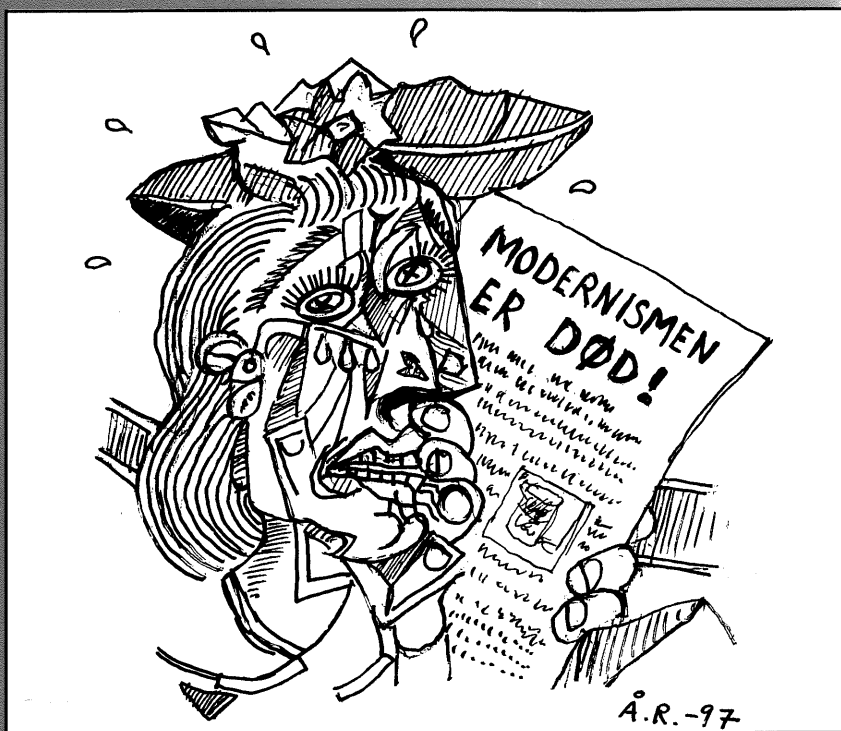


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: POSTMODERNISME
RELIGION OG ARKITEKTUR II

Årgang 9, 1997 nr.

2



Postmodernisme

Samtidsdiagnostikk er nå kommet inn i pensum i religionsfaget, og begrepet postmodernisme er nevnt spesielt i den nye læreplanen for Religion og etikk. Postmodernisme eller postmodernitet er blitt et moteord. Det foregir å sette et tidsskille, modernitetens epoke er over, dvs den måten å tenke på som hadde sitt utspring i starten på den såkalte nytiden omkring 15-1600-tallet. Men det hevdes også at postmodernisme «egentlig» er modernismens ytterste konsekvens. Ingen brudd uten en indre sammenheng. Den som legger vekt på bruddet fremhever at nå går nytidens epoke mot slutten, og dermed går den grunnleggende utviklingsoptimisme til grunne, og en lekende «ta-hver-dag-som-den-kommer - det-kommer-sikkert-til-å-hende-noe-gøy-i-dag-også-holdning» overtar. Den store historien er over, hevder den japansk-amerikanske filosofen Fukuyama, den politiske hovedmotsetningen mellom vest og øst er gått i oppløsning og det er ingenting tilbake som egentlig driver historien framover.

En nærmere analyse av postmodernismen gir idéhistoriker Otto Krogseth, samtidig kommer han inn på ulike kompensasjonsreaksjoner som forekommer etter at det samlende Logos, det rasjonelle midtpunkt er borte. Per M. Aadnanes gir også en samtidsdiagnose, men han setter det nye kristendomsfaget i grunnskolen inn i de sammenhengene han beskriver. Postmodernisme sett fra en kunsthistorikers ståsted sørger Gunnar Danbolt for under tittelen Etter modernismen.

Ungdom og postmodernisme er temaet for ungdomsforsker Ola Stafseng, mens spørsmålet om postmodernisme og verdiformidling blir tatt opp av Arild Mikkelsen.

Det er som lærer selvsagt mulig å miste motet - aldri har det vært så vanskelig å formidle sentrale kristen-humanistiske grunnverdier. Ja, mon det. Er det ikke slik at den verdiskepsisen som i dag bærer navnet postmodernisme på ulike måter har dukket opp atskillige ganger i historien. Et eksempel som Danbolt nevner er sofistretorikken i det gamle Hellas. Den russiske nihilismen i forrige århundre er et annet (jfr. Basarov i Turgenjevs Fedre og sønner). Den verdisikkerhet som er lett å peke på i vår tid, er nok neppe noe nytt. Trolig er dette noe alle generasjoner må kjempe med: hvordan begrunne menneskeverd og faste normer. Dagens «postmoderne» situasjon er en utfordring for vår samtidsforståelse, men ikke minst for vår verdiformidling i læreryrket.

bm

Landsmøtet 1997 for Religionslærerforeningen blir mandag 5. januar 1998 om ettermiddagen i forbindelse med fagligpedagogisk dag ved Universitetet i Oslo.

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2, 1997, 9. årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene
Trygve Rø

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

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1997

Tidsfrist for nr. 3, 1997:

1. september 1997

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
850

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

ISSN 0802-8214



Innhold

Leder	2
Foreningsnytt	4
Referat fra Religionslærerforenings tur til Israel:	4
<i>v/Kari Simonsen Langlo og Håkon Rogne Langlo</i>	
Postmodernisme:	2
<i>Otto Krogseth:</i>	
Moderne – Postmoderne – Antimoderne	6
<i>Per M. Aadnanes:</i>	
Mellom postmodernisme og synkretisme	14
<i>Gunnar Danbolt:</i>	
Etter modernismen	19
<i>Ola Stafseng:</i>	
Ungdomskultur, moral og postmoderne tider	23
<i>Arild Mikkelsen:</i>	
Verdiformidling i ei postmoderne tid	29
Religion og arkitektur II:	34
<i>Lena Larsen:</i>	
Moskéens form og funksjon	34
<i>Knut A. Jacobsen:</i>	
Hinduismens tempel	40
Bokmeldinger	44

**Tema i neste nummer:
Sammenligning – dialog – sannhet**

FORENINGSNYTT

Travel og innholdsrik tur til Israel

Når årets studietur til Israel på alle måter blei vellykket, skyldes det ikke minst planlegging og forberedelsene gjennom et allsidig studiemateriell der både historiske sider og religiøse og politiske konflikter var grundig vist. Men likevel var det møter med folk bosatt i landet som gjorde det sterke inntrykket. Både representanter for den norske ambassaden, for kristne palestinere, messianske jøder og konvertitter til jødedommen utdypet inntrykkene vi kunne få på egen hånd. Det samme gjorde et sterkt møte med sabbatsfeiring i bydelen Mea Shearim som beherskes av de ultraortodokse jødene, og ved Vestmuren som denne kvelden slett ikke framsto som en klagemur.

Et besøk på en sionistisk kibbutz nær den jordanske grensa, viste noen av de problemene som var knyttet til å motta innvandrere, oppdra barn under bombetrussel, generasjonsmotsetninger, likelønnsprinsippet som blir omstridt ved at mange tar arbeid utenfor kibbutsen, og hvordan en tallmessig økende eldregenerasjon skal tas vare på.



4 Studiegruppa på vei til tempelplassen i Jerusalem. Alle deltakerne unntatt fotografen som befant seg bak kamera.

Historiske steder

Naturligvis er dagens Israel et sterkt møte med bibelhistoria, men i utgangspunktet må en akseptere at det er en blanding av ikke-dokumenterte og dokumenterte evangelieplasser. Den faglige reiselederen, professor Hans Kvalbein, måtte derfor, av mangel på håndfaste bevis, bruke begrepet from fantasi. Det forringer bare delvis opplevelsen av å ferdes i Jesu fotspor. Vi beveget oss både i de mest turistfiserte og i mer avsides områder. Av de siste står Tel Dan som en stor opplevelse. Her er ett av kildeutspringene for Jordan, og utgravninger viste oss bysammenfelt helt tilbake til kananeisk tid, ca. 1800 F. Kr. Stedet er også et naturreservat.

Utgravningene i Qumran viste oss et utrolig rikt miljø i karrige omgivelser for essenerne, en utbrytergruppe forfulgt av ledende religiøse kretser rundt tempelet. I år feires 50 års jubileum for funnene av Dødehavsrullene som bl.a. viser at Johannes-evangeliet språk- og tankeverden har sin parallell i et jødisk miljø.

Fra bysantisk tid imponerer Beit Shean, et spesialisert bysammenfelt med amfiteater, teater, bad, avenyer med søylerekker og arkader, templer og synagoge. De enorme utgravningene viser også flotte mosaikker. Dette området kan trygt sammenliknes med tilsvarende steder i Hellas og Tyrkia. Stedet er omtalt i GT som stedet der filistrene hengte Sauls kropp opp på muren.

Fra Jesu tid står området ved Genesaret-sjøen sentralt, f.eks. Tabgha der vi finner Brødunderkirken og Saligprisingskirken. Den siste ligger på en vakker høyde med utsikt over området der Jesus levde og virket

i Galiela. Nasaret med Bebudelseskirken og Kana var også en del av opplegget, og begge steder opplevde vi fargerike bryllup, riktignok uten et vinunder. Av andre steder nevnes her bare Dødehavet, Massada og Jeriko som hører med til enhver rundtur i Israel.

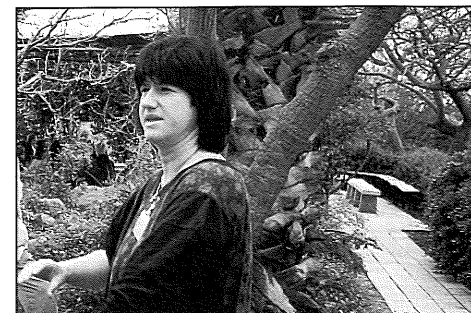
Ved siden av Galilea er Jerusalem og Betlehem av spesiell historisk interesse. En vandring på Oljeberget, i Getsemane og Gamlebyen i Jerusalem inneholder flere lag av historie, både jødisk, kristen og muslimsk. Tempelplassen med Klippedomen og El Aqsa-moskeen er ikke bare ruvende byggverk, men også symboler i den aktuelle striden om Jerusalem. Hvor sterke symbolene er, så vi under besøket i den nyåpnede tunnelen langs bymuren. Den kan vanskelig sies å underminere «hellig grunn» for jøder eller muslimer, men den ga et godt bilde av byens historiske utvikling.

En stat i konflikt

Når Israel nevnes i norske media, gjelder det naturligvis forholdet mellom israelere og palestinere og den snart ettårige stillstand i forhandlingene etter Oslo-avtalen. Utsagnene fra dem vi hadde møter med, inkludert en muslimsk arabisk journalist, var forbausende samstemmige: Det eksisterer en fundamental gjensidig mistro mellom partene som det vil ta tid å overvinne, men det er samtidig bare en vei ut av uføret, og ikke å fortsette forhandlingene er i realiteten blodig utslettelse.

Skal forhandlingene komme i gang igjen, må begge parter gi noe uten å tape ansikt. Israel plassering av bosettinger i de okkuperte områdene, blir vanskeligere å endre til lengre tid som går. Men det pekes også på at 70 prosent av dem som bor der, okkuperer 12 prosent av Vestbredden langs grensa. Dette bør gi forhandlingsmuligheter. Derfor israel blir det understreket at de bl.a. må gi ikke-jøder samme rettigheter som jøder til bosetting, flytting, gjøre militærtjeneste.

Tidligere har også en stor del av den arabiske befolkningen på Vestbredden og i Gaza arbeidd i Israel. Etter mange grense-



Vå norske guide Elin Clausen Elkouby engasjerte deltakerne med solide kunnskaper og godt humør.

stengninger har israelske arbeidsgivere nå engasjert asiatiske og østeuropeiske arbeidskraft, mange illegalt. Dette har fratatt mange palestinere arbeidsplassene og økt de sosiale problemene og fattigdommen. Problemet er særlig stort i Gaza som i løpet av 12 – 15 år vil øke folketallet fra 1 til 2 mill. på et svært begrenset landområde.

Men vi fikk også klart påpekt at staten Israel er i strid med seg sjøl. En teokratisk utvikling, på linje med den vi ser i araberland, rammer også Israel. Enhver regjering blir presset av småpartier, særlig religiøst ultraortodokse, som setter klare betingelser for å delta i en flertallsregjering. Disse gruppene er ikke minst preget av en fundamentalisme som sier nei til enhver avgivelse av territorium.

Også på andre områder gjør disse gruppene seg gjeldende. I Jerusalem har halvparten av alle jødiske skolebarn ultraortodoks og religiøs bakgrunn. De har sine egne skoler, og barna her møter ikke andre jødiske barn. De ultraortodokse har en langt høyere fødselsrate enn andre, og mange frykter den dominans de kan få. En jødisk mor uttrykte at denne konflikten på åsikt trolig er farligere enn konflikten med palestinerne.

Kari Simonsen Langlo og Håkon Rogne Langlo.

Kragerø videregående skole.

Otto Krogseth:

Moderne – Postmoderne – Antimoderne

Perspektiv på postmodernismen

Det har lenge vært god tone blant akademikere å ta avstand fra begrepet postmodernisme – begrepet oppfyller ganske enkelt ikke akademiske presisjonskrav. Det er imidlertid tvilsomt om et begrep som er så utbredt i bruk lar seg begrense eller forby. Det er dessuten undertegnedes oppfatning at begrepet alt i alt både er brukbart og fruktbart – bare man sier fra hva man gjør når man bruker det.

For det første er det viktig at postmodernismen ikke presenteres som en -isme med et bestemt og entydig idé- eller meningsinnhold. Begrepet bør heller ikke brukes som en bastant epokebetegnelse, slik at perioden – i dette tilfelle vår egen tid – entydig og endimensjonalt påføres bestemte kjennetegn. Som vi senere skal se, er det ikke i pakt med postmodernismens egne premisser å bruke begreper slik at de avbilder en eksternt realitet som objektivt er slik eller slik.

Hva er så postmodernisme? Jeg foretrekker å bruke begrepet som et tids- eller mentalitetsdiagnostisk peilebegrep. Diskursen omkring det postmoderne søker å mane frem en moderne mentalitet, en samtidsbestemt sinnstilstand som bare kan tydes tentativt og ikke entydig kodifiseres. Selvsagt kan der være gode grunner for å forholde seg kritisk til diskursen. Er teoriene representative og allment relevante? Dekker de f.eks. vår norske erfaringsvirkelighet? Selvsagt kan vi også kritisk peke på problemene ved å diagnostisere vår egen samtid. Er ikke

det samtidige for nært til å være synlig? Mangler vi ikke den analytiske distansen?

Det er min oppfatning at selv om postmodernisme-diskursen er motsetningsfull og forvirrende, så kaster den også lys og gir synliggjørende perspektiver. Men det er min mening at den samtidsdiagnostiske gevinst gis vel så mye i forhold til hva diskursen (symptomalt) viser som hva den (eksplisitt) sier.

Også min tolkning av postmodernismediskursen er symptomal – og subjektiv. Selvsagt kan en slik kortfattet samlende mentalitetsbeskrivelse av det postmoderne bare i liten grad fange inn forskjeller mellom tenkere, teoriområder og (nasjonale) tradisjoner.

Det moderne prosjekt

Det er vanskelig å tyde tidens tegn, slik postmodernismen forsøker å gjøre det. Men nå handler heldigvis ikke disse diagnoseforsøkene bare om vår aktuelle samtid. Den foregår for en stor del i form av et oppgjør med en tidligere fase – som lettere lar seg beskrive på avstand; nemlig «det moderne».

Det moderne, moderniteten, modernismen, det moderne prosjekt – betegnelsene er mange, hva er det som betegnes? Her er det for det første åpenbart at betegnelser som det moderne prosjekt er mer konstruksjon enn rekonstruksjon. Det dreier seg om et tolkningsperspektiv på postmodernitetens egne premisser, om vidløftige forsøk på å syntetisere og finne sammenheng i langsik-

tige og temmelig sammensatte utviklingsprosesser.

I sin enkleste og mest banale form kan det moderne prosjekt beskrives som et antime tafysisk, antireligiøst, antiautoritært og tradisjonskritisk frigjørings- eller opplysningsprosjekt. I forhold til det «premoderne» er prosjektet alternativt. Det dreier seg om alternative utopier og målsetninger, alternative fortellinger eller «metafortellinger» – fortellinger om frihet og frigjøring i lys av filosofi, vitenskap og teknologi, i regi av freudianisme, marxisme eller andre emansipasjonsideologier eller mistankens avsløringsstrategier.

Det moderne prosjekt er *nytidens* prosjekt. Fr. *Bacons* «kunnskap og makt» fra omkring 1600 er prosjektets hovedparole. Fra begynnelsen av var prosjektet entydig optimistisk – et befrielsens prosjekt der vitenskap og teknikk og progressive ideologier skulle frigjøre mennesket både fra avhengigheten av natur og av tradisjon. Opplysningens tenkere hadde lite syn for de destruktive mulighetene i den menneskelige kunnskapsmakten.

Disse optimistiske moderne metafortellingene vurderer postmodernistene ut fra et helt annerledes desillusjonert ståndpunkt. Forjettelsens fortellinger appellerer ikke lenger, skaper ingen troverdige målsetninger, verken etisk eller politisk. Det dreier seg om utbredte utopier, visnede visjoner, feilslåtte prosjekter – kanskje endog mytens eller overtroens fortellinger.

Beslektet med det moderne prosjekt er også begreper som modernitet, modernisme og modernisering. Mens *modernitet* langt på vei brukes synonymt med det moderne (prosjekt), har *modernisme* en noe snevrere betydning. Her tenkes særlig på den estetisk-litterære kulturbevegelsen fra midten eller slutten av det forrige århundret av, med Baudelaire som en tidlig hovedfigur. Modernismen er en senmoderne kulturstrømning – faktisk foregriper den med sin nihilisme og decadence postmodernismen

(jfr. senmodernistene Horckheimer/Adornos fornuftkritikk i *Opplysningens dialektikk*, der de viser hvordan opplysningsprosjektet lett slår over i demonisk destruktivitet).

Begrepet modernisering forbindes særlig med sosiologen Max Weber, som betegnelse på sosiale rasjonaliserings-, pluraliserings- og differensieringsprosesser som særlig skyter fart fra slutten av 1700-tallet av.

Konstruksjonen av det moderne (prosjekt) bør ikke primært bedømmes med henblikk på sant/usant, men heller med hensyn til forståelsesmessig fruktbarhet. Det må sees som et polemisk bestemt profileringsprosjekt, der de postmoderne betoner motsetningsforholdet til det moderne. Men som vi senere skal se er motsetningsforholdet tvetydig. Representerer postmodernisme og postmodernitet en overskridelse av det moderne i form av et annerledes(hetens alternativ) – eller bekrefter det postmoderne bare modernitetens og moderniseringens selvforsterkende utviklingsdynamikk?

Det postmoderne alternativ-«prosjektet»

Postmodernismens tvetydighet – eller tosidighet – av videreføring og opposisjon, av radikaliserings og reaksjon – i forhold til det moderne kommer kanskje tydeligst til uttrykk i (forbindelse med) problemfeltet *pluralisme/pluralitet*. Pluralisering er som kjent et hovedaspekt ved moderniseringens oppgjør med den «premoderne» enhetskulturens totaliserende tendenser. Men ifølge postmodernistene representerte modernismen bare en innbilt eller sterkt begrenset pluralisme eller pluralitet. Modernistene er fremdeles «fundamentalister» i sin tro på sannheten og metoden – det gjelder hele den filosofiske tradisjonen fra Descartes via Kant til Habermas. De er også «totaliserende» i troen på at der finnes faste forankringer i de såkalte «sisteinstanser» (f.eks. sansene, fornuften eller språket). De er også faste i troen på mistankens endimensjonale

avsløringsstrategier (hos en Marx, en Freud og en Nietzsche), eller i troen på friheten som historiens høyeste mål.

