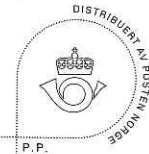


B ØKONOMI
ÉCONOMIQUE

B-Economique
NORGE

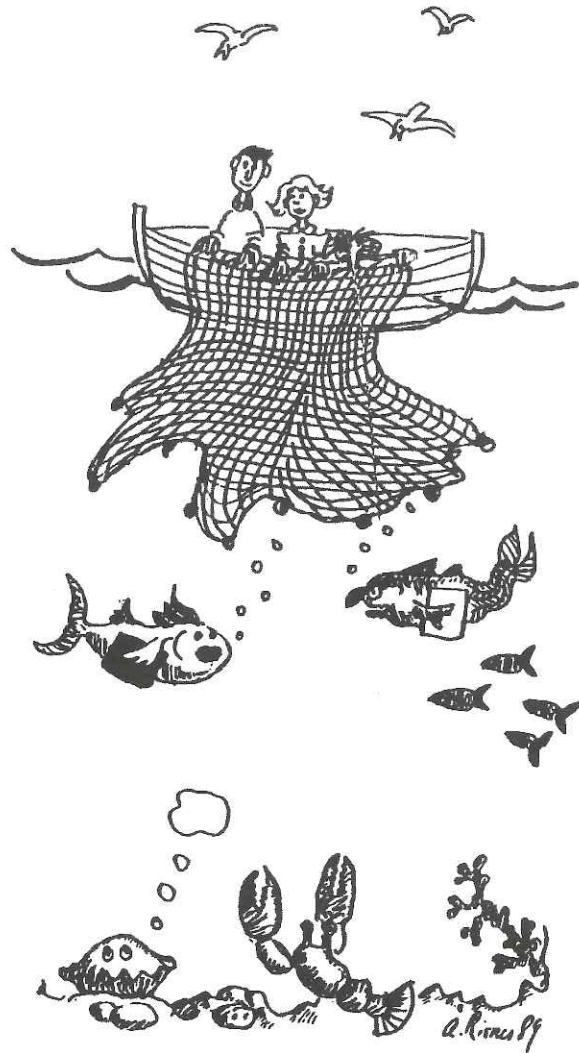


Returadresse:
Marit Hallset Svare
Granveien 16, 7058 Jakobsli

Innmeldingsadresse:
Religionslærerforeningen
i Norge v/Gunnar Holth
Levrebakken 27, 1353 Kolsås
Telefon: 67 13 45 35
E-post: gunengel@online.no

Religionslærerforeningen i Norge

Medlemsskap kan tegnes ved å betale kontingent:
kr 250,- for enkeltmedlemmer
kr 250,- for skoler og andre institusjoner
Postgiro: 7877 08 63243



RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 20 • 2008 • NR 4



10 gode artikler 1989-2009

LEDER

Etter 20 år en svanesang

Etter 20 år ønsker vi som redaktører av *Religion og livssyn* å få avløsning. Det var i 1989 at Religionslærerforeningen ble stiftet, og vi fikk allerede det første året ut tre nummer. Alt fra første nummer fikk bladet sin form, og vi fikk tråkket opp en produksjonsløype. Senere har Religionslærerforeningen vist seg livskraftig, og vi har hvert år utgitt fire nummer av *Religion og Livssyn*. Bladet har gått til våre medlemmer først og fremst, men også til institusjoner som har ønsket å abonnere.

Det har vært en interessant og lærerik tid for oss redaktører. Fordi vi bestrebet oss på å utgi temanumre, ble vi etter samtaler med våre skribenter i planleggingsfasene litt klokere på de ulike områdene. Temaene har vært spredt slik at vi har dekket de ulike feltene som religionsfaget inneholder – religionskunnskap og kjennskap til religioner utenfor vår egen hovedtradisjon, deretter fra den kristne tradisjon og endelig temaer fra områdene etikk, livssyn og filosofi. Vi har også bestrebet oss på å bringe didaktisk og metodisk stoff, selv om dette ikke har vært så lett å få tak i fra lærere i en travel hverdag. På sett og vis kan bladet betraktes som et etterutdanningsprosjekt.

Et mål har også vært at bladet skulle fungere som et slags arkiv for Religionslærerforeningen, alt "offisielt" stoff fra Foreningen skulle stå i bladet under vignetten Foreningsnytt, så Foreningens historie kunne foreligge mest mulig åpen. Når det gjelder utforming, vil vi særlig nevne vår tegner, Åsmund Risnes, som gjennom hele denne perioden har vist en utholdenhet og leveringsvilje det står stor respekt av.

"Våre skribenter" har også vist seg enestående bidragsvillige, og vi skylder dem en stor takk. De gangene vi har fått nei gjennom årene, kan trolig telles på to hender. Honorar har vi bare gitt i unntakstilfeller, man har visst betraktet skriveingen som – om ikke en ære – så i hvert fall som en glad plikt. Det er oftest folk fra høyskole- og universitetsmiljøene som har bidratt mest, også folk fra Tyskland, Danmark, Sverige. Vi har lagt vekt på å få med stoff fra folk med ulike grunnoppfatninger og fra forskjellige institusjoner.

Det foreliggende blad er vårt siste og er ment som en liten oppsummering. Vi har derfor plukket ut ti artikler som vi mener kan være representative for det stoffet vi har hatt gjennom perioden vi har utgitt bladet. Det er artikler som vi synes fortsatt kan leses med utbytte. Artikkelen er satt kronologisk i nummeret, og vi har i hovedsak latt dem stå slik de ble i det aktuelle nummeret. Noen meningsødeleggende trykkfeil har vi fjernet, noen av biografiene er justert, ellers er stoffet scannet direkte inn.

Takk for oss!

bm & hs

RELIGION OG LIVSSYN
Organ for Religionslærerforeningen i Norge
www.religion.no
Nr. 4 - 2008 - 20. årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogseth
Dagfinn Rian
Svein Olav Thorbjørnsen
Svein Åge Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
Møklegaard Print Shop,
Fredrikstad

Layout:
Møklegaard Print Shop,
Fredrikstad

Trykk:
Møklegaard Print Shop,
Fredrikstad

Opplag dette nr. 800

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

e-post:
religionoglivssyn@gmail.com

ISSN 0802-8214



Innhold

FORENINGSNYTT

London Callingside 4
Religionslærerforeningens uttalelse om RLE-fagets plass i lærerutdanningaside 6
Fagkonferansen i april: Kart og terreng i undervisningen side 7

10 artikler fra de første 20 år som redaksjonen synes godt om:

Per Magne Aadnanes:
Toleranse (Religion og Livssyn nr.2, 1989) side 8

Morten Lund Warmind:
Holdninger til "nyreligiøse" i fortid og nutid (1/92)..... side 13

Olga Dysthe:
Skrijving og samtale som reiskap for læring (3/92) side 18

Oskar Skarsaune:
Åndsmakt eller våpenmakt (3/95)..... side 27

Jan Opsal:
Folkelig islam omtolker islam (1/96)..... side 32

Otto Krogseth:
Moderne – postmoderne – antimoderne (2/97)..... side 36

Jan-Olav Henriksen:
Alasdaire Macintyre -og dydsetikkens gjenkomst (4/97) side 44

Else Britt Nilsen:
Norske konvertitter (3/99) side 49

Halvor Moxnes:
Jesus var jøde. Hva vet vi om den historiske Jesus? (4/2000)
..... side 53

Geir Afdal:
Fragmentert dannelselse eller dannelselse av fragmenter? (3/2001)
..... side 58

Rettelse fra forrige nummer:
Manglende referanser (noter) fra artikkelen til Leirvik
Manglende referanser (noter) fra artikkelen til Endre Bertelsen
..... side 70

Gå også inn på Religionsforeningens WEB-side:
www.religion.no

FORENINGSNYTT

London Calling 6. – 10. Mai 2009

Religiøst liv og pluralistisk samliv i den britiske hovedstaden

Religionslærerforeningen arrangerer studietur til London 6. – 10. mai 2009. London er kanskje den europeiske storbyen som har lengst og rikest erfaring som flerreligiøs metropol. Studieturen gir et innblikk i religionsundervisningen i byens skoler, og den legger opp til konkrete møter med ulike religioner og livssyn – både islam, hinduisme, den anglikanske kirke, reformjødedom og den britiske humanistbevegelsen. Det drives et betydelig tverreligiøst dialogarbeid i Storbritannia. Studieturen vil oppsøke dette miljøet, og deltakerne vil bli kjent med de utfordringer det i dag står overfor.

Deltakerne vil få kunnskaper og erfaringer til å møte det styrkede fokuset i RLE- og religion og etikk-faget på rituell liv, på den internasjonale humanistbevegelsen og på utfordringer som det pluralistiske samfunnet reiser i vår tid.

Studieturen begynner i London onsdag 6. mai kl 1800 med registrering og innledende foredrag og avsluttes søndag 10. mai kl 1500. Deltakeravgift er kr 4000,-. Beløpet inkluderer overnatting med frokost på dobbeltrom på hotellet Travelodge London Kings Cross Royal Scot sentralt i London. (Kr 5500,- for overnatting på enkeltrom). Deltakerne vil få dekket to middager og en lunsj. De tar selv ansvar for reisen til og fra London. De som ønsker å reise med flere, vil få oppgitt flyavganger andre deltakere benytter seg av.

Alle religionslærere er velkommen til å delta.

Påmeldingsfrist er 1. mars 2009. Mer informasjon (inkludert aktuelle flyavganger) og påmelding til Berit Hagen Agøy eller Ole Andreas Kvamme. E-post: ole.kvamme@oslo-katedral.vgs.no. Det er et begrenset antall plasser. De som melder seg på først, sikres plass. Foreningens medlemmer blir prioritert. (Det er mulig å melde seg inn samtidig som man melder seg på studieturen til en av e-postadressene over. Medlemskap koster kr 250,- / år og omfatter abonnement på Religion og livssyn.)

PROGRAM (med forbehold om noen justeringer)

Onsdag 6. mai

1730- 1830: Innsjekking på hotellet

1900: Innledende foredrag:

Om religionsundervisningen i det britiske skolevesenet med vekt på faget Religious Education, ved Lesley Prior fra Institute of Education, University of London.

Diskusjon etterfulgt av felles middag.

Torsdag 7. mai

0900-1200: Gruppevis besøk til utvalgte skoler i London. Ansvarlig: Lesley Prior.

1645: Besøk til den muslimske menigheten The Muslim Cultural Heritage Centre i Kensington.

Asr-bønn og samtale etterpå både om det kultiske livet i islam og muslimers situasjon i et flerreligiøst London. Ansvarlige: Dr Abdelghafour Dahbi Skali og Dr Abdulkarim Khalil.

Felles middag etterpå med deltakelse fra Forum of Faiths in Kensington and Chelsea.

Fredag 8. mai

1400-1630: Besøk til den britiske humanistbevegelsen i Conway Hall der vi også møter IHEU – den internasjonale humanistbevegelsen som har sitt sete i London.

Samtale om livssynshumanismen i Storbritannia og en oppdatering av den internasjonale situasjonen. Ansvarlig: Roar Johnsen, Human-Etisk Forbunds representant i IHEU.

1730: Besøk til den reformjødiske menigheten West London Synagogue på Seymour Place.

Sabbatgudstjeneste og samtale etterpå om det kultiske livet i reformjødedommen og jøders situasjon i et flerreligiøst London. Kontaktperson: Rabbiner Malcolm Cohen

Lørdag 9. mai

Besøk til et hindutempel knyttet opp til det religiøse livet i menigheten.

Tid og sted er ennå ikke avklart. Kontaktperson: Generalsekretær Ramesh Kallidai, Hindu Forum of Britain.

Resten av lørdagen disponerer deltakerne på egen hånd. Det er rike muligheter til å gå til innkjøp av religiøse gjenstander fra ulike religioner under besøket i London.

Søndag 10. mai

0930: Besøk til den anglikanske menigheten St John's Church Peckham.

Gudstjeneste og samtale etterpå om det kultiske livet i den anglikanske kirke og anglikanske kristnes situasjon i et flerreligiøst London. Ansvarlig: Diakon Michael Ipgrave.

Felles lunsj etterpå

1300- 1500: Avsluttende foredrag: Dialogarbeid i det britiske skolevesenet, ved Dr. Julia Ipgrave, Institute of Education, University of Warwick.

Diskusjon etterpå.

Religionslærerforeningen og Nettverk for religion og livssyn inviterer til

Fagkonferanse

for lærere i videregående skole

Tema: Kart og terreng i undervisningen – i lys av den nye læreplanen

Tid: 16.–17. april (fra torsdag ettermiddag til fredag ettermiddag).

Sted: Oslo

Fra programmet:

Professor Knut A. Jacobsen om dimensjonstenkning i religionsundervisningen.

Førsteamanuensis Bengt Ove Andreassen om konflikt- og harmoniseringsperspektiver i framstilling av religionene.

Det blir verksteder om didaktiske og metodiske utfordringer, blant annet om vurdering og muntlig eksamen og om bruk av digitale verktøy i faget.

Konferansen er gratis. Sett av dagene nå! I løpet av februar vil det stå mer om programmet og påmeldingsinformasjon på www.religion.no og www.rlnett.no. Det er også mulig å ta direkte kontakt med Per Anders Aas (peranders.aas@lui.hio.no) eller Lina Snoek (linaesnoek@gmail.com).

Har du ideer

til digitale læringsressurser/undervisningsopplegg innenfor religion og livssyn? *Nettverk for religion og livssyn* vil premiere de beste.

Flere opplysninger på www.rlnett.no.

Ny adresse til redaksjonen av Religion og Livssyn:

religionoglivssyn@gmail.com

6

Dette innspillet er sendt til Utdanningskomiteen på Stortinget og Kunnskapsdepartementet:

Uttalelse om RLE-fagets plass i allmennlærerutdanningen

Religionslærerforeningen i Norge er kjent med at det er ventet en stortingsmelding om lærerutdanningen og lærerrollen. Til dette arbeidet med ny plan for lærerutdanning vil vi minne om viktigheten av at alle lærere har faglig kompetanse på temaer som gjelder religiøst og livssynsmessig mangfold. Vi mener det er gode grunner for å videreføre RLE-faget som obligatorisk i allmennlærerutdanningen.

Det kreves selvsagt gode kunnskaper om religioner og livssyn for å *undervise* i skolens RLE-fag. Dette faget er spesielt ved at det i stor grad handler om eksistensielle spørsmål, og mange elever har et personlig forhold til emnene som tas opp i faget. Skal en lærer ha mulighet til å drive *tilpasset opplæring*, må hun kjenne til elevens og foreldrenes religiøse og livssynsmessige overbevisning. Derfor er det vesentlig at enhver lærer i grunnskolen har en viss kompetanse på dette området.

Hovedargumentet for at alle lærere bør ha faglige kunnskaper om religion, livssyn og etikk, er at alle lærere trenger denne kompetansen for å kunne drive *opplæring i et flerkulturelt samfunn* – uavhengig av hvilke fag læreren underviser i. Utfordringene fra religions- og livssynsmangfoldet kommer ikke bare til overflaten i RLE-faget, men i hele skolens virksomhet. Dette har norsk skole tatt på alvor ved å opprette en *fritaksordning* som retter seg inn mot alle skolens fag og hele skolehverdagen. Dette illustrerer at alle

lærere må ha kunnskaper om ulike elev-ers overbevisning for å kunne møte utfordringer knyttet til fritak i blant annet kroppsøving, kunst og håndverk, mat og helse og musikk. Kunnskaper om religion og livssyn vil også i mange tilfeller være helt avgjørende for å få til et godt *skole-hjem-samarbeid*.

En viktig del av skolens formål er å drive holdningsskapende arbeid. Det er et arbeid som også er knyttet til utfordringene i det flerkulturelle samfunnet. Dette arbeidet foregår i alle fag og står sentralt i alle deler av skolens virksomhet. Derfor trenger alle lærere kunnskap om hva *respekt, toleranse og dialog* innebærer. Dette er nødvendig for å kunne drive det holdningsskapende arbeidet.

Et annet argument for en obligatorisk RLE-del i allmennlærerutdanningen er knyttet til *etikk og yrkesetikk*. At både det å kunne reflektere over og løse yrkesetiske utfordringer og det å kunne drive etikkundervisning og verdiformidling i en flerkulturell skolehverdag er viktig, skulle vel være udiskutabelt.

