiske og synlige utslag.

##### c. Livsglede

Enkelte informanter framhever at gode, grensesprengende erfaringer og opplevelser som f.eks. forelskelse, giftermål, barnefødsler og dåp, bidro sterkt til religiøs aktivisering. Slike erfaringer framsto i kontrast til tidligere, vanskelige erfaringer og opplevelser, og gav taknemlighet og glede over livet, selvet og den man er. Taknemligheten måtte få en addressat og Gud som skaperkraft og dypeste kjærlighet stod klarere fram.

#### 4. Sosiøkonomisk og sosiokulturell kontekst

Alle informantene utenom 1 kvinne og 1 mann har eksamen artium og høyere utdanning. De som ikke har eksamen artium er begge selvstendig næringsdrivende.

De kvinnelige informantene er fysioterapeuter, førskolelærere, revisorer, sykepleiere, interiørarkitekter, jurister, cand. ped. og cand. philol., mens de mannlige informantene baker, dataingeniører, journalister, markedsøkonomer, sivilingeniører og siviløkonomer.

Alle informantene er viet ved kirkelig vigsel.

De kvinnelige informantene har alle vært, og de fleste er fremdeles, gift med menn som i perioder har forsørget dem. Alle, utenom 1 har barn. De som har barn har alle hatt hovedansvaret for barn, bl.a. ved at ektefellene har arbeidet full tid, mens de selv har arbeidet deltid eller vært hjemmearbeidende i lange perioder da barna var små.

Kvinnenes ektefeller har alle artium og høyere utdanning og er jurister, leger, siviløkonomer, og sivilingeniører. Flere av dem arbeider innen bank og finans, skips- og eiendomsmegling. Noen driver egen næring.

Menneses ektefeller har alle artium og noe høyere utdannelse. De fleste hustruene har vært hjemneværende hele eller store deler av ekteskapet.

8 kvinner har giftet seg 1 gang. Av disse 8 er 1 enke, 1 er død og 1 er skilt uten å ha giftet seg på ny. 1 kvinne er gift og skilt 2 ganger og lever nå ugift. Ingen av kvinnene er bestemødre.

De mannlige informantene har alle vært gift. 2 er skilt og lever nå ugift. 1 er enke-mann.

De andre er fremdeles gift med sin første hustru.

### 5. Forhold til det kristne gudstjeneste- og trosfelleskap

Et fåtall av informantene går regelmessig til gudstjeneste. De fleste sier de har lyst til å gjøre det, men fordi familien ikke har noen tradisjon for det, er det vanskelig å forandre rytmen og tradisjonene søndag formiddag.

Flere synes Dnk's høymesse er stiv og uten liv. De opplever ikke gleden og varmen og spontaniteten i det å se seg selv som Guds barn og en del av Guds familie. Noen kvinner søker derfor til frikirkesamlinger som de opplever mer levende og opptatt av å fram Guds omsluttende kjærlighet. Andre synes familiegudstjenestene i Dnk er levende nok til at de går der. Noen setter særlig stor pris på de nye pilgrimsmessene fordi prekenformen er annerledes enn i høymessen, det gis dessuten god tid til å be og å bli bedt for, samt at man gis anledning til å gå til nattverd.

De fleste uttrykker at det særlig er gjennom aktiv deltakelse i bibelgrupper, bønnegrupper, sorggrupper (sorggruppe for de som har opplevd død og sorggruppe for de som har erfart samlivsbrudd), møtevirksomhet, bibel – og diakonihøyskole, kristendomsstudier og samtaler med erfarne kristne at de opplever utvikling i eget trosnivå. Det hadde ikke vært nok bare å gå til gudstjeneste søndag formiddag for å holde troen ved like enn si oppleve at trosreisen stadig

gir nye utfordringer. Behovet for å snakke med andre om troen synes å ha økt i takt med opplevelse av fellesskap med andre kristne. Bibelkunnskap er noe man hungrer etter. Noen opplever Bibelen vanskelig tilgjengelig. Særlig det å se sammenhenger. Det som synes å berike dem er fortellingsstoffet om hvordan Jesus møter mennesker. Likeens ser det ut til at jo mer bibelkunnskap de får, jo lettere har de for å finne tekster som betyr mer for dem enn andre.