Den postmoderne fornufts- eller rasjonalitetskritikken lar den kritiske moderne fornuften få smake sin egen medisin. Den stilles selv for domstolen og utspørres kritisk med hensyn til legitimitet. Den triumferende opplysningsfornuften trengte jo tidligere ikke å legitimere seg - den var stolt og selvbevisst hevet over slikt. Nå er det nettopp denne stoltheten og selvbevisstheten som angripes. Mistanken rettes mot de filosofiske mestertenkerne, mot fornuften som maktinnskrenkende torturedskap, mot dens hensynsløse analyserende, betvingende og altbeherkende makt.

I kraft av det totaliserende fornuftsbegrepet og troen på universelle normer og allmenngyldige sannheter, blir modernitetens pluralisme eller bekreftelse av pluralitet sterkt begrenset. Her tenker postmodernismen i sammenligning radikalt pluralistisk - i betoningen av fornuftens og sannhetens forskjellighet og i sansen for det kulturelt mangfoldige, etnisk, lokalt og individuelt. Postmoderne er den selvfølgerlige akseptasjonen av at det brokete mangfold av livsmønstre og normsett må eksistere side om side i det moderne (konsum)samfunnet. Man stiller seg åpen for en pluralitet av like gyldige stilarter, likeverdige paradigmer, inkommensurable språkspill. Denne pluralistiske åpenheten vender seg også mot historien og dens mangfold av stilarter i en slags eklektisk nyhistorisme. Vi får en hyperpluralisme der modernitetens store fortellinger erstattes med et virvar av små mikrofortellinger.

Hyperpluralisme korresponderer også med hyperindividualisme. Økt valgmannfold bevirker subjektivering, pluralisering radikaliseres i retning privatisering. Motsatt kan også individualiseringens og subjektiveringens kulturtendenser øke valgmannfold og valgbelastning. Valgene blir mer subjektive og selvkomponerte - de blir frie,

flyktige og eksperimentelle konsumvalg i en stadig mer åpen og mangfoldig markedssituasjon.

Den postmoderne subjektivitet og identiteten

Postmoderne hyperindividualisering og subjektivering innebærer ikke som i humanismen en forestilling om et fast og enhetlig subjekt eller ego. Postmodernistene - eller poststrukturalistene som de også kalles - viderefører på mange måter strukturalismen i deres «antihumanestiske» oppløsning av subjektet. Det skjer i påpekingen av de strukturer, roller og relasjoner - av språklig, kulturell eller samfunnsmessig art - som konstituerer subjektiviteten. Poststrukturalistene Lacan og Derrida dekonstruerer eller desentrerer jeget, oppløser dets enhet, fratar det dets kjerne og substans.

Denne postmoderne desentrering av subjektet er selvsagt ikke bare resultat av rene refleksjonsprosesser - også kulturelle og sosiale endringer i det postmoderne må trekkes inn til belysning av problemfeltet. Jo mer foranderlig og fragmentert, jo mer mobil og mangfoldig virkelighetserfaringen blir, jo mer «oppløst» blir identiteten. Mens det tidligere, mer stabile tradisjonssamfunnet skapte en identitet formet av familiens, klassens eller kjønnets faste roller, eller av kulturens faste normer og tradisjoner, er den (post)moderne identiteten fragmentert, foranderlig, fragil, flyktig og fremmedgjort. En slik identitet gir også et endret virkelighetsforhold - også den ytre virkeligheten blir uten soliditet og substans, den forflyktiges i fiksjonalitet og estetisk overflateflimmer.

Postmoderne tenkere som *Jamesen* og *Baudrillard* forbinder denne subjekts- og virkelighetsforståelsen med det senkapitalistiske konsumsamfunnet og media- og teknkulturen. Simulasjonsindustrien og tegn-implosjonen underminerer selve realitetssansen, tegnene blir «hyperreelle», de blir virkelighetsproduserende kopier uten

original. I et moderne tegnproduserende informasjonssamfunn er alt språk- og mediaformidlet - det semiotiske og estetisk betraktende virkelighetsperspektivet dominerer. En substansløs, flimrende og mangetydig virkelighet utleverer seg lettere til estetisk overflatebeskrivelse enn til filosofisk avsløring med tanke på entydig mening.

Dette estetiske, ironisk-oppløste virkelighetsforholdet er nok typisk for det postmoderne, men det er ikke hele saken. Også en *Z. Baumans* postmoderne etikk hører med i det postmoderne bildet. Noen finner det kanskje merkelig at den postmoderne subjektivitet gir rom for etikk i det hele tatt. Hvordan kan moral basert på personlig ansvarlighet overhodet forankres i en ironisk-oppløst subjektivitet?

Baumans etikk er fundamentalt forskjellig fra modernistenes moralske verdensbeholdersprosjekt (i lys av en universell rasjonalitet). Modernistenes overmodige forsøk på å overføre rasjonalismens sosiale ingeniørkunst på moralens område - ved å basere den på formalistisk regelstyring og universelle rasjonale normer - resulterte i en avpersonalisert etikk som fjernet den moralske nærheten. Denne avhumaniserte, anonymt byråkratiske moralen kan få fatale konsekvenser. I boken *Modernity and the Holocaust* gjøres den medansvarlig for nazismens grusomheter i kraft av sin dehumaniserte ansiktsløshet og anonymt byråkratiske moralitet.

Baumans etikk viser dermed at postmodernitetens tap av målestokker og av objektive moralske bedømmelseskriterier - og dermed umuligheten av en rasjonalistisk-universalistisk etikk - ikke med nødvendighet resulterer i ansvarsløs estetisering og eksperimentell vilkårlighet; der kan også gis rom for en personal nærhetsetikk.

Postmodernismen - lykkelig nihilisme eller desillusjonert melankoli?

Svaret på overskriftens spørsmål skal gis med en gang - men det innrømmes at det baserer seg på et stykke subjektiv, forutset-

ningsbasert, symptomal tolkning: Postmodernisme - diskursen bekrefter, tross visse lyspunkt (som hos Bauman) moderniseringsens destruktive dynamikk i retning av verdimelessig forvitring og kulturell krise.

Lyspunktene ligger i selve overvinnelsen av rasjonalismen, universalismen og den naive optimistiske opplysningstroen. Her skaper desillusjoneringen større åpenhet for det irrasjonale - også religiøst-mysteriøse - og for tradisjoners og tidligere tiders visdom og erfaringsgrunnlag. Spørsmålet er imidlertid om postmodernismen tilbyr noe alternativt bærekraftig budskap, eller om den bare leder lenger inn i den tomme skeptisisme og nihilisme.

Selv hevder enkelte postmodernister at de representerer en «lettere» og lykkeligere form for nihilisme enn modernismens. Man hevder seg «lykkelig» fritatt ikke bare fra «sannhetene», men også fra de belastende ambisjoner om å finne dem. Det er ikke bare Gud som er død, skryter de, men også etterlysningen og savnet av ham. Det er mulig at Jesus er svaret, sier en dansk postmodernist (med prisverdig åpenhet for alle muligheter), men hva var nå spørsmålet?

Akkurat i proklameringen av den «lette nihilismen» - i utskiftningen av seriøs sannhetssøken med skeptisistisk-ironisk lek med alle muligheter - virker postmodernistene sant å si lite troverdige. Allerede filosofen Hegel brukte betegnelsen, ikke lykkelig, men «ulykkelig bevissthet» på denne ironisk-lekende åndsholdningen (som han fant hos romantikerne), der virkelighet oppløses i rene muligheter for subjektive fantasi-bearbeidelser. Og Søren Kierkegaards «estetiske stadium» har vesentlige kjennetegn til felles med postmodernistenes substansløse ironiske skeptisisme.

Sannsynligvis er den postmoderne tilstand - dersom vi kan tale om en slik - mindre lett og lykkelig enn den moderne. Modernistene hadde i det minste et alternativ og et opprør å finne fotfeste i. Men uten opprørets alternativ blir resultatet en negati-

vitet og en desillusjonert som over tid er menneskelig uuttholdelig. Postmodernismens skeptisistiske subjektivism og hyperpluralisme blir den beste bekræftelsen på modernitetens iboende nihilistiske negativitet.

I det postmoderne, sier tyskeren *Peter Sloterdijk*, har modernismens fremtidsoptimisme slått over i en fremtidsløs prosessmelankoli. Det postmoderne mennesket migrerer melankolsk mellom et forvirrende mangfold av sosiale og kulturelle verdener – i en ustanselig og formålsløs forandring, en nomadisk eksistens uten mål og mening, en evig turisme uten retning og reiserute.

Utviklingen i tenkningen hos de enkelte postmodernister viser tydelig at den postmoderne tilstand i det lange løp ikke frembringer lykkelig nihilisme, men snarere desillusjonert meningstomhet og melankoli. I sine siste skrifter – f.eks. i et essay om Amerika – fantaserer Baudrillard omkring virkningen av Guds død. Han taler faktisk både om Guds første og Guds annen død. Med Guds første død menes forbindelsen mellom Guds død og menneskets død, eller det stadig mer substansløse subjektets død. Men i forlengelsen av Guds død skjer også, ifølge den desillusjonert gamle marxist, samfunnets eller historiens død – i erfaringen av at der intet viktig eller verdifullt skjer lenger. Vi har tapt alle drømmene og fortviler over at der ikke lenger er noe igjen å begjære. Baudrillard er blitt den gammeltestamentlige profeten som roper i ørkenen, en postmoderne apokalyptiker som kryptoreligiøst fabulerer om håpet som vokser på ruiner.

Vi har så lang forsøkt oss på noen symptomale – og subjektive – tolkninger av postmodernisme og postmodernitet. Et viktig forståelsesperspektiv har vært at diskursen er vel så interessant ut fra det den implisitt viser (av mentale virkninger og kulturelle konsekvenser) som ut fra hva den eksplisitt sier. Her er der en diskrepans mellom egen selvforståelse (som alternativ til det moderne) og implikasjoner og konsekven-

ser (forsterkede virkninger av moderniseringen).

Fortolkningsperspektivet på moderniseringen mentale og kulturelle krisevirkninger er følgende: forvitrede meningskilder, desentrert subjektivitet og fragmentert virkelighetsforhold innebærer identitetspåkjenninger som er utålelige over tid.

Den (post)moderne kulturteoretiker som vel tydeligst har vist sammenhengen mellom de moderne media- og markedskreftenes identitetsoppsmuldring og narssistisk moral og mentalitet, er Chr. Lasch. I bøker som *The Minimal Self* og *The True and Only Heaven* diagnostiserer han treffende utviklingen av en egosentrisk og konstant stimulisøkende subjektivitet som i desperat mangel av forankring og håpsprosjekter søker tilflukt i terapeutisk selvpleie eller andre privatiserte og selvsentrerte overlevelsesstrategier.

Også Z. Baumann ser ut til å bli stadig tydeligere oppmerksom på postmodernismens negative symptombetydning. I en artikkel nylig trykket i *Morgenbladet* omtaler han postmoderniteten som identitetsoppløsningens og valgforvirringens tilstand, som tilstanden der frihet slår over i vilkårlighet – der mennesker er omstreifere, turister i sin egen verden. Det postmoderne, hevder han, er sammensvergelsen mot fjerne mål, livslange prosjekter, varige forpliktelse, uforanderlige identiteter.

Postmodernitet og antimodernitet

At en slik understimulert og oppsmuldrert identitet krever sine kompenseringer og krisebehandlinger, er de såkalte antimodernitetsbevegelsene det tydeligst talende symptom på.

Med antimodernitetsbevegelser mener jeg tidstypiske reaksjoner på moderniseringen som kan iakttas over et vidt spekter. Vi skal her særlig gå inn på nyreligiøsiteten som antimoderne kompensasjonsreaksjon. Men også den aktuelle verdibølgen kan tolkes som antimoderne reaksjon på verdienes

forvirring og forvitring. Tidssymptomatisk er også nytradisjonalismen som kompensasjonsreaksjon på en moderne foranderlighet som river oss opp med røttene. Tilsvarende ser vi hvordan moderne internasjonalisering og uniformering fremprovoserer en ny anerkjennelse av etnisk, nasjonalt og lokalt kulturmangfold. Typisk er også hvordan naturmystikk og romantikk-bølge blir reaksjoner på rasjonalisme og moderne teknologisk virkelighetsforandring.

Antimodernitetsbevegelsene er motkulturelle reaksjoner som kompenserer overbelastet – eller understimulert – identitet. Tradisjonskritikk og fremtidstro avløses av meningsperspektiver knyttet til tradisjonsverdier, røtter og kulturell identitet. Det søkes fortvilt etter sosial og mental identitetshjelp i forhold til en altfor forvirrende, fragmentert og foranderlig moderne virkelighet.

Vi skal avslutningsvis konsentrere oss om *nyreligiøsiteten* som antimodernitetsreaksjon og se hvordan den lar seg (symptomalt) tolke som kompenserende identitets-sikring i reaksjon på samfunnets allmenne identitetsoppløsning. Selvsagt har nyreligiøsiteten forskjellige former – fra nyåndelig terapireligiøsitet til kristen konservativ fundamentalisme – men forskjellighet i kompensasjonsformer utelater ikke felleskap i kompensasjonsbehov ut fra de samme identitetsbelastninger.

Generelt krever det en forklaring at nyreligiøsiteten blomstrer så sterkt i dagens situasjon, på tross av modernisering og sikre sekulariseringsprognoser. Lenge rådet jo den oppfatning at det moderne samfunnet bare kunne imøtese stadig sterkere sekulariserings symptomer. Den førmoderne tilstand med religionen som basis og bærebjelke og fast fundament for kultur og samfunn er definitivt avløst av aksellererende pluralisering og avsakralisering. Både kulturlivets områder – «verdisfærer» som vitenskap, etikk og estetikk – og samfunnssektorer som økonomi, utdanning, helse etc. baserer

seg på en ikke-religiøs sekulær profesjonalitet. Ja, i denne situasjonen må religionen (kristendommen) finne seg i å bli en av mange institusjonelle sektorer eller sfærer – ett subsystem på linje med de andre.

Men religionens marginalisering er ikke en beskrivelse av hele bildet. Avsakralisering ledsages av resakralisering – samtidig med sekularisering og materialisme blomstrer nyreligiøsitet og nyåndelighet. Forklaringen på denne dialektiske tosidighet kan være følgende enkle: Modernisering og sekularinger belaster identiteten vår så sterkt at religionen revitaliseres som kompensasjonsreaksjon og reparerende krisebehandling.

Mitt spørsmål til nyreligiøsiteten blir nå følgende: Hva forteller subkulturreligiøsiteten om mangeltilstandene i storsamfunnet? Gir kompenserende identitetsbygging og identitetsreparasjon fruktbar (felles) forklaring på nyreligiøsitetens forskjellige former? Er det ikke identitetsbefestelse man famler etter i jakten på meditatív fordykning og selvutviklingsstrategier gjennom sterke, ekstatiske erfaringer, innenfor tette fellesskap, gjerne med sterk ledelsesstruktur, grensesetting, ordenskrav osv. Er ikke den holistiske syntesetenkningen i New Age og terapireligiøsiteten å forstå som en protest mot identitetsbelastende oppsplitting og segmentering i storsamfunnet – forsøk på å reparere identitet, finne ny identitetsgrunn under den flyktige foranderligheten etc.? Er ikke fundamentalismens sterke, rene og enkle valg å forstå som kompensasjonens reaksjon på storsamfunnets postmoderne hyperpluralisme og valgforvirring? Ifølge religionsforskeren N. Ammerman er fundamentalismen et forsøk på å etablere en «dedifferensiert virkelighet» der alle oppsplittede og segmenterte sfærer påny knyttes sammen. Eller tenk på Laschs diagnose av det øyeblikksfikserte og historieløse «minimale selvet». Her kompenseres mangelen på forankrende fortid og meningsgivende fremtid gjennom religiøse meningssystemer

som gir kontinuitet bakover (til en hellig fortid) og perspektiv fremover (gjennom religiøse helbredelseshåp og håp om gjenkomst og gjenopprettelse).

Men her må vi også koble inn en liten reservasjon: Den nye religiøsiteten er primært, men ikke *bare* å forstå som antimoderne kompensasjonsreaksjon på hyperpluralistisk forvirring og moderne, media- og markedsstyrt segmentering og oppsplitting. Ved siden av å være kompenserende motkultur er den også avspeilende «medkultur» – ikke bare opposisjon eller reaksjon på sekularisering og modernisering, men også symptom på disse.

Nyreligiøsiteten avspeiler eller bekrefter den (post)moderne tilstand først og fremst gjennom sin sterke subjektivisme og individualisme – i betoningen av de frie, flyktige, eksperimentelle valg i forhold til et hyperpluralistisk religiøst supermarked. Religion er gjenstand for subjektive markedsvalg – typisk uttrykk for det postmoderne lifestyle-mangfold, et speilbilde av forbrukerismens stadig stimulisøkende bruk og kast-mentalitet. Typisk postmoderne er også en religiøsitet som det investeres i for å oppnå høyere selvutvikling, økt yteevne og suksess. Også innenfor kristen nyfundamentalisme og karismatisk vekkelse (f.eks. den såkalte «trosbevegelsen» finner vi sterke innslag av moderne markedsføringsmetoder og vekt på vekkelse som vei til «verdslig» vitalisering og suksess.

Konklusjon

Vi har prøvd oss på en symptomal tolkning av noen hovedaspekter ved postmodernismens problematikk. Leseren har sikkert merket seg den tydelige kulturpessimistiske grunntendensen i tolkningsforsøket. Sentrale stikkord har vært: fragmentering og segmentering, hyperpluralisme, hyperindividualisme og hyperskeptisisme, narcissisme og nihilisme, identitetsbelastende valg- og markeds-mangfold, mediestyrt mentalt flimmer, forvirring av felles håps-

og meningsprosjekter, av moralske målsettinger og målestokker. De kulturelle moderniseringsprosessene og deres radikaliseringsprosesser i den post- eller hypermoderne situasjonen avdekket en kulturtilstand som er moralsk og menneskelig utålelig over tids – dysfunksjonell på samfunnsplanet, moralsk destruktiv på individplanet.

Optimister av legning vil sikkert opponere mot denne diagnosen. Overrasker ikke menneskenaturen stadig med sin evne til plastisitet og tilpasning? Er det så utenkkelig at der kan bygges opp et beredskap mot de identitetsnedbrytende fragmenteringskreftene – at vi kan bli i stand til å migrere mellom de mange og motstridende meningssystemene, normsettene og språkspillene? Kan vi ikke trene oss opp til å bli mangekulturelle, til å tåle moralsk krysspress og normforvirring – uten å bli flytende, fragmentert og flimmeraktig innvendig?

Min diagnose er altså en annen. Ikke minst antimodernitetsbevegelsene varsler om en identitetsbelastet mentalitet som krever kompenseringer og krisebehandling. Nyreligiøsiteten har her særlig stor symtomverdi. Det samme har moralske krisetendenser i ungdomskulturene – økning i selvmord, rusmiddelmissbruk og voldskriminalitet. Det dreier seg her om dypereliggende kulturelle og moralske påkjenninger som all verdens materielle framskritt er ute av stand til å bøte på.

Postmodernisme-diskursen avdekket en identitet og en mentalitet uten fundament for moralsk ansvarlighet – uten det minimum av indre sentrum eller substans som må til for å integrere det mangfold av identifikasjoner og påvirkninger som den (post)moderne situasjonen påfører oss.

Bare en gud kan redde oss nå, uttalte filosofen Heidegger resignert i et intervju like før sin død. Også ærlige kulturradikalere innser at det vi dypest sett strever med er sørgearbeidet etter Guds død – at moderniseringen og sekularisering har påført oss

mangelsykdommer som sitter i selve marginen av vårt menneskebilde.

Postmodernismen avdekket i sin mest nakne og radikale form bærekraften i vårt moderne vestlige eksperiment – at det bærer i seg en forsterkende nihilistisk negativitet, at det er et eksperiment i sosial segmentering, kulturell fragmentering og moralsk relativisering.

