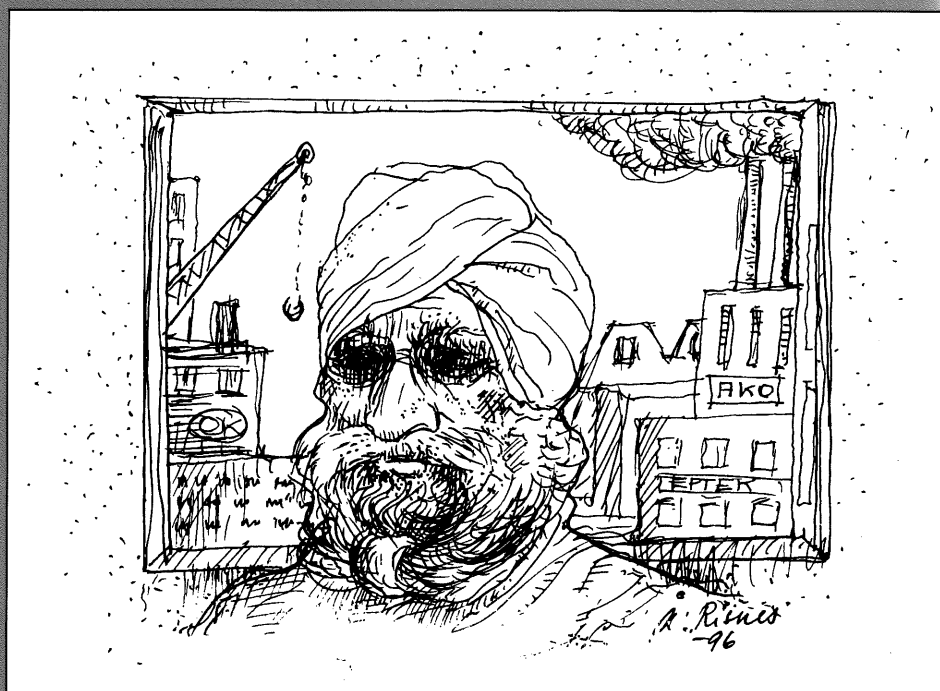


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: ANTROPOLOGISKE
PERSPEKTIVER PÅ
RELIGION

Årgang 8, 1996 nr.

3



I lang tid hadde teologien monopol på kunnskap om religionen - i entall. Andre vitenskaper var tjenestepiker for denne sentrale vitenskap. Det var i middelalderen. Senere skulle andre vitenskaper rykke inn i sentrum, naturvitenskapen var en tid det eneste som betydde noe. Teologien var ikke engang tilkjent noen tjenstepike-status. Comte og positivismen, blant andre, avviste religionen som et reelt fenomen. Likevel skulle nettopp han gjøre vitenskapen til en ny religion med ham selv som en yppersteprest. Og ting begynte å skje. Religionshistorien kom som nytt fagområde, samtidig som teologien slett ikke viste seg død. Etter hvert oppdaget også andre fag religionen som studieområde. Religionspsykologi kom allerede før andre verdenskrig, på 70-tallet var religionssosialogi i skuddet her til lands. Antropologene hadde allerede lenge hatt religion på dagsorden. Billedbåndet/lysbildeserien Livets hjul - analysen av det tibetanske tempelmaleriet som viser buddhismen i billedform - var det nettopp en antropolog som hadde laget - Arne Martin Klausen.

Basis for lærerutdanningen bør stadig være teologi/kristendoms kunnskap og religionshistorie. Likevel er det viktig å interessere seg for andre innfallsvinkler til religiøse fenomener og til de klassiske religionene. Det foreliggende nummer er et slikt forsøk. Vi vil gjerne takke den gruppa som har stått bak artiklene i dette nummeret og som kanskje gir et annet utsyn og innsyn i det vi som religionslærere stiller med til daglig.

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 3, 1996, 8. årgang

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

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

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1996

Tidsfrist for nr. 4, 1996:

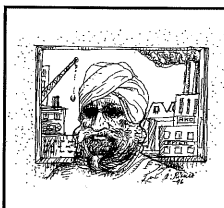
15. november

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, kurs	4
Bjørn Halvorsen og Kjell Ribert: <i>Antropologiske perspektiver på religion</i>	5
Bjørn Halvorsen: <i>Religionens rolle i sosialantropologien</i>	6
Inger-Lise Lien: <i>Hagens sannhetsvitne og imanene</i>	10
Lillian Høstaker: <i>Hva fanger interessen for scientologi?</i>	14
Kjell Ribert: <i>En Gurdwara på Alnabru i begynnelsen av 80-årene</i>	19
Rune Tjelland: <i>Empati, religion og undervisning</i>	25
Bokomtale	30

Tema-artiklene i dette nummeret er samlet under ledelse av Kjell Ribert som driver firmaet Ribert kultur- og kommunikasjon. Redaksjonen takker for interessen og innsatsen!

Tema i neste nummer:
Religion og arkitektur.

FORENINGSNYTT

Religionslærerforeningen i Norge:

Studietur til Israel mai 1997

I mai i år prøvde Religionslærerforeningen i Norge å arrangere en studietur til Israel. Alt var klappet og klart for en meget utbytterik reise rundt om i Israel. Men på grunn av uroligheter og terroristaksjoner i februar og mars trakk mange av deltakerne seg. Man var redd for nye aksjoner i uka før valget.

Derfor valgte styret i foreningen å kansellere turen og så heller komme tilbake med et nytt tilbud om studietur i 1997.

De foreløpige planer er nå slik:

Vi gjør bruk av Kristi Himmelfarts-helgen og prøver å legge turen til **lørdag 3. – søndag 11. mai 1997.**

Mesteparten av programmet vil bli slik det var planlagt for den kansellerte turen – og vi synes det er et meget godt program!:

Rammen rundt reisen er tre netter i Tiberias ved Genesaretsjøen og fem netter i Jerusalem. Ut fra disse to stedene vil vi ta utflukter, og vi vil bruke en dag på reisen mellom dem. Jerusalem vil få stor oppmerksomhet.

Studieturen vil få et markert religionsfaglig program, samtidig som vi tar hensyn til lærernes interesse og engasjement i histo-

riske, samfunnsmessige og politiske forhold i Israel:

- * Det gamle og Det nye testamentet i geografisk og historisk sammenheng.
- * Bibelsk arkologi.
- * Kristendommens orientalske røtter.
- * Jødedommen.
- * Islam
- * Dagens Israel.
- * Jøder og arabere – konflikt og sameksistens.

En foreløpig prisantydning: Ca. kr. 8.500,-, det meste inkludert.

Seinere vil vi gå ut med mer detaljert program og bindende påmelding, som vil ha frist før vinterferien i februar. Følg med!!

Vennlig hilsen
Israel-studiereise-komiteen
v/ John Egeland
Elstadberget 35,
2080 Eidsvoll
tlf. skole 63 96 51 40
privat 63 96 50 50

Kurs – se sidene 13 og 24.

TEMA

Bjørn Halvorsen og Kjell Ribert:

Antropologiske perspektiver på religion

Dette nummeret tar for seg hvordan sosialantropologien studerer religion og religiøse bevegelser. Redaksjonen har bedt oss om å fokusere på norske forhold. Resultatet har du mellom hendene.

Tematikken, som antropologien, spenner ganske vidt. Våre hovedargumenter er at religion ikke er en fasttømret tekst som er entydig. Vi er interessert i å se på *bruk*; altså hva folk faktisk gjør, hvordan de tolker religionen, religiøse tekster, og hvilke konsekvenser det får for deres egne og andres liv. En konsekvens er at vi ser på *hva folk gjør relevant*, snarere enn en ide om at noe er relevant som sådan.

Bjørn Halvorsen presenterer en oversiktsartikkel der hun tar opp måter antropologien betrakter religion på.

Inger-Lise Lien viser hvordan et ensidig syn på imamene som leder de mange moskene i Oslo medfører at en ikke ser variasjonene i deres måter å forholde seg til det norske samfunnet på. Artikkelen er en omarbeidet versjon av en kronikk i Aftenposten.

Lillian Høstaker analyserer hvorledes Sci-

entologikirken arbeider. Hun tar utgangspunkt i den enkelte deltager, og ser hvordan interessen blir fengst og hun eller han kommer med i sekten.

Kjell Ribert viser hvordan etableringen av et sikhtempel på Alnabru medfører at sikhene kan endre status fra å være innvandrere eller fremmedarbeidere, å til etablere seg som egen gruppe. Religion blir på denne måten et samlende element, tempelet blir, i tillegg til en religiøs helligdom, en sosial arena. Fra denne kan sikhene nå skape en felles plattform de kan bruke til å handle ut fra.

Rune Tjelland beskriver hvordan antropologien forsøker å systematisere en innlevelse i andre folks liv. Med utgangspunkt i egne opplevelser av kristendomsundervisningen i sin barndom, argumenterer han videre for at kristendom som fag ikke behøver å være noen fare for ikke-kristne.

Vi håper at dette nummeret vil inspirere til å inkorporere antropologiske perspektiver i religionsundervisningen rundt omkring i de ulike skolestuer.

Björg Halvorsen:

Religionens rolle i sosialantropologien

Sosialantropologi er en hermeneutisk vitenskap. Det vil si at tolkning er det sentrale. Når vi tolker setter vi fenomener inn i en sammenheng og forklarer fenomenet ved hjelp av denne sammenheng. For å se et fenomen, må vi se dette mot en bakgrunn. Alt etter hvilket perspektiv vi har og dermed hva vi tar med som bakgrunn, ser vi forskjellige aspekter ved det samme fenomenet. Det interessante spørsmålet for sosialantropologer er ikke hva som er den relevante tolkningen av et fenomen, men hvilke tolkninger som gjøres relevante, av hvem, hvordan og hvorfor.

Siden sosialantropologi er en hermeneutisk vitenskap har den lånt terminologi fra litteraturvitenskapens teksttolkning via analogi. Når sosialantropologer snakker om kontekstualisering, å sette tekster inn i en sammenheng, snakker vi imidlertid om tekster som allerede er sosialt fortolket. Sosialantropologer driver med metatolkning. Når vi tolker f.eks. religiøse tekster, tolker vi på et annet nivå en tekst som allerede er tolket. Dermed ser vi andre aspekter ved teksten enn de som bruker den.

Religiøse mennesker tolker religiøse tekster gjennom sin praksis. Sosialantropologer er opptatt av denne praktiske fortolkning og hvilken rolle den spiller for samfunnets organisering. Sosialantropologer vil ikke være opptatt av å finne ut om en fortolkning av en religiøs tekst er sann i seg selv. Det vi er interessert i er hvordan denne teksten blir fortolket og brukt av sosiale fellesskap, en bruk som ikke er naturgitt, men resultat av sosialt samspill og motspill.

Krigens hus - et konkret eksempel

For å konkretisere hvordan en religiøs tekst kan endre sin betydning når den ses fra forskjellige perspektiver, tar jeg utgangspunkt i den muslimske forestillingen om Krigens hus som har blitt aktualisert gjennom den siste tidens norske innvanderdebatt.

I klassisk muslimsk rettstenkning, *fiqh*, finnes fire forskjellige lovskoler som alle er basert på lærde muslimers tolkning og nytolkning av Koranen og Tradisjonen. Forestillingen om Krigens hus er utviklet i kontrast til forestillingen om Islams hus, det muslimske samfunn. Disse begrepene ble utviklet i en periode da muslimene var i en majoritetssituasjon innenfor sine egne samfunn og innebærer en forestilling om at det er muslimers plikt å leve i et muslimsk samfunn. Det anses som frafall fra Islam å bosette seg permanent i et ikke-muslimsk samfunn.

Religionshistorikeren Kari Vogt gir i sin bok fra 1995; *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*, interessante eksempler på hvordan forskjellige muslimske rettslærde har ulike strategier når de i dag forsøker å tilpasse seg en religiøs minoritetssituasjon gjennom nytolkning av disse begrepene. I hvilken grad er Islams lover overordnet landets lover? Er det mulig å integrere Islams lover innenfor landets lover? Er man fritatt fra Islams moralnormer når man omgås ikke-muslimer?