### Noen ulikheter i informantenes troshistorie, avhengig av kjønn.

#### 1. Former for religiøs, kristen aktivisering.

En umiddelbar iakttagelse er at den religiøse aktivisering blant de mannlige informantene mye mer enn for de kvinnelige knyttes opp mot nyttige, konkrete gjøremål i menigheten, arbeid som krever deres fagkompetanse eller arbeidserfaring. Kvinnenes aktivisering er mer knyttet til samtale om religiøse spørsmål, gudstjenestegang, bønn og deltakelse i ulike smågrupper, det være seg bibelgrupper og tro- og livgrupper.

Mange av de kvinnelige informantene forteller om klare gudsopplevelser og kan sted- og tidfeste dem. De har kjent på en lengsel etter noe mer enn det de hadde i livet på et gitt tidspunkt. Noen har hatt et sterkt behov for trygghet, tilhørighet og opplevelse av å være omsluttet av kjærlighet. Det synes som om Gud blitt den størrelse som har gitt mening og nytt innhold til kvinnenes liv. De opplever at Gud er kjærlighet, at Gud omslutter og tar vare på dem, at Gud leder dem, ransaker dem og lar dem få kjenne på egen utilstrekkelighet, ikke for å holde dem nede, men for å knytte dem til seg og derigjennom gi dem frihet, frihet fra skyld, fra dårlig selvilde, fra å være bundet til for-gjengelige goder, fra å være bundet til andre mennesker på selvødeleggende vis. Jesus er blitt Kristus for dem, som viser veien framover gjennom sin måte å møte mennesker på: Som en av kvinnene sier det: «Nå vil jeg vil leve Jesus-måten og ikke korsfest-måten».

Eller som en annen kvinne uttrykker det: «Jeg hadde alt og manglet alt. Jeg manglet meg selv, retning på livet, meningen med å ha alt og kunne gjøre alt jeg ville. Jeg var helt tom. Da talte Gud til meg og trosnivået begynte. Nå har jeg fått alt. Jeg er i Herrens hender. Jeg opplever å bli ivaretatt og holdt oppe. Jeg opplever en ny mening med livet. Jeg vil stå til tjeneste for andre, gi videre av det jeg har fått av Gud».

Ingen av mennene setter ord på konkrete gudsopplevelser som de kan sted- og tidfeste. I stedet taler de mer om hendelser og erfaringer som har vært viktige for dem når de har tatt de første skritt inn i den kristne trosverden. Møte med kristne, troende mennesker som har hatt en kristen tro fulgt av handlinger overfor vanskeligstilte mennesker har fått stor betydning for flere av dem.

#### 2. Språk

De kvinnelige informantene har et mer «innholdsrettet» religiøst språk enn de mannlige. Med det mener jeg at de uttrykker sin tro både ved hjelp av den kristne tros begreper om nåde, synd, frelse, rettferdigjørelse og ved hjelp av religiøse bilder og opplevelser. Kvinnene har lettere for å sette ord på Gud Fader, Sønn og Hellig Ånden som personlige størrelser som griper inn i deres dagligliv, sammen med englene. Mange av kvinnene taler ofte om at de har englevakt, de har sin egen skytsengel som hjelper dem til å se at deres forhold til Gud berører deres forhold til mennesker – de som har og de som ikke har en kristen tro.

Det synes som om mennene i mindre grad enn kvinnene har vært opptatt av å sette ord på eksistensielle spørsmål og problemstillinger. Det er som om de mer ser på *nytt* av å ha et forankret livs- og trossyn. Det er nyttig og greit å ha en tro, det gir livsretning og grunnlag for å ta i bruk den fagkompetanse man har innen kirkelig arbeid.

De mannlige informantene samtaler sjeldnere med andre om sin tro enn kvinnene. De sier at det ikke gir seg gir seg så mange

naturlige møteplasser. For den ene som er med i frimurerlosjen skjer trossamtalen oftere enn for de andre. Flere har ytret behov for fellesskap med andre menn hvor det gis rom for samtale om den kristne tro. Spørsmålene er nemlig mange.