Konklusjonen vår er at det er viktig for morgendagens lærere og elever at RLE fortsatt utgjør en obligatorisk del av allmennlærerutdanningen.

Oslo, 28.01.09

Styret i Religionslærerforeningen
v. Gunnar Holth (styreleder)

7

Toleranse

Toleranse - Eit gammalt ideal i møte med nye utfordringar For å forstå bruken av toleranse-omgrepet i dag, må ein kjenne til den historiske bakgrunnen omgrepet har. Førsteamanuensis Per M. Aadnanes gir her ei ide-historisk innføring der han viser korleis spenninga i omgrepet knytter seg til dei ulike historiske røtene det har vakse fram av.

Idealet om toleranse er i krise i dag

Trass i at vi dette året kan feira 20-årsjubileet for at dette fine ordet kom inn i norsk skulelovgeving, nemleg i sjølve formålsparagrafen for grunnskulelova, er toleransen i samfunnet vårt for tida sett på harde prøvingar. Vi trudde kanskje at vi etter kvart hadde gjort framsteg, både kollektivt og individuelt, i toleranse og åndsfridom. Men erfaringar frå dei seinaste åra har gjeve oss grunnar til å tvila på det. Kanskje er vi trass alt for lite røynde i den vanskelege toleransekunsten. Vi har jo, trass i eit visst indrekristeleg mangfold sidan første halvparten av førre hundreåret, levd i ein stort sett fredeleg statskyrkjelig einskapskultur til langt inn i etterkrigstida. Og det vi har hatt av livssynsdebatt dei siste hundre åra har ikkje teke særleg handfaste og blodige former. På det heitaste har vi vel høyrtrugsmål om hinsidig pine, men der har grensa gått. Kjettabåla har gudskjelov vore kalde i fleire hundre år no.

Men denne idyllen av verbal livssynsdebatt kan vera i ferd med å rakna no. Bomber har eksplodert både mot politiske utgrupper og innvandrarar. Den reint ideologiske situasjonen er i ferd med å bli mindre einskapleg. Såleis er den statskyrkjelige administrerte og difor kristeleg prega folkereli-

giøsiteten kraftigare og alvorlegare utfordra enn nokon gong før, ikkje berre av auka tilslutning til sekulariserte og religionskritiske livssynsgrupper, men óg av ei sterk og mediafremja bølge av ei austleg og okkultisk inspirert nyreligiøs interesse. Og ikkje minst viktig er det at andre kulturar og religionar har rykt oss nær inn på livet gjennom innvandrargrupper.

I møte med desse utfordringane fryktar vi for at det gamle verdiberande kristne kulturgrunnlaget vårt skal smuldra opp. Det skaper angst, ikkje berre mellom kyrkje- og bedehusgjengarar, men langt inn i den norske folkesjela. I denne situasjonen veit vi ikkje så sikkert lenger kva toleranse er og bør vera, og vi skjønar ikkje lenger korleis dette idealet skal praktiserast. I staden ser vi med skrekk at gamle skrømt vi knapt visste fanst på våre breiddegrader har dukka opp, nemleg framandfrykt, også på religiøst grunnlag, ja til og med meir ekte rasisme.

Det er med andre ord på tide å stanse opp og samla tankane litt. Dette er vel noko av bakgrunnen for at eg har vorte utfordra til å skriva denne artikkelen. Tidspress og knapp spalteplass tillet meg berre å kasta inn eit par moment til den analysen vi no så sårt treng om.

To idéhistoriske røter

Folk med eit grann historiske kunnskaper veit at det moderne toleranseidealet er ei frukt av opplysningstida, med visse engelske, franske og tyske forfattarar og filosofar som sentrale talsmenn. Nokre veit til og med at idealet er knytt til eldre tankar om naturrett, at det har fått nedslag i moderne statsforfatningar, inkludert vår eiga grunnlov, i form av paragrafar som fastset visse borgarrettar som rettstryggleik, ytringsfridom og trusfridom. I alle høve kjenner dei aller fleste til at slike menneskerettar i dag er stadfesta i internasjonalt godkjende fråsegner. Denne historiske lina gjer toleranseidealet først og fremst til eit uttrykk for liberalisme, individualisme og demokratiske holdningar, kort sagt til ein sentral verdi innanfor eit breiare humanistisk perspektiv, der trua på at mennesket er eit fornuftig og moralsk sjølvstendig vesen, er grunnleggjande. Og dei fleste oppfattar nok ein slik humanisme som den naturlege atmosfæren for toleranseidealet i dag. Men då har ein gløymt - eller aldri lært - at toleransen også har ei anna og like viktig historisk rot, nemleg det religiøse mangfoldet som braut fram på reformasjonstida.

Ut frå ein liberal og humanistisk synsvinkel tenderer toleransen mot å slå over i ei relativistisk holdning,

Med reformasjonen rakna som kjent den mellomalderlege kyrkjelege einskapsen. Og innimellom dei store protestantiske blokkene som då etablerte seg, grodde det fram ein nokså viltvek-sande flora av radikale kristne grupper, dei såkalla døyparsektene og spiritualistane. Og desse skulle snart få oppleve eit desperat behov for religiøs tole-

ranse. Representantar for denne kristne radikalismen og individualismen vart nemleg forfylgde i både katolske og protestantiske land over heile Europa-kartet, til endeleg etterkommarane fann fristader i nokre nordamerikanske koloniar. Det var faktisk der religiøs toleranse vart praktisert som offentlig religionspolitikk for første gong i nyare tid. Opplysningsforfattarar frå Locke til Voltaire var nok engasjerte talsmenn for toleranse, men utan å ha lidingshistoria åt desse gruppene som erfaringsbakgrunn. For desse filosofane vart kravet om toleranse mest eit fornuftskrav ut frå tidsmessige liberale samfunnsoppfatningar. Utan å under-vurdere den liberalistiske og humanistiske rota åt toleranseidealet, er det nok rett å seia at når det etter kvart har fått fotfeste i lovverket i dei fleste vestlege landa, er det ikkje minst som eit resultat av desse gruppene sin kamp. Eit toleranseideal grunnlagt på religiøs individualisme, er difor eit like aktuelt grunnlag for moderne toleransetenk-jing som den liberalistisk-humanistiske utgåva av idealet.

To toleranse-omgrep

Det er lett nok å sjå at dette doble historiske opphavet ligg til grunn for motsetnadene i vår tid om kva toleranse eigentleg er. Ut frå ein liberal og humanistisk synsvinkel tenderer toleransen mot å slå over i ei relativistisk holdning, medan ein med bakgrunn i det kristne "dissentar-perspektivet" framleis legg hovudvekta på individet sin rett til å ha ei personleg overtyding. Hos oss vert såleis human-etikarar (ofte med rette) skulda for å ha ei relativistisk forståing av toleransen. For å kunna smykka seg med adjektivet "tolerant", skal ein ut frå deira oppfatning helst vera agnostisk innstilt i dei fleste livssyns-

Berre den som har faste, personlege overtyingar i livssynsspørsmål kan visa sann toleranse, nemleg når han gjev andre menneske rett til å ha overtydningar i strid med hans egne.

spørsmål. Etter eit slikt syn vil all forkynning, agitasjon og misjon for egne oppfatningar - bortsett då frå den pr. definisjon tolerante human-etikken - følgjeleg vera uttrykk for intoleranse. Mot dette hevdar dei fleste kristne - også statskyrkjelege - i dag den tradisjonelle "dissentar-toleransen". Berre den som har faste, personlege overtyingar i livssynsspørsmål kan visa sann toleranse, nemleg når han gjev andre menneske rett til å ha overtydningar i strid med hans egne. Med ei slik forståing av toleranse-idealet kan forkynning og misjon slett ikkje oppfattast som ei krenking av andre sin religions- og livssynsfridom. Tvert om er den ytterste konsekvensen av toleransen nett det å tillata folk å presentera meiningane sine i fullt alvor. Intolerant er ein først når ein nyttar tvang eller andre midlar som krenkjer medmenneske sin fridom på dette området.

Toleransen i det offentlege og det private rom

Men endå om desse motsette oppfatningane av kva toleranse er kan først attende til dei to historiske røtene vi har nemnt, er eg ikkje viss på at denne motsetnaden var så tydeleg til stades på 1700-talet. Det var nok heller slik at opplysningsforfattarane opplevde seg som talsmenn også for dei forfølgde

religiøse gruppene sine menneskeretar. For å forstå den konflikten om toleranse-idealet vi opplever, må vi difor ta omsyn til ei viktig mentalitetsendring mellom 1700-talet og vårt hundreår. Både dissentarar og liberale opplysningsfilosofar var for to hundre år sidan først og fremst opptekne av å skaffa individet eit albogerom i trusspørsmål. Adressatane deira var difor styresmaktene. Det var ein offentleg lovfesta og offentleg praktisert toleranse dei kravde. Dette kravet kvilte likevel på eit menneskesyn der individet sitt sjølvstende var eit hovudpoeng. Og utviklinga seinare har framelska som ein felleskulturell mentalitet i Vesten ein individualisme med hovudvekt på subjektivisme og privatisering av trusspørsmål og moral. Kravet om toleranse har dermed i minst like stor grad vendt seg til enkeltmennesket som til det offentlege. Toleransen har då glide

Nokså umerkelig slår toleransen over i motsetnaden sin.

Når ein ut frå denne forståinga kan skulda alle som vil agitara for verdiane og livsstandpunktane sine, for å visa intoleranse, vert ein jo sjølv intolerant om enn i toleransens namn.

over frå å vera ein juridisk idé, eit grunnlag for lovgjeving, til å bli eit moralsk ideal, ei personleg dygd kvar og ein skal tileigna seg.

Som juridisk idé kunne nok toleransen oppfattast som eit uttrykk for at det offentlege i trusspørsmål var prinsipielt relativistisk og agnostisk. Denne forståinga av toleransen har då rett og slett følgd med på kjøpet når dette idealet

etter kvart vart oppfatta som eit vesentleg element i den personlege moralen. Ei relativistisk toleranseforståing er i tillegg også ein forståeleg effekt av den allmenne utviklinga mot ein pluralistisk kultursituasjon. Psykologisk sett er det nok minst like nærliggjande å reagera med indifferentisme og resignasjon som med engasjement og standpunkt-taking i møte med livssynsmangfold og verdikrise. Det er lett å bli "tolerant" (les: likeglad) når ein ikkje lenger greier å ta eit personleg standpunkt.

Det er nok slike faktorar som i det alt vesentlege kan forklara at den toleranse-tanken vi har arva frå liberale og humanistiske opplysningsforfattarar, har vorte så sterkt farga av relativisme. Men dette har og gjort toleransen til eit paradoksalt ideal.

Nokså umerkelig slår toleransen over i motsetnaden sin. Når ein ut frå denne forståinga kan skulda alle som vil agitara for verdiane og livsstandpunktane sine, for å visa intoleranse, vert ein jo sjølv intolerant om enn i toleransens namn.

Utfordringar til toleransen

No kan det vera lett nok å påvisa det sjølvmotseiande i den relativistiske toleransetanken. Og i eit samfunn som har gjort toleransen til eit overordna pedagogisk mål for skuleverket, er det viktig nok å halda oppe eit medvit om dei motsetnadene som finst omkring forståinga av idealet. Men sidan den relativistiske forståinga er ei frukt av pluralismen og tilpassa denne, har denne toleransetanken difor sjølv mentaliteten i vår tid på si side. Sett på denne bakgrunnen er den omtalen av toleranse-idealet ein finn i den nye læreplanen for grunnskulen, M-87, ein naudsynleg protest mot "tidsånda". Om ein kan vera så optimistisk å tru at denne markeringa i M-87 skal greia å stilla den relativistiske toleranseoppfat-

ninga så grundig i skammekroken at det slår inn som ei mentalitetsendring i nye generasjonar, er ei anna sak.

Endå om denne motsetnaden mellom eit relativistisk toleranse-ideal og det vi har kalla "dissentar-toleransen" har vore mest fokusert i debatten, representerer eigentleg ikkje dette den alvorlegaste utfordringa i dag. Desse konkurrerande toleranseoppfatningane møter nemleg både, slik vi antyda innleiingsvis, ei historisk utfordring i det nye religiøse og kulturelle mangfoldet som innvandrargruppene representerer. Og det er ikkje visst at den kristne "dissentar-toleransen" kjem så mykje betre frå dette møtet enn den relativistiske toleransen.

Det kan nok henda at ein med utgangspunkt i ei relativistisk toleranseforståing ikkje vil kunna ha særleg sans for å leggja tilhøva til rette t.d. for at muslimar skal kunna praktisera eit tradisjonelt islamsk kvinnesyn og kjønnsrollemønster. Dette krev nemleg eit skilje mellom kjønna som vil skapa store praktiske og prinsipielle problem for dei liberale vestlege samfunna våre, både i skule, arbeidsliv og offentleg verksemd.

Truleg er slike kulturkollisjonar like vanskelege å hanskast med for "dissentar-toleransen". Denne er nemleg

Ved dei toleranseoppfatningane vi har utvikla, har vi pålagt oss sjølv å tola ein pluralitet av religionar og livssyn - så lenge dei ytrar seg på eit "fredeleg" debattplan.

trass alt utvikla i eit stort sett indre-kris-teleg mangfold, og er ikkje utan vidare eit åtak på eit felles vestleg kultur- og verdigrunnlag. Då er det møtet vi i dag opplever mellom langt på veg inkom-mensurable kulturar meir dramatisk. Dei til dels store minoritetane av inn-vandrarar frå asiatiske og afrikanske land, skaper i vestlege land ein kultur-kollisjon, som ikkje berre set toleransen som eit individuelt moralsk ideal på prøve, men òg toleransen som grunn-lag for offentleg regelverk og praksis. "Dissentar-toleransen" har lenge nok kjent seg uvel over den uro omkring sjølve fellesverdiane som sekulariser-inga har skapt i dei vestlege samfunna. Den nye kulturkollisjonen vert difor opplevd som ei minst like alvorleg utfordring til dette verdigrunnlaget.

For å seia det kort:

Ved dei toleranseoppfatningane vi har utvikla, har vi pålagt oss sjølve å tola ein pluralitet av religionar og livssyn - så lenge dei ytrar-seg på eit "fredeleg" debattplan. Spørsmålet er no om vi med dette utgangspunktet kan tåla ein djuparegåande kulturell pluralitet, som ikkje berre utfordrar oss til debatt, men til endringar av samfunnsformer og liv-sideal.

Dei ansatsane til ei historisk analyse av tolans-idealet eg har lagt fram her, gjev meg knapt grunnlag for å svara på slike spørsmål. Men eg vil likevel til slutt antyda eit poeng som eg synest har komme for dårleg fram i den tradi-sjonelle toleransedebatten. - Rett nok kan den relativistiske toleransetanken skuldast for å ha ei sterk ideologisk slagside mot ein sekulærhumanistisk agnostisisme. Men "dissentar-toleransen" kan på si side klagast for det mot-sette: å mangla ei ideologisk forank-ring. Toleranse-idealet er nemleg ikkje ein overhistorisk storleik som kan fri-gjerast frå all ideologisk tilknytning og

reduserast til ein reint praktisk funksjon av privat moral eller offentleg forvalt-ning. Som vi har sett er toleranseidea-let tvert om ei frukt av vestleg kultu-rutvikling, med idémessige røter både i den religiøse individualismen og i den liberalistiske humanismen. Og det tyder at dette idealet ikkje utan vidare kan lausrivast frå den samanhengen det står i av meir omfattande synsmåtar når det gjeld menneskesyn og sam-funnsoppfatningar. For å seia det litt tydelegare: Det kan aldri bli tolerant å gje dispensasjon frå eit menneskesyn der individuelle menneskerettar, utan omsyn til kjønn, rase, religion og sosial status, står sentralt. Dispenserer ein frå slike rettार i toleransen sitt namn, går ein samstundes på akkord med det verdigrunnlaget toleransen har vakse fram av, og som han ikkje kan greia seg utan.

Med dette er det ikkje sagt at vi ikkje har noko å læra om toleranse i møte med andre kulturar. Tvert om ligg utfordringa nett her no. Samstundes er det overfor denne utfordringa ekstra viktig å reflektera nærare over toleran-se-idealet sine idémessige røter i vår eigen kultur.