Ulike politiske og religiøse overbevisninger fører til ulike tolkninger og strategier i forhold til disse spørsmålene. Vi finner alt fra isolasjonisme og antipati overfor majori-

tetssamfunnet til forsøk på integrasjon og nytolkninger der begrepet Krigens hus erstattes med Paktens hus. Enkelte militante muslimske fundamentalister, såkalte islamister, vil ignorere landets lover til fordel for sin egen tolkning av Koranen. Andre muslimer vil tvertimot utvikle sitt religiøse liv innenfor landets lover og ser ikke noe motsetningsforhold mellom islam og vestlig lovgivning. Alle tolker de den samme religiøse teksten. Med forskjellige perspektiver på virkeligheten de lever i, tolker de den imidlertid forskjellig.

Walid al-Kubaisi, irakisk flyktning bosatt i Norge, kom i år ut med en bok som har vakt en viss oppsikt. Boken; *Min tro, din myte*, kritiserer enkelte imamers isolasjonistiske holdninger i forhold til majoritetssamfunnet. De befinner seg i et samfunn der lover og regler er basert på humanistiske verdier, ikke på tro, og al-Kubaisi mener deres religiøse tolkning er reaksjonær og umoralsk. Et eksempel al-Kubaisi finner særlig avskrekende er nettopp en tolkning av forestillingen om Krigens hus. Ifølge denne tolkningen trenger ikke muslimene følge lovreglene på samme måte som i sitt eget land fordi de ikke befinner seg i et muslimsk samfunn.

Al-Kubaisi er opptatt av de muslimske innvanderernes integrasjon i majoritetssamfunnet og kritiserer derfor det han mener er både en religiøst og politisk forkastelig holdning. Han er selv muslim og kritiserer ikke islam. Han sier heller ikke at alle muslimer har en slik holdning. Al-Kubaisi advarer mot det han ser som farlige tendenser i det muslimske miljøet i Norge.

På vårens landsmøte i Fremskrittspartiet griper imidlertid Carl I. Hagen fatt i al-Kubaisis kritikk av forestillingen om Krigens hus i sin åpningstale. Poenget i Hagens tale er å vise at muslimene er folk vi ikke kan stole på fordi de ikke har respekt for lover og regler i vårt samfunn. Han argumenterer dermed for at religion er et relevant skille når vi skal finne ut hvilke mennesker vi kan stole på, hvor vi setter grensen mel-

lom oss og de andre. Hagen forvandler med et enkelt grep muslimene til en ensartet gruppe. Istedet for å bruke al-Kubaisi som et eksempel på at det faktisk eksisterer flere måter å tolke og praktisere islam på, bruker Hagen ham som en joker i ermet for å legitimere sine egne uttalelser. Inger-Lise Lien har forøvrig kommentert denne argumentasjonen nærmere i sin artikkel et annet sted i dette nummeret.

Forestillingen om Krigens hus er et religiøst begrep hentet fra klassisk muslimsk rettstenkning. Det er imidlertid ikke et entydig begrep. Det har opp gjennom tiden vært gjenstand for mange utlegninger, tolkninger og nytolkninger, en prosess som stadig pågår i våre dager. I tillegg til å være gjenstand for lærde utlegninger, tolkes slike forestillinger også gjennom praktisk bruk, og jeg har ovenfor vist hvordan forskjellige mennesker med forskjellige motiver kan tolke slike forestillinger utfra sine egne perspektiver. Den antropologiske metatolkningen av religiøse forestillinger består i å gjøre eksplisitt brukernes perspektiver og sette disse inn i en sosial sammenheng.

Skriftreligioner innebærer både teologisk mangfold og en utvidelse av antallet mulige sosiale kontekster.

Eksempelet ovenfor med Krigens hus illustrerer at skriftlighet ikke betyr entydighet. Nedskrevne religiøse forestillinger gir tvert imot opphavet til teologi, fortolkende religiøs litteratur, som igjen blir fortolket i sosiale sammenhenger.

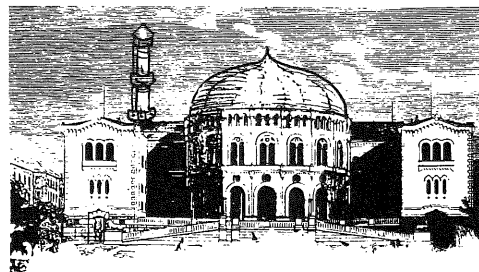
En erfaring jeg sitter igjen med etter å ha holdt kurs i kulturforståelse for samfunnsfaglærere i videregående skole er at det er nettopp her religionslærernes perspektiv skiller seg mest fra sosialantropologenes. Religionslærerne ser ut til å være mest opptatt av den skrevne teksten, mens sosialantropologer er mest opptatt av hvordan denne teksten blir fortolket i sosiale sammenhenger. Når vi f.eks. får spørsmål om en religion i seg selv, som tekst, er mer voldelig

enn en annen, er dette ikke et interessant spørsmål for sosialantropologer. Det vi er interessert i, er den konkrete bruken av religionen. Andres tolkning av teksten er det som utgjør vår tekst. Det er deres tolkning vi forsøker å sette inn i en videre sammenheng og dermed lage vår egen tolkning av.

Mennesker som deler religion og bor i samme land kan allikevel ha svært forskjellig referanseramme når de tolker sine religiøse forestillinger i praksis. Et norsk eksempel som fikk endel medieoppmærksomhet kan illustrere dette.

For noen år siden står pastor Bratterud, leder for den karismatiske menigheten, Oslo fullvangeliske kirke, foran skranken i en bank og venter tålmodig på å bli ekspedert. Plutselig styrter det inn en bankraner med finlandshette og avsaget hagle. Raneren gjør det straks klart for alle i lokalet at «Dette er et ran!» For pastor Bratterud er dette en enestående anledning til å vise Guds makt for alt folket. Han forkynner med salvesfull pastorstemme for bankraneren: «I Jesu navn binder jeg deg». Bankraneren vifter nervøst med våpenet og den bankansatte bak skranken oppfatter situasjonen som svært truende. Det oppstår en brytekamp om våpenet mellom raneren og den ansatte som avgjøres ved at en kunde slår raneren i hodet med noe tungt slik at han faller besvimt ned på gulvet. Gud har vist sin allmakt.

Senere samme kveld blir pastor Bratterud, som dagens helt, intervjuet av Ole Paus på



en kommersiell tv-kanal. Han oppfordrer der alle til å handle på samme måte som ham, «for der er så stor makt i Jesu navn at selv kvinner og barn kan stoppe bankranere». For pastoren er hendelsen et troens bevis.

Bankforeningens formann ser imidlertid ganske annerledes på saken, og fraråder neste dag på det sterkeste at kunder griper inn i situasjonen på denne måten. Pastorens opptreden satte alles liv i fare, mener han, og det var til tross for, ikke på grunn av pastor Bratterud at alt endte godt til slutt.

Er ikke bankforeningens formann kristen? Jeg vet ikke, men det kan han godt være. Det er mange måter å være kristen på i dagens Norge. For noen er det helt naturlig å bruke Jesu navn som en besvergelse for overmanne en bankraner. Det er naturlig å be for at uhelbredelig syke skal bli kureret ved Jesu navn og det er naturlig å konfrontere onde ånder som tar bolig i menneskene. For andre vil dette være absurd og gammel overtro, eller i beste fall en rent symbolsk handling som de ikke venter noe konkret resultat av.

Kristne i Norge tolker Bibelens fortellinger forskjellig, både i teologisk litteratur og i sin praktiske tolkning av religiøse forestillinger. Slik er det selvsagt også med alle andre skriftreligioner, innkludert islam som vi hadde et eksempel fra tidligere. Skrift er et medium som muliggjør at religionen spres til alle verdenshjørner. Tolkningen av det glade budskap skjer i forskjellige samfunn, i forskjellige sosiale lag, i forskjellige tidsepoker. Dermed blir det både store likheter i tolkningen mellom de forskjellige verdensreligionene og store forskjeller i tolkningen innenfor den enkelte religion.

«Religionens makt»

Et sentralt punkt i kurset i kulturforståelse var å problematisere tendensen til reifisering (tingliggjøring) av begreper som religion, å behandle religion som noe som «i seg selv» har makt over menneskene. En viktig grunn til at vi la så stor vekt på dette var ordlyden i mål 4 for VK1, samfunnslære:

Elevene skal:

- ha kjennskap til religionens og etikkens sentrale rolle for utvikling av personlig og kulturell identitet og som forankring for sosiale normer.
- kunne drøfte hvordan religionen er med på å legge premisser for verdier, holdninger, kulturelle ytringer og sosiale forhold.

For sosialantropologer er det viktig å presisere at religionen ikke legger premisser. Det er mennesker som legger premisser gjennom sin bruk av religiøse forestillinger.

Når det gjelder menneskers bruk av religionen er ikke denne noe man kan ta for gitt. Det finnes mange muligheter. Religionen kan f.eks. brukes som politisk fiendebilde. Den kan brukes som såkalt «opium for folket» slik kommunistene har hevdet at den har tjent klasseinteresser. Religionen kan også gjøres til det relevante skillet mellom grupper i samme samfunn slik Hagen forsøkte å skille kristne nordmenn fra muslimske innvandrere. Religionen kan brukes som verdensbilde, et totalt kunnskapssystem, eller den kan utgjøre en sfære av et mer omfattende kunnskapssystem slik det er vanlig å oppfatte dagens moderne vestlige samfunn, bygget primært på opplysningstidens filosofi; humanisme og vitenskapsoptimisme.

Som vi så av eksemplene over, med de forskjellige tolkninger av Krigens hus og relevansen av å bruke Jesu navn i forskjellige sammenhenger, er det også mulig å bruke samme religion forskjellig innenfor samme samfunn. Det gir dermed liten mening for sosialantropologer å forklare menneskers atferd og sosiale normer med at de tilhører en verdensreligion. Religionen tolkes gjennom praksis og den varierer sterkt mellom historiske epoker, mellom kulturer, mellom samfunnslag og mellom menigheter.

Religionens rolle i sosialantropologiske tolkninger er å tjene som idegrunnlag og

motivasjon for handling i et gitt samfunn. Igjen er det imidlertid viktig å presisere at det ikke er religionen som av egen kraft utgjør dette idegrunnlaget og denne motivasjonen. Sosialantropologi betyr læren om det sosiale mennesket, og sosialantropologer vil alltid være opptatt av det sosiale aspektet ved religion mer enn det rent tekstlige eller det religiøse. Religion spiller dermed en viktig rolle i sosialantropologien, gjennom sin praktiske bruk i konkrete situasjoner, tolket av mennesker i et bestemt samfunn.

**Björg Halvorsen, selvstendig
Feltarbeid fra Egypt (Religion
og modernitet)
Adresse: Maridalsveien 236
0467 Oslo
Telefon: 22 23 67 19**

Inger-Lise Lien:

Hagens sannhetsvitner og imamene.

På Fremskrittspartiets årsmøte forsøkte Carl I. Hagen å høste fruktene av professor Unni Wikans kritiske innlegg om imamene. I tillegg ble forfatteren Walid al-Kubasi benyttet som sannhetsvitne for troverdigheten av partiformannens krasse angrep.

Hvem er disse imamene? Har de så stor makt som Wikan og al-Kubaisi hevder? Er de til et så stort hinder for integrering? Og kan Wikan og al-Kubaisi være sannhetsvitner for Hagens utfall?

For å gi et svar på de første tre spørsmål vil jeg ta utgangspunkt i mine egne feltarbeid blant pakistanerne i Oslo og Pakistan siden 1981. Jeg har aldri hatt imamene som et spesielt emne for mine studier, men jeg har kommet i kontakt med flere av dem i arbeidet som setter fokus på rasisme, følelser og moral.