#### 3. Reaksjon hos de nærmeste

De fleste kvinnelige informanter har møtt kraftig motstand hos sine nærmeste – ektefelle og barn – da de begynte å vise sitt religiøse, kristne engasjement og ville lese i Bibelen, fortelle at de var blitt kristne og hadde ønske om å gå i kirken, det være på gudstjenester søndag formiddag eller til andre tider. For enkelte har situasjonen endret seg over tid. Det har blitt større aksept i familien på at mor og hustru er religiøs, kristen og tror på «Gud, Jesus, Den Hellige Ånd og slike ting». Enkelte møter fremdeles motstand mot det valg de har tatt og den praksis de viser i hverdagen. Noen har etterhvert opplevd at deres ektemenn er blitt noe mer lyttende og åpne, følger med til gudstjenester av og til uten dermed å virke noe syndelig interessert i religiøse spørsmål. Noen ektemenn har begynt å følge med i media på hva som sies av kirkens folk og hva som sies om kirken av andre. To av kvinnene har erfart at deres ektemenn har blitt ganske positive til kirken og til det å snakke om eksistensielle, religiøse og etiske spørsmål. To kvinner har ektemenn som har latt seg engsjere i praktisk arbeid i kirkelig, kristen regi. Det har særlig med økonomi, administrasjon og prosjektarbeid å gjøre.

Bare en mann har møtt litt motstand hos sine nærmeste – hustru og barn. De andre har heller blitt møtt med velvilje, særlig av sine hustruer. Barna har reagert uten noen syndelig interesse for å følge i foreldrenes fotspor.

#### Sluttkommentar

Jeg har beskrevet noe av det jeg har funnet og relatert det til enkelte teorier og modeller.

Mye arbeid gjenstår. I mitt arbeid som

prest er jeg naturlig nok opptatt av strategier som gjør det mulig for Dnk å komme i kontakt med ulike sosioøkonomiske og sosio-kulturelle kulturer.

De fleste mennesker i dag er høyt utdannede og kvalifiserte mennesker. Vi må gå en annen vei enn å forklare og utlegge den kristne tro og lære for dem. Vi må legge mye større vekt på deres egne liv og erfaringer og ta utgangspunkt i dem selv og deres livshistorie og la dem få et møte med Bibelens historie, dens fortellinger, språkformer, bilder, livshistorier og troshistorier, som gir gjennkjennelse. Vi må legge større vekt på andre sider ved mennesket enn den intellektuelle siden. Selvfølgelig er intellektuell forståelse viktig, men vi trenger først og fremst å arbeide med vår bevissthet og intuisjon, våre følelser, våre forestillinger, kreativitet, vår spiritualitet – det vil si vårt åndelige liv, våre relasjoner og dette at det til å være menneske hører å leve i fellesskap, også et trosfellesskap.

#### Litteratur

Berger, Peter L.: *The sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* Doubleday, Garden City, New York 1967.

Berger, Peter L.: *A Rumour of Angels.* Anchor Books, Doubleday, N.Y. 1990.

Bergstrand, Gøran: *Från naivitet till naivitet. Om James W Fowlers modell for trons utveckling.* Verbum Forlag AB, Stockholm 1990.

Fowler, James W.: *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning.* Harper and Row 1981.

Greeley, Andrew M.: *The Denominational Society. A Sociological Approach to Religion in America.* Scott, Foresman & Co., Illinois 1972.

Glock, Charles Y.: *The Religious Revival in America?* i Jahn, Jane C. (ed), *Religion and the Face of America,* University of California, Berkeley 1959

Gullestad, Marianne: *Hverdagsfilosofier.* Universitetsforlaget, Oslo 1996.

Hauglin, Otto: *Rapport fra Nærby – En religionssociologisk analyse av en norsk drabantbymenighet.* Lutherstiftelsens Forlag 1970.

Lundby, Knut: *Troskollektivet – En studie i folkekirkens oppløsning i Norge.*

Universitetsforlaget AS 1987.