Per Magne Aadnanes, professor ved Høgskolen i Volda.
Adresse: pma@hivolda.no

Forfatteren finner i denne artikkelen påfallende likhetstrekk mellom mottakelsen av nye religioner i antikken - og i dagens Danmark. Kanskje kan dette kaste lys over nyreligiøsitetens stilling i vår norske offentlighet?

Morten Lund Warmind

Holdninger til "nyreligiøse" i fortid og nutid

Livius om Bacchus-kulten

Året er 567 efter Byens grundlæggelse (186 før vor tidsregning). Consulen Spurius Postumius har sammenkaldt borgerne til en uformel forsamling, altså udenfor det regu-lære statslige arbejdsprogram. Forsamlingen indledes med de sædvanlige bønner. Så taler consulen:

"Ikke ved nogen anden forsamling, kære borgere, har denne højtidelige påkaldelse af gudeme været så ikke blot passende, men endog nødvendig."

Consulen forklarer, at det skyldes at den minder borgerne om, at der findes guder, som det blev anset for passende at dyrke af forfædrene. Og det var ikke de guder som: "med perverse og eksotiske dogmer og riter eller med furiernes brod driver de indfangede sind til enhver tænkelig forbrydelse og vel-lyst."

Derpå fremhæver consulen at de gode bor-gere jo meget godt ved hvad han sigter til, nemlig bacchanalierne, der "har været fejret længe i Italien og nu fejres i Byen (Rom)".

Det ved borgerne "ikke kun fra rygter, men også fra den natlige larm eller endog råben og skrigen". Men borgerne ved ikke det hele. De tror, at det drejer sig om en tilladt guds- dyrkelse med lege og lystighed og det kun er nogle få, der deltager. Men det drejer sig om mange tusinde mennesker, mange af hvilke er kvinder og de øvrige er kvindagtige mænd, skændere og skændede, fanatikere, bedøvede af at våge, af vin og af natlig støjen og larmen. Endnu har det ingen styrke, men det vokser dag for dag. Og hvad tror borgerne mon, der foregår ved natlige forsamlinger, hvor mænd og kvinder er tilstede samen? Konsulen antyder så, at mænd initieres ind i bevægelsen i en ganske ung alder, hvorefter han spørger: "Kan sådanne edsligt forbundne mænd være soldater?" Aldrig har staten været så truet, er konklusjonen, og selv her, blandt jer, kan der findes medlemmer af denne rædsomme bevægelse, "for der er intet der er mere bedragerisk af ydre end en pervers religion".

Borgerne kan dog være rolige; magistraterne, statstjenestemændene er ek-

sperter i religiøse sager, og alt går derfor betryggende til, når de nu går i gang med at udlette denne religion.

I virkeligheden ved vi meget lidt om, hvad der skete i 186 f.v.t., bortset fra at bacchanaliekulten blev forbudt. Det er Livius, der beretter historien for os, og det er rimeligst at tage de holdninger der kommer til udtryk, som gældende hans egen tid, tiden op imod vor tidsregning. Da vores hovedinteresse i denne forbindelse netop er holdninger, er det ikke så vigtigt, hvad der faktisk skete. Derimod er holdningernes datering naturligvis vigtig.

Det er interessant at se, hvad Livius iøvrigt beretter om religionen. Det er bemærkelsesværdigt, at mangt og meget står hen som rene påstande. Kulten, beretter Livius, blev startet af en ukendt græker. Og det var en religion med skjulte og natlige riter, hvor vin og måltid blev blandet med religion, ungdom med alderdom og mænd med kvinder.

Livius rømmer medlemmernes forbrydelser op: De aflagde falsk vitnesbyrd, begik dokumentfalsk og giftmord (med henblik på berigelse). Der foregik dog også interne drab, der udførtes sådan, at man ikke senere kunne finde kroppene og begrave dem. Volden, de udøvede, skjultes af den til kulten hørende larm, råben og skrigen og klang af cymbler og tamburiner. Umiddelbart undrer det, at en så sinister sammensværgelse udfolder sig så offentligt, at alle borgere kender til dens støjende adfærd, men det bliver altså "forklaret" her.

Søger man i den romerske litteratur efter holdninger til "nyreligiøse" støder man hurtigt på Tacitus, der omtaler to bedre kendte "nyreligiøse" bevægelser i Romerriget: jødedom og kristendom. Tacitus er iøvrigt meget omhyggelig med at placere jødedommen som en ny religiøs bevægelse

og afdækker denne beskrivelses klart derogative indhold.

Han beretter om jøderne, at det er et folk, der engang var ægyptisk, men som blev fordrevet. En rædsom byldepest hærgede landet, og Ammons orakel dekreterede, at landet skulle renses ved at jøderne blev fordrevet. Jøderne tilbeder æsler. De ofrer væddere og okser, hvilket viser at de også tilbeder Ammon og Apis. En, der hed Moses, konstruerede religionen ved at vende alt på hovedet. Derfor er alt det, som vi holder helligt, profant for jøderne, medens alt det, som vi afskyer, er tilladt for dem. Jøderne er dovne og derfor holder de fri hver 7. dag og hvert 7. år til ære for Saturn (lørdagens gud).

Alt dette er gammelt, men der er også en nyreligiøs side af jødedommen, der er den skændigste af alt. Det værste udskud blandt alle folk sender nemlig penge til Jerusalem og udpiner derved nationerne og forøger jødernes rigdom. Hvad der derefter følger er af mindre interesse, fordi det drejer sig om fordomme, der hører til den mere generelle antisemitisme.

Om de kristne siger Tacitus kun lidet.³ Det var en gruppe, der var almindeligt hadet på grund af deres laster. Det var en stædig overtro, der var dæmpet ved korsfæstelsen af anstifteren, Kristus, men som var brudt ud igen. Ikke kun i Judæa, hvor ondet opstod, men også i Byen, "hvortil enhver skændsel og skam strømmer og bliver holdt i hævd". Mod de kristne, hvoraf der er "en stor mængde" rettes den vigtige anklage, som også jøderne må høre, at de hader menneskeheden. Og det er for dette Nero dømmes dem, snarere end for ildpåsættelse. Dette kan parallelliseres med forholdet mellem kriminelle anklager og officiel forældommelse af bacchanalierne. Tacitus suppleres af sin samtidige Plinius den Yngre, der i sit berømte brev til Trajan⁴ afdækker sine fordomme. Han beretter med undren om et

forhør af en slavinde, at udover "tosset og overdreven overtro" fandt han intet gravevende. De kristne mødes før dag gry på en bestemt dag og synger en hymne til Kristus som gud. De aflægger ed, ikke på (her kommer fordommene) at stjæle, røve, begå utugt, bryde ord eller nægte at aflevere betroet ejendom, men på ikke at gøre det. Derpå skilles de, og senere spiser de et måltid, men et (med undren) almindeligt og harmløst et.

Stereotypier om nyreligiøse bevægelser

Ud fra de løse eller forkerte påstande hos Livius, Tacitus og Plinius kan man forsøgsvis stille et sæt stereotype holdninger til nyreligiøse bevægelser op. Det synes at findes hos dem alle:

1. De er økonomisk suspekter.
2. De bryder med etablerede seksuelle normer.
3. Der foregår en styring af viljeløse fanatiske medlemmer.
4. De har en højere subversiv plan.

5. Deres dogmer og lære er gennemskueligt latterlige.

Det er ofte fremhævet, at hellenismens Rom på flere måder kan sammenlignes med den vestlige verden idag, og at de "nye" religiøse bevægelser indtog i Rom dengang kan forstås på samme måde som "nye" religiøse bevægelser opdukken i den vestlige verden i nutiden. Det sæt af stereotyper, der prægede oldtidens etablerede forfatteres syn på "nyreligiøse" lader sig ihvertfald med overraskende nøjagtighed genfinde i statskultens skrifter. Man kan muligvis indrende mod det materiale, som jeg her vil føre frem, nemlig det såkaldte "Dialogcenters" "oplysende" pjecer om nyreligiøse bevægelser, at de ikke dækker den etablerede kults officielle holdning, men de danner dog basis for adskillige avisartikler om emnet og bliver yderst sjældent modsagt af officielle repræsentanter for statskirken.



Holdninger til dagens nyreligiøse bevægelser

Tager man "Dialogcenterets" pjece om *Rajneesh-bevægelsen*, får man at vide, at det er en indflydelsesrig nyreligiøs bevægelse. Efter en beskrivelse af bevægelsens "offentlige ansigt" kommer dens historie. Herunder læses blandt andet: "I foråret 1981 blev gurun tavs. I juni måned samme år fløj gurun til USA, angiveligt for at modtage lægehjælp for en del sygdomme: sukkersyge, allergi og diskosprolaps.

Indisk presse har beskrevet afrejsen som en flugt fra det indiske skattevæsen." Blandt flere bemærkninger kan man i afsnittet om bevægelsens lære læse:

"Det er da også først og fremmest seksualiteten, gurun har i tankerne, når han opfordrer disciplene til at sige ja. Dette sker, dybest set, med den hensigt, at de skal blive trætte af seksualiteten og komme hinsides den for til sidst at leve i et "autentisk cølibat".

Disciplene har tilsyneladende ikke vanskeligt ved at forstå det første, men nogle har beskrevet, at den egentlige hensigt var svær at forstå."

Tidligere, i afsnittet om guruens rolle, har man kunnet læse:

"Vil man være discipel, må man gennemgå en ceremoni, der indebærer total underkastelse."

I afsnittet om guruens "hemmelige" lære kan man se følgende vurdering:

"Guruens politiske holdning er anti-demokratisk; i et demokrati vælger de uvidende de endnu mere uvidende til at regere."

Det turde være klart at disse bidder kan placeres i det ovenfor anførte skema. Det er ikke uinteressant, at der ofte henvises til rygter eller udokumenterede påstande, når disse ting tages frem. Det bliver helt eklatant i en artikel om *Tongil-bevægelsen* (norsk navn: Den Forente Familie, red.s anm.) i

Kristeligt Dagblad den 12/9-1979 af John Mester Christensen.

Her kan man læse, at Tongil-familien minder mistænkeligt om andre sekter, der er blevet økonomiske magtfaktorer på godtroende menneskers bekostning. (Forf. tænker her på Mormonerne og Jehovas Vidner). Om Moons fængselsophold i Nordkorea, der normalt fremstilles som et krigsfangenskab, siges det: "Nogle siger at det var for hor og bigami". Desuden berettes, at der i Korea hang beretninger om seksuel umoralitet over Moon og hans tilhængere. Man kan også læse, at der fortælles skræmmende beretninger om hjernevask for at få så loyale tilhængere som muligt. - Det sidste er måske et ekstremt udtryk, men stammer dog fra et dagblad, der sikkert ikke i andre forhold bringer løse rygter til torvs uden at søge dem bekræftet.

Katalogen over misinformation om "nyreligiøse" kan nemt forlænges, men det er næppe nødvendigt. Det er derimod måske nok vigtigt at gøre opmærksom på, at det samme tankesæt formodentlig findes hos os selv - undertegnede næppe undtaget.

Begrebet "nyreligiøs"

Det skal til afslutning fremhæves, at det er min mening, at selve størrelsen "nyreligiøs" er meget vanskelig at have med at gøre. Den udspringer øjensynligt af teologisk betonet religionssociologisk forsknings begrebsdannelse, men den synes mig i højere grad at være udsprunget af en teologisk opfattelse end af sociologiske overvejelser. Det er efter min mening ganske tvivlsomt, om man kan finde en bevægelse, der passer til betegnelsen "nyreligiøs". Alle religioner synes at kunne blive "nyreligiøse", hvis forholdene er rigtige.

Det må altså indskærpes, efter min mening, at termen "nyreligiøs" egentlig ikke er en betegnelse for en bestemt slags religion eller religiøs bevægelse, men at den måske snarere

bliver anvendt til at beskrive religioner i en bestemt social situation. Dette kan illustreres ved et eksempel fra en religionstime på et dansk gymnasium, hvor en uforberedt 3. g. blev bedt om at udtale sig om katolicismen. Det blev fremført, at det var en religion, der berigede sig ved at franarre tilhængerne deres penge. (Profit ved salg af vokslys blev nævnt som eksempel.) Tilhængerne var ureflekteret og næsten fanatisk troende. Alle deres handlinger blev kontrolleret af paven i Rom, der var en politisk suspekt person. Desuden var den katolske lære tosset, fordi enhver kan sige sig selv, at ideen om helgener er idiotisk.

Selv ikke den mest indædt protestantiske teolog vil kunne fastholde, at den katolske kirke i Danmark har en missionsstrategi eller fremtrædelsesform iøvrigt, der kan opfattes som "nyreligiøs".

Termen "nyreligiøs" kan vel egentlig kun forstås i sammenhæng med 50'ernes sækularisationsteorier og gik vel primært på en bestemt sindelagsforandring i dele af befolkningen. Sekundært er termen så overført på religionerne og de religiøse bevægelser og her altid med et negativt indhold. Selvom

det altså næppe er muligt at karakterisere denne eller hin bevægelse eller religion som "nyreligiøs" er det dog rimeligt at en religion eller religiøs bevægelse kan bruge en bestemt missionsstrategi, der kan karakteriseres og kategoriseres sammen med andre bevægelser, og som vi nu - i mangel af bedre - kalder "nyreligiøs". Det var måske på tide at få skiftet termen ud, især fordi den er blevet et skældsord i en igangværende reaktion fra de etablerede religioner overfor de religioner, der er i opposition.

Noter:

1. Livius AUC 39,18
2. I Tacitus: Hist. under år 69 e.v.t.
3. I Tacitus: Ann. under år 64 e.v.t.
4. Plinius: Ep. 10,96.
5. Dialogcenterets pjecer er uden datering og anonyme, men er vistnok forfattet af Johannes Aagaard.

Art. er bearbejdet efter CHAOS 12/89.

Morten Lund Warmind, lektor ved Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier ved Københavns Universitet.
Adresse: warmind@hum.ku.dk

Olga Dysthe

Skriving og samtale som reiskap for læring i religion

Olga Dysthe fra Tromsø er blant de som har arbeidet med «skrivemetodikk», bl.a. har hun utgitt en lærebok i dette temaet. Her avslører hun seg som en moderat skrivepedagog som ser hvordan skrivemetodikken kan tilføre undervisningen vesentlige gevinster. Hun har også vært religionslærer, og i det følgende får vi både generelle didaktiske refleksjoner omkring skrivemetodikk i religionsfaget, dessuten en rekke forslag til hva vi konkret kan gjøre. Lærere i begge skoleslag kan utvilsomt nyttiggjøre seg stoffet.

INNLEIING

A. Det språklege læringsmiljøet

Dei siste tiåra har det vore mykje snakk om kor viktig det sosiale miljøet i ein klasse er for læring, og ikkje minst i religionsfaget gjer dette store utslag. Eg har laga eit nytt omgrep: «det språklege læringsmiljøet» for å peike på den enorme betydning språket har for all læring. Med språkleg læringsmiljø meiner eg korleis lesing, lytting, snakking og skriving blir brukt bevisst for å skape eit best muleg læringsmiljø i alle fag. I denne artikkelen skal eg konsentrere meg om to komponentar av det språklege læringsmiljøet, nemleg skriving og snakking og interaksjonen mellom dei.

B. Kunnskapssyn, læringssyn

Før eg går inn på emnet, vil eg gjere klart kva kunnskapssyn og læringssyn eg byggjer på. For meg er det ein grunnleggande forskjell mellom informasjon eller fakta og kunnskap. Det første er nødvendig for det andre, men det er ikkje nokon automatisk prosess at fakta blir til kunnskap. Religionsfaget er eit stjerneeksempel på nettopp det. Få lærebøker er vel så spekka med informasjon som nettopp lærebøker i religion. Vi har også ein

sterk tradisjon i norsk skole på at å lære er å reprodusere fakta, men det som må vere målet er at elevane konstruerer sin eigen kunnskap, m.a. ved hjelp av dei fakta dei lærer. Men dette kan berre skje dersom elevane knytter det dei kan og veit frå før til det nye dei lærer. Fakta som ikkje er forankra i tidlegare kunnskapsstruktur hos elevane, er svært flyktige. Eg har altså eit syn på elevane som aktive skaparar av kunnskap, ikkje passive mottakarar.