Det finnes minst 12 pakistanske moskéer i Oslo, og i tillegg 3 tyrkiske, 4 marokkanske, 2 afrikanske, 2 shia, en albansk, en med medlemmer fra Bosnia/Herzegovina, og noen flere. I hver av disse finnes det minst en imam, og det finnes et styre bestående av innvandrermenn. Vi kan jo diskutere om det er styremedlemmene som har makten i moskéen, eller om det er den enkelte imam. I alle fall er det gjerne slik at imamen snakker dårlig norsk, har liten kunnskap om samfunnet rundt ham, og er lite integrert selv. Han er gjerne avhengig av de andre, og dette vil selvfølgelig svekke hans makt her. Men det er klart at imamen står nærmere Gud, besitter den religiøse kompetansen, og har såle-

des et moralsk overtak på sine landsmenn her. De behandler ham med stor respekt på tross av hans marginale posisjon i den norske virkelighet. Men vi må være forsiktede med å undervurdere styrenes makt over imamen.

Når kritikken mot imamene har haglet som verst, har jeg tenkt nettopp på dette. De er så perifere og har så liten kompetanse i det norske språk og det norske samfunn, at de kan ikke engang forsvare seg. I tillegg har jeg tenkt at man behandler dem som en enhetlig gruppe, mens man ellers i omtalen av innvandrere er opptatt av å nyansere mellom ulike individer.

I det pakistanske miljø i Oslo er det minst to meninger om imamene. Den ene sammenfaller med Wikan og al-Kubaisi. I diskusjoner med «moderne» pakistanere om hvordan vi bør forholde oss til prestskapet, sier de: «Vi må holde oss unna dem. De er farlige.»

Men det er andre muslimer som ressonnerer annerledes, som mener at imamene har en rolle å spille i arbeidet for et godt samfunn og et godt miljø her i Norge. De foreskriver dialog og samarbeid. Det finnes også flere eksempler på at det foregår slike samarbeidsprosjekter mellom moskéene og administrasjonen i enkelte bydeler i Oslo, med skolene, idrettslagene etc. Enkelte imamer har likeledes latt seg intervjuet av pressen og oppfordret innvandrerkvinner om å lære norsk og la seg integrere. Imamen i Idara Minhaj ul- Quran er en av dem. Og likeledes har jeg selv sittet i Islamic Cultural Center



og hørt imamen preke til ungdommen at de må vise respekt og kjærlighet til det norske samfunn. På denne måten ser vi at det er ulike holdninger og stemmer i miljøet, og at ulike imamer handler forskjellig.

Al-Kubaisi er en forfatter som brenner for sin sak. Hans bok «Min tro-din myte» er en innholdsrik og etter min mening vakker bok. Den er skrevet med inderlighet, og holder leseren fast fra begynnelsen til slutt. Dette er det positive ved migrasjonen. At den gir oss slike kunstneriske begavelser som gave.

Al-Kubaisis holdninger til imamene, til islamister og fundamentalister, minner meg om den holdningen som jeg møtte blant intellektuelle, forfattere og poeter i Pakistan. De ristet på hodet, og var meget negative. Flere av dem er blitt fengslet for sine

kritiske skrivelier. Den kjente urdupoet Ahmed Faraz er bare en av dem. Da det ble holdt en stor *musharia* (dikt-festival) i Oslo Konserthus i 1985, med pakistanske poeter, var det en av dem, Mohammed Ali Jaffri, som leste sitt dikt om imamene. Jeg husker fremdeles innholdet av det, uten at jeg kan gjengi det med poetisk stil og nøyaktighet, men det lød omtrent slik: «Hvorfor rir han ikke på kamel, imamen som påstår at vi bør kopiere Profetens atferd til punkt å prikke? Men imamen sykler, eller kjører bil til og fra moskéen. Det gjør han mens han vet at Profeten aldri syklet? Hvordan kan han!» Pakistanerne som satt i salen og lyttet til diktene lo gjenkjennende av innholdet. Det traff dem i hjertet.

Det er nettopp om dette som Al-Kubaisi

skriver. Boken kritiserer blant annet den fastfryste og konserverende holdning som ligger i Koranens budskap, og som gjør det vanskelig for imamen å rettferdiggjøre at han kjører bil. «Denne senile kulturarv preger det islamske samfunn og er enten årsakene og motivene eller legitimering til mange av konfliktene og uroen i området, noe de fleste arabiske intellektuelle er enige om.»

I en anekdote refererer Al-Kubaisi til en samtale mellom seg selv som en liten undrende gutt og en imam. Samtalen ender slik: «Etter fem minutter forlot jeg imamen og gikk ut og tenkte at det som jeg maser om, har en forklaring hos Gud, men jeg kan ikke oppfatte Guds uendelige visdom. Denne hendelsen med imamen hemmet alt mitt opprør og jeg tenkte jeg ikke burde lure på noe.» Al-Kubaisi ønsker seg kunnskap basert på vitenskap og ikke på tro. Han etterlyser en opplysningstid for muslimer. Han ønsker seg de humanitære verdier. Han ønsker at de samme moralske standarder skal gjelde for alle, kvinner, menn, muslimer og kristne. Derfor er han kritisk til den partikulære moral og relativismen. Han angriper oss antropologer og våre doble standarder. Lidelsen finnes overalt og vi skal ikke tolerere den fordi vi finner den i en fremmed kultur. Som eksempel skriver han om sin egen smertefulle omskjæring. I Koranen og hos enkelte imamer finnes det et hykleri og doble moralske standarder - en standard for muslimer (Islams hus) og en annen standard for de vantro (Krigens hus). Dette forholdet er også beskrevet i Kari Vogts bok: «Kommet for å bli.» Det betyr at de som er vantro - *nedjes* - og som bor i Krigens Hus, kan lures, og man behøver ikke å forholde seg til landets regler med den samme lovlidighet som i sitt eget land. Slike holdninger kritiserer Al-Kubaisi, og kan vi annet enn å være enig med ham i kritikken av denne form for moral? Men har han rett i at disse moralske begrunnelsene florerer i det muslimske samfunn i Oslo?

Når vi møter noen innvandrerluringer som

snyter på skatten, og som foretar seg kriminelle handlinger, er det fordi de henter begrunnelser fra Koranen? Er det slik at de ikke føler ansvar for det samfunnet som de er kommet til nettopp fordi de er muslimer og følger oppskrifter fra en bok? Muligens noen. Jeg vet ikke. Kubaisi hevder at det er en sammenheng mellom teksten og folks handlinger. Men mine pakistanske venner hevder at luringer og kriminelle er nettopp de som har forlatt Koranen. Det er de som har mistet religionen. Og de er kjeltringer uavhengig av hvilket land de bor i. Det er ikke nødvendigvis et en-til-en forhold mellom religionen og de handlinger som vi utfører, og Boken er full av motsetninger som er åpne for fortolkninger. Men det er klart at hvis det finnes en slik mentalitet hos enkelte imamer som Al-Kubaisi beskriver, og at de sprer et budskap om lureri som begrunnes med Koranen, så trengs det en endring av normene, og vi må gå inn i dialog med imamene for å diskutere moralen og dens grunnlag. Jeg har også forståelse for Al-Kubaisis behov for å utvikle sin tradisjon og for å ta et oppgjør med en slik mentalitet som går så på tvers av de humanistiske verdier. Dette kritiske oppgjøret deler han også med mange andre forfattere i den muslimske verden.

Det er dessverre slik at når disse kritiske forfattere kommer inn i et vestlig land, blir det hele snudd opp ned. Deres kritikk av egen tradisjon blir omfavnet av høyresiden, som bruker den for det den er verdt i kampen mot innvandrerne: «Se så grusomme de er. Vi må stenge grensene.» Venstresiden har nok med å bekjempe grusomheten i sitt eget land - rasismen og nazismen. Og rasisme, er ikke det å snakke negativt om innvandrernes tradisjoner, som vi bør respektere? Når en forfatter som Al-Kubaisi avslører at det i innvandrernes egen tradisjon kan finnes negative trekk, blir venstresiden slått omkull og vet ikke lengre forskjell på opp og ned. De blir tause, og så overser de en så viktig bok fordi den påfører dem en intellektuell smerte. Jeg har i alle fall ikke sett noen anmeldelser av boken

i noen av de store norske avisene. Hadde boken blitt skrevet i Algerie, i Irak eller Iran, eller Pakistan, da hadde det enda gått an. Da ville man forstått opprøret mot det muslimske presteskaper og verdiene. Men den er skrevet her. I den norske konteksten blir en slik tankevekkende bok truende for selvbildet til tolerante radikalere som er positive til innvandrerne. Mens Carl I Hagen har funnet sin gullgruve.

Men kan Al-Kubaisi benyttes som sannhetsvitne for Hagen? Jeg må minne om at han er en forfatter, og ingen forsker. Men forfattere har gjerne intuisjon, slik at de kan treffe spikeren på hodet, uten at de på forhånd har foretatt systematiske undersøkelser. Al-Kubaisi er selv muslim og har en bakgrunn fra dyptpløyende religiøse studier. Jeg må også minne om at det nå er 150 år siden Hans Nilsen Hauge ble fengslet for sin kritikk mot det norske presteskaper. Slik kritikk kan være berettiget. Al-Kubaisis bok må tas alvorlig og den må leses, også i innvandretermiljøene, for det er der diskusjonen bør gå om normene, og om mentaliteten.

Budskapet til Al-Kubaisi er å basere kunnskap i fornuften, ikke på tro. Dette må også gjelde for hvordan vi forholder oss til imamene her i landet. Både Wikan og Al-Kubaisi vet mye og har sterke intuisjoner, men kunnskapen (også Hagens kunnskaper) må i større grad baseres på systematiserte erfaringer om det som faktisk foregår i Oslo. Derfor er det nødvendig at det også gjøres studier av imamenes rolle for integreringen, for å bekrefte eller avkreftede myter. Og det er viktig å diskutere normer og moral med dem.

Inger-Lise Lien,
forsker
Dr. polit med feltarbeid fra
Norge og Pakistan
Adresse: NIBR, Pb. 44,
Blindern,
0313 Oslo,

Kurs

Fundamentalisme i islam og kristendom

Etterutdanningskurs for lærere i videregående skole
2.-3.januar 1997 på Menighetsfakultetet.

Av programmet:

- Fundamentalismens dynamikk (biskop Per Lønning)

- Fundamentalisme i islam og kristendom - skjellsord eller realitet? (amanuensis Jan Opsal).

- Historien bak moderne fundamentalisme (stipendiat Lars Gule)
- Religiøs fundamentalisme og kampen om Det hellige land (førsteamanuensis Dagfinn Rian)

- Toleransens grenser. Fundamentalismen som utfordring i norsk skole (Førsteamanuensis Per Ådnanes)

- Er fundamentalismen en hindring for utviklingen av en felleskulturell etikk? (prof Lars Østnor).

- Fundamentalismen i norsk kirkeliv vurdert som fromhetsytring (prof Jan Olav Henriksen)

Kurset koster kr. 260,- + lunsj kr. 100,-.

Påmelding innen

15.november til

Det teologiske menighetsfakultet
v/studieveileder Målfrid Norum
Majorstua

Lillian Høstaker:

Hva fanger interessen for scientologi?

Lillian Høstaker har gjort feltarbeid blant avhoppere fra Scientologiorganisasjonen i Norge. De er hennes hovedinformanter. Hensikten med feltarbeidet var å vise hva det er som får mennesker til å bli med i lukkede samfunn av denne typen, og hva som gjør at de blir værende i, eller går ut av dem.

De fleste har sitt første møte med scientologer når de er mellom 20–30 år. Scientologer viser interesse og omtanke for nyankomne, de tilbyr et sted å være og gir nyankomne følelse av et meningsfylt sosialt fellesskap. Slik jeg ser det, er det av stor betydning for scientologer å finne mennesker som vil være mottakelig for Scientologi. Dette kan f.eks. være mennesker som trenger støtte i en vanskelig livssituasjon. Det er nettopp dette som ofte skjer. Det er påfallende mange, både scientologer og avhoppere som befant seg i en vanskelig livssituasjon da de ble rekruttert. Dette kommer til uttrykk gjennom beskrivelser som; stresset arbeidssituasjon, i konflikt med det etablerte, mishandling i ekteskap, sorgreaksjon etter død i nærmeste familie, usikker på seg selv, få venner, ny i byen, uten arbeid etc. Et mindretall ga uttrykk for at de kjedet seg i tiden de fikk kontakt med scientologer eller at de var nys-



gjerrige etter å finne ut mer om hva Scientologi var, men at de ellers var fornøyd med livssituasjonen sin.