Spørsmålet om der kan finnes kulturelle eller moralterapeutiske mottiltak mot oppløsningstendensene, måtte bli tema for en ny og større artikkel. Sikkert er i alle fall at situasjonen gjør det lettere enn på lenge – f.eks. innenfor feltet skole og oppdragelse – å argumentere for revitalisering av de tradisjoner og referanserammer som kan virke sosialt integrerende, kulturelt forankrende, moralsk og meningsmessig motiverende.

Litteratur

Z. Bauman: *Modernity and the Holocaust*. 1995.

M. Featherstone: *Consumer Culture & Postmodernism* 1991.

Chr. Lasch: *The Minimal Self*. 1986.

Chr. Lasch: *The True and Only Heaven*. 1994.

P. Grøtvedt: *Moderniteten og Post-moderniteten*. 1987.

J.O. Henriksen: *Grobunn for moral*. 1997.

Scott Lash: *Sociology of Postmodernism*. 1990.

J.F. Lyotard: *The Postmodern Condition*. 1986.

G.B. Madison: *The Hermeneutics of Postmodernism*. 1990.

Madan Sarup: *Post-structuralism and Postmodernism*. 1993.

E. Schaanning: *Modernitetens Oppløsning*. 1992.

B.S. Turner: *Theories of Modernity and Postmodernity*. 1990.

Otto Krogseth, professor ved Institutt for kulturstudier, avdeling for religionshistorie.

Adresse: Postboks 1010, Blindern 0315 Oslo

Per. M. Aadnanes:

Mellom postmodernisme og synkretisme

Strøtankar om kulturutvikling og religionsundervisning

I samband med dei omfattande reformene det norske skuleverket har gjennomgått no på 1990-talet, har også religionsundervisninga komme på dagsordenen. Særleg har kristendomsundervisninga i grunnskulen gjennomgått store endringar, så store og prinsipielle at ein eigentleg talar om eit heilt nytt fag. Mange ulike motiv ligg bakom dette nye faget. Men ei hovudmålsetjing har vore å utrusta skulen med ei undervisning om religionar og livssyn som korresponderer betre med den situasjonen av livssynsmessig, religiøst og kulturelt mangfold vi etterkvart opplever også i Noreg.

Det nye kristendomsfaget har utløyst omfattande og langvarige debattar. Ikkje minst har idealet om å samla alle elevar i ei felles undervisning sett visse grunnleggjande pedagogiske og juridiske spørsmål omkring religionsundervisning generelt på dagsordenen. Men usemjene knyter seg og til svært ulike tolkingar av det nye faget. Såleis meiner talsmenn for fleire minoritetsgrupper at faget framleis favoriserer kristendommen for sterkt, medan tilhengjarar av det gamle kristendomsfaget gjerne hevdar at det nye har vorte for allment og «nøytralt». Samanlikna med tidlegare religionspedagogiske diskusjonar, og dei frontlinjene ein kjenner frå desse, har denne debatten i tillegg avslørt nye og til dels overraskande konstallasjonar.

Sidan det etter kvart har vorte vanskeleg å plassera seg tydeleg nok i denne uryddige slagtrummen, er det freistande

å dra seg litt attende for å få eit betre overblikk. I staden for å kommentera dei meir konkrete stridsspørsmåla, vil eg difor heller referera både fagrevijsjonen og striden om denne til ein større kulturdiagnostisk samanheng. Det kan nemleg godt vera at resultatet av slike revisjonar let seg styra like mykje av dynamikken i sjølve kultursituasjonen vår, som av dei fagre pedagogiske tankane idealistiske planskrivarar måtte hylla. - Det er denne mistanken som skal utdjupast i det følgjande.

1. Postmodernitet og pluralisme

På bakgrunn av den veksande religiøse interessa vi har opplevd dei siste 20-30 åra, har nok enkelte kommentatorar vore litt for raske til å erklæra sekulariseringa for eit synsbedrag. - Dersom ein i ordet «sekularisering» høyrer ein tese om at religiøsiteten er i ferd med å bli borte som eit allmennmenneskeleg fenomen, overanstrenger ein sjølv sagt omgrepet kraftig. Men dersom ordet «sekularisering» er meint å gje ein karakteristikk av den djuptgripande historiske prosessen Vesten har gjennomlevd i nyare tid, då talar vi om realitetar vi ikkje kan slå ein strek over. Det er denne prosessen som har frigjort kultur og samfunnsliv frå kyrkjeleg formynderi, som har gjeve vitskap og samfunnsordningar sekulære føresetnader, og som har hengt eit ideal om autonomi i moralske og livssynsmessige spørsmål opp for individet. Vi må såleis ikkje oversjå at denne prosessen har hatt

ein effekt på eit djupt felleskulturelt plan, ein effekt som har endra både livsopplevinga hos vestlege menneske og sjølve rammevilkåra for livssynsdanning i kulturkrinsen vår. Nøkkelen til å tyda samtida ligg såleis nettopp i å forstå seg på denne eigenarta vestlege sekulariseringa.

No er det slett ikkje noka lett oppgåve å karakterisera denne prosessen. Ein ende å ta fatt i kan vera å skilja mellom adjektivet *sekulær* og partisippet *sekularisert*. Poenget med det er at eit menneske godt kan vera utsett for sekularisering utan å ha tileigna seg ei sekulær livsinnstilling. Det tyder at vi alle saman er offer for den historiske prosessen sekularisering, endå til dei av oss som går rundt med religiøse førestillingar. Er vi «barn av vår eiga tid», så er vi og sekulariserte, dvs. vi har alle del i dei felleskulturelle mentalitetane som denne historiske prosessen har skapt. Men vi er ikkje med dette utan vidare gjennomført sekulære i alle oppfatningane og holdningane våre.

Det er særleg to ord som kan karakterisera denne noko paradoksale kultursituasjonen, nemleg *pluralisme* og *postmodernitet*.

Postmodernismen er ein kulturdiagnose som seier at vi har lagt «moderniteten» bakom oss, dvs. den epoken vi gjerne reknar frå opplysningstida av. Det tydelegaste skiljet mellom desse to epokane er av kunnskapsteoretisk art. Moderniteten er kjenneteikna av trua på ein universell menneskeleg rasjonalitet som grunnlag for all kunnskap og vitskap, medan postmoderniteten er eit uttrykk for at denne trua har rakna. I staden for ein grunnleggjande felles rasjonalitet, får vi å gjera med eit mangfold av (språk)spel med sine eigne reglar eller rasjonalitetar. - Det er såleis lett å sjå at den samtidige livssynsmarknaden nettopp er ei typisk side av «la condition postmoderne».

Likevel ser mange meir av kontinuitet

enn av brot mellom modernitet og postmodernitet. Det finst nemleg visse fellesnemnarar som seier viktigare ting om den sekulariserte livsopplevinga enn det at trua på den overordna rasjonaliteten har brote saman. Det har t.d. vore vanleg å peika på *subjektivismen* som eit slikt fenomen, dette at individet i prinsippet ikkje kan ha nokon autoritet utanfor seg sjølv. Ein er såleis sin eigen autoritet, anten ein no let kjensler, samvit eller fornuft spela hovudrollen. Subjektivismen la seg tidleg til rette som eit sentralt vilkår for moderniteten, verksamt eigentleg heilt frå Descartes erklærte sitt «Cogito, ergo sum». Og dei første signala om at denne subjektivismen også skulle ta av i postmoderne lei kom alt i den etterkantianske romantiske filosofien. I og med dei aktuelle postmodernistiske oppfatningane har subjektivismen så til sist nådd si ytterste og nærpå absurde grense. Her er nemleg subjektet så oppløyst i flyktige rollar at det ikkje lenger kan makta å fungera som eit erkjenningmessig sentrum. Difor vert dei vala vi trass alt må gjera ikkje berre subjektive i «klassisk» moderne autonom (les: sjølvansvarleg) mening, men også i postmodernistisk uforpliktande, tilfeldig og altså eigentleg likesæl mening.

Poenget er at vi med subjektivismen, som eit sentralt element i den mentalitetsmessige lagnaden sekulariseringa har ført oss inn i, til sist har nådd ein fridom det etter kvart fell temmeleg tungt å bera. For sidan dei gamle spørsmåla etter dei ytterste sanningane held fram med å plaga oss, og vi ikkje ein gong har trua på eit rasjonalt og stabilt subjekt å støtta oss til lenger, synest vi å vera overlatne til ein total og irreversibel relativisme.

Denne utviklinga i oppfatninga av subjektet er også grunnlaget for å forstå det vi kallar *pluralisme*. Det er vanleg å bruka dette ordet når ein vil karakterisera eit kulturelt mangfold der t.d. ulike religio-

nar og livssyn finst side om side. Likevel er dette ein språkbruk med glidande overgangar frå det å karakterisera på «nøytral» vis til det å normalisera eller til og med idealisera. Ordet får då ein undertone av program, som om mangfoldet i seg sjølv skulle ha nokon eigenverdi. For å unngå dette verdilada aspektet av ordet har enkelte teke i bruk forma *pluralitet*, som då skal fungera som ein alternativ og meir nøytralt beskrivande term.

Det er ikkje visst om ein slik distinksjon let seg praktisera særleg lenge. Men på eit reint teoriplan kan ei slik terminologisk arbeidsdeling kanskje hjelpa oss til å sjå eit poeng. - Vi skilde nett mellom det å vera barn av ein sekularisert kultur, og det å vera sekulær for eiga rekning. Ein kan såleis vera religiøs midt i den sekulariserte kulturen. Det kan ein nemleg vera på valfri og tilfeldig subjektivistisk vis. Ein kan såleis vera «personleg kristen» nettopp fordi sekulariseringa har løyst opp den halvmedvitne folkereligjuse kristen-trua som var normalsituasjonen så lenge den kristne einskapskulturen rådde. På same vis kan vi kanskje tenkja oss at vi kan leva i ein situasjon prega av pluralitet på det moralske, religiøse og livssynsmessige feltet, men utan sjølve å vera pluralistiske av innstilling.

Men så glatt går det diverre ikkje. Vi frir oss ikkje frå pluralismen like lett som vi kan distansera oss frå ei konsekvent sekulær livsinning. I den verdilada meininga vi har oppfatta ordet her, uttrykker det nemleg ein temmeleg ufråkommeleg postmoderne mentalitet. For når sanninga berre kan vera subjektiv, får kvart subjekt til sist ansvaret for sine eigne sanningar. Kvar og ein lyt difor ha rett til å søkja sanningar som er gyldige for ein sjølv. Og ein må til og med vera budd på at desse sanningane også kan visa seg å vera berre temporært gyldige. - Det er eigentleg denne pluralistiske grunnholdninga som ligg til grunn for dei per-

sonlege fridomme vi har slått fast i menneskerettsfråsegnene. Og det er sjølv-sagt denne som ligg til grunn for dei idealane om «åndsfridom og toleranse» som formålsparagrafen for grunnskulen nemner.

Spørsmålet er altså om ikkje denne pluralismen representerer eit av dei mest grunnleggjande pedagogiske imperativa i den vestlege kulturkrinsen i nyare tid. I så fall er pluralismen knapt eit heilt valfritt livs- og samfunnsideal, men heller å oppfatta som ein mentalitetsmessig funksjon av den vestlege kulturutviklinga. I den mon vi i prinsippet oppfordrar kvarandre til å søkja sanninga for vår eigen del, er vi truleg gode pluralistar alle.

2. Pluralisme og religionsundervisning

Denne ufråkommelege felleskulturelle lagnaden synest altså å forby oss å autorisera visse standpunkt i religiøse og livssynsmessige spørsmål som allmenngyldige sanningar. Og det har medført at mykje av det offisielle samfunns- og kulturlivet etter kvart har kunna utfolda seg på *agnostiske* premisar. Til sist har denne situasjonen også medført eit krav om eit i prinsippet agnostisk utgangspunkt for religionsundervisninga.

For no å kunna diskutera nærare kva vilkår ein pluralistisk og postmoderne kultursituasjon byr på for religionsundervisninga, er det likevel viktig å hugsa at «normalsituasjonen» for slik undervisning ikkje er ein agnostisk, men det vi kan kalla ein *religions-intern*, kontekst. Der som ein i tillegg har å gjera med ein vidare einskapskulturell kontekst, vil det i enno mindre grad melda seg eit behov for å halda religionen på agnostisk avstand i undervisninga. I staden vil denne undervisninga kunna rekna dei religiøse førestillingane og læresetningane som felleskulturelt gyldige.

No viser det seg at religionsundervisninga gjerne held fram med å vera religi-

ons-intern også ei tid etter at den einskapskulturelle situasjonen har teke til å slå sprekker. Historia om kristendomsundervisninga i vårt eige skuleverk gjev eit godt døme på dette. Denne sprang opphaleg ut av reint kyrkjelege opplæringsbehov. Og trass i aukande religiøs og livssynsmessig pluralisme dei siste hundre åra, har denne undervisninga faktisk vore kalla dåpsundervisning heilt fram til grunnskulelova av 1969. Ja, kristendomsfaget vart også etter 1969 oppfatta som *konfesjonelt*, dvs. som ei undervisning med utgangspunktet sitt i den dominerande evangelisk-lutherske kristendomsforståinga i dette landet.

Dei siste åra har det likevel komme tydelege signal om at mange oppfattar ei slik religions-intern undervisning som uhøveleg og anakronistisk i eit pluralistisk og multikulturelt samfunn. Slik vi nemnde innleiingsvis, har ein i samband med dei siste reformene i skuleverket vedteke nye planar for denne undervisninga både i grunnskule og vidaregåande skule. Og i desse planane kan det sjå ut til at omsynet til pluralismen for alvor drege av med sigeren. I kristendomsfaget skal det no gjelda pedagogisk likestilling mellom alle religionar og livssyn. Hovudvekta ligg på kunnskapsdimensjonen. Og om faget tidlegare kunne gje rom for kultiske og såkalla «forkynnande» element, har slike no langt på veg mista legitimitet. I alle høve vil slikt som salmesong, framseiing av Fadervår, ja, til og med julespel, kunna skapa problematiske og praktisk nærpå ugjennomførbare fritaksbehov. Den einaste føremonen kristendommen no vert tilkjend i faget er av «tilfeldig» historisk art, nemleg at denne religionen har erobra ein plass som eit vesentleg element i kulturarven vår.

Endå om fleire av støttespelarane for det nye faget, som Kr.f., IKO, bispemøtet, etc., truleg vil protestera mot å kalla desse planane agnostiske, peikar historikken

vår her nokså eintydig i denne leia. For kva står att anna enn agnostisisme, når fagplanane ikkje lenger tillet kristendommen å representera ei siste og grunnleggjande referanseramme for undervisninga? Det vert då ikkje utnemnt nokon annan religion eller eit anna livssyn til å spela ein slik rolle! - I alle høve må det kunna slåast fast at ein med dei nye planane, anten det no var meininga eller ikkje, omsider har teke farvel med den religions-interne undervisninga i det norske skuleverket.

3. Frå agnostisk til «gnostisk» pluralisme

No er den umiskjenneleg vestlege, sekulariserte og agnostiske pluralismen ikkje den einaste utgåva av pluralisme historia kjenner. Det finst også eit slag vi kunne kalla «*gnostisk*» pluralisme. (Ordet «gnostisk» er her bruka i tydinga «vitande», som motsetnad til agnostisk, og refererer såleis ikkje til den *gnosis* vi kjenner frå oldtida.) Dette er ein pluralisme der ein meiner seg å vita at alle dei subjektive sanningane (les: alle religionane) berre tilsynelatande er motstridande, og at dei eigentleg er ulike og ufullstendige uttrykk for den eine og universelle sanninga. Ein slik synkretistisk tankegang er slett ikkje ukjend i vestleg åndshistorie, trass i at eit kyrkjeleg livssynsmonopol i lange periodar har halde desse tendensane i sjakk. Visse marginale og ofte forkjetra europeiske tradisjonar, særleg av mystisk og okkultistisk art, har såleis halde synkretistiske einskapstankar i hevd. Og den nyreligiøse interessa i Vesten, som veit å dra veksjar på både okkultisme og nyhinduisme, viser tydeleg nok at reseptiviteten for «gnostiske» og synkretistiske holdningar er aukande hos folk. At synkretisme lett blir ein funksjon av pluralistiske situasjonar, ser vi også mange døme på frå andre kulturkrinsar.

Det nye, og religionspedagogisk signi-

fikante, er no at denne (ny)religiøse pluralismen har meldt seg på i ein konkurranse med den sekulariserte. Det er heller ikkje urimeleg å tillegga den «gnostiske» pluralismen eit visst overtak i denne konkurransen. For medan den agnostiske pluralismen representerer ei sanningssøking som har hamna i ei postmodernistisk bakevje av epistemologisk resignasjon, kan den «gnostiske» pluralismen frimodig ri vidare på den nyreligiøse bølga, under ein ny epistemologisk vimpel, nemleg tesen om at det finst ei «høgare innsikt», tilgjengeleg t.d. ved meditasjon og andre åndelege øvingar.

Vi må altså vera budde på at den eine pluralismen på litt lenger sikt kan slå over i den andre. Og dersom det skjer, dersom den subjektivismen vi elles har gode grunnar for å oppfatta som eit sekulariseringsprodukt, vert teken i teneste av ein «gnostisk» religiøsitet, der den subjektive sanninga alltid vil kunna oppfattast som eit aspekt av den universelle sanninga, ja, då har alle dei premissane vi til no har lagt til grunn for å drøfta religionspedagogiske spørsmål, vridd seg ut av hendene våre. Ei religions- og livssynsundervisning på tilsynelatande agnostiske føresetnader vil då kunna utvikla seg i ei lei like himmelvidt frå målsetjingane til Human-Etisk Forbund som frå dei kalkylene «progressive», kulturarvmedvitne kyrkjelege talsmenn måtte ha tenkt seg.

I dette scenariet vil den konfesjonelle tvangstrøya ein gjerne har klaga religionsundervisninga i norsk skule for å spennja søkjande elevar inn i, vera bytt ut med dei langt luftigare gevanta av synkretistisk, panteistisk og holistisk vevnad vi kjenner frå nyreligiøse rørsler og New Age-visjonar. Subjektivisme og universell sanning vil då kunna oppfattast som to sider av same sak, på same vis som pluralismen vil kunna bortforklarast ved holistiske trylleformularar. - Det er slett ikkje umogleg at ei slik religions- og livs-

synsundervisning ville kunna bli vellukka utfrå egne føresetnader. Det ville i alle høve bli ei grei sak å peika ut problemborna. Grovt rekna ville det finnast berre tre-fire slag av dei, nemleg «gammaltrunde» med anten kristen, jødisk, muslimsk eller tradisjonell vestleg rasjonalistisk (les: human-etisk) bakgrunn.

Å byggja ei religions- og livssynsundervisning på pluralistiske premiss i dag, medfører såleis ikkje berre ein ufråkommeleg introduksjon av agnostiske grunnholdningar, men kan like gjerne visa seg å leggja vegen open for eit nytt «gnostisk» livsperspektiv. Det spørst såleis om ikkje dei ivrigaste reformatorane av denne undervisninga snart bør ta denne risikoen med i reknestykket sitt også.

Per. M. Aadnanes, førsteamanuensis ved Høgskolen i Volda.

Adresse: Postboks 500, 6101 Volda.

Gunnar Danbolt:

Etter modernismen

Modernisme er et ord vi bruker i mange sammenhenger, også i kunsthistorien. Der utgjør modernismen en stor bevegelse som omfatter en rekke -ismer fra impresjonismen til den abstrakte ekspresjonisme. Tilsynelatende har disse retningene lite med hverandre å gjøre, men de kan altså alle sees som utslag av den modernistiske bevegelse. Og denne bevegelsen sprang ut av etableringen av Kunstinstitusjonen på midten av 1700-tallet. Det var da bilder ble til kunst og dermed til et eget fenomen, forskjellig fra alle andre kjente fenomener. Vi kan klargjøre dette gjennom et eksempel.