Repstad, Pål: *Fra ilden til asken – En studie i religiøs passivisering.*

Universitetsforlaget 1984

Roof, Wade Clark: *A Generation of Seekers.* Harper Collins Publisher, New York 1994

**Gro Haaversen-Barth: *Kapellan i Ris menighet, Oslo.*  
Adr.: Risbakken 1, 0374 Oslo.**

**Harald Skottene:**

## Postmodernistisk fagdidaktikk?

### Refleksjoner omkring en bokutgivelse

*Religiøse endringer i vårt samfunn skjer ved at etablerte religioner forandrer seg (jf. Laugeruds og Henriksens art.), ved at tradisjonelle verdensreligioner vinner innpass (jf. Leirviks art.), og ved at nye religiøse strømninger påvirker nordmenns liv i sterkere grad enn før. Alle disse endringene kan bl.a. forstås ut fra det komplekse samspillet mellom religion og samfunn som skjer i vår postmoderne tid (jf. Gilhus' art). Temaet for Geir Winjes bok Fra bønn til magi Nye religioner og menneskesyn er den norske nyreligiøsiteten, og han behandler den nettopp ut fra et postmodernistisk ståsted. I norsk sammenheng innebærer det en ny og spennende innfallsvinkel på et stoff som etter hvert begynner å bli kjent for de fleste religionslærere. Samtidig byr denne vinklingen på både faglige og pedagogiske problemer som fortjener å diskuteres nærmere. I denne artikkelen vil jeg forsøke å identifisere noen av disse problemene, samtidig som jeg kritisk vil reflektere over noen av forfatterens forslag på å løse dem.*

#### Innhold og oppbygning

Winjes primære målgruppe er lærere som underviser i KRL på ungdomstrinnet, men boka vil opplagt også være nyttig for både lærere og elever i religionsfaget i den videregående skolen. Framstillingen er bygget opp i ni deler hvor hovedstoffet fyller del 2–8. Her presenteres først de nyreligiøse bevegelsene som har bakgrunn i de etablerte verdensreligionene: Smiths Venner, Jehovas vitner, Den Forente Familie, Bahá'í, Hare Krishna og mange fler. Videre beskrives okkultismen med organisasjoner som Teosofisk Samfunn, Antroposofisk Selskap,

O.T.O. og Alternativt Nettverk. Større vekt enn vanlig i tilsvarende framstillinger er i det videre lagt på paganistiske retninger som heksebevegelse, åsatro og sjamanisme, og ulike former for satanisme. Til slutt i denne bolken er behandlet bevegelse som ikke så lett lar seg rubrisere, nemlig Scientologikirken og UFO-religion.

Den første og den siste delen av boka perspektiverer dette hovedstoffet på forskjellige måter: I del 1 gis et historisk riss som setter nyreligiøsiteten i sammenheng med utviklingen av moderniteten, det tegnes et «Livssynskart ved årtusenskiftet», og ungdommens religiøsitet blir analysert nærmere. I del 9 behandles nyreligiøsitetens plass i skolen, og det gis tankevekkende «kommentarer til undervisningen».

#### Faglig ståsted

I bokas innledning markerer forfatteren en skarp front mot «apologetiske bøker om moderne religion» (s.35), det være seg med kristen eller humanistisk profil: «En presentasjon som preges av kritikk vil indirekte fungere forkynnende på vegne av de religioner og livssyn som leverer premissene for kritikken» (s.36). Forfatterens alternativ er «en bok som på den ene side tar utgangspunkt i tilhengernes selvforståelse, og på den annen side henvender seg til leserne på en akademisk forsvarlig måte. Hensikten er ikke å reklamere for ulike religioner, men å fremme kunnskap og respekt» (s.37). I praksis vil han gjøre dette ved å operere med «et religionsvitenskapelig 'utenfraperspektiv' kombinert med et mer empatisk 'innenfraperspektiv'» (s.35) «Den kritiske holdningen viser seg i kritiske spørsmål fremfor kritiske



kommentarer.» (s.37)