Langt de fleste som i dag er avhoppere ble stoppet på gata og tilbudt en personlighetstest som første møte. Dette gjelder også scientologer i dag, men flere nåværende scientologer har i motsetning til avhoppere blitt rekruttert via en bekjent, kamerat eller slektning. Dette er en rekruttering som scientologer kaller for «personlig disseminering».

Disse har altså fått en tilknytning til Scientologi via mer personlig bekjentskap, men om dette har noen betydning for deres fortsatte tilknytning og medlemskap i Scientologi er vanskelig å ha noen formening om.

Det kan være mange grunner for innmeldelse og dette er vanskelig, for ikke å si umulig å få noen uttømmende viten om. Men jeg vil her fremheve og poengtere scientologers pågående rekrutteringsmåter og markedsføring. Scientologer lærer å kontrollere og manipulere – og de lærer å bli dyktige selgere.

Det kan være nærliggende å tro at flere ikke ville ha vært disponible for rekruttering hvis deres livssituasjon hadde vært annerledes. Det kan derfor virke som mange unge blir et «lett bytte», spesielt i en vanskelig livssituasjon, fordi scientologer nettopp bruker pågående rekrutteringsmetoder. Men avhoppere kan ikke ensidig sees på som ofre. Den andre variabelen her er de potensielle medlemmene selv. For å kunne «kjøpe»

det scientologer tilbyr; må en vise interesse, være åpen for det og etterhvert villig til å investere tid, energi og penger.

De fleste informanter, både nåværende scientologer og avhoppere sier at de var på leting og scientologer sier ofte at de fant svaret i Scientologi. Ved siden av å være åpne for scientologers tilbud om hjelp til problemløsning, ha ambisjoner om å kunne delta i å forbedre verden eller ha ambisjoner på egne vegne ved f.eks. å gjøre karriere og få en betydningsfull posisjon innen Scientologi.

Avhoppere sier at de ikke visste hva Scientologi var før de hadde vært der en tid og at de først senere så mye av det de opplevde som negativt. Har scientologer først klart å fange den første interessen, så blir det et mål å holde på denne, bygge opp Scientologiidentiteten og sørge for å vedlikeholde denne. For å kunne gjøre dette brukes en del teknikker; ulike sosialiseringsmekanismer som gjør at bånd blir knyttet og forsøkt vedlikeholdt.

Jeg søker å vite hva det var som fanget interessen for Scientologi i begynnelsen, hva forteller scientologer og avhoppere om grunner for å bli Scientologi-medlemmer?

Å identifisere seg med noe betydningsfullt.

Kjendiser som spiller en stor rolle i markedsføringen av Scientologi er skuespillerne John Travolta og Tom Cruise. Jazzmusikeren Chick Corea er medlem, det samme er Proscilla Presley og Lisa Marie, henholdsvis enke og datter av Elvis Presley.

Scientologer i USA har også egne kjendis-sentre; såkalte celebrity centre organizations. Ungdom leter etter idealer å identifisere seg med. Utforming av moderne identitet kan knyttes til en vrimmel av valgmuligheter hvor individet for en stor del selv står ansvarlig for å velge hvem eller hva man vil identifisere seg med. Markedsføring av ulike idealer (f.eks. knyttet til kjendiser) utgjør derfor en viktig faktor når det gjelder opple-

velse av individuell identitet. Reklamemateriell og markedsføring av kjendiser gir modeller for oppførsel og væremåter. På denne måten får individet mulighet til å identifisere seg med visse verdier og holdninger og samtidig avskrive andre. Det å ha med kjendiser i bevegelsen har stor betydning når det gjelder å bidra til troverdighet og å ufarliggjøre eventuell kritikk.

Å kunne vise til cruise-skip, store bygninger, hoteller etc. i Scientologis eie gir også inntrykk av vellykkethet, penger, makt og innflytelse. At Scientologi er et verdensomspennende foretak gir inntrykk av makt og status, som Scientologi-medlem blir man på denne måten satt i en betydningsfull sammenheng.

Gjør en innsats for verden!

Scientologen Bjørn søkte å være del av et betydningsfullt fellesskap. Han forteller at; det at nettopp han kunne være en foregangsmann for Scientologi i Norge ga betydning. Scientologer ser på seg selv som en elite, de er fotsoldater for Ron Hubbards lære. De påtar seg ansvaret med å spre Scientologi til mennesker, som for scientologer er «de uvitende» – alle uvitende blir potensielle frelsesobjekter. Å påta seg en slik oppgave blir for scientologer betegnet som et uegennyttig foretak, som flere sa; de ville hjelpe andre.

Scientologi gir betydning og mening til mennesker som påtar seg å skulle forandre eller forbedre verden. Et av Scientologis mål er en sivilisasjon uten sinnssyke, kriminalitet og krig. Flere informanter, både scientologer og avhoppere, forteller at de var i opposisjon til og søkte alternativ til storsamfunnet; de så ikke vitsen med noe, de så mye elendighet og forhold som de ville forandre på. Ved tilknytning til Scientologi kunne disse potensielle medlemmer nå få en mulighet til å forandre på og arbeide for noe de trodde på. På denne måten ble en identitetsbærende faktor skapt: man kunne være «en hjelper» for andre mennesker. Slik gjenkjenner og bekrefter også scientologer hverandre.

Scientologi som «vitenskap», eksakthet og systematisering

Scientologi blir fremstilt som en anvendt filosofi, noen scientologer ble først tiltrukket av det religiøse aspektet, andre igjen la vekt på Scientologi som en vitenskap. Scientologer hevder at Hubbard var en forsker som etter nitidig arbeid kom fram til det de kaller sannheten. Medlemmers oppfatning er at Scientologi står for noe universielt, noe nytt og revolusjonerende som de knytter til forskning og fremskritt for hele menneskeheten (jfr. deres oppfatning av å være pionerer). Scientologer har altså en oppfatning om at Scientologi representerer noe som må knyttes til en universell betydning og mening. Dette synet representerer en motsetning til et relativitetssyn der tro, vitenskap, ideologi etc. knyttes til en bestemt (avgrenset) kontekst og dermed ikke representerer noe almengyldig.

Scientologer (og avhoppere) legger vekt på at Scientologi er eksakt og konkret. Jeg tolker informantene dithet at Scientologi representerer noe fast og kompromissløst. Scientologi-medlemmer får svar og løsninger på hvordan de skal forholde seg til, kommunisere og samhandle med andre.

I følge scientologer kal alt forklares. Bare man stiger i gradene og tar flere kurs, så vil man forstå. For, i følge Scientologi ligger «sannheten» der som et ferdig system. Denne såkalte sannheten er ikke åpenbart før man har de høyeste gradene, inntil da er mye mystisk og hemmelig. Det er opp til en selv å arbeide på denne utviklingsveien, alt skal kunne ordnes individuelt, bare man har vilje nok til å arbeide (og økonomi).

At Scientologi ble fremstilt som en vitenskap, var noe som virket positivt og troverdig på nyankomne. Scientologen Mettes uttalelser kan stå som et eksempel på dette, hun har også mange andre positive forhold å trekke frem ved Scientologi, typiske trekk som scientologer legger vekt på. Hun sier:

«De dataene som jeg fikk på kurset var ting

som jeg selv hadde tenkt, her var det noen som hadde skrevet ned en hel teknologi, som det var orden på, og som var praktisk, som ikke var svevende. Dette appellerte til meg, man kan bruke det, det var noe håndfast.

Ting ble satt på plass; der var en inne på noe og der var den fulle formelen. Scientologi var en vitenskapelig forklaring på noe som var svevende. Mange andre filosofer var svevende. Det ble mere konkretisert i Scientologi, det blir ikke så mye famling og gjetninger. Scientologi er ikke noe dilettantisk, det er ikke noe «sea-club», ikke noe «tea-party».

Scientologen Mette beskriver at ting ble satt på plass for henne. En del scientologer forteller om et uordnet liv før de ble medlem av Scientologi og føler at de får mer orden på tilværelsen sin ved å være med i bevegelsen. Her er det fastlagte retningslinjer og konkrete «bruksanvisninger» for hvordan Scientologi skal virke i praksis.

Scientologis dogmer må godtas uten spørsmål – for noen mennesker kan det være godt å forholde seg til noe som oppfattes som absolutte sannheter, noe som virker fast og udiskutabelt. Det moderne mennesket må forholde seg til mange valg, kanskje for mange for noen. Men scientologer har altså noe fast å tro på og en bruksanvisning for handling.

Scientolog – musikk og latter

Noen blir først og fremst tiltrukket av det ideologiske innholdet i Scientologi. Andre legger vekt på et likesinnet fellesskap og tilhørighet. Det var hyggelig å møte smilende og imøtekommende mennesker, fortalte den nåværende avhopperen Merete, som ble stoppet på gata og spurt om hun ville ta en personlighetstest. Hun følte at her var det noen mennesker som var interessert i henne og hennes problemer. . .

«Jeg var på leting etter noen som kunne hjelpe meg ut av problemene (skilsmisse).

Jeg ble stoppet utenfor «Domus» og spurt om jeg ville svare på noen spørsmål. Jeg fylte ut personlighetstesten med 200 spørsmål. Etterpå spurte de om jeg ville se en video om Scientologi og det så jeg på. Jeg visste ikke om dette hjalp meg eller ikke hjalp meg. Det var musikk og alle var i godt humør. Musikken og latteren slo imot meg, du ble lamslått, du følte at det var ikke noe som het nei lenger, innerst inne tenkte jeg at jeg visste ikke helt hva det var. Jeg tok en sjanse og tenkte at dette her hjelper sikkert meg. Det var stemningen der som gjorde det. Jeg begynte på kommunikasjonskurs etter to dager. Det var jo et billig kurs».

Når det gjelder miljøet i Scientologi-senteret så virket dette beskyttende og ensartede miljøet tilstrekkelig for mange i en begynnerfase av medlemskapet. For Merete virket det som det var et godt fellesskap i Scientologi, etter de første møtene å dømme. Det blir lagt vekt på at medlemmer skal føle seg uerstattelig, spesielt utvalgte, med vekt på at dine krefter og ditt arbeid behøves. Deltagelse og samarbeid skaper integrering til fellesskapet, noe som gir visse rettigheter, forpliktelser og ikke minst tilhørighet for medlemmer.

Avhoppere forteller at man blir vel motatt i begynnelsen, særlig hvis man har ressurser å tilby, men hvis det viser seg at noen er belastet med for mange egne problematiske forhold eller spesielt hvis en blir psykisk syk, da er det flere avhopperes erfaring at man ikke blir møtt med samme interesse lenger.

Medlemmer kan bli ekskludert hvis de ikke retter seg etter Scientologi-kodekser (som de sier selv). For eksempel ville det si at man ikke skal gjøre tilnærmelser til det annet kjønn under kursvirksomhet. Den tidligere scientologen Fredrik opponerte stadig mot ulike kodekser og til slutt «fikk ledelsen meg opp i halsen», som han sier og han ble altså ekskludert. Ekskludering er imidlertid ikke et utbredt fenomen. Scientologer har mange måter å forsøke å få til en tilpasning

før det kommer så langt som til ekskludering.

Mitt poeng i denne sammenheng er at scientologer vil ha medlemmer som er tilpassningsdyktige, som ikke har for store problemer selv eller lager for mange problemer ved å f.eks. opponere eller kritisere bevegelsen.