I forrige århundrede var pornografi forbudt, fordi slike bilder hadde som formål å tenne mennenes seksuelle lyster. Og var det noe hverken kirken og samfunnsmoralen ønsket, var det å vekke seksualiteten utover det slektens fortsatte eksistens krevde. Likevel var det ett sted bilder av nakne menn og kvinner var tillatt, og det var i kunstgalleriet og på museet, altså innenfor Kunstinstitusjonen. Og hvorfor? Fordi vi på kunstutstillingen betrakter nakenmaleriet som kunst, og da ser vi bort fra alle de aspekter som kan virke seksuelt opphissende. Blir man likevel opphisset på en utstilling, viser man med all tydelighet at man ikke er kunstkjenner, akkurat som Fiskerjenten hos Bjørnstjerne Bjørnson.

Istedenfor å la seg opphisse, krever den estetiske praksis at man konsentrerer oppmerksomheten om tekstur og koloritt, og om form og komposisjon. Slik ble det sosiale (om enn uønskede) formål med det pornografiske bildet, den seksuelle opphisselse, opphevet, og erstattet med en art formålsfrihet. Og dermed opphørte også de sosiale konsekvensene å virke. Sett på som kunst var nakenbilder fullkomment ufarlige.

Det som skjer når man ser noe som kunst, er at det skyves et kunstbegrep inn mellom oss og bildet - som en slags optikk - som fremhever visse deler av maleriet og toner ned andre. Under modernismen var det malemåte, form og komposisjon som ble forstørret, mens motiv og innhold ble mindre fremtredende. Denne optikk - eller om vi heller vil - dette *estetiske blikk* gjør at det ikke nødvendigvis er spesielle egenskaper ved et nakenmaleri som gjør at det blir betraktet enten som kunst eller pornografi, men måten vi ser det på. Og den er igjen avhengig av den sammenheng vi ser bildet i. I et pornoblad vil nakenbilder uten videre bli pornografi, fordi det er de opphissende egenskapene blikket søker, men i et museum bruker vi, forutsatt at vi er kjent med institusjonen, en annen optikk som gjør at vi leter etter helt andre egenskaper enn de som virker opphissende på menn.

Problemet med det estetiske blikket er at det adskiller seg fra det vi ellers bruker i dagliglivet. I en viss forstand har det slik samme funksjon som språkforskerens overfor samtalende og diskuterende mennersker. Han følger ikke med i det som blir sagt, men i *måten* det sies på. Slik sett er det estetiske blikk et meta-blikk.

Likevel er det en misforståelse å tro at modernismen mente at det estetiske blikket var tilstrekkelig for en adekvat kunstopplevelse. Tvertimot ble det forutsatt at man først så bildet med det alminnelige hverdagsblikket - at man gikk inn i det og forsøkte å finne ut hva det egentlig dreide seg om. Uten å «delta i samtalen», ville kunstopplevelsen bli fattig og endimensjonal. Derfor trakk de første modernistene inn den moderne virkelighet i bildene sine. Og det som karakteriserte denne virkeligheten,

var at den ikke lenger hang sammen. For virkeligheten henger ikke lenger sammen.

Mens de syv frie kunster peker inn mot et sentrum, Logos, Sannheten, Kristus, i det vi kan kalle det vest-europeiske universitets første proklamasjon - i vestportalen i Chartres fra 1140-årene, er Logos for lengst borte i den moderne universitetsvirkelighet. Den sentrifugale kraft i Chartres er erstattet av en sentripetal kraft som får de enkelte fag til å utvikle seg lenger og lenger bort fra det tomme sentrum, samtidig som de spaltes opp i stadig nye grener som har mindre og mindre kontakt med hverandre. Kosmos er slik avløst av et innsiktsfullt kaos som ikke lenger kan fanges opp i en samlet og enhetlig fremstilling, men bare meddeles ved hjelp av leksikonets tilfeldige alfabetisering. Derfor er det moderne universitet ofte blitt karakterisert som det nye Babels tårn, etter at språk- og kommunikasjonsforvirringen har rammet det.

Dette fragmenterte virkelighetsbilde var det modernistene presenterte i sine bilder og skulpturer - uten noen forklarende kommentarer. Mens kunsten alltid tidligere hadde fremvist et helhetlig verdensbilde hvor de enkelte motiver var deler eller utsnitt av en stor fortelling, enten det nå var kristendommens eller nasjonalismens - ofret man nå enhver fortelling som kunne gi de enkelte motiver mening og betydning. Det førte til den *realisme* som utgjør første fase av modernismen, og som nettopp var preget av det Franz Werfel kalte *viljen* til det *betydningsløse*. Modernistene ville vise verden uten de sammenbindende ideologier og religioner, fortellinger og myter, som alltid tidligere hadde limt den sammen. Kun de enkelte ting og begivenheter var for dem positivt gitte (> positivisme) - akkurat som for tidens vitenskap. Men modernismen var - som den moderne vitenskap - likevel ikke villig til å ofre enhver sannhet eller fortelling. Den innførte nemlig en ny - *den estetiske*. Og den estetiske dimensjon var for modernismen

den malemåte og form som fikk selv det fragmenterte og meningsløse motiv til å stå frem som sanselig, vakkert og helhetlig. Så selv om den virkelighet vi skimter i de tidlige modernistenes kunst, faller fra hverandre i sine enkelte faktorer, holdes den likevel sammen av det skjønne skinn eller den estetiske overflate. Det at dette estetiske skinnen makter en slik oppgave, viser hvilken kraft det estetiske besitter. Og det skyldes at det ikke bare er overflate - det er forankret i kunstnerens ego. For "stilen er mannen", som det ofte het på slutten av 1800-tallet.

Etter-Logos-epoken

Dette var mye om modernismen, men grunnen til det er at det som av mangel på adekvate betegnelser ofte kalles postmodernismen, vokste ut av modernismen som et ektefødt barn. Men som ethvert fornuftig barn satte det noen spørsmålsteget ved foreldrenes postulater og dogmer. Mens modernismen var motig nok til å innrømme at det var menneskene selv som konstruerte de sammenhenger og fortellinger som redder og gir mening til det vi kaller virkeligheten, var den ute av stand til å se at den selv hadde introdusert en ny overordnet fortelling, den estetiske. Og heller ikke tvilte den på kunstnerpersonligheten - på egoet - som den referanse som det estetiske pekte hen mot og uttrykte.

Alle retninger - som alle mennesker - har sine blindpunkter eller aporier, som for ettertiden virker iøynefallende, men som ikke var og heller ikke kunne være synlige for retningen selv, fordi de var innebygget i det perspektiv den anla. Likevel var det faktisk noen av modernistenes høvdinger som i dette tilfelle først anga dem og pekte dem ut. Stéphane Mallarmé (1842 - 1898) har for eksempel noen refleksjoner omkring ordet *rose* som først ble helt ut forstått og tatt opp av postmodernismen. Han skriver om dette ordet at det er en tilfeldig sammensetning av to vokaler og to

konsonanter hvis eneste legitimitet og livskraft ligger i "*l'absence de toute rose*". Det er altså fraværet av den virkelige *rose* som gir ordet *rose* mening. Den auditive og grafiske konstellasjonen *rose* er da også helt forskjellig fra blomsten og kan inngå i en rekke språkspill som en blomst ikke har adgang til. Mens en blomst kan gjøre en rekke ting, for eksempel å blomstre, som ordet *rose* er avskåret fra. Slik sett er det en kløft, et gap, mellom ord og virkelighet. Et ord kan bare fungere i språket, og får sin mening gjennom den plass og posisjon det har der, og gjennom de egenskaper som skiller det fra andre ord. I virkeligheten - utenfor språket - har det derimot ingen plass i det hele tatt, derfor kan det bare fungere så lenge virkeligheten er fraværende. Å hevde at det er symmetri mellom språk og virkelighet, er derfor opplagt feilagtig. Og på denne feiltagelsen bygger all tale om referanse. Mallarmé hevder altså at språk og virkelighet representerer to helt ulike sfærer som begge er autonome og følger egne lover - virkelighetens og språkets. Noen bro mellom dem finnes ikke.

Dermed kan man ikke lenger forutsette at det estetiske formspråket refererer til noe annet enn andre estetiske formspråk. Det kan ihvertfall ikke henvises til kunstnerens ego, fordi allerede Arthur Rimbaud (1854 - 1891) hadde påvist at "*je est un autre*". Det var en negasjon av Guds selvdefinisjon i Den brennende busken - at *jeg er den som er*. I stedet for et *ego*, postulerte Rimbaud et svart hull.

Mallarmés og Rimbauts kritikk var rettet mot én av grunnpilarene i vår europeiske kultur - at det finnes en Logos, en grunnleggende rasjonalitet, i tilværelsen som blant annet garanterer forholdet mellom språk og virkelighet og jegets eksistens. Denne radikalisme, som i virkeligheten innledet det man kan kalle *Etter Logos-epoken*, ble utdypet og videre begrunnet av Friedrich Nietzsche og Sigmund Freud og psykoanalysen. Men selv om kruttet var

lagt klart, hadde ingen detonert det. Det skjedde først etter krigen i og med det såkalt absurde teater, popkunsten og de litt senere poststrukturalistiske filosofene.

Det postmoderne

Popkunsten var den første postmoderne retning, og den satte akkurat fokus på kunstnerjegets død. De særtrekk som skilte den ene popkunstner fra den andre, og de var lett å peke på, var alle trekk som umulig kunne gå tilbake på noen kunstnerpersonlighet. Rasterne i Lichtensteins bilder og de oppblåste gatekjøkkenmatvarene - iskremmer, *hotdogs*, etc. - til Claes Oldenburg, var umiskjennelig deres egne, men samtidig vanskelig å relatere til et jeg. Og den likhet bildene og objektene tilsynelatende hadde med virkelige objekter, gjorde bare forskjellene mer iøynefallende. En to meter høy *hotdog* i plastikk kan hverken spises eller brukes til noe som helst annet av det vi benytter en virkelig *hotdog* til. Det var denne forskjellen vi nå skulle legge merke til - ikke den likhet tidligere kunst hadde forsøkt å fremmane.

Uten fast forankring i hverken virkeligheten eller et kunstner-ego, fikk det postmoderne kunstverk karakter av tomt tegn, av et simulacrum, på utkikk etter kontekster og sammenhenger som kunne fylle det med mening. Og når kunstnerpersonligheten manglet som meningsgivende sentrum, mistet det også den enhet og orden, den autentisitet og individualsentrering, som var så sentral innenfor modernismen. I stedet for ble det postmoderne uttrykk anarkistisk og ex-sentrisk, og i tillegg kaotisk, usikkert og forvirret.

Slik ble modernismens heroiske tro på *jeget* avløst av postmodernismens skeptisisme. Men det dreier seg ikke om noen radikal skeptisisme. Det er snarere en munter og lett ironisk resignasjon fordi alt er like verdifullt og derfor like-gyldig. *Anything goes*, fordi intet lenger kan begrunnes i noe utenfor seg selv.

Uansett hvordan man forholder seg til slike enkle polariseringer, og noe annet kan det ikke være tale om i en kort, sammenfattende artikkel, er forskjellene mellom modernismen og postmodernismen klare nok. Slik sett betyr overgangen fra modernisme til postmodernisme et *brudd*, men ikke et totalt brudd. Det er snarere tale om et dialektisk brudd, hvor noe i modernismen forkastes og andre aspekter beholdes med ny verdi og betydning. Altså et oppgjør med noen av modernismens konstruksjoner (troen på det estetiske, på kunstnerpersonligheten, etc.) i form av det Jacques Derrida har kalt en *dekonstruksjon*. Ikke som filosofisk dekonstruksjon i første omgang, men som billed-dekonstruksjon. Lichtensteins trivialbilder, Rauschenbergs sitatmosaikker og Christos innpakkede rådhus undergraver ikke egentlig, men stiller ubehagelige spørsmålstegn til humanistiske verdier som det enhetlige subjekt, autentisitet, originalitet og troen på at historien befinner seg utenfor alle tekstene om den. Den gjør dette ved å re-kontekstualisere modernismens husguder og se hva som da skjer. Utfallet ble at de fastlagte og evige betydninger brøt sammen med den følge at kunstverket fremstår som mangetydig og paradoksalt.

Forskjellene er klare nok, men også likhetene er tilstede: begge er selvbevisst eksperimenterende, begge har en viss ironisk tvetydighet og begge forakter realismens platte imitasjon. Postmodernismen er heller ikke mot den orden og det system modernismen er opptatt av - den insisterer bare på at denne orden ikke er virkelighetens iboende orden, men et produkt av menneskers konstruksjon, og derfor har en foreløpig og provisorisk karakter.

Det er det dialektiske forholdet mellom dem som skaper inntrykk av postmodernismens inkluderende både-og -holdning. Men det betyr ikke at postmodernismen sier ja til alt.

Når man leser gjennom det berg av litte-

ratur som er kommet om de to fenomenene i de siste årene, får man virkelig inntrykk av at *anything goes*. Kanskje er denne litteraturen - lest med en viss dekonstruktivistisk skepsis - den beste begrunnelse for noen bærende idéer i postmodernismen. For her tilrettelegger forskerne behendig fenomenene etter deres eget (tilfeldige?) perspektiv slik at de fremtrer med en viss grad av nødvendighet. Dette er, som kjent, en virksomhet man i antikken kalte *retorikk*, -og som postmodernismen har hentet frem fra europeisk sivilisasjons mørkeloft (hvor den var stuet bort av romantikken og modernismen). For litteraturen gir inntrykk av at er man bare tilstrekkelig retorisk begavet, kan man få hva som helst til å ta seg ut som nødvendige fenomener. Selv postmodernismen, som er skeptisk til enhver form for nødvendighet, virker i denne litteraturen som det eneste mulige alternativ.

Men har postmodernismen rett i at alt er menneskelig fiksjon og konstruksjon (og derfor et spørsmål om retorikk, altså å virke mest mulig overbevisende), og at det ikke finnes en forankring utenfor - hvordan kan man da foreta annet enn en retorisk vurdering av modernismen og postmodernismen? Som vi har gjort det her.

Forøvrig erklarte den svenske kunstfilosofen Lars Vilks at postmodernismen avgikk ved døden i 1993.

Gunnar Danbolt, professor i kunsthistorie, universitetet i Bergen.

Adresse: Sydnes plass 9, 5007 Bergen.

Ola Stafseng:

Ungdomskultur, moral og postmoderne tider

1. Moralsyn

Ved århundreskiftet var det herskende moralsyn basert på dydsmoralske idealer og forestillinger, både om moralens kilder og den menneskelige tilegnelse. Disse forestillingene hadde selvsagt dype røtter i klassisk filosofi og teologi, mens det som var nytt i vårt århundre var at vi hadde fått en allmenn interesse for oppdragelse og sosialisering - eller for barn og ungdom.

Dydsmoraleen skiller mellom mennesket og moralen, som er gitte og opphøyede absolutter eller ideale fordringer - enten dette er tydelige og åpne moralbud eller mere kompliserte og subtile forutsetninger i dypet av moralfilosofien. Mennesket var av natur et moralsk tomrom, vi kan se dette slik at vi fra fødselen står nærmere dyre- enn menneskeriket. Derfor kunne vi også få en nokså gammeltestamentlig oppdragelsesteori, der de grunnleggende ondskapsfulle barn først måtte lære å bøye seg i plikt og tukt - og så strebe etter opphøye(n)de livsformer og moralkodekser.

Stridighetene omkring dette dydsmoralske synet kjenner vi fra skjønnlitteratur og samfunnsdebatt fra hele siste halvdel av forrige århundre. Grundtvigianske folkehøyskoler og Bjørnstjerne Bjørnson sto lenge for en intern-kristen opposisjon med et lysere syn på menneskesinnet, mens med Ellen Keys "Barnets Århundred" (1900) fikk vi et verdslig moralfilosofisk alternativ i synet på oppdragelse og sosialisering som kom til å få stor utbredelse. Dette gjaldt *modernitetens* selvbestemmende individ som kilde for moralsk utvikling og fornyelse. Vi skal etter hvert komme grundigere tilbake til dette.

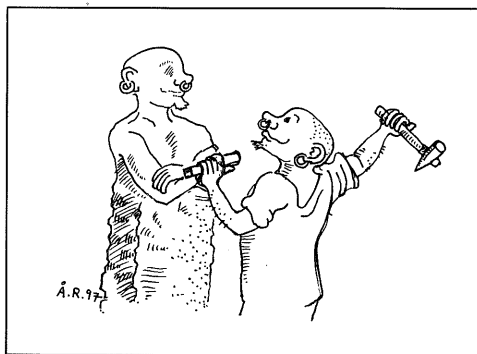
Spesielle samtidshistoriske betingelser har nemlig skyggelagt og gjort uklart hva som ble det særegne *moderne* moralsyn. Slik etterkrigstiden kom til å arte seg ble hegemoniet tilskrevet den kognitive utviklingspsykologien som hadde sveitseren Jean Piaget som ledende figur. Den tidligere religiøse Piaget sto i 1920- og 30-årene for spranget "from God to good", der moralutviklingen ble en integrert del av en (sunn) personlighetsutvikling (Vandenberg 1993). Moralene eller sannheten ble dermed en del av *sunnheten*, et syn som det var enkelt å dele for andre deler av (utviklings)psykologien (for eksempel den psykoanalytiske, som forøvrig sto i frontalkrig med tradisjonell dydsdramal).

Våre generelle forestillinger om det moderne prosjekt er også upresise og problematiske. Slik de ble framstilt i den *postmoderne* kritikk har dette vært en historie om "de store fortellinger", velferdsstaten, sosialismen, liberalismen, osv. Vår tro på *modernisering* har bygd på en grunnleggende utviklingsoptimisme, og alle de store prosjektene - velferdsstaten, sovjetsosialismen eller Hitlers prosjekt har også hatt en sterk, innebygd idé om "Det nye menneske", der "det gode samfunn" også ville skape «det gode menneske». Den postmoderne påstand på 1980-tallet ble at de store fortellinger var uttømte og ferdige, og løste seg opp i mange små fortellinger - ditt og mitt eget prosjekt.

I de postmoderne tider løsner da også forbindelsen mellom sunnheten og sannheten, moralene selvstendig gjøres igjen i individualiseringens små prosjekter. Vi er «fristilte»

fra forpliktelser, men også fra den samfunnmessige omsorg og beskyttelse, vi lever i vår tid i egenomsorgens epoke. Men dermed stiger også kravene til individuell etikk.

Det bør være mulig å fornemme glimt av innsikter i forestillingene om de postmoderne tider, hele tiden avhengig av i hvilke retninger av samfunnet vi ser. Dersom vi tenker på helt små barn eller de eldste virker ikke disse idéene særlig opplysende. Men hovedfokus har siden begynnelsen av 1980-tallet vært ungdom, og da som antakelser om en fristilt og «ny ungdom» (Ziehe 1983).



2. Ungdomssyn

I overgangen mellom 1960- og 70-tallet ble en obligatorisk 9-årig skole gjennomført i Norge. Dette betydde at tenåringene for alvor ble stengt inne i skoler, og utestengt fra arbeidslivet, en utvikling som har fortsatt med stor effekt fram til i dag.

Forsknings- og kunnskapsgrunnlaget for å se positivt på ungdomstiden som en gunstig og effektiv skole(rings)alder stammer fra første halvdel av århundret, det var meget livlig tilstede i debatten om innføringen av et obligatorisk ungdomstrinn - og har siden dødd fullstendig ut. En død debatt om ungdom i skoleverket betyr at alle slags sjarlataner har fri tilgang til et felt der mange er sultne på svar på akutte tolkningsproblemer når det er slutt på «kunsten å overleve med en tenåring i huset» (Jørgensen 1969).

Begrepet «ungdomskultur» ble skapt 1911 av den radikale læreren og ungdoms(for)føreren Gustav Wyneken (Wyneken 1913). Han sto sentralt både innenfor den tyske skolereformbevegelsen og ungdomsbevegelsen, som begge var helt sentrale innflytelseskilder for dette århundrets forestillinger om ungdom og om skolens muligheter overfor de unge.