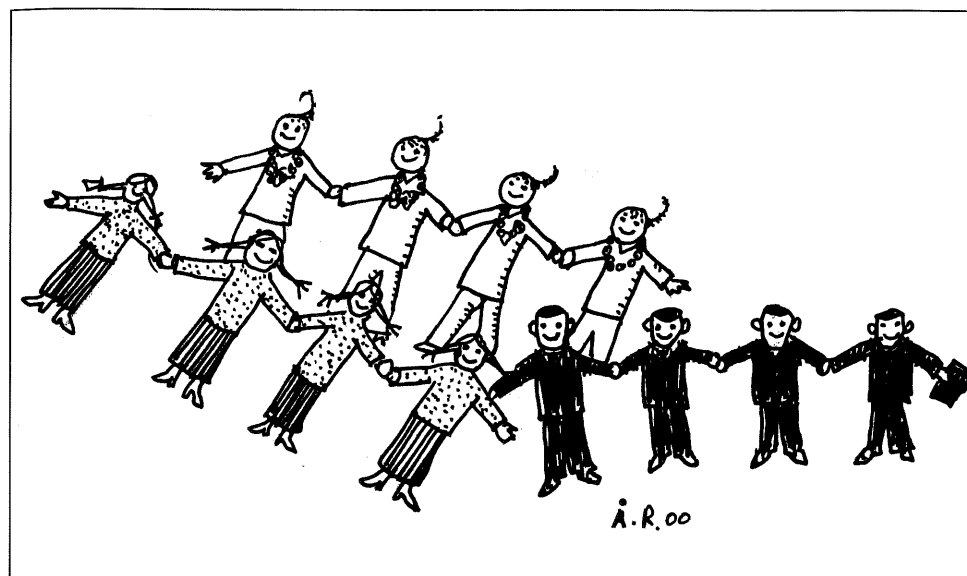
Etter min vurdering har forfatteren et godt stykke på vei lyktes med gjennomføringen av sitt program. Imponerende er måten han benytter «innenfraperspektivet» på, i så måte representerer boka et nybrottsarbeid. Langt svakere er imidlertid anvendelsen av «utenfraperspektivet», og her mener jeg også at hans program i utgangspunktet er utilstrekkelig.

For å gjennomføre sitt «innenfraperspektiv» har forfatteren samarbeidet med representanter for de aktuelle trossamfunn og miljøer, og i forordet takker han omlag 40 (!) navngitte personer for dette samarbeidet. Disse personene har blitt forelagt omtalen av sin trosretning, og «Så langt det er mulig er det tatt hensyn til representantenes syn» (s.37). Etter det jeg kan bedømme, er resultatet blitt en framstilling som er dekkende for de ulike bevegelsenes selvoppfatning. Gjennomgående er framstillingen enkel og grei å lese, og den er spekket med korte og illustrerende sitater fra primærkilder som levendegjør og konkretiserer behandlingen av et stoff som ofte kan være tungt tilgjengelig for utenforstående. Mange av disse sitatene vil også egne seg godt til bruk i undervisningen; det samme gjelder for de 22 fargefotografiene som står fremst i boka, og som gir et levende inntrykk av de forskjellige retningenes religiøse kunst og praktiske virksomhet.

Fofatterens anvendelse av «utenfraperspektivet» viser seg på mange måter, bl.a. i tilnæringsmåte, stoffutvalg, ordbruk og historisk og aktuell plassering av de forskjellige bevegelser og miljøer. Det finnes mange gode tilløp her, men gjennomgående mener jeg de blir for svake, noe som antagelig skyldes svakheter i forfatterens program i utgangspunktet. Han skriver at «Definisjonsmakten ligger hos den troende. Enhver framstilling av et menneskes livssyn bør ta utgangspunkt i ord og begreper på en slik måte at den troende eller praktiserende kjenner seg igjen.» (s.321, jf. også s.58f). Som

etisk utgangspunkt er dette et godt prinsipp, men det blir samtidig problematisk hvis konsekvensen blir at man dermed også fraskriver seg muligheten til fritt å bruke et kritisk og analytisk «utenfraperspektiv». Det finnes flere eksempler på at Winje på denne måten lar seg «sluke» av bevegelsenes eget «innenfraperspektiv»:

Vurderingene som gis av de ulike retningene og deres praksis, direkte og indirekte, er jevnt over positive og i tråd med bevegelsenes egne, mens negative vurderinger stort sett nedtones ved å forvises til noteapparatet eller relativt lett vint å avvises i brødteksten. (se f.eks. s.319f) Om Jehovas vitners praksis med utstøtelse fra menigheten, heter det f.eks.: «Dette finner bare sted dersom et medlem gjentatte ganger og uten anger har syndet eller forkynt vranglære, tross irettesettelse og anledning til omvendelse. I tråd med brevlitteraturen i Det nye testamentet utstøtes de av menigheten for at de ikke skal trekke andre med seg i sin uforstand. Jehovas vitner understreker at muligheten for å vende tilbake til menigheten alltid er der for den som angrer og omvender seg. Menighetens eldste besøker de utstøtte med jevne mellomrom for å minne om denne muligheten.» (s.96) Hvordan de utstøtte selv opplever denne praksisen, fortelles det ingenting om. Tilsvarende står det om bevegelsens negative holdning til feiring av bursdager og høytidsdager: «Mange lærere og medelever synes synd på Jehovas vitner-barna når klassen feierer en tradisjonell høytid eller fødselsdag. *Innad i samfunnet oppleves det annerledes*, og barna oppdras til å glede seg over andre ting.» (s.97, min uth.) Er det nå så sikkert at alle barna innenfor bevegelsen opplever situasjonen slik, og hvor stort er egentlig rommet de har for å komme med andre vurderinger? Igjen bryter avhoppenes framstilling radikalt med Vitnenes offisielle versjon, som altså Winje lar bli stående alene som eneste framstilling av forholdet. Jeg kan vanskelig se at en slik tilnærming er «akademisk forsvarlig». Når saken som



beskrives er så omstridt som i dette tilfellet, må det være enda viktigere enn ellers å belyse den fra flere sider og ikke bare la den ene partens framstilling gjelde som sannheten.

Til en akademisk tilnæringsmåte hører også et analytisk begrepsapparat som er nødvendig å bruke for å gripe det objektet man vil studere på en presis måte. Allerede bokas hovedtittel *Fra bønn til magi* avslører her svakheter i Winjes tilnærming. Hva denne tittelen egentlig skal bety er uklart, og den blir heller ikke nærmere forklart inne i boka. Undertittelen *Nye religioner og menneskesyn* setter leseren noe mer på sporet av hva boka dreier seg om, men formuleringen er likevel inkonsistent. Enhver religion inneholder jo et menneskesyn, og framstillingen er heller ikke spesielt fokusert på menneskesyn som tema, noe undertittelen vel gir inntrykk av at den er. Tittelen på boka er således symptomatisk for at forfatteren ikke har et godt nok samlende grep om sitt stoff. Rett nok legger han opp til et fast mønster for sin analyse av de forskjellige bevegelser idet han vil behandle deres trosforestillinger, praksis og kilder (jf. s.36), men dette er ikke tilstrekkelig til å ordne framstillingen godt

nok. Igjen virker det som det er hensynet til bevegelsene selv som styrer framstillingen. Winje avslører sin egen posisjon når han kritiserer forfatterne av en annen bok om nyreligiøsitet, Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, (se anmeldelse av *Kulturens reformatryllelse i Religion og livssyn* 1/99) for deres «akademiske bakgrunn, som av og til fører til at bevegelsenes forestillinger og praksis kategoriseres i et religionsvitenskapelig skjema som ikke ivaretar deres selvforståelse.» (s.320).

Winjes overtagelse av nyreligiøsitetens eget perspektiv, og det derav følgende svake «utenfraperspektiv», viser seg i boka bl.a. gjennom forvirrende begrepsbruk og uklarhet i måten vurderinger formidles på. Et eksempel på det første finner vi bruken av begrepet «vitenskap»: I innledningen til kap.14 heter det at «Okkultismen kan defineres som *vitenskapen om det skjulte*» (s.184, forf.'s uthev.), tilsvarende står det om L.R.Hubbard at han er «Scientologenes forbilde: På alle livets områder handler det om å leve et fullverdig og kreativt liv, og dianetikken er *vitenskapen* som gjør det mulig.» (s.299, min uthev., tilsv s.297). En slik bruk av vitenskapsbegrepet er ikke

uvanlig i nyreligiøse miljøer, men den passer etter mitt syn dårlig i en vitenskapelig framstilling av nyreligiøsiteten.