Dette er forsåvidt allment akseptert i dag, men eg vil påstå at det er langt frå at den pedagogiske praksisen følgjer opp. Undersøkjingar frå mange land viser at sjølv om idealet er at elevane er aktive munnleg, er det eit gjennomgåande mønster at læraren er den mest aktive språkbrukaren: 2/3 av tida går til lærarsnakking. Eg fekk dette stadfesta på min eigen skole ved at eg var elev for ei veke, dvs. følgde to elevar i alle dei 32 timane deira. Det viser seg at sjølv om vi har dei beste intensjonane om dialog med elevane, viser det seg at elevsvara ofte berre fyller ut hol i vår eigen monolog.

Når eg no skal snakke om skriving og snakking som reiskap for læring, er det på denne bakgrunnen. Eg veit av eiga erfaring

at når eit fag er så innhaldstett som religionsfaget, så er det freistande å legge opp til mykje forelesing fordi det er så effektivt. Då er det spørsmål om effektivt i forhold til kva. Dei siste to åra har eg jobba mykje med forholdet mellom språk og tanke og språk og læring, og eg er i alle fall overtydd om at dersom elevane verkeleg skal lære i betydninga gjere kunnskapen til sin, så er dei nøyde til å formulere denne kunnskapen i ord, munnlegg eller skriftleg. Sjølve det å språkleggje stoffet, det å setje or på det dei er i ferd med å lære, er uhyre viktig for læringa. Slik som eg ser det er altså ikkje skriving og samtale ein metodisk vri som ein kan ha for å variere undervisninga, – men det er heilt grunnleggande element i læringsprosessen. Det er dette det språklege læringsmiljøet handlar om: Korleis legg vi tilrette for at elevane kan snakke og skrive om stoffet og dermed gjere det til sitt.

Nå har ikkje eg vore lærar i vidaregåande skole i 20 år utan å vite at den første innvendinga de vil kome med er at det tar så mykje tid, og det har de delvis, men berre delvis, heilt rett i. Derfor vil eg stille spørsmålet om kva som er best, at ein kjem gjennom heile pensum dersom elevane lærer lite, eller at ein går grundigare inn på deler av stoffet og er sikker på at elevane faktisk lærer det?

I. Skriving og samtale ut frå hovudmåla i faget

Det første ei må gjere er å tenkje gjennom kva formål ein har med å la elevane skrive og/eller samtale. Det er to hovudgrupper av målformuleringar, på den eine sida kunnskapsmål som går på kjennskap, innsikt, forståing, og på den andre sida holdningsmål. Uttrykka som er brukte om dei siste er vel kjende: «leve seg inn i, forstå og respektere, drøfte og kaste lys over eigne livssynsproblem, varig interesse for og aktiv holdning til livssynsprørsmål og samfunnsproblem» (Læreplan for vidaregåande skole). At desse måla heng nøye saman, er opplagt, men det er likevel nyttig å tenke kva som er det vikti-



ÅR 92

gaste målet med kvar time der ein bruka skriving og samtale:

1. Læring i betydninga kunnskapstileigning som primærformål.
2. Læring i betydninga holdningsendring som primærformål

Dette er likeverdige mål som heng nøye saman, men metodisk kan det vere nyttig å vite kva ein legg vekt på fordi det kan vere at ulike typar skriveoppgåver og samtaler har ulike formål.

II. Korfor skriving for å lære?

Skriving er viktig i læringsprosessen, men her skal eg berre nemne nokre stikkord. Skriving forsterkar læring, t.d. ved at ein reformulerer stoffet med eigne ord. Dermed er det større sjansar for at det held seg i langtidsminnet. Eksempel på skriveoppgåve med dette formålet: Skriv med eigne ord dei fire frelsesvegane i hinduismen. Å skrive definisjonar og omgrepsforklaringar fører og til ei reformulering, t.d. Skriv din definisjon på religion. Forklar begrepa «inkarnasjon» og «karma». I humanistiske fag er vi ofte for slurvete med definisjonar og godtek det omtrentlege. Vi gjer elevane ei bjørneteneste med det, fordi dei har bruk for presise defini-

sjonar og omgrep i tenkinga si. Samandrag er ei anna form for skriving som forsterkar innlæring, t.d. Skriv eit kort samandrag av lekse til i dag. Oppsummering er ein variant av samandragskriving, og det er ofte lur å bruke nokre minutt på slutten av timen til spørsmål av typen: Kva var det viktigaste du lærte om Israels historie?

Å skrive for andre mottakarar er endå ein variant, t.d. Forklar det sentrale i kristendommen for vennen din som er hindu frå India. Forklar det sentrale i buddismen for ein 7. klasse. Denne type oppgåve hjelper eleven til å fokusere på det som er viktigast, og dessuten må ho tenkje på kva som må forklarast til ein som veit mykje mindre og kanskje har andre forestillingar. For ein hindu vil gjerne det som er sjølvstøtt for oss trengje forklaring, – altså må vi problematisere det vi tar som gitt. Dette er ein viktig type av skriving fordi det krev at eleven må setje seg inn i mottakaren sin posisjon.

Tilbakemelding er ein annan grunn for å skrive. Vi har alle opplevd at vi ikkje veit kva vi ikkje kan før vi blir nøydde til å setje det på papiret. Samtidig er det lettare å gå vidare på ei tankerekke når ein les det ein alt har skrive.

Å binde saman det ein kan med det nye ein skal lære er eit anna formål med å skrive. Vi skal seinare sjå på å skrive seg inn i eit emne som ein måte å gjerre dette på. Men all slag refleksjonsskriving kan også fungere samanbindande, ved at det oppmuntrar eleven til å knyte sine egne tankar og forestillingar til eit emne. T.d. Skriv dine forestillingar om gud. Kva har den kristne skapartura å seie for miljøbevegelsen?

Å bruka doble notatar er ein annan måte å knyte saman eigenrefleksjon med lærestoff. Det betyr at ein deler notatboksida i to, og på den eine sida skriv notat frå forelesingar og det ein les, og på den andre sida skriv ein spørsmål, kommentarar, tankar ein gjer seg. Dette er uttrykk for ei anna holdning til kunnskapsformidling enn den tradisjonelle der eleven berre tar passivt imot. Poenget er at å lese gjennom notatane ganske snart og på

denne måten knyte stoffet til det som ein har lese føre, sett i avisene eller på tv eller tankar ein gjer seg undervegs. Dette er også ein måte å personleggjere eit stoff på.

Personleggjering av kunnskapen.

Det er stor forskjell på skriveoppgåvene: Gjer greie for kva som ligg i det vundes problem (presentasjonsskriving) og skriv om di personlege oppleving av ”det vundes problem” (tenkeskriving, ekspressiv skriving). Det første er reproduksjon av informasjon, medan det andre er å ta utgangspunkt i det personlege, i egne opplevingar. Det er ein del prinsipielle spørsmål involverte i å gje oppgåver i religion som er personlege av den første typen. Mange meiner at ein i skolen skal samle seg om sjølve stoffet, og ikkje fokusere på den ekelte og kva oppleving han eller ho har. Holdningsmåla kan ein seie legitimerer det å gi oppgåver som ber elevane trekke inn seg sjølve, og mange elevar ønskjer slike oppgåver. Nokre vil gjerne ha ein dialog gjennom fagskriveboka dersom læraren opnar for det. Etter mitt syn er det fint dersom eleven signaliserer ønskje om det, men eg ville nok alltid gi begge variantane av oppgåver om det vundes problem. Det har med å respektere elevane sin rett til å halde avstand til stoffet.

Ein fordel med å gi skriveoppgåver er at alle elevane blir aktiviserte, ikkje berre dei få som snakkar i klassen. Gjennom dei klasseromsobservasjonane eg har gjort, viser det seg og at det handlar om noko meir enn å aktivisere, det kan og dreie seg om å gje tause elevane ei stemme. Mange elevar kjem inn i ei rolle, og den kan vere ulik frå fag til fag. Men anten elevane er tause av natur eller blir tildelt eller vel den rolla, så viser det seg at det er vanskeleg å kome ut av. Å få høve til å skrive er ein måte å uttrykke seg og sine synspunkt på, sjølv om det er uoverkomeleg å seie det same høgt i ein time. Ikkje minst i eit fag som religion, vil mange elevar ha barrierar mot å snakke fritt overfor klassekamerateane.

Skriving tar tid, og det er nettopp ein av grunnane til at det er ein læringsaktivitet. Skal ein kunne analysere, vurdere og trekke konklusjonar av det ein lærer, tar det tid. Vi lærarar har lyst å tru at undervisning er lik læring, men det vi oftast feilbereknar er kva tid det faktisk tar før eit stoff blir ein del av elevens kunnskapsstruktur.

III. Samspel mellom skriftleg og muntleg Korfor kombinere skriving med gruppesamtale og klassesamtale?

Mange lærarar er redde for at dersom dei let elevane skrive meir, så blir det smått med muntleg aktivitet i klassen. Men det er nettopp samspelet mellom skriftleg og muntleg som gir beste læringsresultat. Eit godt mønster for ein læringssekvens er individuell skriving – gruppesamtale – plenum. Tempo er nøkkelen til at ein kan bruke eit slikt mønster kvar time, og med det meiner eg at ein har korte skriveøktar, gjerne berre 5 minutt, raske gruppeutvekslingar av det elevane har skrive i grupper på 3–4, og at læraren tar ein kvikkunde med spørsmål til gruppene og får eitt viktig punkt frå kvar. Før å spare tid eller for å variere kan ein og ta berre ein plenumsrunde.

Grunnen til at det er viktig med interaksjon mellom å skrive og å samtale, er at læring er ein sosial aktivitet i større grad enn vi lærarar er merksame på. Det viser seg dessutan at ved å gi elevane sjansen til å skrive før dei snakkar, så har dei meir å seie. Altfor ofte set vi elevane til å samtale utan at dei har tenkt seg om, om resultatet er at berre nokre få tek del og at det ofte blir banale samtaler. Skriving før snakking gir betre samtaler og fleire aktive. I staden for at skriving tek tid frå det muntlege, kan ein derfor seie at det fremmar muntleg akti-

vitet i klasserommet.

Men ein annan føresetnad for at samtaler i religionstimane skal fungere, er at elevane er trygge på kvarandre og at det sosiale klimaet er godt. Dette er så sjølvstøtt at alle veit det, men det er likevel ikkje alle som tek konsekvensen og brukar tid ved byrjinga av skoleåret for at elevane i klassen skal bli kjende med kvarandre. Det løner seg å kutte ned på dei innleiande lærarforelesingane og la elevane bruke arbeidsformer som gjer at dei snakkar saman. Dersom ein vil bruke grupper regelmessig, kan ein og venne elevane til å organisere klasserommet i grupper før timen, dersom pultane står i rader, som framleis er mest vanleg. Dermed slepp ein det forstyrrende elementet av å flytte saman berre for ei kort gruppeøkt.

IV. Tenkespråk og presentasjonsspråk

Ein distinksjon som eg har funne nyttig både for å vite kva eg vil med ulike slag språkbruk, er tenkespråk og presentasjonsspråk. Med tenkeskriving eller utforskande skriving meiner eg skriving som har det hovudformålet å «tenke med blyanten», å utforske eit emne, uttrykke egne syn eller kjensler kring emnet, eller reflektere over det ein lærer. Slik skriving er for skrivaren sjølv meir enn for andre. Tenkeskriving er ein del av læreprosessen for den enkelte eleven. Korte skriveøktar kan gi rom for slik skriving, og det vil



seie at dei kan leggast inn regelmessig og ofte i vanleg klasseromsundervisning.

Med presentasjonsskriving meiner eg skriving som har som primærformål å demonstrere og kommunisere det ein har lært til lærar, medelevar eller andre. Det kan vere svar på heimeoppgåver og skoleprøver eller skriftleg dokumentasjon av prosjektarbeid eller gruppearbeid. Denne type språkbruk har ein annan type læringsverdi enn tenkespråk.

Det er sjølvsagt ikkje meininga å seie at all fagskriving fell inn under ein av desse kategoriane. Det er glidande overgangar, og svært ofte er tenkeskriving ein del av førebuingarbeidet for presentasjonsskriving. Men det er likevel nyttig både for lærarar og elevar å vere merksame på kor forskjellig formåla er for desse to måtane å bruke skriving på i skolen. Vi har tatt med både skriving og snakking for å understreke at begge deler er reiskap for å lære og for å presentere det ein har lært.

Om det er skriving eller snakking eller ein kombinasjon som vil fungere best, vil variere. Både tenkespråk og presentasjonsspråk er viktig for læring, men sidan formålet er ulikt, vil også desse måtane å bruke språket på fremme ulik slag læring. Tenke-skriving og -snakking vil først og fremst hjelpe elevane å knytte det nye dei er i ferd med å lære til dei kunnskapsstrukturane dei har frå før. Refleksjonen og utforskinga vil fremme forståing og integrering av det nye. Når dei skal legge det fram for andre, skriftleg eller munnleg, må dei setje enkeltbitane inn i ein større heilskap, og dei må strukturere stoffet for å framstille det slik at andre forstår. Denne prosessen fremmar oversyn og innsikt. Dessutan vil reformuleringa frå skrivbasert til lesar-basert språk, noko som er nødvendig for å presentere eit stoff for andre, føre til at stoffet festar seg i minnet.

V. Fagskrivebok og rutiner

Før eg går litt meir inn på ulike typar av skriving, skal vi sjå på ein del praktiske spørs-

mål. Mange lærarar byrjar fagskrivinga med å be elevane kjøpe ei notatbok som skal vere med i klassen kvar einaste time og der all skriving i faget skal samlast. Dei første veke er viktige for å innarbeide gode skrivevanar. Elevane må kome i vane med at boka er i bruk kvar time. Dei må også gjere det til ein fast rutine å setje overskrift og dato på alt dei skriv. Når dette er så viktig, er det fordi regelmessig fagskriving fører til ei mengde korte tekstar. Utan overskrift, blir det lett rot. Når eleven skal bruke tekstane seinare, er det viktig å vite om det som står der er notat frå læreboka, eigne tankar om stoffet, notat frå tavla, reaksjonar på ein film, første famlende forsøk på å forstå eit nytt emne, oppsummering frå kva eleven har lært i ein time, skriving som innleiing til ein diskusjon eller referat frå ein gruppesamtale.

Om elevane har ringperm eller skrivebok med fast rygg kan synes som eit bagatellmessig val, men det er ofte dei små praktiske tinga som er utslagsgivande for kor godt eller dårleg det fungerer. Dersom elevane er uvanleg ryddige og læraren er villig til å bruke tid på å inspisere og innskjerpe orden i ringpermen, kan det fungere godt. Men ein ringperm veks fort og snart blir permen liggande heime og lausblada hopar seg opp. Fordelen med ringperm er at ein tekst alltid kan setjast inn i ein temasamheng same kva tid han er skriven. Dessuten kan læraren samle inn alt elevane har skrive etter ein time eller heime utan å ta inn heile skriveboka. Det er fordelar og ulemper med bae systema, men same kva ein vel, så løner det seg for læraren å legge mykje tid ned i å få rutinene til å fungere dei første to månadene. Det har stor psykologisk verknad om læraren legg mykje vekt på god orden og skikkelege rutiner med fagskriveboka, – på alle klasseteg i skolen.

Det er klokt å ta inn fagskrivebøkene med jamne mellomrom for å vise at dei er viktige. Læraren skal ikkje rette dei, men kan gjerne kommentere innhald. I kva grad læraren vil bruke fagskrivebøkene til dialog med elevane,

kjem an på kor mykje tid ein vil legge ned i dette og kva forhold ein har til klassen. Det kjem sjølvsagt også an på kva type skriveoppgåver ein gir. Personleg prega oppgåver vil ofte kreve ein kommentar, medan faktaoppgåver ikkje gjer det. Med siste type oppgåve bør ein legge opp til at dei blir korrigererte i full klasse, og ikkje bruke tid på retting.

VI. Eksempel på skriving integrert i vanlege undervisningstimar (kortskriving)

A. Kortskriving med muntleg oppfølging

Eks. Skriv det du veit om sionisme på 5 minutt.

Korleis framstiller boka dei ulike sidene ved kjærleiksomgrepet?

Kjærleiksomgrepet gjennom tidene?

Kva ligg i hinduane si sjelevandringlære?

Hovudpunktta i konfusianismen.

Kva veit du om gudsforestillingane i afrikanske religionar?