Innenfor en meget komplisert, rik og sammensatt historie om ungdom innenfor forskning og skolereform-tenkning skal vi her forfølge den idéen at ungdom som kilde for moralsk fornyelse har vært grunnleggende for ungdomspsykologi og -sosiologi i dette århundret. Men på ulike og ødeleggende måter har stadige moralske panikker forandret ungdomsbildene.

Innenfor vår tids tenkemåter er «ungdomskultur» knyttet til fritiden og popindustrien, som beskrivelser av en opposisjonell jevnaldergruppe som får sin identitet gjennom en internasjonal og mediaskapt forestilling om ungdom, der kampen mot foreldre, lærere og prester er det vesentlige grunnlaget for å være *ung*. Dette er en kunnskapshistorie som ble innledet med James Colemans «Adolescent Society» (Coleman 1961, for en oversikt se Bjurström 1982). Den typiske boken i lærerutdanningene i alle europeiske land beskrev ungdomskultur som en fiktiv idé om et hedonistisk livsprosjekt (Lauridsen 1978).

Det har vært trangere vilkår for å presentere ungdomskultur som noe genuint eget, og som skapende aktivitet. Dette har noe å gjøre med hva som blir studert, og hvordan. I lang tid var kulturanalysene av de unge dominert av studier av kriminelle gjenger, av nye former for narkotikabruk, eller helt spesielle utgrupper (punkere). Dette er typisk for *tilskuerperspektivets* distanse, der vi ikke så lett oppdager at «brilleglassene» sløres av frykt, moralsk panikk, kjærlighetshat eller våre egne umodne(de) selvvinnsikter om vår egen ungdom.

Den «virkelige» ungdommen og ung-

domskulturen blir således et skjørt og ubestendig fenomen, klemt mellom fakta og fortolkning, mellom vitenskap og allmenn samfunnsdebatt. Det er umulig å beklage dette, fordi det er ikke mulig å se for seg alternativer til at ungdomsforståelsen er en kamparena for ungdom selv, ulike profesjoner, forskere, og allmennheten. Vi kan i beste fall finne fram til noen regler for disse spillene, og identifisere noen historiske hovedlinjer for hegemoniske fortolkninger.

3. Historiske høydepunkter

Siste halvdel av 1800-tallet var de religiøse og verdslige emissærenes epoke. Ungdoms-idealet i Nord-Europa var et antenkelig sinn, en staut, rakrygget og verdiorientert ungdom som kunne feste blikket oppad mot bragder, det nasjonale, dydene og autoriteter. Dette var et romantisk og maskulint ungdomsideal om ynglingen og jomfruen, og det var knyttet til overgangene mellom tenårene og voksen etablering - og da som en historie om verdimesig innordning eller integrasjon. Selv om hegemoniet gikk gradvis tapt, betyr ikke dette at slike ungdomsidealer har forsvunnet.

Gjennom første halvdel av 1900-tallet ble ungdommen et tema for voksende samfunnsvitenskaper, og for lærerne. «Jugendlichen» var «de voksende», og de ble mest av alt interessante som pubertets- og tenårpsykologi. Dette betydde at oppmerksomheten senket seg mange alderstrinn, og handlet om urbane amerikanske tenåringer i high school, den opprørske og borgerlige tyske ungdomsbevegelse, og om eksperimentell pedagogisk praksis i skoleinternater og større ungdomsleire. Selv om dette har forsvunnet fra vår nordeuropeiske historie, var selve kibbutz-idéen et kjerne-eksempel på de innebygde kreftene i selve ungdommeligheten. «The peer group» ble sett som en spennende ressurs i amerikanske skolegårder og lekeplasser, og i europeisk samfunnsbygging på borgerlig og sosialistisk side. Både idé- og realhistorisk sto nazis-

men og krigen for et frontalangrep på disse *moderne* og optimistiske synspunktene på ungdommen, og lyktes ganske godt - også på lang sikt - med å definere dette som spesielle jødiske vrangforestillinger. Istedet var det av betydning å gjenreise 1800-tallets romantiske og idealistiske ungdom, som også kunne være en god soldat, offiser og arbeider i en sterk Stat (Stafseng 1996).

På en slik bakgrunn kom vi til å gå inn i etterkrigstiden med en diffus og tåkelagt kunnskapshistorie om den faktiske ungdom, og om samfunnets ungdomsidealer. Da ungdom på 1960- eller 70-tallet kom til å oppføre seg på måter som allerede ble feiret i 1913 eller 1923, ble vi enten forferdet eller begeistret, men vi var ute av stand til å trekke historiske linjer til den tidlige *modernitetens ungdom*. Vi befant oss på et historisk nullpunkt, og det ble fullt mulig å hevde at vi har fått en «ny ungdom» i «postmoderne tider».

Denne historieskrivingen bygger på noen overordnede skillelinjer, for eksempel om overgangen fra industrisamfunnet til det postindustrielle informasjonssamfunnet. Når vi så kommer til oppvekst og sosialisering, kan industrisamfunnet beskrives mekanisk og «maskin»-lignende, der vi først ble skolemodne, og så ble vi tidlig eller sent utviklet. Det fantes altså et gjennomsnittsideal for ungdomsutvikling som var kjent eller gitt, vi kunne kalle dette en slags programmert ungdom. Denne språkbruken som vi kan gjenkjenne gir da et inntrykk av hver enkelt av de unge som marionettedukker i et teater der andre fører trådverket, de kan lokke fram, lede eller bedømme *utvikling*. Slik kunne utviklingspsykologiens ungdom framstå i de første etterkrigstidene.

Påstanden om postmoderne tider på 1980-tallet betegner da bruddet med denne mekaniske og programmerte ungdom. En illustrasjon ligger i konfirmanten som av stolte foreldre blir overrakt fotoalbumene og smalfilmene om sitt liv, men som slett ikke blir glad. Det sørgelige og forferdelige

er i stedet oppdagelsen av at hun er sine foreldres prosjekt, og altså ikke «seg selv» i første person. Men dette er samtidig nøkkelinngangen til den (post)moderne identitet, fordi dette er *selvrefleksjonen* som gjør at videre identitetsarbeid blir hennes eget personlige prosjekt. De vesentlige samtidstendensene er da «refleksivitet», «gjørbarhet» (eller fleksibilisering) og «individualisering» (Ziehe 1986).

Det er ingen store uenigheter i ungdoms- og kulturforskningen om hovedtrekkene i de ungdomstrendene som beskrives på 80- og 90-tallet. Problemene ligger i hovedfokus, fortolkningene og den (samtidshistoriske forståelse.

4. Moderne og postmoderne

Det er selvsagt svært mange utgaver av det moderne prosjekt. Modernisme i kunst og arkitektur er ett felt med sin egen tidsregning. Chaplin bidro med «Modern Times» til at fabrikkindustriens monotoni, robotliggende arbeidere og hitlerismens despotiske ledelse ble sett som et høydepunkt for moderne økonomisk rasjonalitet. Akkurat dette er også utgangspunktet for at sosiologen Zygmunt Baumann har definert Holocaust som et høydepunkt for ekstrem modernitet, nettopp ved systematikken i organiseringen av jødeutryddelsene.

Dette er ikke de beste utgangspunkter for å hevde at det moderne prosjekt i menneskesyn, og innenfor tenkning om barndom og ungdom handlet om noe helt annet før og etter århundreskiftet. Men som tidligere antydte om «Barnets Århundrade» var dette et oppbrudd der tradisjon ble satt opp mot modernitet, det skjebnestyrt menneske ble satt opp mot det velgende, en mekanisk («militær») kollektivism ble satt opp mot individualisering og selvbestemmelse. Generelt og overordnet var dette selve plattformen for klassisk og voksende sosiologi, psykologi og pedagogikk som nye vitenskaper.

Men mere spesifikt fantes det praktisk og teoretisk interesse for videre utdyping av

det særegne ved moderne ungdom og ungdommelighet i tiårene fram til nazismen og krigen. Den praktiske interessen var knyttet til ungdommer i realskole, gymnas og universitet som brøt ut av konvensjoner, og selv organiserte stenografigrupper, vandringer i naturen («Wandervogel»), seksualpedagogiske aftener og etterhvert en ungdomsbevegelse på tvers av landegrensene. Innenfor reformpedagogikken var det en interesse for selvaktiviseringsprinsipp, eller aktivitetspedagogikken som en bedre modell for intellektuell vekst enn underordningens tradisjon. Den teoretiske interessen dreide seg om den selvforvaltede ungdommelighetens dybde i dannelsen av den *moderne personlighet*, der det for eksempel var viktig å studere ungdoms dagbøker for å analysere selvobservasjonene og bearbeidingen av emosjonelle og eksistensielle spørsmål hos de som selv var unge.

Eksistensiell tvil og søken, refleksjon og «Ich-Findung» ble sentrale kjennetegn ved ungdomstiden i en rikholdig faglitteratur. Fristilt ungdom ble i hovedsak sett som «sosiale dyr», med potensiale til å utvikle og foredle personlighet og individualitet - ikke «å trekke mennesket nedover» som var dydsmoralens skrekksenario. Det er innenfor denne historiske sammenhengen at det har blitt uheldig at Piaget ble stående igjen som utviklingsteoriens og moralutviklingens hovedfigur, fordi hans teorier baserer seg på et asosialt og «dyrisk» barn som *sosialiseres* til samfunnsvesen. Og han var langt fra representativ for denne tidlige epoken.

Mot denne bakgrunnen har ikke representantene for postmoderne ungdomsteorier funnet noe nytt, men gjenoppdaget tildekkede og glemte sannheter som har vært godt skjulte i bevart faglitteratur - altså om hvilke faktiske sammenhenger denne baserte seg på. Men vi kan muligens si at de tidlige observasjonene av den moderne ungdom foregikk blant fåtallige eliter eller kulturelle avantgarder, mens vi i vår tid snakker om de store flertalls kulturelle og per-

sonlige vilkår for ungdomstiden. Det store mysteriet i forholdet mellom det moderne og det postmoderne blir likevel hvorfor kunnskapsutviklingen foregår i bølger og brudd, og ikke som kontinuerlig vekst. Men dette kan ikke utdypes her. Løsningene i dagens litteratur er imidlertid oftest å snakke om sen- eller høy-modernitet.

5. Pedagogiske konsekvenser

Forestillingene om postmoderne tider er altså villedende for den som er interessert i ungdom, det er bedre å fordype seg i klassisk og ny forståelse av den egentlige modernitet. Men innenfor denne forskningen og debatten om ungdom har likevel noen viktige kjennetegn ved samtidskulturen utkrySTALLISERT seg.

Vi innledet dette med å peke på at sannheten har løsnet fra sunnheten. I et bredere perspektiv handler dette om at voksende modernitet også betyr en stadig (ut)differensiering og selvstendiggjøring av verdime ssige sfærer, for å si dette innviklet. Motsetningen kan vi finne i fortider da religionen kjempet for å være overordnet vitenskapen, jfr. striden om darwinismen, eller i dagens fundamentale islamske regimer. Vi har antydte at velferdsstaten har handlet om å gjøre sannheten og moralen til underbruk av sunnheten.

Vi lever i en epoke der slike institusjonelle makt(over)grep er prinsipielt umulige, kanskje bortsett fra i skoleverket. Men det som da er spesielt sentralt er atskillelsen og selvstendigjøringen av verdiskalaene for det vakre, det rette og det sanne - eller estetikk, etikk og vitenskap.

Ungdom og ungdomskulturer gjennom hele århundret, og spesielt i vår tid, lar seg antakelig best forstå som strev for en autonomi som gjør det mulig å fordype seg i hver enkelt av disse sfærene eller verdiskalaene. Rabiater estetiske eksperimenter har ikke vært uvanlige, og de har gjort det mulig å vinne innsikter om og utvide begrepene om stygt og vakkert. Ungdom har lett

draging mot moralsk absoluttisme eller heroisme, og vi har sett oppslutning om sekter som har ført hele grupper til undergang sammen med en leder. Ungdommelige hackere som sitter døgnet rundt for å fralure datasystemene deres innerste hemmeligheter er formelt sett kriminelle forskere, men det er ikke skolen som skaffer dem bransjens best betalte jobber før de er 22.

Dette er de ekstreme eksempler på ungdomskulturer og hva vi mener med disse 3 atskilte sfærene. Vi bør likefullt merke oss autonomiens betydning og de seriøse retningene i den senmoderne personlighetsforvaltning. Derfor må graffiti-ungdom møtes som kunstnere og ikke som forbrytere. Derfor må sekteriske eller flerkulturelle ungdomsverdier møtes som de er teologer og filosofer, og ikke av et totalt utvannet men likefullt kristendomsfag. Derfor må pornografisk interessert dataungdom møtes med bedre datamaskiner, og ikke med passord. For det er bare utdyping av hver især av disse verdiskalaene som kan avklare for den enkelte hvilke sammenhenger det er eller må være mellom det vakre, rette og sanne.

Det autonome og plurale ved vår tids ungdomssituasjon gjør at vi i liten grad kan gripe inn i det som er konstruksjonen av identiteter eller formingen av ungdomskulturer. På uheldige måter driver vi imidlertid hele tiden med tilkludringer i skoleverket, der vi erstatter religion med psykologi, gjør data til etikk eller kunstinteresse til broderi. Vi var faktisk dyktigere til en stikk motsatt tenkemåte i Nord-Europa fra århundreskiftet til slutten av 1930-tallet, da tanken var å få den særlige ungdommelige driven til å bli kvalifiserende på skolens arenaer. Når vi ikke arbeider med skolen som arena for ungdommelighet og ungdomskultur, skjer det ikke annet enn at ungdom utfolder seg på andre arenaer, og faktisk også vinner sine vesentlige kvalifikasjoner der.

Men vi lever altså i en besøkelsetid for ungdommens egen interesse for estetikk,

etikk og vitenskap - uten tilkludring. Debatten om de postmoderne tider har i det minste virket opplysende på disse forholdene. Nøkkelspørsmålet i pedagogisk sammenheng er imidlertid om man kan ha det morsomt og lære samtidig, fordi dette blir det evige kollisjonspunkt mellom ungdomskultur og skole - altså om man kan «more seg til innsikt». Da kan man ikke være snauere enn man tar fram de dypere og historiske teologiske stridigheter om latteren var syndig, og pedagogikkens ryggmargsforestillinger om at forsakelsen og «de harde bris-ker» er starten på all lærdom. Så lenge vi tenker slik må ungdomskulturene få tilhold på bakerste benk, og ikke bli arena for fagutvikling.

REFERANSER:

- Bjurström, E.: Generasjonsopprøret. Universitetsforlaget, Oslo 1982.
Coleman, J.: The Adolescent Society. New York 1961.
Jørgensen, M.: Kunsten å overleve med en tenåring i huset. Oslo 1969.

Key, E.: Barnets århundrede I-II. Bonnier, Stockholm 1900 (nyutg. Informationsförlaget, Stockholm 1996).

Lauridsen, P.: Unges identitetsudvikling. I Bech Madsen, J. m.fl.: Om unge. Aspekter af ungdomsproblematik. Gyldendal, København 1978.

Stafseng, O.: Om ungdommens fødsel og død i skolen. I Øia, T. (red.): Ung på 90-tallet. En antologi. UNGforsk-Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 1996.

Vandenberg, B.: Developmental Psychology, God and the Good. Theory & Psychology, Vol. 3, No. 2, 1993:191-206.

Wyneken, G.: Was ist Jugendkultur? Verlag Georg Steinicke, München 1913.

Ziehe, T.: Inför avmystifieringen av världen. Ungdom och kulturell modernisering. I Löfgren, M. & Molander, A. (red.): Postmoderna tider. Stockholm 1986.

Ziehe, T. & Stubenrauch, H.: Plädoyer für ungewöhnliche Lernprozesse. 1982. (Ny ungdom. Viborg 1983. Svensk forkortet utg. Norstedts, 1986).

**Ola Stafseng, forsker,
Nordisk ko-ordinator for
ungdomsforskning.
Adresse: NOVA,
Munthesgt. 29, 0260 Oslo
Tel.: 22541200
(priv.: 22675847)**

Arild Mikkelsen:

Verdiformidling i ei postmoderne tid eller samtaler på endestasjonen

Denne lille artikkelen om verdiformidling i en lærer - elev - relasjon i ei postmoderne tid, har som underliggende forutsetning at postmodernitet peker på en samfunnsmessig situasjon som vi kan kjenne igjen. Den filosofiske bakgrunnen for begrepet lar jeg langt på vei ligge. Om begrepet postmodernisme er et filosofisk holdbart og anvendelig begrep utfra krav om stringens og presisjon, er heller ikke mitt tema. Jeg tar sjansen på å bruke begrepet, om enn upresist, på en faktiske eksisterende situasjon, en tilstand eller en stemning i dagens samfunn. Det som blir mitt tema er verdiformidling i en slik situasjon, sett fra skolens, eller rettere sagt folkehøgskolens perspektiv.

For å beskrive denne samfunnsmessige tilstanden som vi alle erfarer i vårt daglige liv, er det likevel nødvendig å si noe om hva som dekkes inn gjennom bruken av merkelappen postmodernisme på våre felles erfaringer. Professor Atle Kittang prøvde for noen år siden å fange inn et kjernepunkt hos Jacques Derrida, en av postmodernismens sentrale filosofer, gjennom følgende utsagn om Derridas grunnsyn:

«Sidan språkstrukturen er eit system av skildnader der alle element viser, differensiert, til andre element, så finst det ikkje noko sentrum innafor strukturen som kan lukke den. Men i mangel på eit slikt transcendentalt innhald, som nærværstilfilosofien føreset, openberrar språket seg som ein open, dynamisk struktur, eit spel av skildnader og likskapar utan forankringspunkt».

Her kommer et av hovedpoengene i det

jeg oppfatter som postmodernisme fram: med referanse til språket, avvises muligheten av et transcendentalt innhold. I stedet postuleres det en prinsipiell åpning som hos f. eks. Jean-Francois Lyotard blir til språkspill. Bak språkspillene ligger det igjen en avvisning av muligheten til å nå fram til noen slags «sannhet» overhodet. Vi står overfor et speilkabinett av relasjoner som bare henviser til hverandre.

Gjennom slike påstander blir selve orienteringsmuligheten underminert. Mange som skriver om postmodernismen, hevder at dette stormløpet mot det moderne prosjektet har vart lenge, og at vi nå har nådd fram til endestasjonen til moderniteten, en endestasjon der toget samtidig har sporet av. Det moderne prosjektets bærebjelker ligger brukket:

- * sannheten finnes ikke, og samtidig er troen på framskrittet ødelagt av den faktiske samfunnsmessige elendighet.
- * historien gir ikke noe gyldig perspektiv, men er noe man kan bruke slik en sjøl måtte ønske, en samling rekvisitter på et roteloft
- * friheten finnes ikke som annet enn et bedrag, vi styres av skjulte krefter i språket, i vårt eget sinn, i massemedia og i økonomien, og en gyldig frigjøringsstrategi finnes ikke.
- * subjektet finnes heller ikke, eller det desentreres utfra samfunnsmessige strategier som overvåker oss, disiplinerer oss og manipulerer oss, og identitet bli noe valgfritt, noe skiftende.

I sin oppsummering av hva postmodernisme er, går Trond Berg Eriksen så langt som til å hevde som postmodernismens prinsipielle syn at: «Ethvert hegemoni er et overgrep, fordi almene sannheter ikke finnes. En almen sannhet, hevdes det, er aldri noe annet enn en delsannhet som bærer med seg en liten Hitler i magen».

Postmodernismen blir kanskje noe karikert gjennom en slik beskrivelse, men hovedhensikten min har vært å få fram et bilde av en situasjon der det er få orienteringspunkt igjen. Dette vil ikke si at postmodernismen først og fremst blir en elendighetsfilosofi. Snarere legger postmodernismen vekt på nytelsen, på forførelsen, på skjønnheten og estetikken som de eneste gjenværende gyldighetskategoriene. Livet på endestasjonen behøver ikke være grått og trist, men fylt av sansemessige pirringer.