Uklarheten i mange av de vurderinger som gis, kommer av at det ofte er uklart *hvem* som vurderer. Er det forfatteren, eller er det det nyreligiøse miljøet som står bak? Eksempelvis heter det at «Astrologiske lærebøker er fulle av eksempler på hvordan et dårlig horoskop faktisk kan muliggjøre en imponerende personlighetsutvikling.» (s.189) Hva betyr «faktisk» her og hvem er imponert? Et annet eksempel finnes i kapitlet om paganismen: «Hensikten med en sjamanreise er ofte *healing*. Ved å reise inn i seg selv kan en utenforstående utforske nye sider ved sin personlighet og på den måten bli et helere menneske» (s.266) Dette er sjamanistenes mening, men er det også forfatterens?

En annen konsekvens av denne uklarheten i perspektivbruk er vakling i plasseringen av de ulike bevegelsene i forhold til etablerte religiøse tradisjoner. Som regel er de religionshistoriske plasseringene greie og ukontroversielle, men av og til snubler forfatteren fordi han igjen fanges av det nyreligiøse perspektivet. Som eksemplene nedenfor viser, gjelder det særlig kristendommen: I kapitlet om okkultismen står det at «Holismen er mer eller mindre til stede i mange religioner, for eksempel skal 'Gud bli alt i alle' ifølge Paulus' første brev til Korinterne» (s.184) I behandlingen av frimureriet heter det at «Slik begrepene er brukt i denne boken, er det ikke nødvendigvis noen motsetning mellom kristendom, riter og selvutvikling.» (s.228) I begge disse tilfellene er det tydelig en *okkult* kristendomsforståelse som legges til grunn for forståelsen, og det virker underlig så lenge det er «innenfraperspektivet» som skal bestemme fortolkningen – for da skulle vel også kristendommen fortolkes ut fra sine egne premisser? Ut fra en tradisjonell kristendomstolkning kan Paulus neppe tas til inntekt for holismen, og den type selvutvikling det her er tale om, har hel-

ler ikke blitt akseptert av representanter for den etablerte kristenheten.

#### **Pedagogisk ståsted**

Svakhetene i Winjes faglige grunnlagstenking blir, etter min oppfatning, enda tydeligere når han trekker de pedagogiske konsekvensene av den. Også her vil han kombinere «empatisk og analytisk tilnærming» (s.312), og han anbefaler at arbeidet i klasserommet bør «foregå i klart avgrensede stadier. Læreprosessen kan for eksempel deles i tre:

- 1 lære om et livssyn så saklig og fordomsfritt som mulig
- 2 studere primærkilder for å levendegjøre og forstå livssynet bedre
- 3 drøfte livssynet

Fase 1 og 2 kan gjerne bytte rekkefølge eller slås sammen, men bør ikke preges av ensidig negativ kritikk. Først når en har oppnådd en rimelig grad av forståelse, kan den kritiske fasen ta til.» (s.316)

Det er ikke vanskelig å være enig i de gode intensjonene her, og Winje har nok desverre rett i at mye av den tradisjonelle undervisningen om nyreligiøsitet noe ureflektert har foregått på majoritetens premisser. «Analyser» og mer eller mindre fordømmende vurderinger har blitt blandet på en måte som har vært svært vanskelig for elevene å gjennomskue (jf. min art. i *Religion og livssyn* 1/92: «Hvordan undervise om nyreligiøsitet?») Det spørres likevel om ikke Winje faller i den motsatte grøfta når han skal gjennomføre sine gode intensjoner. Også i undervisningen vil han la det nyreligiøse «innenfraperspektivet» få en slik forrang at det kritiske «utenfraperspektivet», etter min oppfatning, blir for svakt ivaretatt.