Gje eksempel på deskriptiv og normativ etikk.

Det er stor forskjell på å innarbeide kortskriving som ein dagleg og sjølvsagt del av undervisninga og det å gje større skriveoppgåver. Kortskriving på 5–7 minutt vil ofte vere tenkeskriving, men det kan også vere typiske sakprosasjangrar som t.d. referat og



definisjonar. Dei eksempla som er gitt her er typiske repetisjonsspørsmål, der ein lar elevane byrje timen med så skrive ned det dei hugsar frå heimeleksa. Men kortskriving kan like gjerne vere om nytt stoff.

Ein vanleg arbeidsgang er at elevane så les opp det dei har skrive i grupper på tre, noterer nye poeng som dei andre hadde med, og så tar læraren ein rask runde til gruppene for å få eit svar frå kvar. Spesielt den første tida når kortskrivinga skal innarbeidast som arbeidsform, er det viktig at alle elevane les opp det dei har skrive, og etterkvart får trening i å lese det opp også i full klasse. Å bruke slik elevskrivning integrert i undervisninga har som føresetnad at elevane er så trygge på kvarandre at dei ikkje vegrar seg og å dele det dei har skrive, sjølv om det skulle vere feil eller dumt. Læraren må derfor rekne med å bruke ein del klassetid på å innarbeide ein slik arbeidsmåte, og etterkvart vil læraren kanskje berre be nokre få om å les opp.

Formålet med kortskriving med muntleg oppfølging kan vere å skape ein felles kunnskapsbasis, sikre seg at elevane kan sentrale begrep eller fakta som ein skal byggje vidare på i timen, eller det kan rett og slett vere å la dei reformulere med eigne ord for at dei skal hugse stoffet betre.

B. Skrive seg inn i eit emne (Førebuande skriving.)

Ein type kortskriving er «å skrive seg inn i eit emne». Det kan brukast i alle fag og på alle nivå når klassen skal byrje på noko nytt. Det kan innleie eit prosjektarbeid, vere førskrivefasen til ein stil, eller føre fram til gjennomgang og lesing av neste kapittel i læreboka.

* Skriv ned dine forestillingar om Gud.

* Kva veit du om korleis det gamle testamentet er blitt til?

* Skriv alt du veit om New Age. (tømme hjernen, el. minnet)

Variantar av slik førebuande skriving kan ein bruke t.d. om ein har planlagt å forelese eit emne. Ei kort skriveøkt får elevane til å tenk-

je i retning av emnet. Oppfølginga av denne type skrivning er den same som ovanfor, men med litt meir systematisk gjennomgang på tavla. Ved å dele tavla i tre med overskriftene Dette veit vi, Dette er vi usikre på, Dette vil vi vite meir om. Får ein samla kunnskapen frå den samla klassen, samstundes som ein ser kva dei ikkje kan og kva dei evt. er nysgjerrige på. Dette skaper læringsberedskap.

Elevane stiller ikkje som blanke ark i noko fag, og for læraren er det viktig å knytte undervisninga til den forforståinga elevane har. Skrivning er ein måte å få kunnskap om kva oppfatningar elevane har. Vi kan oppsummere formålet med å skrive seg inn i eit emne slik: 1. Det kan vere ein måte å få tak i elevane si forforståing av eit emne eller den kvardagskunnskapen dei sit inne med. 2. Ein ser kva dei har lært før. 3. Det kan skape motivasjon for vidare læring. 4. Det kan hjelpe planlegginga av det vidare arbeidet på elevane sine premissar.

C. Tilbakemelding på undervisninga og metakognisjon

Ein måte å bruke fagskriveboka på vil eg nemne spesielt, nemleg til å få regelmessig tilbakemelding på undervisninga. Som lærarar kan vi lære ein heil del frå elevane våre om kva som fungerer bra og mindre bra i undervisninga, både den vanlege i klasserommet og større gruppearbeid, prosjektarbeid og ekskursjonar. Undervisnings-evaluering er gått inn i den vanlege ordbruken i Skole-Noreg dei siste åra, men mange er litt usikre overfor det. For dei som har brukt skrivning for å lære, har slik tilbakemelding på undervisninga gått inn som ein naturleg del. Det er viktig at elevane tidleg lærer å kome med konstruktiv kritikk dvs. å kome med forslag til kva som kan bli betre dersom noko fungerer dårleg.

Det er ein del av den faglege utviklinga å bli bevisst om sin eigen læringsprosess i faget. Slik metakognisjon vert utvikla gjennom regelmessig refleksjon over eiga læring,

og med jamne mellomrom kan læraren også gi slike skriveoppgåver som fokuserer på arbeidsinnsats, arbeidsmåte og kva eleven har nytte av og mindre nytte av når det gjeld å lære.

D. Rolleskriving

Rolleskriving betyr at ein set seg inn i ein annan person og skriv ut frå denne personens synsvinkel. I historie er eit av måla med undervisninga at elevane skal få ei forståing av korleis det var å vere menneske i ei annan tidsepoke, og då er rolleskriving ein måte å skape empati på, ved at elevane lever seg inn i ein person som levde den gongen. Men det same kan vere aktuelt i religion også. Dette er ein type oppgåve som krev litt meir tid, men som det er interessant å lese opp i grupper. Dei beste kan læraren kopiere opp til klassen. Det gir ein litt annan innfallsvinkel til stoffet enn den vanlege.

Eksempel:

- * Skriv Eva eller Adam sine tankar etter syndefallet.
- * Maria ved korset.
- * Peter etterat han forneakta Jesus. (påskefilmen)

Ein annan måte å bruke rolleskriving på er som innleiing til diskusjon om kontroversielle tema. Då kan ein gi grupper av elever i klassen ulike roller, dvs. dei skal vere ein person som har eit bestemt prinsippielt syn og skal argumentere ut frå det. Etter skrivninga kan elevane diskutere i grupper eller i full klasse, og ein har då alle syn representerte, medan det elles ofte kan bli einseitig. Eksempel: Ulike syn på eutanasi.

VII. Større skriveoppgåver

Før vi ser på nokre oppgåvetypar, skal eg gi nokre tips om kva ein bør legge vekt på for å lage gode fagskrivingsoppgåver av litt større format. Det er viktig å ta utgangspunkt i måla for faget, slik at skriveoppgåva står sentralt innan fagmåla. Det neste er å gjere klart for seg sjølv kva formålet er med å gi nettopp denne oppgåva. Kva skal elevane

lære? I den lista som følgjer ser vi ein progresjon frå lavare til høgrer læringsnivå.

- * Reproduksjon av fakta?
- * Reformulere kunnskap med eigne ord?
- * Begrepsinnlæring?
- * Analyse av informasjon?
- * Vurdering av informasjon?
- * Vidareutvikle tankar på grunnlag av lærestoffet?

Kva sjanger ein vel, gir seg i blant ut frå formålet, sidan ulike sjangrar krev ulik tenking og ulik manipulering av stoff. I tillegg til sjanger bør ein også gjere skrivesituasjonen klar og kven som er mottakar. Det hjelper eleven til å ha klarare fokus under skrivninga. Dersom teksten skal evaluerast, bør det vere klart kva kriteriene er.

A. Artikkel, stil referat, rapport

Studiar har vist at det å skrive eit essay eller ein stil med bakgrunn i fagstoff er ein svært god måte å lære overordna prinsipp og samanhengar på. Notatar er meir effektive for å hugse detaljinformasjon, men for forståing og refleksjon er argumenterande eller resonnerande stil det beste. Det seier seg sjølv at det er begrensa kor mange fagstilar elevar kan skrive på ulike trinn, og det blir derfor svært viktig kva emne ein vel til skriveoppgåver som tar så mykje tid. Det er nemleg slik at elevane hugsar langt betre det dei har arbeidd med skriftleg på denne måten enn alt det andre stoffet. I dei fleste fag vil læraren foreslå å publisere fagstilar i eit hefte som alle elevane får, og som går inn som ein del av pensum. Dette er ein måte faglærarar til alle tider har brukt fagskriving, men det blir ikkje forelda av den grunn. Det er ikkje nødvendig å halde seg til ein sjanger i eit slikt faghefte. Det skaper variasjon med fleire sjangrar.

Dei fleste vil bruke slik tidkrevjande skrivning for å hjelpe elevane reformulere, binde saman gamal og ny kunnskap og å bruke kunnskapen i nye samanhengar, heller enn for å produsere fakta. Mange religionslærarar har også norsk eller brukar å samarbeide

med norsklæraren om stilar med emne frå religion. Det er her eit stort temaområde som elevane er interesserte i og som det er viktig at dei får bruke meir tid på, slik dei kan når dei skal skrive stil. Religionslærarar bør vere merksame på dei nye temahefta som no skal lagast til alle heildagsprøver og eksamen med tekstar kring eitt tema og 6–10 oppgåveforsalg. Etske tema vil her høve godt, og det er fint om religionslæraren kan kome med konkrete forslag om slike temahefte, og gjerne samarbeide med elevane om meir utfyllande stoff.

I samband med besøk i andre kyrkjesamfunn kan ein la grupper av elevar ha i oppdra å lage skriftlege rapportar frå besøka, som så blir kopierte til alle i klassen. Då løner det seg å ta ein runde på førehand om kva som skal til for at rapportar blir gode og lesbare for andre.

B. Sær oppgåver, «eg leitar» – oppgåver

Felles prosjektarbeid eller individuelle sær oppgåver er faste innslag i mange fag på dei fleste steg i skolen, og her får elevane øve seg i presentasjonsskriving i eigentleg forstand: Dei skal legge fram, presentere eit stoff dei har undersøkt. Eg lar vere å ta opp vanlege sær oppgåver i vidaregåande skole her, sidan det er mykje god praksis på dette feltet. I staden vil eg nemne ein variant som



omg kalla «eg leitar» – oppgaver. Forskjellen frå eit tradisjonelt prosjektarbeid er for det første at eleven skal velje eit tema som ho har ekte interesse i å finne ut noko meir om. Det å bygge på genuin interesse er nøkkelen, ikkje minst for elevar som vanlegvis er lite motiverte. Den andre forskjellen er at eleven ikkje berre dokumenterer det ho finn ut om emnet sitt, men også utforskingprosessen. Grunnen til dette er å bevisstgjere elevane på korleis dei finn kunnskap og korleis dei lærer. Det er altså samtidig ein meta-kognitiv prosess. Ein del vanlege «forskingsteknikkar» høyrer med til eit slikt prosjekt, t.d. intervju av menneske som veit noko om emnet. Det vil seie at førebuinga til intervjuet og korleis eleven opplevde intervjusituasjonen høyrer med, like så vel som den informasjon som vart resultatet. Elevane må få rettleiing undervegs om korleis dei skal gå fram, for det er like viktig å lære seg ein arbeidsmåte som å få eit resultat. Ein eller annan form for presentasjon av alle «eg-leitar»-oppgåvene høyrer med.

VIII. Skriveprosessen og større fagskrivingsoppgåver

«Ein pedagogisk tilrettelagd skriveprosess» Ved større fagskriveoppgåver treng elevane den same rettleiing og tilbakemelding undervegs som ved norskoppgåver og prinsippa i den prosessorienterte skrivepedagogikken er like aktuelle i alle fag. Det betyr at faglærarane treng eit visst minimum av kunnskapar om generelle skrivestrategiar og om korleis dei best kan gje respons.

Vi har tidlegare vore inne på at når elevane fullfører «presentasjons-tekstar», bør det stillast krav til at språk, rettskriving og teiknsetjing skal vere så korrekt som muleg. Desse produkta er «offentlege» på ein heilt annan måte enn kortskrivinga i klassen, og derfor høyrer formelle krav med, same kva fagområde det gjeld. Det er fleire måtar å løyse dette problemet på. Ved å la produkta i korrekturfase sirkulere i elevgrupper på 4,

vi elevane i tenesskap oppgave dei beste feila. Eit samarbeid mellom faglærar og norsklærar kan og vere aktuelt, slik at eit større arbeid kan vere felles.

I denne artikkelen har eg gitt eit oversyn over ein del måtar å bruke skriving som reiskap for læring, spesielt i samspel med muntleg. Mange vil lure på om dette fungerer berre med skrivesterke elevar. Det er ikkje noko facitsvar på det, men det er eit viktig poeng at alle typene av kortskriving er heilt upresentiøse, dei skal ikkje evaluerast og sjølv sagt ikkje rettast. Dermed fell ein god del av presset med skriving bort, og nettopp for elevar som ikkje er så gode til å skrive, kan det vere svært nyttig at dei regelmessig prøver å formulere tankane sine i skriftleg form. Sjølv om eg som lærar ville prøve å få alle elevar til å skrive fullstendige setningar nettopp for å få denne øvinga, er det klart at dei som slett ikkje får det til, kan bruke dei fem minutta til å skrive stikkord og fortelje kva dei har tenkt muntleg i staden for å lese opp det dei har skrive. Men eit hovudmål med å integrere meir skriving er å kome bort frå eit monologisk klasserom til eit meir dialogisk. Eg likar å bruke eit uttrykket «polyfoni» frå litteraturteoretikaren Bakhtin. Han brukar det om dei mange stemmene i Dostojevskis romanar. Men i klasserommet er det viktig å finne måtar der dei mange elevstemmene kan kome til orde, og skriving er ein måte å auke plyfonien i klasserommet på ved at alle gjennom skrivinga får ein sjanse til å vere med i dialogen.

Olga Dysthe, professor i pedagogikk ved Avdeling for utdanningsvitenskap ved Universitetet i Bergen.
Adresse: Olga.Dysthe@psyph.uib.no

Oskar Skarsaune:

Da kristendommen kom til Norge – åndsmakt eller våpenmakt?

I

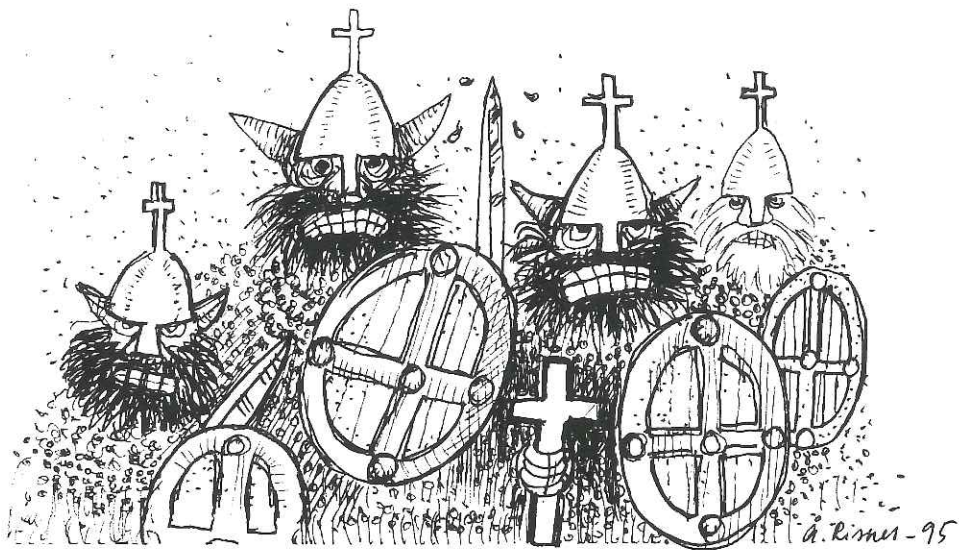
La meg aller først problematisere første ledd i overskriften en smule. Når vi sier at kristendommen «kom til Norge», forutsetter vi at «Norge» lå der som et land, et folk, en nasjon, som kristendommen kom til. Men det kan diskuteres om det eksisterte noe slikt «Norge» før kristningen tok til. Landområdet lå der selvsagt, og det bodde folk der, men hadde de noen bevissthet om å være ett folk, en nasjon? Opptrådte de noen gang samlet overfor ytre fiender, var det noen sentral autoritet i landet som alle de lokale stammene og høvdingene lystret? Det hører med til barnelærdommen at Harald Hårfagre samlet Norge til ett rike ved overgangen til 900-tallet; men i nyere tid har flere historikere stilt spørsmålsteget ved den tradisjonelle oppfatning at Harald ikke bare begynte denne prosessen, men også fullførte den. Vi kommer antakelig den historiske virkelighet nærmere om vi ser på «rikssamlingen» og nasjon-dannelsen som en relativt langvarig prosess, som begynte under Harald, og knapt kan sies å ha vært fullført før under Olav Haraldssons etterfølgere (dvs. fra 1035 av).