For ungdom som vokser opp i en slik samfunnsmessig situasjon, blir tilværelsen lett uoversiktlig og kaotisk. De gamle, tradisjonelle autoritetene er brutt ned for lengst, konvensjoner og normer har ikke lenger noen kraft til bruk i et daglig liv, samtidig som presset fra samfunnet rundt er mye større enn før. Først og fremst er det selv-sagt massemedia som utgjør presset med en flom av informasjon om alt mulig i en eneste amorf masse. De nye elektroniske media, musikkindustriens offensive språk, reklame, osv. skaper en helhet der det nesten ikke er mulig å finne et bærende perspektiv. Den kolossale informasjonsstrømmen dagens mennesker står overfor gjør oss mer handlingslammet enn handlingsoperative, og dette rammer kanskje ungdom i enda større grad enn voksne.

Den tyske kultursosiologen Thomas Ziehe har gjennom begrepet frisetting gitt denne forvirringens tilstand et navn. Han sier: «Den konsekvens, som den kapitalistiske dynamik har for den traderede kultur, og dermed for menneskenes livsverden, kan man betrakte som en kulturel frisættelse». (-) «Der

findes- og det kan være meget berigende nye muligheter gjennom denne frisættelse fra tradisjonene, nemlig i det forhold, at identitet ikke mere erfares som noget man overtager, og hele livet dermed er lagt fast på den personlige biografis afstukne bane. Identiteten kan nu afprøves, forandres, stiliseres og tages tilbage».

For Thomas Ziehe ligger det i begrepet frisetting en avvisning av pessimismen og undergangstemningen, men han hevder at det å arbeide med identitetsproblemene er et krisebetont arbeid som de fleste unge mennesker står midt oppe i. De blir tvunget til å tematisere seg selv og sitt liv på en annen måte enn tidligere generasjoner. Før kunne man trekke på primære erfaringer, nå er det de sekundære, de formidlete erfaringene som blir påtrengende, og dette fører til hardt reflekterende arbeid. Samtidig er stadig flere livsområder blitt trukket inn i arbeidet med å tematisere seg selv. Tanken om at alt lar seg forme, at alt er disponibelt, gjør at livsprosjektet utvides enormt, og ansvaret samtidig. Thomas Ziehe legger også vekt på at ansvaret for livsprosjektet spiller seg ut som en indre konflikt, i en indre tankeverden, fordi livet slett ikke gir realiseringsmuligheter for hele dette livsprosjektet.

I følge Thomas Ziehe er det flere mulige reaksjonsmåter på dette. Man kan fortrenge hele tanken på at autoritetene er borte, for nærmest å postulere at de gamle verdiene lever og er best likevel, eller man kan gjøre et forsøk på å orientere seg i dette nye kulturelle bildet. Han nevner tre ulike orienteringsforsøk:

1. Man søker etter nærhet gjennom intimitet og tette relasjoner, og lengter etter å uttrykke seg ekte og autentisk. Det finnes her en lengsel etter ekspressivitet.

2. Man søker etter sikkerhet, etter fast grunn under føttene. Dette er en førmoderne lengsel, som mest av alt bunner i at mening har gått tapt. Den sikkerheten som søkes kan man så finne igjen i ulike former for fundamentalisme, både religiøs og politisk.

3. Man søker etter intensitet, noe å fylle livet med, noe som kan erstatte tomheten. For denne gruppa blir estetikk, stilistisk raffinement viktig, samtidig som estetikken tenderer mot det anti-psykologiske og amorsalske.

Ungdom som prøver å orientere seg i denne postmoderne uoversiktligheten, vil prøve seg fram, forsøke ut muligheter, for deretter å vende tilbake til det faste, innordne seg. Thomas Ziehe beskriver nærmest en pendelbevegelse fra regresjon til progresjon, men han holder fast på at det finnes nye muligheter etter at de faste kulturelle føringene er borte, og han holder fast på at det er riktig og nødvendig å prøve ut disse mulighetene.

Jeg tror at Thomas Ziehes beskrivelse av samfunnet og ungdommens situasjon i dette samfunnet er riktig et langt stykke på vei, og jeg tror han har fanget inn den postmoderne erfaring blant ungdom på en fruktbar måte. Spørsmålet blir hvordan verdiformidling i en slik situasjon kan arte seg, men kanskje i enda større grad hvilke verdier skal formidles, og hvorfor. Likevel et lite modererende poeng i forhold til Thomas Ziehe. Han beskriver urban ungdom i større grad enn ungdom som bor i distriktene, og han beskriver en situasjon som er mer gjeldende i Frankfurt og Milano enn i Øystese og Mosjøen. Dette kommer litt klarere fram i de eksemplene han bruker. Ikke desto mindre mener jeg å kjenne igjen det kartet han tegner ut fra det terrenget jeg har beveget meg i siden 1974, den norske folkehøgskolen og elevene der.

I folkehøgskolen er verdiformidling ikke begrunnet i det at elever skal bli gangs mennesker, og at pensum, karakterer og eksamen er brukbare hjelpemidler i den verdi- og kulturformidling som skal gjøre dem til gangs menneske. Overskriften for arbeidet i folkehøgskolen er folkelig opplysning, livsorientering og «opplivelse». Siktetpunktet er ikke så mye direkte verdiformidling av faste, oppleste verdier uttrykt gjennom læreplaner,

men mere fokusering på det som Grundtvig kalte «livets brugbarhed» og «livets Tarv». Folkehøgskolen skal møte elevene med eksistensielle spørsmål i et skolemiljø som er en helhet, og der arbeid og fritid i større grad flyter over i hverandre. Likevel er det opplagt at det handler om verdiformidling, og også at folkehøgskolen fortsatt ønsker å formidle visse verdier.

De tradisjonelle folkehøgskoleverdiene har vært norskdom og nasjonale verdier knyttet til demokratisk samfunnsutvikling der alle skal være aktive deltakere. Kjernefagene var i begynnelsen historie og litteratur, i dag er det størst vekt på kreative fag som forming, teater og musikk, på friluftsliv, idrett og mediafag. De verdiene som likevel ligger under er de samme: folkelig opplysning forstått som personlig vekst, kritisk holdning og aktivt samfunnsengasjement.

For å se hva som karakteriserer dagens ungdom, er det fristende å sammenlikne dem med de ungdommene som gikk på folkehøgskoler på 70-tallet. På 70-tallet var folkehøgskoleelever svært samfunnskritiske. Nå møter jeg postmoderne ungdom i folkehøgskolen. Jeg møter dem som elever som bryr seg stadig litt mindre med et samfunn som i alle fall ikke lar seg endre av enkeltmenneskers engasjement, så hvorfor da orke å «ofre» seg. På dette punktet er det et skred i forhold til elevholdningen på 70-tallet. Jeg møter den postmoderne holdningen uttrykt som «vi lever bare en gang, så la oss gjøre det beste ut av det». Konkret kommer dette til uttrykk fra elevenes side i skolemiljøet som mindre vekt på alvor, mer på fleip, humor og skjemt, ofte ikledd kynisme og/eller ironi. Dette er også en klar endring siden 70-tallet. Jeg møter også den postmoderne holdningen i form av en type ensidighet, eller enøyd fokusering på visse typer musikk som utelukker alle andre musikkformer, som subtile signaler i klær og hårfasong som tillegges avgjørende betydning når man skal si hvem man er. Jeg møter den postmo-

derne holdningen i form av en merkelig likegyldig eller nesten sedat form for åpenhet i forhold til livssynsspørsmål og religiøsitet, og en interesse for såkalte alternative trosretninger. Endelig møter jeg den postmoderne holdningen i et forhold til uteliv, til det å ta for seg av hva underholdningsmarkedet til enhver tid kan tilby, som er ganske annerledes enn på 70-tallet.

Bak alle disse holdningene ligger den postmoderne uoversiktligheten, de manglende orienteringspunktene, og tanken om at forsøkene på å nå fram til en allmenn sannhet er umulig. Dagens unge mennesker er selvsagt også preget av at mange av løsningene på 70-tallet løp ut i sand, eller viste seg å ende i ufrihet og totalitær tenking.

Det finnes ikke ett riktig svar på spørsmålet om hvordan man skal møte en slik situasjon, det er ikke ett grep som uten videre er det rette. At lærere enten det er folkehøgskolen eller andre skoleslag skal formidle verdier, burde uten videre være klart. All debatten om skjulte læreplaner har vel dessuten viste at noen verdimesig nøytralitet ikke finnes.

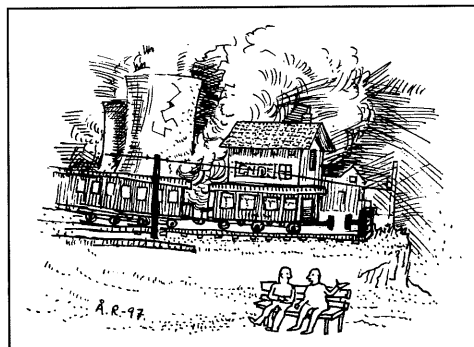
I det møtet mellom lærer og elev som finner sted i dagens skole, mener jeg samtalen eller dialogen må sentralt. For folkehøgskolen er dette innlysende siden samtalen, eller det Grundtvig kalte levende vekselvirkning er et av kjernebegrepene i all folkehøgskoletenking. Med dialog i denne sammenheng mener jeg ikke det samme som en pedagogisk metode eller en teknikk, men nærmere bestemt en holdning som igjen bygger på et menneskesyn.

Den filosofen som kan komme oss til hjelp når vi skal bygge opp en samtalebasert pedagogikk, er Martin Buber. Buber påpeker at alt virkelig liv er møte, eksistensielle møter mellom et jeg og et du. Disse møtene er risikofylte møter som innebærer et offer. Overført på situasjonen mellom lærer og elev, ligger offeret i det at begge parter, men kanskje særlig læreren, må trenes opp til ikke å holde seg selv tilbake. Buber går til

angrep på det å gjøre et godt inntrykk, gjøre en god figur. Bubers viktigste antagelse for lærere er at en person utvikler seg, og realiserer sin personlighet gjennom de forhold han utvikler til andre mennesker, til natur og til det han kaller «åndelige realiteter». Overført til dagens møte mellom lærer og elev betyr dette at møtene må bli ekte møter mellom mennesker der lærer- og elevrollene får tre noe i bakgrunnen. Forhold mellom mennesker kan ikke reduseres til verken sosiologi eller psykologi, hevder Buber, og innfører det litt uvante ordet nåde som karakteristikk på det eksistensielle møtet mellom Jeg og Du.

Men Buber videreutvikler Jeg- Du -tanken slik at han skiller mellom det eksistensielle møtet og dialogen eller samtalen. Dialogen er noe som kan læres, den bygger på en viljesakt mellom to personer, og den bygger på tillit til dialogens muligheter. En slik dialog kan utvikles gjennom bevisste valg slik at dialogen etter hvert kan ta utgangspunkt i personenes dynamiske senter, som Buber kaller det. En persons dynamiske senter når man fram til gjennom konfrontasjon med en annen, og denne konfrontasjonen forutsetter et nærvær der en møter hele personen, ikke «en god figur» eller bærer av ei rolle. Dette er noe annet enn det å være tolerant og åpen.

En som særlig har gjennomarbeidet Martin Bubers filosofi i et slikt perspektiv, er professor Haim Gordon i Israel som har brukt dette pedagogiske grunnsynet i arbei-



det med å bygge opp en dialog mellom isralere og palestinere. Haim Gordon sier at det å akseptere tillit eller mistillit som en komponent i selve dialogen, vil hindre et ontologisk forhold, hindre det nærværet som kan muliggjøre en konfrontasjon.

Denne formen for dialogpedagogikk kan være en måte å møte dagens unge postmoderne mennesker på. Forholdet mellom lærer og elev balanserer mellom det å konfrontere og å akseptere. Mellom de to som deltar i dialogen finnes et slags tomrom som skal fylles, et frihetspotensiale. En slik dialog krever en engasjert lærer som våger å bli konfrontert med den virkelighet og den virkelighetsoppfatning dagens unge står for, og må ta risikoen på den rystelse som kan bli følgen av et slikt møte. På den annen side vil elevene møte en lærer som har standpunkter, holdninger, og som framstår som et helt menneske. Jeg mener ikke at slike møter skal være eksistensielle møter. Dette ville ikke være mulig uten at faren for utbrenning ville være overhengende stor. Jeg snakker om den dialogen som bæres oppe av en viljesakt fra lærerens side. Men også denne formen for møter vil kreve mot til å konfrontere elevene med verdier. Det er viktig å slå fast da at verdiformidlingen ikke ligger i de verdiene som læreren står for og som han eller hun argumentere for, men at verdiformidlingen ligger i selve dialogsituasjonen der elever blir tatt på alvor, og der situasjonen eller konfrontasjonen er autentisk. Dialogen er en verdi som ved å insistere på alvor og ekthet, hviler på det at det finnes en sannhet det er verdt å kjempe for, alt er ikke relativt eller likegyldig.

Det tomrommet som finnes mellom dialogens deltakere, det frihetspotensialet som ligger i Bubers dialogfilosofi, er det dagens «frisatte» ungdom skal bli utfordret til å tre inn i. Grundtvig sa engang:»Kun i samme forhold som talen bliver til samtale, kun i samme forhold lykkes opplysningen», og den danske folkehøgskolemannen Jacob Knudsen sa:» Sandheden, det er en tomands-sag, vi må minst være to om den. Vi kan aldrig eje den ene. Nej for sandheden er det personlige, og det bliver først til hvor hjerter mødes. Det oppstår først hos os selv når vi møder det hos andre, hos Gud, hos mennesker».

Dette er sagt lenge før enhver tenkelig problemstilling om postmodernisme, men treffer likevel godt når vi skal sette søkelyset på verdiformidling i dagens situasjon. Konklusjonen blir altså at til og med på endestasjonen skal vi samtale, og samtalen skal handle om sannheten.

Litteratur:

- Norsk Litterær Årbok 1985: Atle Kittang om poststrukturalismen
Profil nr.3/4 1984
Thomas Ziehe & Herbert Stubenrauch: Ny ungdom og usædvanlige læreprosesser (Poli-tisk revy 1983)
Thomas Ziehe: Ambivalenser og mangfoldighet (Politisk revy 1989)
Martin Buber: Jeg og DU (Cappelens upopulære 1992)
Haim Gordon: Dance, Dialogue, and Dispair (Alabama 1986)

**Arild Mikkelsen, leder av
Norsk folkehøgskolelag.**

**Adresse: Stevning 20,
3220 Vestfossen.**

Lena Larsen:

Moskeen – form og funksjon

Både i det nye Kristendomsfaget i grunnsko- len og det nye Religionsfaget i videregående skole forlanger planene at elevene skal kjenne eksempler på islamsk kunst og arki- tektur.

For en lærer som vil skaffe seg kunnskap om dette temaet vil mangel på materiale representere et grunnleggende problem. Når det gjelder moskeen som estetisk uttrykk har dette nær sammenheng med at den islamske arkitektoniske arv fram til vår tid har vært lite kjent utenfor den islamske verden. For den «kristne» vestlige verden har muslimene og islam opp gjennom historien representert noe «fremmed» og «annerledes», og blitt sett på som en trusel mot Europa. Dette kan blant annet forstås ut fra enkelte historiske hendel- ser: I slaget ved Poitiers i 732 ble muslimene ble slått av Charles Martell. Muslimenes frammarsj ble stoppet, og Poitiers ble den ytterste grense for det islamske rike. I 1492 ble muslimene fordrevet fra Spania av Ferd- inand og Isabellas styrker. Muslimenes styre var bragt til ende og la reconquista, gjenero- bringingen var et faktum. Også ottomanene ble sett på som en alvorlig trusel, en trusel som varte helt til Atat_rks avskaffelse av kalifatet og grunnleggingen av en sekulær stat etter fransk modell. Oppfatningen av islam og muslimer som noe fremmed og annerledes, samt mangel på kjennskap til moskeen som estetisk uttrykk kan også tilskrives orientalis- tene. De hadde enerett på å studere alt som hadde med islam og muslimer å gjøre. Islam kan sies å ha bli «unndratt» en inndeling i ulike fagområder slik kristendommen er blitt på akademisk nivå. Systematiske studier av

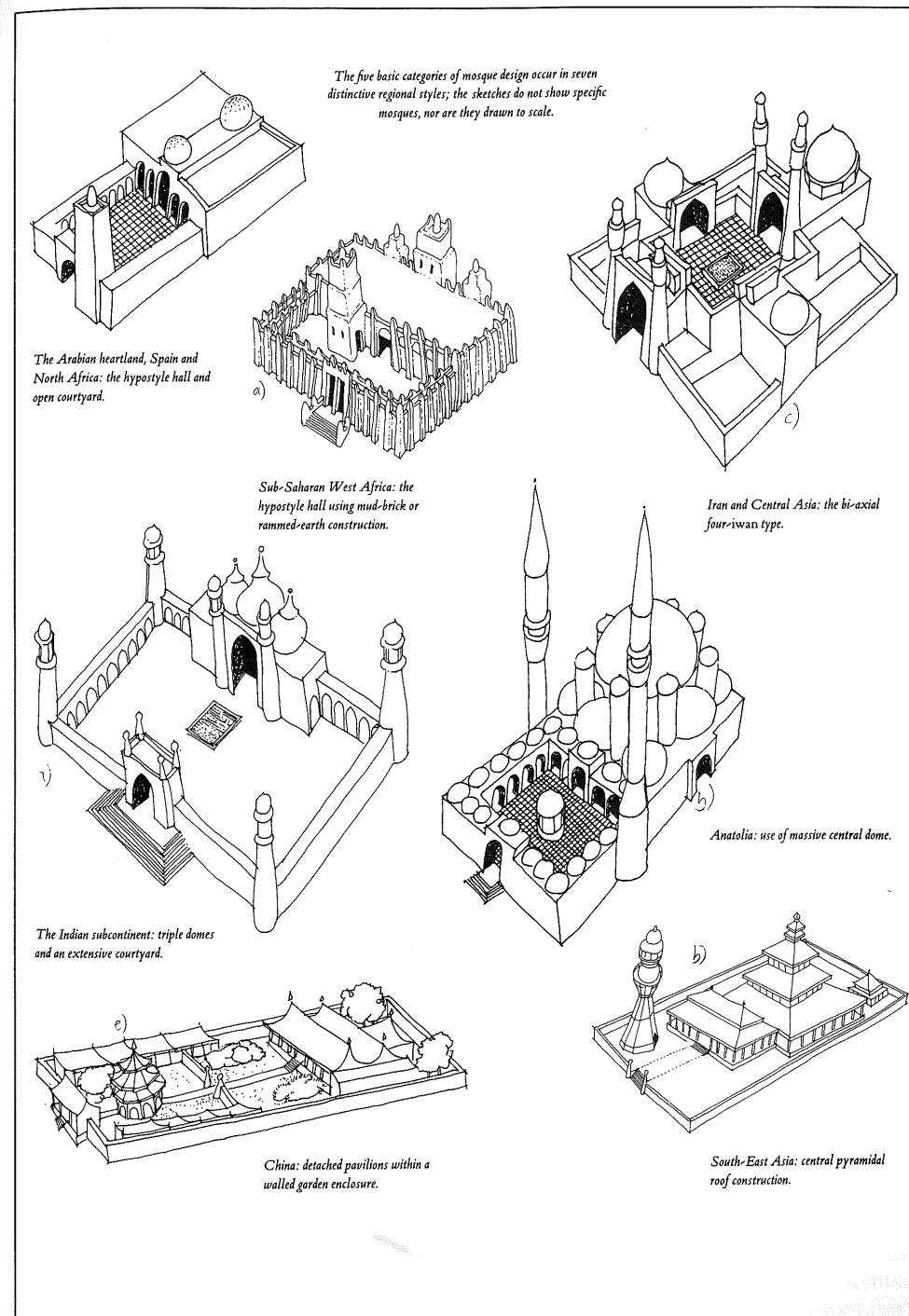
islamske estetiske uttrykk har fram til moderne tid derfor ikke vært foretatt av kunshistorikere, men av orientalistene, som når det gjelder islam, hovedsakelig har lagt vekt på studier av tekster.