Scientologi – «et mirakel»

De fleste scientologer er opptatt av at Scientologi skal «virke», slik de ofte uttrykker det. Scientologi skal være nyttig. Scientologi skal ikke bare være en teoretisk kunnskap, den skal brukes, hvilket innebærer deltagelse og interaksjon. Scientologi skal brukes bl.a. for å bli kvitt egne problematiske forhold. De fleste scientologer forteller at de har fått et bedre liv etter å ha brukt teknikker innen Scientologi, de har fått bedre kontroll over tilværelsen.

Scientologen Roger uttrykker at han har fått mer selvtillit og tro på seg selv gjennom deltagelse og arbeid i Scientologi-fellesskapet. «For hver ting man gjør i Scientologi, må man ha oppnådd noe», sier han. I dette ligger det at man må kunne vise til resultater hele tiden; scientologer uttrykker dette med å si at produksjonen må være god, (noe som vises på statistikker som henger på veggen i studierommet). I dette ligger det også et krav om effektivitet. Et krav om stadig å være effektiv kan være vanskelig for mange å følge opp. Andre igjen er villige til å bruke all sin energi og tid til dette. Roger forteller at det er ikke slutt på hva en kan oppnå og at han har blitt kvitt ubehagelige ting i livet. Han sier: «Det er intet mindre enn et mirakel hele saken, det er et eventyr.

Scientologer opererer med andre typer grenser for hva som er oppnåelig og ikke oppnåelig sammenlignet med mer almenne normer og oppfatninger i storsamfunnet. For de fleste scientologer er det ikke uoverkommelig å skulle bli et overmenneske med ubegrensede evner eller kunne reise tilbake i tiden og fortelle om tidligere eksistenser. Scientologer opererer med spesielle grenser

og en egen logikk for hva som er mulig å oppnå i tid og rom; grenser som kan virke svært flytende for utenforstående.

Flere scientologer legger vekt på at de fungerer bedre i hverdagen etter at de fikk hjelp i Scientologi. De sier de hadde vanskeligheter med å kommunisere med andre, at de var usikre og sjenerte.

Personlig tror jeg Scientologi kan hjelpe enkelte mennesker til et bedre liv. Noen vil kunne fungere bedre innenfor en slik sosial enhet enn det de kanskje kunne hvis de ikke identifiserte seg med Scientologi. Det er bl.a. fordi Scientologi-fellesskapet fremstår som et lite og tett sosialt samfunn. Mange har en overbevisning om at dette har en personlig verdi for dem og angivelig skal kunne gi en mulighet for å bli et «overmenneske» – hvilket ifølge scientologer er etterstrebellesverdige. Medlemmer blir en del av en sosial enhet og så lenge man identifiserer seg med dette fellesskapet kan det gi en trygghet for enkeltmennesker. Scientologi bidrar med å strukturere livet og definere en identitet – noe som omfatter alle områder; fra hverdagslige rutiner til «meningen med livet».

Oppsummering

Scientologi-bevegelsen søker å nå mange mennesker og de spiller på ulike strenger. Noen scientologer legger mest vekt på det vitenskapelige ved Scientologi, andre det religiøst filosofierende. Scientologi gir for noen en identifikasjon med noe betydningsfullt, og man kan identifisere seg selv som del av en elite. For andre representerer Scientologi en mulighet til å kunne hjelpe andre og / eller deltage i å kunne forbedre verden. Identitet innen Scientologi blir skapt gjennom handling for felles mål, og scientologi gir bruksanvisninger for hvordan medlemmer skal kunne løse sine egne probmatiske forhold av ulik art og gir oversiktlige og eksakte svar ut i fra en totalforståelse av livets gåter og sammenhenger.

Scientologi-bevegelsen gir også mulighet for å bli del av et likesinnet sosialt felles-

skap, gjennom sosial involvering hvor en får anledning til å bruke krefter på arbeid og engasjement.

Bevegelsen kan i denne sammenheng sees som en kontrast til storsamfunnet hvor det blir opp til det enkelte individ selv å finne svar og løsninger. Storsamfunnet representerer ikke en felles sosial arena der man arbeider for felles målsetting. Mens en personlig identitet i storsamfunnet utvikles i termer av et fellesskap knyttet til rasjonalitet, rom for individualisme, mangfold, toleranse for ulikhet og konstant interaksjon med annerledeshet – blir en sosial identitet overordnet en personlig identitet innen Scientologi.

Medlemskap og utvikling av identitet i Scientologi kan knyttes til ensretting konformitet, et lukket miljø og en egenskap, særskilt rasjonalitet og logisk orden med felles tro og samhörighet som virkelighetsskapende kraft. En identitet blir bygget opp der scientologer får et spesielt selvbilde. At visse verdier og holdninger bare gir betydning og mening innen Scientologi-bevegelsen er det mange avhoppere som først opplever når de er i ferd med å forlate Scientologi-fellesskapet.

Lillian Høstaker,
konsulent
Cand. polit.
Adresse: Prost Holms vei 321,
2020 Skedsmokorset,
Telefon: 63 87 98 92

Kjell Ribert:

En Gurdwara på Alnabru i begynnelsen av 80-årene

På Alnabru ligger det en Gurdwara, et sikh-tempel. Midt i et område preget av industri ligger et eldre toetasjes hus hvor sikhene i Oslo-området tilber sin Gud og feirer religiøse høytider.

I et stort rom i første etasje sitter de fleste som skal være med på høytiden. Det er mellom 100 og 200 menn, kvinner og barn. Kvinner og jenter sitter til venstre, gutter og menn til høyre. Mellom dem er det en passasje, og midt foran et podium. Der, til venstre, sitter en eldre mann med langt grålig skjegg og oransje turban. Foran seg har han en stor bok med de hellige skriftene. Boken er beskyttet av et tøyestykke som er spent ut med fire stolper en drøy meter over den. Til høyre for mannen sitter 5-6 sangere, en trommeslager med et sett håndtrommer og en orgel-spiller med et lite orgel på størrelse med et trekkspill.

Alle har hodet tildekket, mange menn med turban, ellers med et skjerf. Etterhvert som folk kommer til, går de opp passasjen mellom mennene og kvinnene og kneler foran den store boken for å vise sin ærbødighet. De gir alle pengegaver på mellom 10 og 100 kroner. Det ligger til slutt flere tusen kroner i en stor bunke foran boken.

Musikerne spiller og menigheten synger med. Etter en lang sekvens med musikk overtar den eldre mannen. Han leser utdrag fra boken, og holder siden en lengre monolog. Under seremonien går noen fra forsamlingen til og fra. De går for å se til de helt små barna

eller passe maten. En snau times tid senere er seremonien ferdig. Deretter går folk opp i annen etasje og får noe å spise.

Innledning

Sammen med Geir Moshuus gjorde jeg i 1984 et lite feltarbeid blant sikhene i Oslo (Moshuus og Ribert). Det er materiale fra dette arbeidet jeg skal benytte meg av for å vise hvordan religion kan bli brukt som fellesskap, og som grunnlag for sosial mobilisering. Religiøs tradisjon som sådan blir derfor ikke noe stabilt, men et element som hele tiden blir skapt, gjenskapt, og tildels endret i samspill med de omgivelsene der en ønsker å gjøre tradisjonen relevant.

Som eksempel skal jeg bruke de indiske sikhene, både i India og i Norge, og deres etablering av et eget tempel - Gurdwara - i Oslo på begynnelsen av 80-tallet.

For å forstå denne situasjonen gir jeg en beskrivelse av sikhismens fremvekst og religiøse bakgrunn i India, ser på arbeidsmigrasjonen og måten sikhene etablerte seg i Norge på, og til slutt den marginaliseringen som fant sted i forhold til innvandrere. Alt dette danner sammenhengen for opprettelsen av Gurdwaraen.

Ved å etablere tempelet samler indiske fremmedarbeidere med sikhbakgrunn seg som religiøs og etnisk gruppe. De får med dette muligheten til å presentere seg som sikhher, både overfor seg selv og for nordmenn. Dette gir en mulighet for å utfolde seg som

gruppe. *Gurdwaraens* sentrale plass som både *sosial* og *religiøs* arena er det vesentlige i denne sammenhengen.

Sikhene i India, og sentrale trekk ved sikhismen

Punjab ligger nordvest for Delhi, på grensen til Pakistan. Det er et produktivt jordbruksområde med en rekke større byer med blomstrende småindustri. Delstaten er velstående i forhold til resten av India. Sikhene utgjør den største befolkningsgruppen. De dominerer de ulike samfunnsområdene i en grad som gjør det mulig å si at Punjab er et sikh-samfunn.

Sikhene er lett synlige pga uklippet hår og skjegg, og deres turban. Dette er identifikasjonssymboler som er grunnfestet i deres religion. De tror på én Gud som har skapt verden. Gjennom denne skapelsen manifesterer Gud seg, og menneskets ideal er å bli så lik Gud som mulig. Derfor skal menneskene meditere over Guds skapelse. I tillegg trenger menneskene veiledning av en Guru til å forstå manifesteringen. En Guru er en åndelig leder. Sikhene har i løpet av sin historie hatt ti Guruer. Etter den tiende Guruen ble de hellige skriftene, Granth Sahib innstiftet som Guru for sikhene i fremtiden. I de hellige skriftene står læren til de ti Guruene. Gurdwara, tempelet, er sikhenes hellige sted. Her foregår feiring av høytider ved ekteskap, fødsler etc. De viktigste høytidene er knyttet til spesielle historiske hendelser som står sentralt for sikhene. Sikhene har ikke noe presteskap, men i de større byene har de profesjonelle skriftlesere. Disse leder de religiøse høytidene.

Utviklingen av sikh-samfunnet i Punjab kan, i tillegg til det at religionen blir etablert, ses som utviklingen og vedlikeholdelsen av en etnisk gruppe. Det blir da vesentlig å se hvordan grenseoppgangen mellom vi og de vedlikeholdes. Jeg skal vise hvilken rolle religionen har spilt for å avgrense sikhene som en politisk, sosial og økonomisk gruppe. Interne konflikter og eksterne trusler

har blitt ikledd religiøse idiommer som har samlet sikhene.

Religiøse og verdslige konflikter

Dersom en velger å se på India som en nasjonalstat, så utgjør sikhene et minoritets-samfunn. Separatistbevegelser med referanse til sikhbakgrunn står i opposisjon til sentralregjeringen med en rekke økonomiske og politiske krav. De har opp gjennom historien hatt løpende konflikter med herskerne, og konfliktene har blitt uttrykt i religiøse idiommer. Likeledes har religiøse dogmer sørget for samhold i perioder hvor splittelse har oppstått.

Som for enhver annen religiøs gruppe er det viktig for sikhene å kunne fremheve sin egenart, og sin forskjell fra andre religioner. Særlig gjelder det de religionene det er størst likhetstrekk til.

Sikhismen artikulere en slags ahistorisk begynnelse. Religionen har likevel en historie. Den tradisjonelle fremstillingen av hvorledes sikhisme har vokst frem beskrives i tre hovedstadier (McLeod, 1976). Guru Nanak samler en tilhengerskare på begynnelsen av 1500-tallet. Hans lære skal være en form for syntese mellom hinduismen og islam.

Under ledelse av den femte Guru, Arjun skjer det en militarisering av sikh-gruppen. Dette forklares som forsvar for religionen mot voldeligheter fra herskerne. Punjab er geografisk sett inngangsporten til det indiske subkontinentet, og har siden 1500-tallet vekselvis hatt muslimsk- og hinduistisk overherredømme. Den tiende, og siste Guru, Gobind Singh innstiftet et brorskap, Khalsa i 1699. Fra da av skulle rekken med Guruer opphøre. Granth Sahib, de hellige skriftene, skulle være ledesnor for sikhene. De som gikk inn i brorskapet Khalsa skulle sverge å avstå fra stolthet over kaste, unnlate bruk av tobakk, unngå å spise kjøtt slaktet på muslimsk vis, avstå fra seksuell omgang med muslimske kvinner og de skulle bære de fem k'ene (kesh - uklippet hår/skjegg, kangha - kam til å holde håret, kucch - shorts lignende

underbukser som gjorde at de kunne kaste overklærne og gå i kamp uten å være uanstendige, kada - armbånd av stål, og kirpan - en dolk eller et sverd). Alle menn skulle legge Singh (løve), og kvinner Kaur (prinsesse) til navnet sitt.