Men det betyr at rikssamling og kristning går hånd i hånd, ja, er to sider av samme prosess. I den norske kongerekken er det faktisk bare Harald Hårfagre selv som ikke er døpt, alle hans etterfølgere var døpte menn. Og hans egen holdning i det religiøse spørsmål, ja – den kan vi selvsagt ikke vite mye om, men det må være lov å lese et signal i det faktum at han sendte sin sønn og kongsemne Håkon til en kristen konge i England, Athelstan (eller Adalstein som de sa i Norge), for å la ham utdanne til en moderne europeisk (dvs. kristen) konge der.

Norge har altså aldri vært en «hedensk» nasjon, som så ble kristnet. Nasjonen, folkets bevissthet om å være ett folk, ble til i den samme prosess, og ble drevet frem av de samme krefter som fremmet kristendommen i landet. De to sentrale kongene i samlingsprosessen er de to Olav'ene Tryggvason og Haraldson; de to sentrale kristningskongene er de samme to Olav'er. Forsåvidt kan man si at Norge i historisk forstand er en kristen nasjon, for nasjonen har aldri eksistert som annet enn kristen.

II

Men også i en annen forstand er historien om Norges tilblivelse som nasjon identisk med kristningshistorien. I hedensk tid ble det ikke skrevet noen historisk fremstilling om viktige begivenheter i folkets liv. Dels fordi «folket» altså enda ikke eksisterte, dels fordi den *historiske bevissthet* som må være til stede for at det skal resultere i historieskrivning, var noe som fulgte kristendommen. I hedensk tid var årets kretsløp i naturen den viktigste form for tid og tidsopplevelse, poenget med kulten var å styrke og vedlikeholde årstidernes jevne løp og livskreftenes seier. Intet av dette motiverte for historieskrivning. Da kristendommen kom, fulgte med den en sterk bevissthet om at overgang til kristendommen betydde at en ny tid begynte, en ny historie, som var del av en større historie: historien om gudsrikets utbredelse fra Jerusalem til jordens ender; fortellingen om Guds gjerninger fra skapelsens morgen via kors og oppstandelse til byggingen av det nye Jerusalem. Dette ga den lokale historien om det som skjedde i den unge nasjonen Norge en *betydning*, et perspektiv, som gjorde denne



historien interessant og viktig, derfor også viktig å fastholde, skrive ned. Mesteren blant de gamle historikerne, Snorre, var en kristen mann og Heimskringla er i sin struktur og idé et kristent historieverk. Hadde Snorre og de andre sagaskriverne ikke skrevet noe, hadde vår viten om Norges eldste historie som nasjon vært katastrofalt mye mindre enn den nå er. Da hadde vi visst like lite om den perioden, som vi nå vet om det førkristne Norge, og det er nokså lite, mye mindre enn vi ofte tenker over.

III

Men altså: kom kristendommen med åndsmakt eller våpenmakt? Svaret på det, om vi følger den samme Snorre, synes i første omgang helt opplagt: *i hvert fall* med våpenmakt! All sin kristendom til tross (?), Snorre elsker slagscener; han er action-forfatter så god som noen. Og han har preget vårt bilde av kristningen mer enn noen annen. Joda: Også Snorre kan la falle noen bemerkninger om at det kom fredelige misjonærer til de norske områder (særlig sør i Viken), som kort og godt prekte for folket – og det er i grunnen alt Snorre har å si om den sak. Hvordan de prekte, hva de sa, hvordan de vant folkets gehør og ble i stand til å overbevise noen;

om det gir Snorre oss liten eller ingen beskjed. I hvert fall tilsynelatende.

Vi kommer straks tilbake til saken, men la meg først komme med en ny problematisering: For oss er våpenmakt og åndsmakt helt klart *alternativer*. De utelukker hverandre. Eller la oss si det mer allment: fysisk makt og åndsmakt hører for oss hjemme i hver sin kategori. Men det blir anakronistisk om vi anvender en slikt perspektiv på middelalderen.

La meg illustrere det med en kjent episode fra Danmarks kristning. Kong Harald Blåtann var ekte hedning, men omkring 960 fikk han besøk av misjonærer fra Tyskland, som han tok godt imot. De fikk anledning til å føre lange samtaler med kongen og hans hoff om den nye troen, og én av de tilstedeværende misjonærer (Widukind av Korvey) skrev senere ned det som skjedde da kongen lot seg overbevise om den nye troens overlegenhet:

Ved et gilde, hvor kongen var til stede, oppstod en trette om dyrkelsen av gudene, idet danene påstod at Kristus nok var en gud, men at det også var andre guder, som var større enn ham. For de lot menneskene se langt større tegn og under enn Kristus. Mot dette vitnet en prest, ... en biskop ved navn Poppo. Han sa at det var én

eneste sann Gud og Fader og hans enbårne Sønn vår Herre Jesus Kristus og Den Hellige Ånd, mens avgudene var demoner og ikke guder. Kong Harald, som de sier er ivrig etter å høre men sen til å tale, spurte ham nå om han var villig til å bevise denne tro på sin egen kropp. Uten å nøle svarte Poppo ja til det. Kongen lot så presten sette under oppsyn til dagen etter. Da det var blitt morgen lot han et stort, tungt stykke jern varme opp til det glødde. Så bød han presten bære det til bevis for den katolske tro. Denne Kristi bekjenner grep uten vakling jernstykket og bar det så lenge kongen bestemte, fremviste så sin hånd, som var uskadd, og overbeviste slik alle om den katolske tros sannhet. Dette fikk kongen til å omvende seg, han besluttet å ære Kristus alene som Gud, og han bød de folk han hersket over å forkaste avgudene...

Denne fortellingen er på ingen måte enestående i sitt slag; den er tvert om et ganske typisk eksempel på det historikerne gjerne kaller «kraftprøven»; fortellingen om en avgjørende styrkeprøve mellom de gamle guder og den nye. Og her bryter vårt skille mellom åndsmakt og fysisk makt sammen; her befinner vi oss i en verden der åndsmakt manifesterer seg i konkrete fysiske begivenheter som aktørene opplever som underfulle, utslag av guddommelig makt.

Man må huske at de norrøne hedninger kort og godt *trodde* på sine guder; de var overbevist om at de gamle guder var de sterkeste makter som fantes. Dersom de ble overbevist om at så ikke var tilfelle, at de fantes en enda sterkere makt, falt selve bunnen ut av deres tidligere tro.

Og her kan vi med fordel vende tilbake til Snorre; for han gir oss et godt eksempel på en slik kraftprøve, som på samme måte som fortellingen om Poppo's jernbyrd handler om åndsmakt i konkret «fysisk» skikkelse. Jeg tenker på den kjente historien om Dale-Gudbrands konfrontasjon med Olav Haraldsson. Da Gudbrand fikk høre at kongen og hans folk nærmet seg, kalte han sammen bøndene i omegnen og talte slik til dem:

Olav vil by oss en annen tro enn den vi har hatt før, og han bryter i stykker alle gudene våre, og sier han har en annen gud som er mye større og mektigere. *Det er et under at ikke jorda sprekker under ham når han tør si slikt, og at gudene våre lar ham få lov til å gå lenger.* Men jeg tenker at når vi bærer Tor ut av hovet hos oss, han som står her på garden og alltid har hjulpet oss, så han får se Olav og mennene hans, da kommer guden til Olav til å bråne, og han sjøl og mennene hans med, så de blir til ingen ting.

Ut fra slike forutsetninger er det ikke vanskelig å skjønne effekten av det som skjer da konfrontasjonen finner sted. Først sier Olav:

Du skremmer oss med guden din, som er både blind og døv og verken kan frelse seg sjøl eller andre, og som ikke kan komme av flekken uten at noen bærer ham. Men nå tror jeg ikke det er lenge før det går ham ille. Se opp nå, og se mot øst, der kommer vår gud med stort lys!

Som kjent: De så mot den stigende sol, og i samme øyeblikk slo Kolbein Sterke gudebildet av Tor overende, og ut løp det «mus så store som katter, og øgler og ormer». Bøndene ble så redde at de først rømte; senere trakk Gudbrand den eneste mulige konklusjon av de premisser han selv hadde lagt tidligere:

Vi har lidd stor skade på guden vår. *Men etter som han likevel ikke kunne hjelpe oss*, så vil vi nå tro på den guden som du tror på. – Og så tok de kristen tro alle sammen.

Olav følger her i grunntrekkene det samme misjonsmønster som Bonifatius, tyskernes apostel, hadde gjort knappe 300 år tidligere, da han hugg ned en hellig eik i Geismar. Vi må ikke forveksle den makt-bruk som her skjer, med den fysiske maktbruk kongen griper til mot ulydige høvdinger som ikke vil underordne seg hans politiske makt. Kolbein Sterke tar et håndfast oppgjør direkte med gudbrandsdølenes gud – og kommer fra det med livet, ja, som den overlegne, mens guden viser seg maktesløs. Dette er en genuin prøve på åndsmakt i norrøn middelalderfasong, for bildet av Tor representerte den

sterkeste åndelige makt Gudbrand og hans bønder kjente.

IV

Ett aspekt til må nevnes i forhold til det for oss vanskelige problem med maktbruk til fordel for kristendommen i middelalderen. Helt fra oldkirkens tid, helt fra Romerriket ble kristent under keiser Konstantin og hans sønner, hadde det eksistert en slags teologisk teori om rett og urett bruk av makt fra en kristen konges side. Augustins utforming (ca 400 e. Kr.) av denne teorien ble retningsgivende, til langt opp i middelalderen. Man må skjelve to ting fra hverandre, sa Augustin. Det ene er «av-paganiseringen» av hedningene innenfor keiserens rike. Her er en viss bruk av makt nødvendig: Man må forby hedenske offerfester. Åpenlys avgudsdyrkelse kan ikke tåles i et kristent rike. Men med omvendelsen til tro og dåp er det en annen sak. Her må all tvang utelukkes; bare hjertets frie tilslutning er forenlig med sann tro.

Mer og mindre konsekvent var dette den politikk som ble fulgt. I middelalderens stammemisjon blant germanerne og de nordiske folk var dette også det rådende syn. Men noen faktorer kom i tillegg. Her må nevnes stammesolidariteten. Bruk av makt fra høvdingens side når noen av hans undersåtter motsatte seg hans religiøse autoritet, var neppe noen nyhet med kristendommen. Det nye var da snarere at noen av kirkens menn advarte mot slik bruk av makt i det godes tjeneste.

Men det er slett ikke utenkelig at når Olav Tryggvason – ifølge Snorre – først og fremst brukte rå fysisk makt mot slike hedninger som *drev med trolldom*, så kan det ha hatt sin bakgrunn i den kirkelige teori vi har referert ovenfor.

V

En sak er det fremfor alt viktig å huske når vi flere århundrer senere skal bedømme kristningskongene: I utgangspunktet var de alle *vikingehøvding*er. De var førere for en del av kystbefolkningen i Norge som hadde gjort det til en levevei og en livsstil, dels å dra på

herjingstokter til den kristne del av Europa, dels å ta nytt land der de kom, og bygge nye samfunn der (slik man f.eks. kan se det meget anskuelig i vikingemuseet i York). Når disse vikingehøvdingene ble kristne, la de ikke straks av seg sin levevei og sin livsstil, men den endret retning, og i noen grad karakter. Nå dro de på vikingetokt hjem til Norge, de ble vikinger i eget land. Og det sier mye om deres mentalitet at de nokså raskt ga lovforbud i de gamle landskapslovene *mot* vikingetokter (eller «herjing», som lovene sier) – med ett unntak: det skulle fortsatt være lov «å herje folk til kristendommen»!

Vi har altså, på godt og vondt, å gjøre med kristnede vikinger når vi taler om de første kristningskongene i Norge; den siste som var konge i denne stil var Harald Hardråde. Etter ham merkes en ny stil hos kongene; kristningen begynner å slå innover og gir seg uttrykk i et nytt kongeideal – det som kort uttrykkes i tilnavnet Haralds sønn fikk: Olav *Kyrre*.

VI

Kongenes maktbruk ble kritisert fra kristent hold – allerede i samtiden. Det fantes en kristen kultur, ikke minst dyrket og elsket frem i klostrene, som satte helt andre standarder enn dem man finner hos de nylig omvendte vikinger. På dramatisk vis møtes disse to verdener i fortellingen om Olav Tryggvasons møte med Sunniva-legenden på Selje. På sin vei nordover langs kysten av Norge etter ilandstigningen på Moster (på nåværende Bømlo), passerte Olav Selje og la i land der. Lokalbefolkningen fortalte ham da historien om den hellige Sunniva.

Sunniva var en irsk kongedatter som flyktet ut på åpne havet da hun skulle tvinges til å gifte seg med en hedensk frier. Den historiske bakgrunn for denne nokså romantiske fortelling er ganske sikkert det ideal som stod sterkt i det irske klostervesen: Å begi seg ut i det helt ukjente på Kristi befaling, som Kristi vandringsmenn. – Sunniva og hennes følge landet i hvert fall på øyene Selje og Kinn, og slo seg ned der. Så fikk de vite at den hedenske Hákon Jarl nærmet seg.

Da søkte de tilflukt en fjellhule og bad Gud om ikke å la dem falle i hedningenes hender. Gud svarte ved å la et steinras sperre hulens åpning. Senere ble det sett et lys ved fjellhulen, og da Olav og hans biskop Sigurd nå undersøkte stedet, fant de Sunnivas kropp helt uskadd. De skjønnte da at hun virkelig var et hellig menneske; hun ble lagt i skrin og skrinet plassert på høyalteret i den nye kirken på Selje. Gjennom dette ble Selje et første viktig kirkelig sentrum i Norge, imidlertid måtte avgi førsteplassen til den større helgen i skrinet på Kristkirkens alter i Nidaros: Hellig-Olav.

I Sunniva-legenden møter vi et helt annet kristent ideal enn det Olav Tryggvason representerte; et kristent ideal som var dyrket frem i den irske klosterkirke, og som fikk stor betydning for de første representanter for kristendommen i de nordlige områder i Vesterhavet (Island og øyene nord for de britiske øyer, foruten det vestlige kyst-Norge, som ved Selje). Man skal ikke se bort fra at slike kristnes meget fredelige liv og virksomhet, som heller valgte martyriet enn å forsvare seg med vold, kan ha øvet en skjult men betydelig påvirkning på de barske norske hedninger. Det er i hvert fall påfallende hvor raskt Olav Haraldssons fall på Stiklestad av svært mange nordmenn – også blant hans motstandere – ble oppfattet ut fra dette idealet: selve beviset på Olavs kristne sinnelag ble historien om at han kastet fra seg stridsøkse i slaget, og lot seg drepe våpenløs. Historisk eller ikke – dette vitner om at et helt nytt livsideal er i ferd med å få en viss makt over sinnene. Så må det jo også tilføyes at dette nye ideal forble meget vanskelig å realisere i praksis. Det vitner den fortsatte historien rikelig om.

VII

Mitt hovedpoeng i denne lille artikkelen har vært å advare mot *anakronistiske* vurderinger av et viktig historieførløp som resulterte i at Norge ble dannet som nasjon, og som en *kristen* nasjon. Ett siste poeng: Det norske samfunn i tidlig middelalder bestod av meget homogene og tett sluttete lokalsamfunn. I

slike samfunn vil det til alle tider være en tilnærmet utenkelig tanke at man skulle kunne leve sammen med *ulik* sed, skikk, og kultus. Slike samfunn er for homogene og små til å ha sosial kapasitet til noe som kunne ligne religiøs eller kulturell pluralisme. Skifter slike samfunn sed og skikk, tro og kultus, gjør de det *kollektivt*. Og normalt følger alle lederen, høvdingen, kongen. Derfor ligger nøkkelen til sedskiftet hos samfunnets maktpersoner. Et både fornøytelig og illustrerende eksempel på dette – og dessuten et ganske sympatisk, fordi lederskapet bestod av et allting, ikke en konge – er historien om Islands kristning. Folket på Island var tilnærmet splittet i to; hedningene var enda i flertall, men det var også blitt så mange kristne at *alle* opplevde situasjonen uholdbar: Alle var enige om at to slags sed og tro kunne man ikke ha på Island, til det var samfunnet for lite og tett. Men skulle den felles tro være åsa-troen eller Krist-troen? Om det ble de ikke enige. Til slutt ble de enige på Alltinget om at lovsigemannen, som fra gammelt hadde til oppgave å si hva som var gyldig lov på Island – at han fikk si hva loven skulle være i dette spørsmålet også. Lovsigemannen, som selv var hedning, brukte et par døgn til å tenke nøye over saken – hvorpå han stod frem på tinget og sa at heretter skulle kristendommen være samfunnets religion på Island; bloting til de gamle guder skulle ikke lenger finne sted åpenlyst; hva hver mann gjorde hjemme hos seg selv fikk bli hans sak. Og slik ble Island «kristnet» år 1000; 30 år før slaget på Stiklestad. – Våpenmakt eller åndsmakt? Det er neppe det helt gode alternativet.