Heller ikke det fysiske miljø i Norge gir store muligheter for å komme i kontakt med en moské og få et inntrykk av dens estetiske uttrykk. Fram til 1995 var moskélokalene ikke bygde moskeer, men omgjorte leilighe- ter, fraflyttede lagerlokaler eller ombygde kjellerlokaler. Norges første og hittil eneste bygde moské ble tatt i bruk i juni 1995. Byg- get er ferdig, men av økonomiske årsaker er utsmykningen ikke påbegynt.

Hensikten med denne artikkelen er å gi en kort innføring om moskeen, med utgangs- punkt i islam som kilde til tro, moral og livs- tolkning. Dette inkluderer moskeens form og funksjon, samt bruken av skriftbilder som utsmykning.

Moskeen: Sted for å bøye pannen i støvet...

Ordet moské kommer fra det arabiske ordet *masjid*, og betyr «sted for å gjøre sujud (bøye pannen i støvet)». Sujud er i følge islam høydepunktet i den islamske tidebøn- nen, idet det symboliserer menneskets full- stendige underkastelse og overgivelse til Gud. Det bøyer sin kjæreste del av kroppen, ansiktet, ned for å møte jordens støv, det laveste av alle ting. I følge en hadith er hele verden en masjid for den troende, og en kan be der en befinner seg når det er tid for bønn. Tilbedelse er et nøkkelord i islam, og til tross for minimalistiske krav har moskeen som et konstruert fysisk miljø hatt en sentral



Fra Frishman/Kahn – se litteraturlista.

rolle for de troendes samfunn. Dette har bakgrunn i moskeen som idé, en plass hvor muslimene i tillegg til å utføre de religiøse pliktene møter hverandre, og der fellesskapets behov danner grunnlag for aktiviteter. Moskeen har derfor opp gjennom islams historie hatt en langt videre funksjon enn å kun være et sted for tilbedelse. Dette ble tydelig vist av Profeten selv gjennom virksomheten i moskeen han bygde da han slo seg ned i Medina: I tillegg til at de rituelle bønnene og fredagsbønnen ble holdt i moskeen, hadde hjemløse muslimer sitt tilholdssted i den skyggefulle gangen som ble kalt *suffa* hvor også noen av Profetens følgesvenner fikk opplæring i islamske vitenskaper. Moskeen ble også brukt til konsultasjoner om viktige politiske og militære saker, og til å løse juridiske disputer. Ibn Taymiyyah (1263-1328) beskriver moskeen som «...a place where prayer were celebrated and where public affairs were conducted.» Moskeen i Medina der Profeten ligger begravet, har sammen med *masjid al-haram* i Mekka og Al-Aqsa-moskeen i Jerusalem fått en spesiell status som hellige steder, og de troende blir oppfordret til å besøke disse.

Vi finner ulike typer moskeer: Masjid, der de fem bønnene blir holdt, *masjid jami'* moské der det blir holdt fredagsbønn; og *musalla*, åpne områder for større forsamlinger.

Arkitektoniske aspekter

Moskeen som fysisk uttrykk har gjennomgått en lang historie. Det islamske ummahs (samfunnets) første moské, Profetens moské, bestod av en gårds plass omsluttet av flere små rom mot øst, en søylegang med tak laget av palmegrener og leire mot nord og vegger laget av teglstein mot sør og vest. Grunnen var udekket og ble sølete i regntiden. I dag finner vi moskeer, fra den enkleste til den mest utsøkte, i alle verdensdeler. Enkelte er vel kjente – også for et vestlig publikum: Taj mahal i India og Klippemoskeen i Palestina er to eksempler.

Islams tidlige historie står i ekspansjonens

tegn: Innen ett århundre hadde gått strakte det islamske rike seg fra Spania i vest til Kina i øst. Muslimene møtte stor variasjon med hensyn til klima, type materialer og håndverkstradisjoner. Dette gav støtet til vesentlige regionale forskjeller, hver med sine sentrale kjennetegn: I det sentrale Arabia, Spania, Nord-Afrika og Vest-Afrika sør for Sahara har moskeene en åpen plass og en hall med tak båret av søyler. På det indiske subkontinentet finner vi også en stor åpen plass foran moskérommet, men som har tre kupler som særlig kjennetegn. I Anatolia er en massiv, sentral kuppel et særlig kjennetegn, mens kjennetegn for moskeer i Iran og Sentral-Asia er to akser og fire nisjer, (*iwaner*). Kinesiske moskeer er bygget som frittstående paviljonger i et hageområde omgitt av murer, mens moskeene i Sørøst-Asia kjennetegnes ved en sentral pyramidisk takkonstruksjon.

Til tross for de store regionale forskjellene har alle moskeer en standardisert konstruksjon av ulike elementer. Disse er kun gjenstand for mindre variasjoner, avhengig av f.eks. moskeenes størrelse og funksjon.

De troende blir kalt til bønn fem ganger pr. dag. På profetens tid ble dette gjort fra taket på moskeen. I løpet av 13- og 1400-tallet var minareten blitt et universelt trekk ved moskeen. Den skulle sikre at muezzinen som gjorde adhan kunne høres så langt som mulig. Mange moskeer har flere minareter. Det kreves imidlertid ikke flere enn én. Muezzinen har i islamsk tradisjon en viktig rolle, som Gud skal belønne ham for: Ghazali (d. 1111) gjengir i ett av sine verker følgende hadith: «The hand of the All-merciful is on the Muezzin's head until he completes his Call to Prayer.» I følge en annen hadith er muezzinen én av tre kategorier personer som skal befinne seg på et høydedrag av svart musk på Oppstandelsens dag. Dette er en levende dimensjon i den islamske tradisjon – til tross for teknologien i den moderne verden.

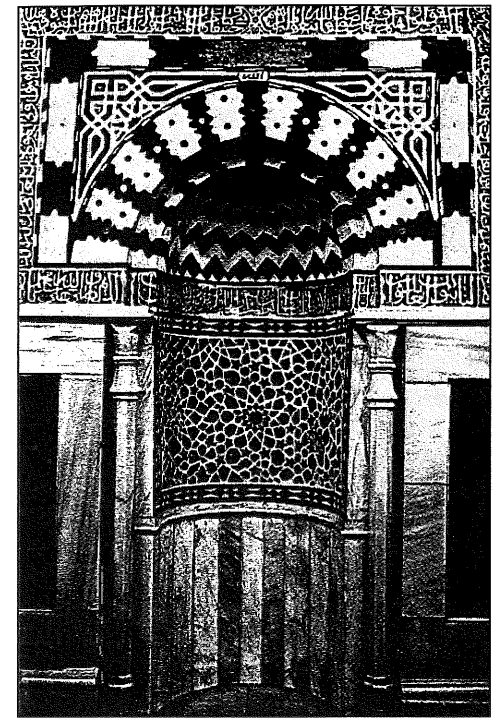
Et karakteristisk trekk for moskéarkitektur er at moskéområdet er et lukket område.

Murene som omgir moskeen skjuler interiøret og fungerer som barriere mot den ytre verden. Denne distinksjonen finner vi også i islam selv, som rommer ulike aspekter og nivåer: Shari'ah som er loven og representerer det ytre aspekt ved å være muslim, iman (tro) som representerer det intellektuelle aspekt, samt Ihsan som helt radikalt fokuserer på den rette intensjon, som er å tilbe Gud i alle handlinger. Disse tre aspektene utgjør til sammen en enhet og kan ikke eksistere uavhengig av hverandre.

Portalen fører inn til åpen plass der det finnes fasiliteter for å utføre renselsesritualet for å kunne utføre bønn. I løpet av moskeens historie er det blitt bygget en rekke vakre fontener til dette formålet. De befinner seg da gjerne i midten av det åpne rommet. Hensikten har vært at en rekke personer skal kunne utføre renselsesritualet på en gang. Disse fontene kan også være kun til dekorasjon. Det finnes da andre fasiliteter for det samme formålet.

Alle moskeer er konstruert i følge *qibla*, den rituelle orientering mot Ka'ba, som i følge islam er verdens sentrum. Da Profeten og hans følgesvenner var utenfor Medina, ble retningen mot Mekka markert ved at en strek ble trukket opp i sanden. I bygde moskeer må alltid én vegg være vendt mot Mekka. Midt på denne veggen finner vi en liten nisje, *mihrab*, som er det mest sentrale elementet i moskeen. Unntak er Masjid al-haram med Ka'ba i Mekka som er jordens midtpunkt. Muslimene står på rekker når de utfører de fem tidebønnene i fellesskap, noe som gir en naturlig forklaring på at de fleste moskeer er rektangulære. Qiblaveggen og mihraben hjelper de troende å fokusere visuelt, ikke på en hellig handling innenfor en fysisk struktur, men mot et spirituelt senter bortenfor veggen.

Til høyre for mihraben står en trapp med et sete øverst, gjerne med en kuppel øverst og ulike utsmykninger. Utgangspunktet var i følge Martin Frishman små trapper som ble introdusert i Profeten Muhammads hus i



Mihrab fra Profetens moské i Medina.

Medina. Etterhvert som antallet muslimer økte ble det nyttig å bruke en slik trapp for at alle lettere skulle høre. Minbaren er blitt en essensiell del av alle moskeer der det holdes preken på fredager. Imamen holder prekenen fra trappetrinnet nedenfor plattformen, som på en symbolsk måte er reservert for Profeten.

Kalligrafi

Opp gjennom islams historie har skriftbilder vært den viktigste og ofte den eneste utsmykning av moskeen. Dette har sammenheng med to forhold: Billedforbudet i islam som medfører at det i moskeen verken finnes malerier eller skulpturer. Dette fordi kun Gud er skaperen. Å skape bilder og skulpturer ville være å sette seg i Guds sted. Dertil har Koranen en helt sentral rolle i de troendes liv. Dette fordi Koranen i følge islam er Guds åpenbaring og veiledning for dem som tror.

Den er også kilden til de ulike estetiske uttrykk i islam, hvorav kalligrafi og skriftbilder (epigrafier) er to av disse uttrykkene. Kalligrafi kan defineres som «kunst med penn» og omfatter blant annet kopiering av koran-tekster med vakre bokstaver samt skriftbilder.

Opp gjennom historien er ulike skrifttyper blitt benyttet når skriftbilder skulle skapes. To eksempler blant mange skrifttyper er *kufi* og *thuluth*. Kufi ble benyttet i de første århundrer etter hijra, og var i løpet av 800-tallet av vår tidsregning blitt den mest innflytelsesrike skrifttypen. Under Abbasidedynastiet mistet kufi sin posisjon, og thuluth ble etterhvert den dominerende skrifttypen i kalligrafi- og skriftbildearbeider, særlig til utsmykning av moskeer. Denne skrifttypen blir også kalt «kalligrafiens mor», og blir ansett å være en av de vanskeligste skrifttyper å mestre.

Square Kufic **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ**

Thuluth

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Fra Frishman/Kahn – se litteraturlista.

Skriftbilder i moskeene inkluderer utsmykning av blant annet fasader, minareter, portaler, kupler, qiblavegger og mihraber. Skriftbildene varierer både med hensyn til mengde og skrifttyper. De kan være enkle, men også så innviklede at bare et trenet øye er i stand til å lese teksten. Hensikten med epigrafier er imidlertid ikke alltid at de skal kunne leses. Mer naturlig vil være å forstå dem som en visualisering av Guds åpenbaring med dertil komtemplative implikasjoner.

Vi finner stor variasjon med hensyn til valg av koran-tekster for skriftbilder. Enkelte koranvers er imidlertid oftere brukt enn andre. Dette gjelder for eksempel det såkalte

lysverset. (24:35):

«Gud er himmelens og jordens lys. Hans lys kan lynes med en nisje hvor der er et bluss. Blusset er omgitt av glass, som var det en funkende stjerne. Det tennes med brenne fra et velsignet tre, et oljetre, som ikke hører hjemme hverken i øst eller vest, hvis olje lyser nesten uten at ild kommer den nær. Lys over lys! Gud leder dem Han vil til Sitt lys. Han lager lignelser for menneskene. Gud kjenner til alle ting.»

Andre koranvers som ofte finnes i skriftbilder kan for eksempel være «Alt på jorden forgår, men Herrens åsyn består, med makt å ære.» (55:26-27); «Gud selv bevitner, likeledes englene og de som er forankret i viden: 'Der er ingen Gud unntatt Ham, den Retterferdsutøvende, -der er ingen Gud unntatt Ham, den mektige, den vise'.» (3:18) og den såkalte enhetsbekjennelsen: «Si, 'han er Gud, Én. Gud den éne Omsorgskilde. Ikke har Han avlet noen, ei heller er Han selv blitt avlet. Ingen er Hans like'.» (112)

Karakteristisk for plasseringen av skriftbildene er at det ikke finnes en automatisk forbindelse mellom tekst og plassering innenfor moskeens arkitektoniske ramme. Et unntak er mihraben som ofte blir utsmykket med for eksempel følgende koranvers: «Hver gang Sakarias kom inn til henne i mihraben...» (3:37); «Og englene ropte til ham, mens han ennu stod og bad i helligdommen.» (3:39) eller «Forrett bønningen ved dagens yttepunkter og i de nære nattetimer.» (11:114).

Konklusjon

Islamsk kunst skaper et ordnet tomrom som hviler i seg selv. Ulike arkitektoniske elementer som for eksempler kuppel, buer og søyler og muqarnas (små nisjeaktige former som brukes til å formidle overganger mellom ulike arkitektoniske ledd) bidrar sammen med skriftbilder og ornamentikk til å omslutte rommet, samtidig som de bidrar til å skape inntrykk av vektløshet og til å åpne for den transcendent dimensjon. Moskeen

innehar derigjennom en skjønnhet som ikke er knyttet til det konkrete estetiske uttrykket selv, men til en dimensjon som ligger utenfor og som er uavhengig av rommet selv..

Dette kan sies å danne én hovedidé for moskeen som Guds hus.

Denne artikkelen er skrevet på bakgrunn av følgende kilder:

Al-Ghazali: *Inner Dimensions of Islamic Worship*. Leicester (1983) 1986

Burckhardt, Titus: *Fes City of Islam*. Cambridge 1992

Fisher, Carol, Garrett (ed.): *Brocade of the Pen. The Art of Islamic Writing*. Katalog til en utstilling ved samme navn i Kresge Art

Museum, Michigan, fra februar til april 1991. Frishman, Martin og Khan, Hasan-Uddin: *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity*. London 1994

Hayat Salam - Liebich: Mosque i *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. London 1987 (s. 121-123)

Henderson, Susan: Mosque: Architectural Aspects i *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. London 1987 (s. 123-128)

Koranen. Gjengitt til norsk av Einar Berg. Murata, Sachito og Chittick, William, C.: *The Vision of islam*. London 1995

Renard, John: *Seven doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*. London 1996.

Lena Larsen, cand-philol.
Adresse: Nebbejordet 103,
1266 Oslo.

Knut A. Jacobsen:

Hinduismens tempel (prāsāda, mandira)

Denne artikkelen ble trykket i Religion og Livssyn nr. 4/96, men de hinduiske gudenavnene hadde i trykken fått en ugjenkjennelig skriftmessig utforming. Forfatteren er selvsagt ikke å laste for dette. Vi påtar oss ansvaret og trykker artikkelen pånytt med de riktige navnene.

Med hensyn til antall og størrelse på templer og gudefigurer overgår hinduismen alle andre religioner. Hinduismen har en sterk rituell dimensjon og en av de viktigste religiøse aktiviteter er utførelse av hengivelsesritualer (*pūjā*) rettet mot gudenes manifestasjoner i statuer (*mūrti*) og bilder. Selv om ritualene som foregår i hjemmet er de viktigste, deltar mange i hengivelsesritualer utført i templer.

Hindu templet oppsto da *bhakti*, hengivelse til gud som frelsesvei, ble dominerende i Sør-Asia og forutsetter en tro på at den ytterste virkelighet manifesterer seg i gudestatuer. Gudestatuene etter at de er innviet representerer gudenes manifestasjon og tilstedeværelse i statuene (*arcāvatāra*). Dette er synet til de fleste hinduer men noen hinduer i våre dager velger å tro at statuene bare symboliserer gud. Templene er ikke forsamlingslokaler for de troende slik som de kristne kirker men først og fremst gudemangestasjonenes kongelige palasser. Prestene er gudenes tjenere som passer dem som om de skulle ha samme behov som mennesker. I templet vekkes gudene om morgenen, de bades, kles på, blir omkranset med blomster, blir tilbedt og gitt mat. Midt på dagen stenges døren til det innerste rom i templet hvor templets hovedgud bor så han

eller hun får hvile. Spesielt kveldens ild- og hengivelsesritual tiltrekker mange mennesker. Etter dette ritualer får gudene sove for natten.

Grunnen til at hinduene går i tempel er for å ta *darśana* av gudestatuen. *Darśana* betyr å se og denne prosessen er et toveis forhold, mennesket ser gud og gud ser mennesket. Gudsdyrkelse blant hinduene foregår ofte i hjemmet, og besøk i templet eller deltakelse i tempelritualene er ikke obligatorisk. Det fins også hindu tradisjoner som er kritisk til tempelet. Det viktigste tempel, sier noen av disse, er ens egen kropp. Men når hinduene kommer til templet er de gudenes gjester og gudsdyrkelsen er oftest individuell. Mange gir gaver til gudene i forbindelse med tempelbesøket. En av de viktigste gavene hinduene gir til gudene er mat som kjøpes i salgsboder ofte eid av eller tilknyttet templet. Maten gies til prestene som formidler gaven videre til gudene mens givene ser på. Den blir deretter returnert til givene som spiser restene av gudenes måltid som hellig mat (*prasāda*). Folk tilber statuene ikke bare ved å gi mat. Noen praktiserer meditasjon i gudenes nærhet, andre mumler bønner eller leser høyt fra hellige tekster, noen slår på en bjelle som alltid henger nær gudestatuene, for å tiltrekke gudenes oppmerksomhet, andre gir penger for å få et ønske oppfylt. I tillegg til den hellige maten får deltakerne malt et merke på pannen (*tilaka*) og de får hellig vann å drikke. Et viktig ritual i templet er å gå rundt tempelet eller deler av tempelet med det hellige alltid på ens høyre side (*pradakṣiṇā*). Templene arrangerer også festivaler som tiltrekker mange mennesker. Under

festivalene kjøres guden ofte rundt i en vogn som er som et mobilt tempel.

Hindu templets senter er et lite mørkt rom, kalt skjødrommet (*garbha-grha*), med tykke steinvegger hvor en representasjon av templets hovedgud bor. Dette rommet som ofte kun prestene har adgang til, har inngang fra et rom for tilbederne (*mandapa*). Dette var opprinnelig en separat bygning men ble senere knyttet til gudestaturommet med en gang (*antarāla*). Det er nødvendig for tilbederne å gå rundt templets senter og derfor er det ofte en smal gang rundt de tre andre sidene av skjødrommet. Over skjødrommet er det et tårn som forestiller en fjelltopp. Rundt hele dette komplekset er det en rektangulær gårdsplass hvor det ofte er små bygninger for andre gudestatuer. Templet er firkantet slik som kosmos og, som det vediske alter (*vedi*), som også er firkantet, er templet identisk med dette. Det primære byggemateriale fra 500 v.t. er stein, et uttrykk for ønsket om en permanent tilstedeværelse av det guddommelige. Hindu templet er en hule, et fjell, en firkant, en rekonstruksjon av den kosmiske person (*puruṣa*), og et krysningspunkt (*tīrtha*).

Templet som hule

I tempelets innerste helligsted *garbha-grha* (skjødrommet) kan guden være representert i ikonisk eller anikonisk form. *Viṣṇu*, *Rāma* og *Kṛṣṇa* og deres gemalinner *Lakṣmī*, *Sītā* og *Rādhā*, og andre guder slik som *Pārvatī*, *Durgā*, *Kālī*, *Ganeśa*, etc., har vanligvis antropomorfe manifestasjoner mens Śiva er representert med *liṅgaen*, en fallos figur, som er hans anikoniske form. Templet er orientert langs en øst-vest akse og skjødrommets åpning vender mot soloppgangen i øst. Inn i skjødrommet har ofte bare prestene lov til å gå.