Samtidig som sikhene etablerer skiller til andre grupper og religioner, er det viktig å redusere betydning av forhold som kan splittre gruppen. Sikhene artikulere i høy grad sin egalitet. De religiøse aspektene ved kastevesenet har fått redusert betydning, men det har fortsatt betydning for organiseringen av sosialt liv.

Det andre stadiet i fremveksten av religionen beskriver tradisjonen som en militarisering av det religiøse samfunnet til forsvar for egen religionsutøvelse. Det er imidlertid grunn til å se dette som et resultat av en indre utvikling. I den første tiden rekrutterte trossamfunnet sine medlemmer fra høykaste Ksatri. Etterhvert som medlemstallet økte kom flere kaster til. Jat-kaste utgjorde snart den største gruppen. Deres normer og verdier har nødvendigvis påvirket sikhismen. Fra denne tradisjonen kommer rimeligvis vektlegging av jordbruk, krigstradisjoner og krav om rett til å ta hevnen.

Tradisjonens forklaring av at sikhene ble militarisert pga påtrykk utenfra holder altså ikke helt. Muslimske herskere ble sannsynligvis engstelige for den økende vektlegging av krigstradisjoner og la nok øket trykk på sikhene. De hadde på sin side en god grunn, og en sikker tradisjon å mobilisere ut fra.

Det tredje stadiet i den tradisjonelle gjengivelsen av sikhenes historie markeres med innstiftelsen av Khalsabrorskapet. Til denne begivenheten knyttes institusjonaliseringen av et militært og religiøst fellesskap. Fra å være en religiøs menighet settes rammene for sikhene som samfunn. Det er grunn til å se Khalsa som et resultat av en prosess hvor sikhene, som etterhvert avgrenses som en politisk, økonomisk og sosial enhet, løser en autoritetskrise. Etter den siste Guruen, Gobind Singh død sto sikhene overfor et

lederproblem. En gruppe innen trossamfunnet hadde samlinger (Sangats) omkring lesningen av de hellige skriftene. Denne gruppens beslutninger fikk etterhvert legitimitet på linje med Guruen som ledelse. Skriftene var blitt samlet etterhvert. En viktig faktor omkring disse er at de ble skrevet i navnet Nanak. Det skulle være uttrykk for at det var mange Guruer, men bare én tanke. På denne tiden ble de første templene - Gurdwara - opprettet. Både skriftene og templene er et klart brudd med Nanaks lære. Han vektla meditasjon og kontemplasjon som individuelle aktiviteter. Denne endringen kan ses som respons til kravet om indre samhold, og som markering av egenart, altså som religiøse idiommer i den etniske mobiliseringen.

Gurdwaraene ble etablert som permanent sted for religiøse samlinger, Sangats. I den første tiden fikk det militære fellesskapet størst autoritet, senere har det religiøse fellesskapet omkring tempelet fått større betydning for gruppesamholdet. Gurdwaraen samler sikhene i trossellesskapet, og den er samtidig en arena hvor de ulike politiske fraksjonene kan artikulere sine konflikter. Den kan også være en arena hvor politisk fellesskap kan organiseres mot eksterne trusler - i en tid hvor det militære fellesskapet er oppløst.

Britene vant kontroll over Punjab i 1849. Sikh-samholdet var da svakt, og området sto svakt økonomisk. Området blomstret siden opp økonomisk i det befolkningspresset ble avhjulpet av rekruttering til den britiske indiaarme og til kanalkoloniene. Dette førte til revitalisering av sikhidentitet. Midt på 1980-tallet hadde sikhene ennå ikke fått tilatelse til å opprette en egen religiøs radiostasjon i Amritsar, sikhenes Mekka. Debatten om sikhismens plass i den indiske grunnloven samlet sikhene mot de nasjonale myndighetene. Dette førte til at konfliktene ble artikulert som sikh-hindu, og politisk blitt strukturert mellom Gurdwaraene - særlig Golden Tempel i Amritsar - og de nasjonale myndighetene.

Trosfellesskapet gir sikhene gruppesamhold, og Gurdwara som politisk arena, gir dem ledere og et forum hvor konflikter kan artikulere og motstand organiseres. Dette bidrar til å avgrense sikhene som gruppe. Religionen samler dem innad og organiserer dem utad.

Sikhene i Norge

Frem til midt på 80-tallet var innvandrere kommet fra Indisk Punjab til Norge, først og fremst ved kjedemigrasjon. Det betyr at fra slutten av 60-tallet og frem til innvandringsstoppen 1975, benyttet de seg av nettverk for å skaffe venner, bekjente og familie arbeid i Norge. Først etter -75 kom koner og barn hit.

Det norske arbeidsmarkedet hadde på den tiden behov for ufaglært arbeidskraft. Dette behovet kulminerte i Norge først etter at resten av Europa hadde stengt sine grenser for videre innvandring fra den tredje verden.

Innvandrere fra denne delen av verden ble tidlig kategorisert som fremmedarbeidere. De ble utsatt for en kulturell diskvalifisering. Dette er en form for tap. På den ene siden gjorde manglende språkkunnskaper og manglende forståelse av det norske systemet at de ikke kunne nyttiggjøre seg sine kvalifikasjoner. De måtte derfor ta til takke med arbeid som ufaglært arbeidskraft. Samtidig gjorde ulik kulturkompetanse at kommunikasjon over de etniske grensene (nordmannmigrant) var vanskelig. Det gjorde at nordmenn kategoriserte migrantene som fremmede og «dumme».

Generelt bodde fremmedarbeiderne dårligere enn nordmenn, hadde mer belastende og dårligere betalte jobber. Sjelden var det fungerende fagorganisasjoner, og de hadde få avansmuligheter. Deres marginaliserte posisjon i samfunnet bekreftet nordmenns syn på dem som nettopp fremmede og «dumme».

Fremmedarbeiderne fant i denne situasjonen gruppetilhørighet blant andre i samme situasjon. De hadde det meste av sin omgang med hverandre, og etablerte sosiale nettverk

hvor egen kulturkompetanse i størst mulig grad kunne utnytted. Dette fungerte som en form for sikkerhetsventiler. Den kontakten de hadde med nordmenn var kun hva som var nødvendig for jobb, bolig og dagligliv ellers.

Muligheter for å bryte ned marginaliseringen

Den gangen så det ut som det var flere muligheter for fremmedarbeiderne til å kunne bryte ut av en situasjon med kulturell diskvalifisering. For det første kunne de delta i det politiske livet. Denne muligheten ble benyttet av indere. Det ble dannet én interesseorganisasjon i 1972, og en annen i 1980. Imidlertid virker det som disse organisasjonene var viktigere for å uttrykke konflikter, gruppeallianser og til å gi uformelle ledere formelle posisjoner snarere enn til å etablere inderne utad. Deltakelse i det norske partisystemet var helt marginal. Å delta fullt ut ble videre vanskelig gjort av at bare de som var blitt norske statsborgere hadde stemmerett.

En annen mulighet så ut til å være en ny økonomisk tilpasning der fremmedarbeiderne ikke ble marginalisert på arbeidsmarkedet, og der de kunne unngå mange mellomledd til det norske arbeidsmarkedet. Utnyttelse av nisjer ved å etablere butikker var en mulighet en del indere benyttet seg av. I større og mellomstore byer ble mange av de små 'forretningene på hjørnet' tatt over av innvandrere, mange av dem var indere. Denne etableringen er nærmere beskrevet i Moshuus (1992).

En tredje mulighet var opprettelsen av sosiale arenaer innen egen kultur. Her kunne fremmedarbeiderne artikulere egne krav, organisere seg, og dermed oppnå bedre betingelser vis a vis nordmenn. Å etablere trossamfunn var i denne sammenhengen viktig. Det ga anledning til å forholde seg til norske myndigheter med søknader, få økonomisk støtte, og generelt lære norsk byråkrati bedre å kjenne.

Etablering av Gurdwara

I England er det gjort studier av sikher, og relevant sammenligningsgrunnlag Ballard & Ballard (1977) beskriver bakgrunnen fra England rundt opprettelsen av den første Gurdwaraen der, delvis som en sterkere interesse for religionen, og mer generelt en større interesse for fundamentale verdier i sikh-samfunnet. Tidligere hadde sikhene bare eksponert de verdiene som lettet deres overlevelse i England.

Antallet innvandrere fra Indisk Punjab i Norge hadde etterhvert økt. Gruppesamholdet dem i mellom ble etterhvert sterkere. Nå som familiene var kommet fikk rituell liv også større betydning. I 1977 ble Gurdwara Society etablert for å samle støtte til opprettelsen av et tempel i Oslo. De hadde i 1983 fått samlet inn 700.000 kroner, særlig fra sikher på Østlandet og i Bergen, men mottok også finansiell støtte fra sikher i Sverige og England. Et eldre toetasjes hus med en stor tomt ble kjøpt på Alnabru i Oslo. Et tilsvarende beløp som det innsamlede ble tatt opp i lån. Det ble valgt en komite på sju medlemmer som skulle administrere tempelet. De representerte de ulike grupperingene av sikher rundt omkring i Østlandsområdet.

I og med etableringen av Gurdwaraen på Alnabru ble dilemmaet ved deres identitet synliggjort. Skulle de ta hensyn til behovet for å fungere 'normalt' på en norsk arbeidsplass? Eller skulle de vektlegge deltagelse i eget samfunn? Mange sikher hadde, i forsøk på å tilpasse seg livet i Norge og unngå avvisning fra arbeidsgivere, latt hår og skjegg klippe samt sluttet å gå med turban. På denne tiden begynte mange igjen å la hår og skjegg gro samt tok i bruk turbanen. Dette er et tegn på at de i større grad enn før begynte å ville presentere seg som sikher, snarere enn som fremmedarbeidere. Sikhene var nå etablert som religiøs og sosial gruppe i Norge.

Fra fremmedarbeider til Sikh

Selve opprettelsen av Gurdwaraen medførte

at sikhene fikk et sted hvor religiøs aktivitet kunne utfoldes og en menighet samles. På denne måten oppnådde de offisiell aksept for sin religion i tråd med norsk lov om religionsfrihet. Dette medførte også at Gurdwaraen fikk økonomisk støtte fra staten på lik linje med andre trossamfunn.

For det andre ble Gurdwaraen en sosial arena innen egen kultur hvor egne adferdsnormer, verdier og eget språk kunne virke som en samlende faktor og et press for en mer ensartet adferd utad. I så måte bidro Gurdwaraen til å bryte ned marginaliseringen for sikhenes del.

Det så ut til at en del sikher på denne tiden oppfattet datastudier som 'nøkkelen til en fremtid'. De første som startet denne karrieren ble ansatt i multinasjonale selskaper, hvor manglende norskkunnskaper ikke var noe hinder. Der fikk de skoling i databehandling.

En av de aktive i arbeidet for Gurdwaraen kan være et godt eksempel på hvordan individuelle strategier kan brukes av flere innen sikh-gruppen. Han startet selv sin karriere som grøftegraver på Hønefoss, ble senere ansatt i Posten, tok kurs i data og slo seg til slutt opp som programmerings ekspert i et multinasjonalt selskap. Midt på 80-tallet gikk han i gang med gratis opplæring i data, i selskapets lokaler, og med deres utstyr. De fleste av dem som deltok på kurs var aktive i Gurdwaraarbeidet.

Sikher i Norge har høy kulturell selvrespekt. Inntil opprettelsen av Gurdwaraen manglet de imidlertid fora hvor dette kunne uttrykkes. Med etableringen av Gurdwaraen fikk sikhene et nytt utgangspunkt for deltagelse. Gruppesamholdet fikk karakter av felles etnisk identitet, og en sosial arena ble opprettet. En ny og mer enhetlig plattform. Omkring tempelet ble det skapt et meningsfellesskap (gruppesamhold) og Gurdwaraen fungerte som arena som samlet sikhene i et sosialt nettverk. De ble nå sikher både for seg selv, og i forhold til nordmenn.