(Artikkelen bygger på et foredrag holdt for elever i videregående skole).

Oskar Skarsaune, professor i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet, adresse: Oskar.Skarsaune@mf.no

Folkelig islam omtolker islam

På den ene siden lærer islam at Allah styrer alt som skjer. På den andre siden forsøker mange muslimer energisk å ta kontroll over sin skjebne. Mange kjøper seg amuletter som de bærer på seg for å beskytte seg mot onde ånder og fiender, eller for å skaffe seg kraft og velsignelse, for eksempel slik at de får barn.

Denne spenningen mellom hva en kan finne i islamske troslærer og i praksis blant folk flest, eksisterer på en rekke områder. De islamske troslærerne formidler en normativ form for islam, nemlig en oppfatning av hva en muslim bør tro og hvordan islam bør praktiseres. Men en folkelig form for islam er uttrykk for hva folk faktisk gjør, og hvordan de selv tolker det de gjør.

Det viser seg at mange muslimer forsøker å gi religionen relevans i forhold til de utfordringer hverdagen stiller dem overfor. Det kan være barnløshet eller arbeidsløshet. Det kan være frykt for en fiendes forbannelser eller onde ånders angrep. Det kan være ønske om en politisk posisjon eller økonomisk suksess. Dette står i en klar kontrast til islams budskap om underkastelse og lydighet. Folkelig islam søker kontroll gjennom å vinne kontroll over tilværelsens krefter. Slik sett kan vi si at normativ islam defineres «ovenfra», av innholdet i åpenbaringen. Folkelig islam finner sine former og sitt innhold «nedenfra», ettersom utgangspunktet er de hverdagsproblemer og livsproblemer mennesker søker å få løst. Vi kan si at grunnlaget for normativ islam er sannhet, mens folkelig islam bygger på kraft, og der den normative muslimen forøker å være lydige, søker den folkelige muslimen å vinne kontroll.

En ung afrikaner sto på ett tidspunkt i sitt liv ved et veiskille hvor han hadde valget

mellom tre ulike veier: Islam, kristendom og tradisjonell afrikansk religion. På dette tidspunktet visste han ikke hva han ville velge, men ett visste han: Den religionen han kom til å velge, var den som kunne gi ham mest lykke, mest kraft, mest suksess, mest penger og mest fruktbarhet. (Wangrin i Hampate Bâ:L'etrange destin de Wangrin) Hvis Wangrin valgte islam, ville folkelig islam være mest relevant i forhold til hans premisser.

Men blir ikke denne folkereligisitetet egentlig en helt annen religion? En del normative muslimer hevder slike synspunkter. «De er ikke muslimer, de er kafirun (vantrø) og mushrikun (avgudsdyrkere)!» svarte en muslimsk leder da jeg spurte ham om hva han mente om muslimer som brukte amuletter og deltok i den lokale fedredyrkelsen.

I praksis er det imidlertid ikke så enkelt å skille ut folkelig islam. Den viktigste grunnen er at folkelig islam søker sine kraftkilder i helt sentrale sider ved islam, som for eksempel i trosartiklene og søylene. Dermed vil ikke den folkelige muslimen forkaste disse viktige sidene ved islam, men tvert imot holde seg mer trofast til dem enn normative apeller ville resultere i. Folkelige muslimer omtolker dogmene og pliktene slik at de blir kraftkilder for de ulike behov folkelige muslimer søker løsning på. Figuren gir en komprimert oversikt over denne omtolkningen. Figuren er hentet fra min bok *Lydighetens vei* Islam veier til vår tid (Universitetsforlaget 1994), som inneholder et helt kapittel om folkelig islam og setter denne formen for islam i relasjon til både normativ islam og til sufismen og sufibrorskapene som på mange måter blir mellomledd mellom disse religionsformene.

TROSARTIKLENE

Normativ islam – «ovenfra»					
Normativ tolkning (generell)	Rett tro om den allmektige og hans åpenbaring				
Normativ tolkning (konkret)	monoteistisk tro på én gud	Allahs lydige tjenere	åpenbaring fra Allah	redskaper for Allahs åpenbaring	menneskets lydighet Allahs avgjørelse
Den enkelte trosartikkel	Allah	englene	bøkene	profetene	dommens dag
Folkelig omtolking (praksis)	magisk bruk av Allahs navn	mulige mellommenn	kraftkilder for bruk som/i amuletter	mulige forbedere, tilbes som helgener	søker å endre skjebnen (<i>lailat al-qadr</i>)
Folkelig tolkning (generell)	Kraftfylte fenomener som kan manipuleres				
Folkelig islam – «nedenfra»					

PLIKTENE (SØYLENE)

Normativ islam – «ovenfra»					
Lydig underkastelse under den allmektiges vilje					Normativ tolkning (generell)
kjennetegn på en sann muslim	kroppslig renhet for å tilbe Allah	ansvar for fattige muslimer	tegn på religiøs overgivelse	besøker troens geografiske sentrum	menneskets lydighet Allahs avgjørelse
troserklæringen	renselsen og bønnene	velferdsbidraget	fasten	pilegrimsreisen	Den enkelte søyle
brukes for å rense steder/rom	vann tar bort synder og demonisk forurensning	beskytter mot det onde øye	tilbedelse av Muhammed og <i>lailat al-qadr</i>	samle <i>baraka</i> fra hellige steder zamzam	Folkelig omtolking (praksis)
Handlinger som beskytter og gir <i>baraka</i>					Folkelig tolkning (generell)
Folkelig islam – «nedenfra»					

Figurene viser hvordan de sentrale elementene i normativ islam blir omtolket av folkelige muslimer

Den første trosartikkelen er troen på Allah som den ene gud. Teologene utformer prinsippene i denne troen, med konsekvenser av islams monoteisme i forhold til polyteisme, kristendommens treenighetslære og i forholdet mellom skaperen og skaperverket. Sentralt i den muslimske teologien om Allahs vesen eller egenskaper blir fortolkningen av de 99 gudsnavn Koranen inneholder. Folkelig islam er opptatt av den kraften som må ligge i navnet eller navnene til guddommen, og hvordan denne kraften ved hjelp av amuletter eller meditasjon kan kanaliseres inn på konkrete livsområder. Meditasjon over et bestemt navn skal beskytte mot uvennskap, et annet har gunstig effekt i forbindelse med eksamen.

Den andre trosartikkelen handler om englene. De er ifølge normativ islam Allahs lydige tjenere som ikke kan gjøre mot hans vilje. Engelen Gabriel brakte Koranen til Muhammed, og to engler følger hvert menneske for å registrere dets gode og dårlige gjerninger med tanke på å presentere dem på dommens dag. For de folkelige muslimer står englene mellom mennesker og Allah, og de kan brukes som mulige mellommenn og som direkte kanaler for guddommelig kraft.

Troen på Allahs bøker er for normative teologer uttrykk for hvor en finner grunnlaget for den islamske teologien, den absolutte autoritet for tro og tanke. I folkelig islam blir bøkene, og særlig Koranen, en kondensert kraftkilde, ikke minst fordi normativ teologi ser på boken som evig og uskapt. Tekster fra boken blir brukt i riter og i amuletter, for eksempel sydd inn i skinnposer og båret rundt halsen. Hele boken kan bli brukt som en amulett og lagt under puten som en hjelp mot søvnløshet eller onde drømmer. Koranen kan bli brukt som en generell kraftkilde og plassert på en egen hylle over døren i oppholdsrommet.

Allahs profeter er i muslimsk teologi lydige mottakere av den guddommelige åpenbaringen. De er ikke selv aktive i utformingen av budskapet, det er en sentral kvali-

tet ved dem at de ikke innvirker på budskapets form eller innhold. For den folkelige muslimen blir gjerne profeten Allahs spesielle venn, som har større mulighet for å bli bønnhørt enn andre. Derfor søker mange muslimer forbønn fra profetene, særlig fra Muhammed, som Allah ifølge tradisjonen ikke kan si nei til. Profetene blir dermed sett på som en slags helgener, hvis liv var fylt med kraft eller velsignelse. Denne kraften kan de fremdeles formidle til dem som søker dem og ærer dem.

Troen på dommens dag er for mange muslimer en erkjennelse av at til sjuende og sist hviler menneskets evige skjebne kun på Allahs avgjørelse, ved sin kraft eller makt (al qadr) avgjør han alt som skal skje. Folkelige muslimer er på mange måter mest opptatt av det dennesidige. Men de søker å få kontroll over og påvirke al qadr, for eksempel i forbindelse med lailat al-qadr, kraftens natt eller skjebnenatten. Den som ber hele denne natten, skal få tilgivelse for alle sine fortidige og fremtidige synder! Dermed kan en altså påvirke skjebnen på dommens dag.

Den samme omtolkingsmekanismen finner vi når vi ser nærmere på de fem søylene. Troserklæringen er i utgangspunktet en innholdsmessig oppsummering av kjernen i islam, og den brukes innen normativ islam for å slå fast hva islam dreier seg om. Tilslutning til troserklæringen markerer for den enkelte overgang til islam og tilhørighet til religionen. For folkelige muslimer blir troserklæringen en kraftfylt setning, i og med at den sies på arabisk og refererer til både Allah og Muhammed. Den er derfor effektiv til å rense bort onde ånder fra steder og rom hvor en har mistanke om at onde krefter har etablert seg.

Før de daglige bønnene skal den troende rense seg. For normative muslimer dreier det seg om en kroppslig urenheter som må vekk for at en kan være rituelt kvalifisert til å gjennomføre bønnene. For folkelige muslimer tar denne renselsen i rennende vann bort både synder og ulike slag av demonisk forurensning. Bøyningen mot Mekka er i normativ

islam en markering av islams geografiske sentrum. For folkelige muslimer representerer Mekka verdens største kraftreservoar, og de arabiske bønnene og bøyningen mot Mekka gir en fjernkontakt med denne kraften.

Velferdsbidraget skal føre til en viss sosial utjevning i samfunnet når den formuende deler av sine verdier med den som ikke har noe. Men innen folkelig islam er denne givertjenesten et forebyggende tiltak mot det onde øyet. «Hvis jeg ikke gir, skjer det en ulykke i hjemmet mitt i løpet av kort tid», var det en som sa. Tanken er at dersom den fattige blir avvist, vil han se på den gjerrige rikmannen med det onde øye, og dermed vil forbannelsen hvile over den som ikke gav. Mange ser på det onde øye som et uttrykk for misunnelse, men for folkelige muslimer er det tale om en virkelig og destruktiv kraft som en kan gardere seg mot ved å gi velferdsbidrag.

Fasten er det muslimske samfunnets kollektive tegn på religiøs overgivelse og lydighet mot Allahs forskrifter. Spisevaner og livsrytme forandres for en hel måned, og islam blir mer synlig i kulturen enn på noen annen tid i året. For folkelige muslimer byr Ramadan på spesielle muligheter til å kanalisere sterke krefter inn i sin tilværelse. Ramadan er den måneden da Muhammed begynte å motta Koranen, og denne begivenheten feires særlig i løpet av lailat al-Qadr (kraftens natt, se Lydighetens vei, s 63 og 343f for tidspunktet for feiringen). Ifølge S 97 er denne natten bedre enn tusen måneder. Hvis en tar dette bokstavelig, utgjør tusen måneder et langt liv, og dette illustrerer hvilke muligheter denne natten byr på; den kan inneholde all den kraft som ellers fyller et helt liv.

Pilegrimsreisen til Mekka er en årlig demonstrasjon av islams utbredelse, mangfold og enhet, og samtidig Mekka som islams geografiske sentrum. Pilegrimene gjennomfører riter som har historisk og teologisk betydning. Pilegrimsberetninger forteller om at opplevelsene i Mekka fornyer og forsterker dem som muslimer. Men Mekka er også et kraftsenter. Kraften er konsentrert over Kaba,

hvor himmelen er åpen og pilegrimene blir advart mot å se opp, ettersom det kan koste dem forstanden. Mekka inneholder imidlertid også en kraftkilde som det er mulig å ta med seg; zamzam-kilden som nå ligger inne i den store moskeen i byen. Vannet fra zamzam-kilden er en av de beste gavene pilegrimer kan bringe med seg hjem til dem som ikke kunne reise til Mekka. Vannet skal være godt for hvilket formål det enn blir brukt for. Det kan bli brukt som medisin mot sykdom, og en familie kan ha en dråpe zamzam-vann i badevannet en gang årlig for å omslutte seg med den velsignelseskraften som vannet inneholder.

Folkelig islam og normativ islam representerer to ulike tilnærminger til religionen. Men de møtes i islams sentrum, i trosartiklene og søylene. Men kan muslimene leve med så ulike motivasjoner og fortolkninger av islams sentrale elementer? Det ser ut som en modus vivendi kan være basert på følgende premisser (Lydighetens vei, s 205):

- Den normative muslimen tolerer den folkelige (med beklagelse) så lenge sistnevnte er lydige mot islams plikter.
- Den folkelige muslimen aksepterer den normative (med respekt og litt overbærenhet) så lenge sistnevnte ikke forbyr den folkelige praksisen.

Det er imidlertid ikke slik at vi finner et visst antall normative muslimer og et visst antall folkelige muslimer. I en undersøkelse av folkereligøstet i Mali fant vi at teoretisk stilte spørsmål gav normative svar, mens samme personen kunne gi folkelige alternativer dersom spørsmålene ble stilt på en praktisk måte. Både den folkelige og den normative tilnæringsmåten kan altså finnes hos den samme personen. Mange muslimer vil befinne seg ett eller annet sted på skalaen mellom normativ og folkelig islam, slik at de kan veksle mellom et lydighetsperspektiv og et kraftperspektiv når de praktiserer de fem søylene.

Jan Opsal, dosent i religionsvitenskap ved Misjonshøgskolen.
Adresse: jan.opsal@mhs.no

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 ekstern 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 antimefaisk, 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. Bacon's «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 utbrente 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 torturretskap, mot dens hensynsløse analyserende, betvingende og altbeherskende 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 selvfølgele 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 valgmangfold bevirker subjektivisering, pluralisering radikaliseres i retning privatisering. Motsatt kan også individualiseringens og subjektiviseringens kultur tendenser øke valgmangfold 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 subjektiviteten og identiteten

Postmoderne hyperindividualisering og subjektivisering 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, fratrar 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 subjekt- og virkelighetsforståelsen med det senkapitalistiske konsumsamfunnet og media- og tegnkulturen. 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 subjektiviteten 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 verdensbeher-skelsesprosjekt (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) moderniseringsdestruktive 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 kjenne-tegn 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 foffeste i. Men uten opprørets alternativ blir resultatet en negati-

vitet og en desillusjonert som over tid er menneskelig uuttholdelig. Postmodernismens skeptisistiske subjektivisme og hyperpluralisme blir den beste bekreftelsen 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 meningsstomhet 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 narsissistisk 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 forpliktelser, 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 verdienens

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 fremtidsstro 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 sekulariseringssymptomer. 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 sekularisering 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 meditativ fordykning og selvutviklingsstrategier gjennom sterke, ekstatiske erfaringer, innenfor tette felleskap, 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 helbredelsehåp 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 kompensierende 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 markedvalg – typisk uttrykk for det postmoderne lifestylemangfold, 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, narissisme 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 radikaliserings i den post- eller hypermoderne situasjonen avdekker 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 dypere liggende kulturelle og moralske påkjenninger som all verdens materielle framskritt er ute av stand til å bøte på.