Ved byggingen av templet blir ritualer som kalles 'planting av frøet' foretatt. Presten planter frøet gjennom å sette en kurv inn i tempel-fundamentet. Templet blir til fra dette innerste punktet og er en ytre manife-

stasjon av det helliges essens som er tilstede i sin mest komprimerte form i frøet og templets innerste skjød. Det helligste er skjult dypt inn i fjellets mørke hule. Hulen symboliserer den innerste kilde til alle ting. I den berømte hindu lovboken *Manusmṛti* sies det: «I begynnelsen eksisterte universet som mørke» (1.5). Det betyr at universet da eksisterte i sin ikke-manifeste form. At rommet er kalt skjødrommet (*garbha-grha*) viser at det er grad av manifestasjon av den kosmiske ur-materie (*prakṛti*) som er blitt lagt vekt på i forståelsen og utformingen av rommet. Hulen er skapelsens begynnelse. Hulen symboliserer også at mennesket får en ny fødsel i dette mørket.

Å nærme seg det hellige er en bevegelse fra lys til mørke, fra det åpne rom til et lukket sammenklemt rom. I lyset og åpenheten er det guddommelige spredd ut i uendelig kompleksitet men i hulens mørke indre er det tilstede i komprimert form. Det differensierte mangfold er i hinduismen knyttet til gjenfødelse, uvitenhet og blindhet, mens det til grunn for virkeligheten ligger en udiffensiert kraft. Templets innerste skjød representerer denne kraft. Utsiden av tempelveggene som kan være dekorert med guddommelige vesener, er en fremvisning av denne kraften i manifest form.

Templet som fjell og kosmisk søyle

Tempelet er ikke bare en hule men også et fjell. Tårnet over skjødrommet (*garbha-grha*) er en imitasjon av hellige fjell hvor gudene bor og har navn etter disse fjellene, slik som Kailāsa, Meru, og Vaikuntha. Toppen av templet er kalt *sikhara*, fjelltoppen. Det høyeste punktet på tempelet er i loddrett linje fra skjødrommet, templets helligste sted og dets senter. Aksen som går gjennom hulen og fjellets høyeste punkt symboliserer axis mundi, verdenssøylen som opprettholder kosmos, men står også for oppstigning til frelse. Et av navnene for frelestilstanden i hinduismen er *kūṭastha*, å være på toppen av fjellet. I denne tilstanden er det ufor-

anderlige selvet realisert. Et besøk i templets skjød-rom er en symbolsk oppstigning langs denne usynlige tempelaksen fra materialiteten til det transcendent. En slik søyle finnes også i kroppen. *Cakra*-ene, nervesentra i kroppen som kan erkjennes i meditasjon, er lokalisert langs denne søylen og frelsen realiseres ved hjelp av en oppstigning av kraft gjennom disse nervesentraene. Templet som hule og fjell kombinerer realiseringen av det innerste og det høyeste på samme måte som realisering av menneskets innerste essens (*ātman*) leder til frelse.

Templet som firkant

Templets vertikale akse representerer oppstigning mot det transcendent. Spredningen av templet i tid og rom langs templets horisontale akse er en rekonstruksjon av mikrokosmos basert på *Vāstu-puruṣa-maṇḍala*, en firkantet plan delt oftest i 64 eller 81 ruter. Denne blir tegnet på bakken før templet bygges. Firkanten er blitt kalt indisk arkitekturs perfekte form. Den representerer de fire himmelretningene i rommet og symboliserer det uforanderlige. Sirkelen på den annen side representerer tiden og *samsāra*, selvets bundethet til materien til stadige gjenfødslar, liv og bevegelse og derfor forfallet. Grunnplanets firkantete *maṇḍala* er både en geometrisk gjengivelse av kosmos og plan for templet. I *Vāstu-puruṣa-maṇḍala*-en er skaperguden Brahmā plassert i skjød-rommet, den innerste firkanten. Kosmos sees på som en gigantisk person (*puruṣa*) fra hvis kropp ifølge *Rgveda* 10.90, hele universet ble skapt. Skapelsen besto i å dele opp denne personen. Ved skapelsen av det enkelte mennesket samles delene sammen igjen. Templets plan gjenspeiler denne forståelse og skapelsen av tempelet er likeledes en slik rekonstruksjon. Den kosmiske person er tegnet inn på templets rutete grunnplan med navlen, der skapelsen starter, i skjød-rommet. Nøyaktige astrologiske beregninger og matematiske formler er i tillegg nødvendige for å relatere templets struktur med universets.

Byggingen av templet følger bestemte regler og er i seg selv en rituell aktivitet. Fra 400 tallet ble *Vāstusāstra*-er, lærebøker i arkitektur, komponert. Disse tekstene er teoretiske systematiseringer av de religiøse forestillinger knyttet til hvordan tempelet skulle bygges. To slike manualer i hindu arkitektur er tilgjengelig på engelsk, *Mānasāra* og *Mayamata*.

Templet som krysningspunkt (*tīrtha*)

Møtesteder for mennesker og guder er ofte tilknyttet vann. En *tīrtha* er et vadested, et sted hvor en elv kan krysses. Hellige steder ved elver er de viktigste pilgrimsferdsteder i hinduismen og templene ligger ofte ved elver, men de er også selv vadesteder og mål for pilgrimsferd. Mange templer har derfor et større basseng som ligger innenfor tempelmurene, eller rett utenfor, med trapper slik at de troende kan ta rensende bad. Som det heter i en tekst: «Uten vannbasseng er ikke gudene tilstede.» I nødsfall kan tre krukker vann settes i templets innerste rom.

Det nord-indiske og det sør-indiske tempel

Indus sivilisasjonen hadde antakelig både templer og gudefigurer men religionen i Vedisk tid slik den er kjent var uten templer. Dette skyldes at de Vediske folkene var nomader. Senter for ritualene var ild-alteret (*vedi*) som ble konstruert på en helliggjort grunn som ble møtested for guder og mennesker så lenge ritualene foregikk. De første hindu templene ble sannsynligvis bygget i tre men ingenting av dette er bevart. Stein ble det favoriserte byggematerialet for hindu templene, enten uthuling i fjell eller bruk av steinblokker. De eldste kjente hindu templene er fra Gupta perioden (320-550). I denne perioden ble også de eldste lærebøkene i tempel arkitektur komponert. De eldste hindu templene hadde antakelig den buddhistiske *caitya*, en sal i tilknytning til en *stūpa*, som arkitektonisk modell. Det sted templet bygges på er ofte knyttet til en hellig

geografi, men kan også være knyttet til politiske sentra.

Tempelarkitekturen i India har to hovedstiler *nāgara* eller nord-indisk stil og *drāviḍa* eller sør-indisk stil. Nord-indisk stil er karakterisert av et tårn med rundet topp og buete linjer, mens sør-indisk stil er rektangulær og tårnet er delt i etasjer. Det nord-indiske tempel har et høyt tårn over skjødrommet. I det sør-indiske tempel er tårnet over det helligste lavt. Her er skjødrommet ofte omgitt av flere inngjerdinger som ligner på befestningsmurer som får templet til å minne om en befestet by. Mellom murene er det gårdsplasser hvor det er helligdommer tilegnet guder tilknyttet templets hovedgud og her foregår også en rekke forskjellige aktiviteter slik som konserter og danseforestillinger. Templet er ofte senter for kunstnerisk og intellektuell aktivitet. Der det er

laget åpninger i muren er det høye tårn (*gopura*) oppå åpningene. Disse tårnene er dekorert med utallige gudefigurer og er enten hvite eller dekorert i mange farger. Hvis det er flere tårn er de organisert på en akse slik at det ytterste tårnet er det høyeste og de indre tårn blir gradvis lavere, som bestyrker følelsen av templets innerste rom som en hule.

Ingen hindu steintempler i Norge.

De sør-asiatiske hinduer i Norge har flere forsamlingslokaler for utførelse av religiøse ritualer i fellesskap, men hinduene har ennå ikke bygget noe steintempel som følger reglene for tempelkonstruksjon slik disse er angitt i håndbøkene for tempelbygging (*Vāstusāstra*). Mange sør-asiatiske hinduer i Norge har et sterkt ønske om at et slikt tempel blir bygget.

Knut. A. Jacobsen, førsteamanuensis, seksjon for religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

Adresse: Sydnes Plass 9, 5007 Bergen.

BOKMELDINGER

Harald Skottene:

Læreryrket og postmoderniteten

Forfatteren av boka *Lærerarbeid og skolekultur* er engelskmannen Andy Hargreaves, professor ved universitetet i Toronto der han leder International Centre for Educational Change. Forbindelsen til vårt tema postmodernismen ligger i bokas undertittel *Læreryrkets forandring i en postmoderne tidsalder*. Forbindelsen er imidlertid ikke så enkel som den kan synes; forfatteren gjør nemlig en viktig distinksjon mellom *postmodernismen* som filosofi - det livssynet vi ellers har beskjeftiget oss med i dette nummeret av *Religion og livssyn - og postmoderniteten* som benevnelse på den samfunnmessige tilstand som postmodernismen opptrer i. Postmoderniteten framstår derfor primært som et sosiologisk begrep og innbefatter de sosiale, økonomiske, politiske og kulturelle relasjoner som kjennetegner det ettermoderne samfunnet. I bokas del 1 «Forandring» går forfatteren grundig inn på denne sosiologien, og han peker hele veien på de konsekvensene den endrede samfunnstilstanden får for skolen og lærerne.

Postmodernismens sosiologi

Kjernen i den postmoderne tilstand beskrives som «globalisering av økonomisk aktivitet, av politiske relasjoner, informasjon, kommunikasjoner og teknologi» (s.60). De konsekvenser denne globaliseringen får, blir analysert i sju forskjellige dimensjoner:

1. Fleksible økonomier

Postmoderne økonomier hviler på fleksibilitet når det gjelder arbeidsprosesser, arbeidsmarkeder, produkter og forbruksmønstre.

For skolen betyr dette at den selv må være i stand til å endre seg i takt med tidens krav - «det å lære unge mennesker ferdigheter og egenskaper som tilpasningsevne, ansvarsfølelse, fleksibilitet og samarbeidsevne er helt klart et vesentlig mål for lærere og skoler i et postindustrielt samfunn.» (s.63) Hargreaves ser imidlertid en fare i at næringslivets behov uten videre skal få bestemme skolens innhold. Flexibiliteten kan også skape arbeidsforhold og sosiale strukturer som setter skiller ved at de meningsfylte oppgavene reserveres for en liten elite, mens resten av de ansatte får jobber langt nede på rangstigen. Da står verdier som rettferd og likeverd på spill, verdier som skolen må forsvare.

2. Globaliseringens paradoks

Under trykket fra globaliseringen av økonomien som informasjonsteknologien muliggjør, oppstår «en søken etter mening og visshet i mer lokalt definerte identiteter.» (s.66) Skolens reaksjon på den usikkerheten og anonymiteten som globaliseringen skaper, er å gjenreise gamle kulturelle sannheter, eller å skape nye ved å innføre nye læreplaner der den nasjonale kulturarven står sentralt. Faren ved denne strategien ser Hargreaves i tendenser til etnosentrisme og fremmedfrykt.

3. Døde sannheter

«Tilliten til universaliserende, altomfattende trossystemer er for nedadgående.» (s.69) Dette gjelder politiske ideologier, vitenskapelige sannheter og den jødisk-kristne tradisjon. Årsakene til dette er mange og komp-

lekse, og det er også virkningene for skolen: Undervisningens åndelige og moralske mål blir usikkert når den foregår i en kontekst som preges av et stadig større religiøst, etnisk og kulturelt mangfold. Når vitenskapelig kunnskap mer og mer får karakter av å være noe midlertidig og provisorisk, blir det enda viktigere enn før å «lære å lære». Lærerne blir usikre i sine valg av undervisningsstrategier fordi den pedagogiske vitenskap har plassert sine tidligere sannheter på «museum for pedagogiske innovasjoner». (s.72)

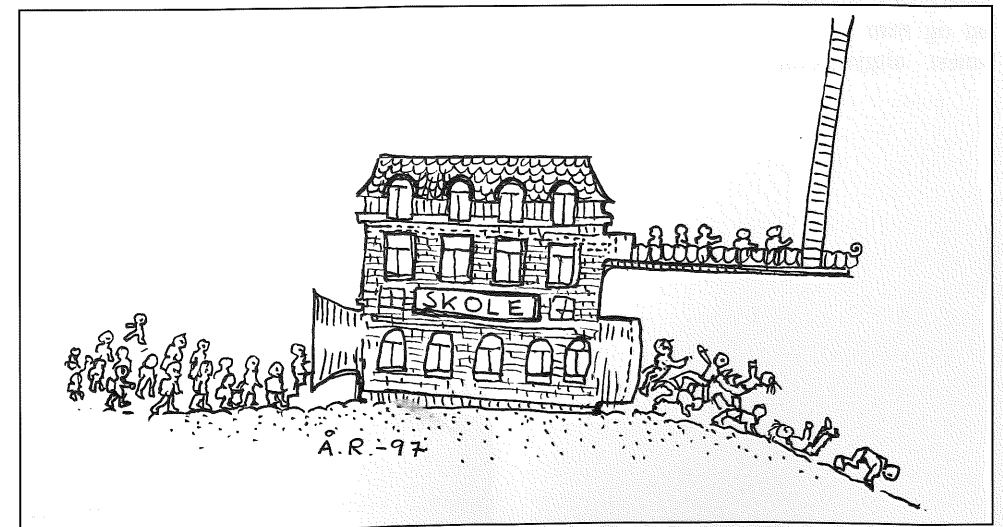
4. Den bevegelige mosaikk

I en verden som preges av stadig foranderlighet, vil også organisasjonsmønstrene forandre seg: «de organisasjoner som har best muligheter til å lykkes i den postindustrielle, postmoderne verden, er de som kjennetegnes av fleksibilitet, tilpasningsevne, kreativitet, evne til å gripe muligheter, kontinuerlig utvikling, en positiv innstilling til problemløsning og motivering for å maksimere evnen til å lære om omgivelsene og om seg selv.» (s.76) For skolesystemet betyr dette at den må forlate sin moderne, monolittiske struktur med stabile roller og ansvarsområder regulert gjennom hierarkisk kontroll, til en flytende mosaikk av mindre enheter med

samarbeidsorienterte arbeidsforhold innenfor hver enhet. For hver enkelt skole innebærer dette økt grad av selvstyre, og for elever og lærere en myndiggjøring med reell overføring av ansvar og beslutningsmyndighet.

5. Det grenseløse selv

En av forutsetningene for myndiggjøringen under postmoderniteten er at selvet ikke lenger oppfattes som en fastlagt størrelse bestemt utenfra, men som noe som stadig skapes på nytt innenfra. «Selvet har ingen røtter i stabile relasjoner, ingen forankringer i moralske kjensgjerninger og forpliktelser utenom seg selv. I den postmoderne verden blir derfor det fragile selvet et kontinuerlig selv reflekterende prosjekt.» (s.85) Hargreaves ser positive muligheter i dette prosjektet: Når de ytre autoritetene faller, blir folk mindre avhengige av ekspertene og kan selv lettere gjøre meningsfulle valg. Den dypere søken etter personlig autensitet kan fremme utviklingen av den personlige integritet og de sosiale og moralske idealer en vil følge. Men farene her er også åpenbare: Selvutvikling kan forfalle til narsissistisk selvnyttelse der hensynet til andre viker. I skolesammenheng kan vekten på lærernes personlige



utvikling føre til politisk naivitet fordi en overser betydningen av de sosiale og politiske strukturer som legger rammene for hele virksomheten.

6. Trygge simulasjoner

I en postmoderne verden av virvlende, flyktige og overflatiske bilder er det ofte viktigere hvordan tingene framtrer enn hvordan de egentlig er, estetikken blir altså viktigere enn etikken. For lærerne skaper dette umiddelbart en utfordring om å verne om den etiske diskusjonen og den overveide refleksjonen som skolens mer verbale kultur rommer. Men prioriteringen av det utvendige i forhold til det indre og egentlige utfordrer skolen også på et dypere plan: Eksempelvis kan administrativt påtvunget kollegialitet blant lærerne fortrenge det genuine samarbeidet mellom dem. Slike trygge simulasjoner av samarbeid er ikke bare kontrollerende og manipulerende, men de innebærer også overflatiskhet og sløsing av tid og energi.

7. Komprimering av tid og rom

Teknologiske sprang som gjør at kommunikasjonen går på et øyeblikk, avstander blir uinteressante og tid blir et av de mest dyrebare goder, resulterer i en komprimering av tid og rom som Hargreaves ser som den «mest altgjennomtrengende dimensjonen

ved postmoderniteten.» (s.95) Dette kan gi større fleksibilitet og bedre kommunikasjon i skolen, men kan også føre til «uutholdelig ovebelastning, for tidlig utbrenthet, overflatiskhet og tap av mål og retning.» (s.96)

Læreryrkets forandring

I bokas del 2 og 3: «Tid og arbeid» og «Kultur» behandler forfatteren videre de konsekvenser postmoderniteten fører med seg for læreryrket. For oss som er lærere i det norske skolesystemet som stadig er gjenstand for omfattende reformer, er framstillingen her både spennende og nyttig lesning. Hargreaves' brede internasjonale bakgrunn med erfaringer fra både England Canada, USA og Skandinavia gir tankevekkende sammenhenger å sette også de norske reformene inn i. Forfatterens forskning baserer seg i høy grad på å la lærerne selv slippe til orde, og det gir en nærhet til livet i klasserommet som ellers ofte savnes i denne typen litteratur. Alle som er opptatt av og blir berørt av postmoderniteten og de forandringene den fører med seg i skolen, anbefales derfor å lese denne boka.

Andy Hargreaves: Lærerarbeid og skolekultur. Læreryrkets forandring i en postmoderne tid. Ad Notam Gyldendal 1996 283s., oversatt av Kari Marie Torbjørnsen.

**Harald Skottene, lektor ved
Grefsen videregående skole,
Morells vei 20,
0487 Oslo.**

Tidligere nummer av Religion og Livssyn

Religionslærerforenings blad, Religion og Livssyn, har fremdeles følgende nummer på lager, unntatt de som står i kursiv:

- 1/89: Å være religionslærer.
- 2/89: Toleranse.
- 3/89: *New Age.*
- 1/90: Døden.
- 2/90: Generikk og etikk.
- 3/90: Naturvern.
- 4/90: Islam.
- 1/91: Verdiformidling og holdningsdannelse.
- 2/92: *Religion og krig.*
- 3/91: Tro og viten.
- 4/91: elev – tekst – opplevelse.
- 1/92: Nyreligiøsitet i Norge.
- 2/92: Lærerbøker i religionsfaget.
- 3/92: Ungdomsskolen i fokus, dessuten skrivemetodikk.
- 4/92: Sekten.
- 1/93: Lærebokvurderinger.
- 2/93: Bildet i religionsundervisningen.
- 3/93: Hinduisme.
- 4/93: *Finnes en fellesskapsetikk?*

- 1/94: Fundamentalisme.
- 2/94: På tvers av faggrenser.
- 3/94: Helvete.
- 4/94: Moderne jødedom.
- 1/95: Etikk.
- 2/95: Jesus.
- 3/95: Trosskiftet.
- 4/95: Læreplaner i relieff.
- 1/96: Religion nedenfra.
- 2/96: Buddhismen i Norge.
- 3/96: Antropologiske perspektiver på religion.
- 4/96: Religion og arkitektur.
- 1/97: Nye læreplaner – nye lærebøker.
- 2/97: Postmodernisme.

Den som vil sikre seg tidligere numre av Religion og Livssyn har nå sjansen! Det er stadig aktuelt stoff i disse.

Send bestilling til Religionslærerforeningen, v/Bjørn Myhre, Berg videregående skole, John Colletts allé 106, 0870 Oslo.

Pris kr. 24,- pr. nummer + porto kr. 6,-. Regning sendes i etterkant.