Vi kan se hvordan sosialt fellesskap og

muligheter for sosial og økonomisk tilpassing skapes ved revitaliseringen av religionen. *Gurdwaraen* er både et tempel, og et sekulært, politisk, sosialt og økonomisk samlingssted. Det er denne doble rollen som gir sikhene et stort mobiliseringspotensiale. *Gurdwaraen* ble arenaen sikhene etablerte, et samlingssted der de kunne samles om felles verdier. Dette medførte at sikhene, ved igjen å samle seg om religionen, gikk fra å være *fremmedarbeidere* til å bli *sikher*.

Dette er ikke en uvanlig utvikling blant innvandreregrupper. andre eksempler viser hvordan etniske grupper gjør elementer i sin tradisjon relevant når de etablerer seg som gruppe i Norge. Religion er ofte et viktig bindemiddel ved slik etablering.

Litteratur

Ballard, R. & C. 1977 *The Development of South Asian Settlements in Britain*, Basil Blackwell, Oxford.

McLeod, W. H. 1976 *The Evolution of the Sikh Community*, Oxford

Moshuus, G. H. & Kjell Ribert
1984 *Fra fremmedarbeidere til Sikh*, (stencil)

Moshuus, G. H. 1992 *Innvandrere og forretningsmann*, i Woon, L.L. «*Fellesskap til besvær?*», Universitetsforlaget, Oslo.

Kjell Ribert,
selvstendig,
Driver firmaet **Ribert kultur og kommunikasjon,**
feltarbeid fra Spania,
Adresse: Agathe Grøndahls-
gate 9
0478 Oslo,
Telefon: 22 22 79 94 priv.,
90 08 47 75 jobb,
Fax; 22 37 33 74

Kurs

Pilegrimen - valfartsmotiv og valfartsmål

Etterutdanningskurs for lærere på Religionsvitenskapelig institutt, Universitetscenteret på Dragvoll, Trondheim.

Fredag 29.november og lørdag 30.november. Kurset er lagt opp i samarbeid med Centro Riecherche Socio Religiose i Padova, Italia. Det er den nye allmenne interessen for pilegrimen som er bakgrunnen, dessuten har domkirkebyen Trondheim 1000-årsjubileum i 1997 med pilegrimen som motiv.

Av programmet:

- Pilgrimage and Everyday Life (prof. Paolo Giuriati, Padova.)

- Jerusalem - pilgrims mål for tre religioner (F.aman. Dagfinn Rian)

- Pilegrimen - didaktisk utfordring (Prosjektleder Hans Jacob Dahl, lærer Synnøve Toven, Dovre)

- Trondheim - i pilegrimens fotspor til Nidaros (Eivind Luthen pilegrimskontoret), Oslo

- Jim Morrisons grav - popkultur og valfart (Høgskolelektor Oddbjørn Ingebrigsten)

- Christian Pilgrimage (Prof. Paolo Giuriati, Padova)

- Valfart internasjonalt - gjennom bilder og video (Fabio Gemo/Martin Donach, Padova).

Kurset koster kr. 300,- inklusive kursforedragene i bokform.

Påmelding innen 1.november til Etterutdanningskurs Religionsvitenskapelig institutt NTNU 7055 DRAGVOLL

Rune Tjelland:

Empati, religion og undervisning

Evnen til å leve seg inn i andre menneskers tanker, en velutviklet evne til empati på tross av personlige og kulturelle forskjeller er en av de viktigste menneskelige egenskaper. Dette er egenskaper som barn trenes opp i fra tidlig alder som en forutsetning for bl.a. samvittighet og toleranse. Med et økende menneskelig mangfold i våre nære omgivelser stilles økende krav til disse egenskapene. For å forklare hvordan man utvikler ferdigheter i empati vil jeg vise til hvordan man som antropolog forsøker å oppnå slik innsikt når en studerer kultur og samfunn over hele verden. Jeg vil også vise til min egen opplevelse av religionsundervisning i barndommen for å se hvilken betydning religionsfag kan ha for å utvikle evnen til empati.

Fra 1. til 6. klasse deltok jeg ikke i kristendomsundervisningen fordi mine foreldre som er Jehovas vitner, ikke ville innlate meg på den kristendom som skolen formidler. De ville selv stå for min innføring til religion. Fra ungdomsskolen av mente de at jeg selv kunne forholde meg til forskjellene mellom ulike forståelser av Bibelen og lot meg delta i kristendomsundervisningen. Til syvende og sist klarte hverken mine foreldre eller skolen å gi meg en kristen overbevisning. Dette tyder for meg på at den effekt religionsundervisning hadde som misjon var minimal. Min egen opplevelse av undervisningen gir ikke kristne grunn til å oppfatte barnas undervisning i annen religion som trussel mot egen tro, på samme måte som folk av annen religion ikke trenger frykte at

barna skal bli kristne. Studie av ulike religioner er en måte å trene seg opp til å se verden fra ulike ståsted. Men den viktigste kilden til empati er uansett samvær med de som tenker annerledes.

Hva er hensikten med kristendomsundervisningen. Kristenfolket ser i faget en forsikring om at Norge forblir kristent, og dermed en nasjon av moralsk ansvarlige likesinnede. For andre religiøse grupper kan kristendomsundervisning være en hegemonisk misjonsvirksomhet. For ikke-religiøse kan kristendomsundervisning være folkløse; en mytisk fortid som er interessant som et element av kulturhistorien. Jeg innehar den siste posisjonen, og det er min oppfatning at kristendommen, som andre religioner ikke er noen trussel for meg eller for de barna som mottar undervisningen. Årsaken til at kristendomsundervisningen har liten innvirkning er i hovedsak at ingen tro i vårt moderne samfunn nyter en fullstendig ubestridt posisjon - alle religioner oppleves i kontrast til andre religioner og annen tro, og er dermed hverken enestående eller uimotsagt. Det dårligste alternativet er å isolere seg fra det som er annerledes, f.eks. ved å sette barna i religiøse private skoler. Slik vil man miste noe av den erfaringen som er nødvendig for å leve i fred med de omgivelsene som er utenfor isolasjonen, fordi barna ikke får oppleve det faktiske mangfoldet. Utenfor isolerte kristne miljøene dominerer ikke Kristendommen våre daglige liv med regler fordi religionen ikke er akseptert av det store flertall som allmenngyldig i sam-

funnslivet, ikke en gang i skolen i og utenfor kristendomstimene. Det er derfor de fleste godtar en statskirke mens de færreste vil godta en kirkestat.

Om liv og lære

Det stedet i verden du bor er i mindre grad enn før bestemmende for hvilken religion du har. Dvs. at alle mennesker kontinuerlig møter mennesker med annen religiøs oppfatning enn en selv. Et blikk på nyhetsbildet avslører at så lenge man aksepterer sameksistens så opprettholdes freden. De fleste i Norge vil ha erfaring fra at forskjell i religion ikke nødvendigvis betyr at man ikke kan være sammen. F.eks. lever Jehovas vitner det meste av sine liv blant mennesker de ikke deler overbevisning med, uten at dette er veldig problematisk for noen parter. Min erfaring er at i forholdet mellom liv og lære så er det større forskjell på lære enn det er på liv. Mennesker som sammenlikner hverandre ved å sammenlikne hverandres religioner vil tro forskjellen er stor dem imellom. Alle har erfart at hvis man gir hverandre tid til å snakke og dele erfaringer vil man som regel oppnå gjensidig forståelse, selv om den kulturelle uttrykksformen er forskjellig. Og selv om man har uenigheter vil man kunne bli i stand til å kommunisere konstruktivt om dette.

Antropologien så vel som teologien er opptatt av forholdet mellom liv og lære, med en erkjennelse av at det er forskjell på hva folk sier og hva de faktisk gjør. Dette er et av antropologenes store metodeproblemer når de reiser til fjerne himmelstrøk og eksotiske kulturer; du opplever at du sitter i månedsvis og intervjuer dine informanter (de antropologen snakker med), dokumenterer deres utlegninger om hvordan de lever sine liv. Du konstruerer med deres hjelp komplekse tanke-systemer, for så å finne når man løfter blikket fra notatblokken at dette bare i liten grad minner om det du selv mener å se. Dette er ikke nødvendigvis fordi folk lyver, men fordi de enten forteller deg hvordan de

mener det burde være eller fordi vi som mennesker ikke alltid riktig kan forklare hvorfor vi gjør som vi gjør vi tar det meste for gitt.

Antropologen som har gått lenge på universitetet for å lære å ta lite for gitt finner også at folk på ett og samme sted gir ganske forskjellige beskrivelser av hvordan verden henger sammen og av hva som er det riktige og normale, selv om de tror de snakker for alle. Dersom en antropolog fra fjerne himmelstrøk kom til Norge på feltarbeid for å forstå norsk kultur ville han møte på de samme problemene. Dersom han reiser rundt og snakker med f.eks. kristendomslærere ville han sannsynligvis ha problemer med å finne det han søker; en delt og helhetlig forståelse av kristendommen. Han ville kunne sitte med unge og gamle nordmenn og nedtegne deres kristendoms-kunnskaper, men antagelig vil kunnskapen bare i liten grad kunne være til hjelp for å forstå hvorfor folk gjør som de gjør seg imellom i sine daglige liv; handlinger mellom mennesker som i sum utgjør det vi refererer til som samfunnet.

Kulturoversettelse

Dette fremsetter to poenger; det er forskjell på liv og lære og det er forskjell på lære. Det er forskjell på lære også mellom mennesker som tror de deler den samme lære. Antropologens viktigste metode for å oppnå en forståelse for de menneskene han studerer - hvorfor de gjør som de gjør - er det vi kaller deltakerobservasjon og deltakende observasjon. Deltakerobservasjon innebærer at vi sørger for å være lenge nok til stede til å observere mennesker i samhandling i ulike situasjoner og tolker disse i fellesskap med informantene over lang tid, gjerne ett og to år. Deltakende observasjon innebærer at man faktisk gjør som dem; man lever et liv som er likt de man studerer for å oppnå de samme opplevelsene og erfaringene, og opparbeide de samme kunnskapene som dem, for slik å oppnå en innlevelse i andre men-

neskers hoder i den grad at man kan skrive bøker som gir en rettferdig beskrivelse til lesere som lever innenfor andre kulturelle verdener. Dette kaller vi kulturoversettelse.

Kulturoversettelse er ikke noe annet enn systematisk bruk av den empati vi alle benytter oss av til daglig og som er en forutsetning for at vi skal kunne kommunisere meningsfullt med hverandre; Vi er avhengig av i en viss grad å kunne forutsi andres respons på våre egne handlinger. Vi forsøker hele tiden å forestille oss hva andre tenker om oss selv, hvilke idealer og normer de har og hvordan vi bør forholde oss til disse. Dette gjelder når vi velger klær om morgenen, når vi hilser på andre mennesker, når vi er klossete og ramler på isen, når vi underviser, etc.. Vi forsøker å tilpasse våre handlinger i forhold til egne og andres ofte lett foranderlige forestillinger ved å vurdere det handlingen resulterer i. Noen mennesker behersker dette bedre enn andre. Sjelden fordi de har lest bøker om andres tro, men mer fordi de har interesse for andre mennesker og dermed lærer å se likheter og forskjeller mellom seg selv og mennesker de omgås. Det er en slik læringsprosess antropologien forsøker å systematisere i sin «vitenskapelige» metode.