Om det kritiske arbeidet med de nyreligiøse bevegelsene skriver han at det i praksis vil «innebære at elevene setter ord på hva de liker og ikke liker ved et bestemt livssyn. Dette er ofte basert på mer eller mindre

bevisste sympatier og antipatier. Lærerens oppgave er ikke primært å forandre disse holdningene, men å bidra til at de blir bevisste og reflekterte. Dette skjer nå elevene setter ord på de *kriteriene* de baserer sin kritikk på. Når et livssyn vurderes, måles det mot en standard eller visse kriterier, og både kriteriene og livssynet bør kunne kritiseres.» (s.316) Problemet er her knyttet til *hvordan* læreren kan hjelpe elevene til å bli mer «bevisste og reflekterte». Winje synes å avvise den veien som læreplanen i KRL peker på, nemlig den at elevene får hjelp til å plassere sine vurderingskriterier i forhold til etablerte livssynstradisjoner og slik blir stimulert til å utvikle helhetlige og forpliktende livstolkninger. Winje foretrekker heller dette alternativet: «Ved å fokusere på (...) forestillinger som ikke knyttes til en helhetlig livstolkning, kan det tenkes at skolen kan hjelpe senmoderne ungdom til 'å leve med forvirringen'. I det senmoderne samfunnet kan en slik ferdighet være en like nødvendig kompetanse som det å ha et konsistent livssyn.» (s.319) Denne prioriteringen springer ut av en annen tenkning om religionsfagenes funksjon enn det *Identitet og dialog* representerer. Denne tenkningen bryter dermed med de intensjonene vi religionslærere ut fra våre læreplaner er forpliktet på, og Winje inviterer derfor til debatt om grunnlaget for hele vår pedagogiske virksomhet.

#### **Postmodernistisk posisjon**

Han uttrykker skepsis i forhold til tanken om «skolen som motkultur» (s.61) mot postmodernismen slik denne tanken er nedfelt i *Identitet og dialog*: «Et slikt syn innebærer at skolen vet bedre enn elever og foreldre hva som er best for dem. Dette kan være riktig, men det bør diskuteres» (s.318) Slik jeg leser Winjes bok, kan denne skepsisen forstås ut fra det forhold at han selv deler flere av postmodernismens synspunkter:

At han såpass ensidig overlater «definisjonsmakten» til de nyreligiøse miljøene selv, kan ses som en form for *perspektivisme*

som har gitt opp troen på at det er mulig å nå fram til noen sann beskrivelse av virkeligheten. Også i hans egne mer analytiske overveielser kommer denne innstillingen til syne. I innledningen til del 1 skriver han f.eks.: «Et perspektiv på vårt århundres nye religiøsitet er altså at moderne trosretninger representerer ulike reaksjoner på moderniteten. *Andre perspektiver kan være like gyldige.*» (s.40, min uth, tilsv s.58). Typisk er det her også at det ikke gjøres noe forsøk på å argumentere for hvorfor nettopp det valgte perspektivet er å foretrekke framfor andre.

Også i forståelsen av identitetsbegrepet anes en postmodernistisk tenkning som ligger til grunn: Tanken om en entydig identitet blir karakterisert som «en *konstruert idé*» (s.60, min uth.), og i stedet går han inn for «en mer fleksibel identitetsforståelse enn før» (s.61): «I vår tid kan begrepet *plural identitet* gi mening.» (sst.) Hva som binder denne identiteten sammen, er det ut fra framstillingen ikke så greit å få tak på, men det gis en interessant framstilling av hvordan mange ungdommers religiøse identitet blir formet og ser ut: Stikkord er her *deregulering av religionen*, det skjer «en demokratisering av det religiøse livet: De fleste unge lar ikke autoriteter bestemme hva de skal tro på.» (s.67), – og *større pluralitet*: «Både i mediene og i andre sammenhenger møter en mange religionsformer, og dette skaper en ny holdning: Når det finnes så mange religiøse virkeligheter, kan en ikke lenger tvilholde på den ene en har vokst opp med. Mange har derfor et relativistisk forhold til religion.» (s.68) Begge disse forholdene kan endelig forstås som en konsekvens av *seklariserings*: «Når en religion mister grepet på befolkningen, mister den også sin normgivende funksjon. Når kirken ikke lenger når frem til de unge, er de åpnere enn før for andre påvirkere.» (sst.) Som en deskriptiv analyse tror jeg denne beskrivelsen kan ha mye for seg. Mer tvilsom blir den når den tenderer mot å få normativ funksjon: «Mange elever opplever ikke å tilhøre et