Det vanskelige arbeidet med kulturoversettelse gir antropologen en erkjennelse av at mennesket ikke går rundt med ferdige kulturelle eller religiøse pakker som de har fått tildelt av de som har levd før dem, selv om de er aldri så flinke til å resitere sine respektive religiøse skrifter. Folk handler i liten grad utfra slike normer som de lett kan resitere. Verdensbildet og forskriftene er noe som er under kontinuerlig revisjon. I våre liv oppstår stadig nye utfordringer som vi løser i øyeblikket, og vi gjør erfaringer som vi føyer til den kunnskap vi tar i bruk senere i livet. Dette poenget er lett påviselig i den kontinuerlige endringen som foregår i alle religioner. Presten må kunne tilpasse religionen til de liv folk lever for at han skal ha mulighet for å bli hørt. Slik får

man f.eks. etterhvert kvinnelige prester og økende toleranse for homofili i kirken.

Våre felles erfaringer

Vi er som mennesker pragmatiske i våre forsøk på å konstruere en funksjonell forståelse av våre omgivelser ved å sette sammen broker av kunnskap og erfaring som synes relevant for de handlingsvalg vi står overfor. Denne type situasjonsdefinisjoner oppstår heller ikke bare inne i våre enkelte hoder - man forhandler seg i mellom om hva som er relevant i den situasjonen man sammen står oppe i. Dette går lettest i rutinerte handlinger, som f.eks. når man betaler for en vare i butikken, men er vanskeligere f.eks. dersom man vurderer å naske i den samme butikken.

Alle foreldre er kjent med frustrasjonen over at de unge ikke uten videre vil akseptere den lærdom som foreldrene med mer erfaring har trukket. Kunnskap blir først en del av oss når det er selvopplevd. Vi lærer først og fremst av å leve. Når jeg nå har levd en stund så kan jeg se tilbake på hva mine foreldre sa og tenke at jo, de hadde rett i det meste. Nå har det seg slik at den moral mine foreldre ønsket å tilføre meg var satt inn i den kristne historien og den livslærdom de ønsket å formidle til meg ble formidlet mye gjennom referanser til Bibelen. Men når jeg nå ikke er blitt kristen selv, så opplever jeg altså relevansen av de erfaringer mine foreldre formidlet selv om jeg ikke anerkjenner den historien (Bibelen) som det ble formidlet gjennom. Når jeg kan se tilbake og se gyldigheten av mine foreldres kunnskap så er det fordi disse sannhetene kan leve et liv uten historien fra Bibelen. Mye fordi kunnskapen blir sannheter ved at jeg etterhvert deler flere og flere erfaringer med mine foreldre og fordi jeg deler erfaringer med de fleste jeg omgir meg med i et land med kristne og andre tradisjoner. Jeg kan også forstå de fleste mennesker i verden fordi det er mange erfaringer som alle mennesker i hele verden deler, fra fødsel til død.

En hendelse kan forklares på forskjellige måter av forskjellige mennesker. Med øvelse er det mulig å forstå en og samme hendelse fra flere ståsteder. Med god vilje er det mulig å gjøre seg kjent med andre mennesker for å forstå deres måte å gi erfaringer mening på hvordan de forklarer for seg selv og andre det som skjer rundt dem. Dermed blir vi gjort i stand til å forstå andre menneskers handlinger på deres egne premisser, noe som gjør det lettere å forholde seg til hverandre, selv om man kan ha motstridende interesser.

Selv om religionsundervisning har liten misjonerende effekt så vil den kunne signalisere en anerkjennelse av at det finnes flere enn én sannhet. Utelukkelse av andre religioner enn kristendommen i religionsfaget vil frata elevene en mulighet til lære å godta at verden faktisk observeres fra forskjellig ståsted, om enn religionen ikke er det eneste som bestemmer ståstedet. Men kan man rettferdiggjøre at én religion, kristendommen, gis en mer sentral plass i undervisningen enn andre religioner? Ja, men ikke fordi den har mer rett til å misjonere. Derimot, og til tross for at religion ikke er det eneste som bestemmer hvilket ståsted vi betrakter verden fra, så er den allikevel av kulturhistorisk betydning.

Kristendommens kulturhistoriske betydning

Når jeg selv er i utlandet og jeg blir spurt hvilken religion jeg har og jeg ikke har lyst eller tid til en lang utledning om mitt eget ståsted og hvorfor, så sier jeg at jeg er protestantisk kristen. Dette er ikke en helt gal påstand fordi kristendommen har stor kulturhistorisk betydning for nordmenn. Vår kultur bærer i seg et preg av den kristne tradisjon, som utgjør én av de tingene som gjør meg kulturelt forskjellig fra personen som spør. Ikke som et resultat av kristendomsundervisning, men som et resultat av det å leve i Norge. Dermed er det intellektuelt interessant for meg å studere kristendom, ikke utfra en kristen tro, men utfra et behov for forstå-

else for norsk kultur å studere norsk kristendom. Derfor er det også naturlig at kristendommen dominerer et religionsfag på samme måten som norgeshistorien dominerer i et historiefag.

Kulturrelativisme

Kulturrelativisme er en metodisk nødvendighet for antropologen. Kulturrelativisme betyr at vi fordomsfritt forsøker å forstå mennesker på deres egne premisser ved å sette oss inn i deres bakgrunn og livssituasjon. Kulturrelativisme betyr ikke at man legger fra seg sin egen bakgrunn og adopterer andres verdier. Det er kun en forutsetning for å forstå andre menneskers handlinger. Man kan være buddhist og allikevel studere kristendom, slik f.eks. Dalai Lama har gjort, for dermed bedre forstå de kristne, uten å bli noe mindre buddhist av den grunn. Men om barn i barneskolen har slik kulturrelativistisk erkjennelse kan jeg altså ikke svare for, selv om jeg tror man undervurderer dem hvis man ikke tror det. Min erfaring med kristendomsundervisning skriver seg fra 12-års alderen av (7. klasse) og tilsier at vi i denne tid, der de fleste sannheter bestrides, har meget god mulighet til å forstå mennesker rundt oss. I en tid med økende mangfold blir vi tvunget til å strekke hjernemusklene og utvide vår toleranse og evne for hva som er



mulig for andre og oss selv å tenke av tanker. I et moderne samfunn som vårt eget der mangfoldet bare øker er denne relativismen en mer og mer viktig forutsetning for å kunne forstå våre medmennesker.

Religionsundervisning

Kan man som man forsøker i det nye kristendomsfaget, dekke behov både hos de troende og hos de «interesserte»; både de som ønsker at kristendomsfaget skal være en fordykning av troen, og de som er interessert i kristendom som et kulturhistorisk fenomen. Ja det kan man fordi dette utgjør kun en liten del av våre liv og kan i beste fall bidra til kunnskapsnivået i den 'undervisningen' som foregår utenfor klasserommet hele livet. En religionslærer som presenterer sin egen tro som den eneste gode tro vil miste troverdighet blant de barna som vet at det finnes flere meninger enn lærerens, i det minste mors og fars mening. Det som mor og far kan være bekymret for er nettopp mangfoldets relativiserende effekt; at man ser at det finnes moralske intelligente mennesker som har en

annen tro enn mor og far så holder det ikke å holde barna borte fra religionsundervisning. Da må mennesker isolere seg totalt. Det er et spørsmål om enten å leve i verden eller å isolere barna fra den. Jeg har lært hvilken av disse to løsningene som er best.

Mellommenneskelig samkvem i våre daglige liv kan ikke sies å være grunnlagt på felles religion og felles historie, det er grunnlagt på våre felles erfaringer. Vi er ikke avhengig av en felles historie/religion for å komme overens med våre medmennesker, men for gjensidig forståelse og toleranse er vi avhengig av å dele erfaringer. Derfor må et moderne religionsfag være en øvelse i kommunikasjon. Det må lære mennesker hvordan de kan komme fram til felles forståelse der de møtes i sine daglige liv. Selv om dette er vanskelig, så betyr det i det minste at man presenterer for barna at det finnes mer enn én religion. Dette er imidlertid ikke en oppgave som kan legges til et fag, men er mer avhengig av de holdninger barna møter hos lærerne og andre viktige mennesker i barnas liv.

Rune Tjelland,
rådgiver, kultur og samfunn,
Norges forskningsråd,
Adresse: Majorstua 20,
0367 Oslo,
Telefon: 22 03 72 42

Bibel og bibeloversettelse

«Relieff-serien» er en årviss foretagelse på det fagdidaktiske markedet, like årviss som kursene på Religionsvitenskapelig institutt på Dragvoll i Trondheim. Denne gang er temaet Bibel og bibeloversettelse. Artiklene er særdeles lesverdige, dels på grunn av velvalgte temaer, dels fordi populariseringsgraden er på et nivå som gjør at travle lærere vil få maksimalt utbytte. Temaene er viktige og religionslærere og lærere i kristendoms-kunnskap og livssynskunnskap vil ha stort utbytte. Av innholdet ser vi at Dagfinn Rian gjør rede for bibeloversettelsen historie i Norge. Utgangspunktet er to oversettertradisjoner - den reformatoriske, som oversatte idiomatisk, og den ortodokse som oversatte ord for ord. Utviklingen etter krigen er viet bred oppmerksomhet - fra ungdomsoversettelsen til et aldri så lite mangfold av bibeloversettelser i dag.

Svært interessant er Konstanse Raens bidrag: Gjennom språkmuren. Bibelen omsett til stammespråk. Det fascinerende her er ikke minst de mange eksemplene som lærere vil ha stor glede av i timene. Hvordan for eksempel oversette snø i Kamerun? Artikkelen gir svaret! «Guds enkle og klare ord?» Et teologisk forsøk i tre satser, er det Inge Lønning som foretar. Hvordan forhindre at Guds Ord identifiseres med Bibelens bokstaver, samtidig som respekten for Bibe-

len som Guds Ord bevarer? Inge Lønning bruker Luther som hjelper og veiviser.

Astrid Ramsfjell har Barnebibler og bibelen for barn. Artikkelen gir blant annet en del gode eksempler på hva som tapes og hva som vinnes ved ulike måter å tilpasse tekstene på for barn. De ulike måtene får også ansikt ved konkrete titler. Astrid Ramsfjell tar stilling og artikkelen fungerer som hjelp i valget av bibelstoff for barn. Øyvind Norderval har en større artikkel om kanonhistorie, som også i høy grad dreier seg om bibelsyn. Til slutt tar Ernst Båslund for seg temaet Bibelsyn og bibeloversettelse, som en konklusjon på boka (og kurset).

Vår konklusjon blir at dette er en bok mange vil ha glede av - i tillegg til de som fikk boka på kurset. Boka er også fin å ha i hylla som oppslagsbok. Mye av stoffet er vanskelig å få tak på et slikt «mellomnivå» som nettopp lærere har nytte av, de som jo trenger stoff litt komprimert og i en fart! Som nevnt!

bm

Bibel og bibeloversettelse. Red. Dagfinn Rian. Tapirs Relieff serie nr. 37, Trondheim 1995.



RELIGIONSKUNSKAPS- LÄRARE TILL KINA - specialresa sommaren 1997

För tredje gången arrangerar vi sommaren 1997 en fortbildningsresa för religionskunskaps- och filosofilärare till Folkrepubliken Kina.

- Vad händer med tre av världens stora livsåskådningsmönster - konfucianism, daoism och kinesisk buddhism - i ett samhälle stätt i explosiv ekonomisk och social förändring? Där utvecklingsförloppet från våra egna länders 1800- och 1900-tal komprimeras till ett par generationer?

- Vad representerar de allt fler restaurerade kyrkorna och templen och det växande religiösa livet i Kina?

På dessa och många liknande frågor söker vår resa svar.

Resan genomförs under skandinavisk färdledning **20 juni - 1 juli** och omfattar **Beijing**, det heliga berget **Taishan** och Konfucius födelsestad **Qufu**.

Tillkommer naturligtvis **Kinesiska Muren, Förbjudna Staden, Himmelens Tempel**, mm.

Men också långsamma cykelturer i den kinesiska vardagen, en minnesvärd tågfärd och bergsbestigning och ett helt radband av berikande möten, intressanta tempelbesök, lustfyllda måltider och reflekterande samtal.

Priset är **SEK 15 200**

För anmälan och övrig information, kontakta:

Penta Travel AB, Brunngatan 9

S-111 38 Stockholm

Tel (+46) 824 83 38

Fax (+46) 824 31 10