Postmodernisme-diskursen avdekker 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 avdekker 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 kultur- 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: otto.krogseth@ikos.uio.no

Jan-Olav Henriksen:

Alasdair MacIntyre – og dydsetikkens gjenkomst

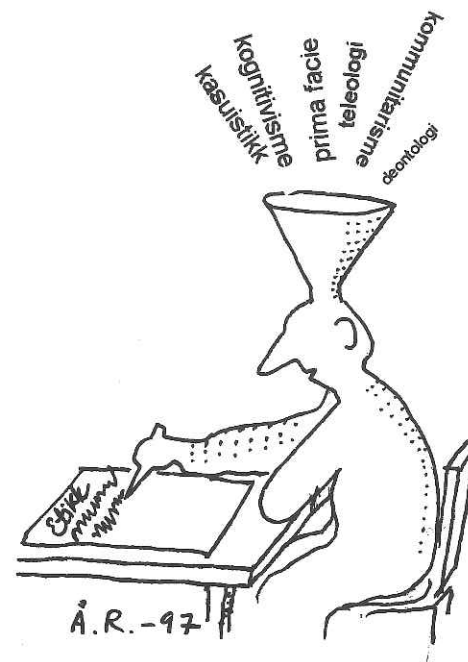
I nyere moralfilosofi har det vokst frem to retninger som har stått i nokså tydelig opposisjon til hverandre: Den ene viderefører forholdsvis bevisst arven fra Kant, og legger vekt på hvordan etiske spørsmål i moderne tid først og fremst må være knyttet til rett og rettferdighet, slik at alle menneskers rettigheter og frihet blir ivaretatt. Denne *liberale* posisjonen finner vi hos tenkere som Rawls, Habermas m.fl.. Her ligger vekten ikke så mye på innholdsmessige verdier, som på allmene normer og ønsket om å utvikle *prosedyrer* som sikrer rettferdighet. Man tar for gitt at det finnes ulike og konfliktfylte oppfatninger om hva som er det gode liv i et moderne pluralistisk samfunn, og trekker seg på mange måter vekk fra å ta stilling til innholdet i slike oppfatninger. I stedet legger man vekt på hvordan det best mulig kan sikres ordninger som regulerer forholdet mellom ulike oppfatninger, og sikrer disse sin rettmessige plass.

På den annen side har vi imidlertid en forståelse av etikk som er gått lei både av prosedyrale og formale, regelbaserte betraktninger om etikk, og av den visjon av menneske og samfunn som ligger bak den liberale oppfatningen. Sentralt her står overbevisningen om at etikk alltid er forankret i de goder som samler et fellesskap, og at det er de kvaliteter og goder dette fellesskapet har, som må danne utgangspunkt for den etiske refleksjonen. I noen tilfeller utvikles denne posisjonen også på en måte som uttrykkelig polemiserer mot forståelser av etikk som «regelanvendelse». En slik forståelse får noe mekanisk over seg, og den bidrar dessuten til at en lang rekke elementer som er

vesentlige for etikken faller utenfor blikkfeltet. Mest sentralt i denne kritikken er at den liberale posisjonen tegner et feilaktig bilde av forholdet mellom menneske og samfunn: Den underbygger en falsk individualisme, som ikke tar på alvor at individet er vevet inn i et samfunn og dermed står i et ufrakommelig forhold til andre, til roller, krav, kvaliteter og goder som er med på å forme det, og som det slett ikke kan gjøre til gjenstand for et fritt moralsk valg. Denne vekten på menneskets innvevethet i et gitt samfunn (community), har gitt denne moralfilosofiske retningen navnet *kommunitarisme*. Dens mest profilerte talsmann er Alasdair MacIntyre.

Kommunitarisme

Vekten på fellesskapet og dets «bakgrunnsopfatninger» av det gode liv er på mange måter med på å gi mye av den bakgrunn vi trenger for å forstå MacIntyres posisjon, slik den er utviklet gjennom de seneste to tiårene. Det er rett her å skyte inn at han på ingen måte er alene om å utvikle og forsøke å profilere dydsetikk i en moderne sammenheng. Det finnes sentrale navn i moderne moralfilosofi som har hatt samme anliggende, her kan nevnes bl.a. Iris Murdoch, G.E.M. Anscombe, Martha Nussbaum og Stanley Hauerwas. Felles for dem er at de alle i større eller mindre grad forsøker å anvende det de ser som fremdeles gyldige elementer fra dydsetikken i antikken, og da særlig i Aristoteles' tapning. Når det først er blitt slik at MacIntyre er den man nevner først i denne sammenheng, er det fordi han med boken *After Virtue* (1981) leverte et



meget profilert og også delvis polemisk bidrag til denne strømmingen.

Når det imidlertid er som kommunitarist at jeg her har nærmet meg MacIntyre som dydsetiker, er grunnen til det å finne ut fra det som allerede er skrevet. Dydsetikken legger vekt på og forutsetter at mennesker lever i et sosialt fellesskap, og at det tilegner seg dyd ved å realisere sine anlegg innenfor dette fellesskapet, slik at de dyder vi utvikler og de personlige og moralske egenskaper vi har, bare har mening og betydning når de vurderes på bakgrunn av og i forhold til vår plass i et slikt fellesskap. Et eksempel på at den sosiale konteksten er bestemmende for hva vi oppfatter som dyd, er hvordan dydene «tapperhet» og «mot» har en helt annen betydning i et samfunn i antikken enn i en moderne stat. Derfor er dydsetikken også i sin moderne utgave *kontekstualistisk*, – dvs. at den betoner hvordan moralske oppfatninger, overbevisninger og fenomener er rotfestet i og har sin mening bare når de sees i forhold til konteksten de eksisterer innenfor.

Tilsvarende er MacIntyre kritisk til en moral som tar utgangspunkt i regler eller normer, fordi den opererer med en for snever horisont for å forstå dybden i hva moral er. Moral handler nemlig ikke minst om det å virkeliggjøre seg selv som menneske i forhold til et gitt fellesskap. De feilaktige antagelsene bak en oppfatning som ikke tar hensyn til dette oppsummerer han i 5 punkter:

1. Moral er konstituert av regler som enhver rasjonell person under bestemte forutsetninger kan gi sin tilslutning til
2. Disse reglene er nøytrale overfor motstridende interesser, – og moralen selv er ikke uttrykk for en bestemt interesse
3. Reglene er også nøytrale når det gjelder å avgjøre striden mellom ulike oppfatninger om den beste måten å leve som menneske på
4. Moralens gjenstand og subjekt er det individuelle menneske, og i de moralske vurderinger teller den enkelte for seg og seg alene
5. Den som stiller seg på et moralsk standpunkt stiller seg på et punkt som er felles for alle i samme situasjon, slik at selve standpunktet befinner seg utenfor alle sosiale særegenheter.

MacIntyre mener oppfatningen om at moralen skal overskride alle historiske og sosiale betingelser, for at de ikke på noen måte skal influere på den moralske stillingstagen, er å ha helt feilaktige forestillinger om dens funksjon. Problemet bak denne type moraloppfatning er først og fremst at den mangler en rasjonell basis for å organisere disse reglene i forhold til hverandre. Vi trenger med andre ord å relatere reglene til en virkelighet utenfor dem selv, slik at denne virkelighet kan skape en slags *enhet* i vårt moralske liv. Denne virkelighet utgjøres av de goder som det dydige moralske mennesket skal virkeliggjøre i sin kontekst. I dydsetikken blir med andre ord normer og regler noe sekundært.

Menneskelivets mål som etikkens grunnlag

Et grunnleggende problem i denne forbindelse, er at man i og med den moderne fokusering på normer og på handlingers resultat har latt selve *personen* som bærer av moralsk kvalitet komme utenfor horisonten. Det MacIntyre derfor mener må gjøres, er å opparbeide og revitalisere den tradisjonen som i sin tid var i stand til å løse problemene knyttet til menneskelig handling: aristotelismen. Mye av argumentet i *After Virtue* har derfor som oppgave å vise hvordan / hvorfor det er mulig å regne en slik posisjon som levedyktig.

MacIntyre tar i *After Virtue* utgangspunkt i den kjensgjering at vi har mange ulike måter å nærme oss moralske spørsmål på i dag, og at disse eksisterer side om side uten at vi lenger har noe håp om verken å bygge bro mellom dem eller å oppnå en enighet på tvers av dem. Dermed er MacIntyres utgangssituasjon den moralske pluralismen. Men han mener at det «kaos» som eksisterer i moralfilosofien, skyldes at vi bruker løsrevet tankegods fra tiden før opplysningstiden på måter som det ikke opprinnelig er laget for. Den moderne måten å nærme seg etiske spørsmål på, har på mange måter satt det sentrale spørsmålet om forståelsen av menneskelivets mål og hensikt i parentes. Sammen med det er også spørsmålet om hva som utgjør det gode liv langt på vei forsvunnet ut av etikken.

MacIntyres posisjon innebærer at moral først og fremst er noe vi må se som knyttet til *hvordan mennesket ser sine sosiale roller og praksiser som virkeliggjøring av seg selv*. I og gjennom disse roller og praksiser kan selv et defineres innholdsmessig, på en måte som gir det identitet, og dermed gjør det i stand til å fungere som en avklart og integrert moralsk personlighet.

Et kjernepunkt i MacIntyres analyse punkt er altså påstanden om at tapet av en *teleologisk* referanseramme i det moderne har forandret meningen med moral i det hele tatt. En ting er at overgangen fra «er» til

«bør» avvises som logisk ugyldig. Men også moralske dommer endrer sin betydning. Å kalle noe (eller noen) «godt» (resp. «god») i aristotelisk sammenheng innebærer at det betegnes med henblikk på dets (eller persons) hensikt eller funksjon. I dette er det involvert en påstand om hvordan ting faktisk er: Å kalle en handling rettferdig er derfor å si noe om hva et godt menneske ville gjøre i en bestemt situasjon, – noe som også impliserer en påstand om kjensgjerninger.

Dydene i historie og praksis

MacIntyres fortelling om hvordan dydene har fungert gjennom historien utgjør en hoveddel av *After Virtue*. Jeg skal her nøye meg med å skissere noen sentrale trekk:

1. Dydene eksisterer og fungerer innenfor en sammenheng der den moralske oppdragelsens fremste middel er *fortellingen av historier*. Slike historier ivaretar samfunnets hukommelse, og inneholder en forståelse av en moralsk orden.
2. Dyd er knyttet til hvorvidt en person er i stand til å ivareta de oppgaver og roller som han / hun har som medlem i den sosiale sammenheng. Vurderingen av en person er derfor knyttet til personens handlinger, sett i lys av den sosiale konteksten. Dette innebærer at katalogene over hva som regnes som dydig, kan og vil endres med tid og sosial kontekst, og at etikken dermed er nært knyttet til forståelsen av samfunn og livet generelt.
3. Uten en plassering i den sosiale orden mister mennesket sin identitet, og dermed sin sjanse til å utvikle dyd og fremme sin karakter.

Dyder eksisterer på denne bakgrunn ikke i et tomrom, men er del av en videre sammenheng. Først og fremst henger de sammen med praksiser. En *praksis* er den konkrete arena der en dyd blir utøvet. Det kan dreie seg om utøvelse av husholdning, fløytespilling, eller å meddele kunnskap gjennom

undervisning. Slike praksiser gir ikke bare mulighet for å utøve dyd, men er også en nødvendig kontekstuell bakgrunn for å forstå hva en dyd i det hele tatt kan bestå i. En slik praksis definerer MacIntyre mer presist slik:

- En sammenhengende og kompleks form for sosialt etablert aktivitet, som inkluderer elementer av menneskelig samvirke
- Den er rettet mot goder som er knyttet til og interne for praksisen
- Slike goder blir realisert gjennom at man forsøker å virkeliggjøre de standarder for foretrefelighet (excellence) som er saksvarende for og delvis også definerer den aktuelle praksis
- Resultatet av en praksis er at evnen til å oppnå foretrefelighet, samt begrepene om de mål og de goder som er involvert, blir utvidet.

Dyd er derfor nært knyttet sammen med oppnåelsen av de goder som praksisen uttrykker. Disse goder kan bare oppnås dersom vi underordner oss under de regler og standarder som gjelder for praksis. En praksis forlanger altså etter MacIntyres mening bestemte dyder for å kunne opprettholdes. Dyden bidrar til å berike den menneskelige evne til å mestre de rent tekniske sidene av praksisen, men øker også forståelsen av hva som er praksisens hensikter og interne mål. Slike hensikter og mål kan variere, men de er knyttet til og utvikles gjennom praksisens historie. Det er viktig å merke seg at det MacIntyre mener med «interne goder», er de kvaliteter vi trenger og opplever som fellesskap. Slike goder er ikke gjenstand for konkurranse mennesker imellom. Eksterne goder, er goder som ikke henger organisk sammen med praksisen. Penger er et eksempel på det. Å være en god sjakkspiller gir tilgang til et internt gode (evnen til å spille sjakk godt), og det kan også berike andre fordi det gir mulighet for læring av det samme. Men dette gode er ikke nødvendigvis noe man tjener penger

på. Hvorvidt man gjør det, er knyttet til eksterne forhold (er det noen som vil betale?), og godene er tilsvarende eksterne. Interne goder er dermed noe felles, mens eksterne goder er individuelle og gjenstand for konkurranse.

Praksiser er imidlertid også relatert til *institusjoner*, og vanligvis avhengige av å eksistere innenfor slike for å kunne overleve på sikt. Undervisning er et nærliggende eksempel. Å være en god lærer forutsetter dyd, men man kan slett ikke være det utenfor eller uavhengig av skoleinstitusjonen.

Å være i besittelse av dyd er imidlertid noe mer enn bare å praktisere den ved bestemte anledninger. Det ligger i MacIntyres forståelse av dyd at den ikke kan bli brukt som et instrument for å oppnå noe annet, eller er noe man i enkelte tilfeller kan se bort fra. Det er derfor også på dette punkt *en nær sammenheng mellom dyd og karakter, forstått som en stabil holdning forankret i varige personlighetstrekk*.

Den moralske personlighet

Livet kan forstås som en prosess der man går gjennom utfordringer som kan møtes på gode og mindre gode måter. Det er innholdet i denne prosessen som gjør det mulig å bestemme bedre innholdet i både dyder og laster. Dyder er de kvalifikasjoner som man må ha for å kunne utøve handlinger på måter som generelt gjør en i stand til å lykkes i møte med slike utfordringer, mens laster tvert imot gjør en mindre i stand til det samme. En slik forståelse av livet forutsetter imidlertid at man har noe å vurdere en livsførsel ut fra – at man har et mål å bedømme den i forhold til. Det er dette *telos* som gir livets dets enhet, og gir dydene sin retning.

Ikke overraskende mener MacIntyre at en slik forståelse av livets enhet må utvikles mot to fronter: a) Mot en tendens til å se enkeltstående handlinger som løsrevet og uavhengig fra større helheter, noe som leder til at livet fremstår som en samling enkelt-

stående hendelser og episoder, og b) mot en tendens til å skille skarpt mellom selv'et og rollene det innehar.

Dette henger naturligvis sammen med at MacIntyre forstår dyd som et stabilt element i den moralske personligheten. Det er i denne sammenheng MacIntyre etablerer en forståelse av selv'ets enhet som betinget av en narrativ struktur: Det har sin enhet knyttet til enhetligheten i en fortelling som binder fødsel, liv og død sammen som begynnelse, midte og slutt. MacIntyre kan derfor også si at «Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions». Tilsvarende består enheten i et individuelt liv i at det legemliggjør en narrativ enhet. Det går derfor en klar linje fra dydsetikken i MacIntyres utgave og til andre moderne utgaver av etikk som legger vekt på det narrative.

MacIntyres senere forfatterskap

Jeg har i det foregående brukt mest plass på å tegne opp bildet av MacIntyre som dydsetiker, med vekt på hvordan dydsetikken hos ham er knyttet til menneskets funksjon i forhold til et konkret fellesskap som er dannet og samlet om bestemte goder. Denne grunnleggende posisjonen kan også gjøre forståelig den utvikling som den senere delen av forfatterskapet hans har vist: I *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) er hovedpoenget å vise hvordan våre forståelser av rettferdighet og rett alltid er preget av bestemte bakgrunnantagelser og tradisjoner, og ikke kan løsrives fra disse. Derfor er det å bevege seg fra et «moralsk univers» til et annet et ganske komplisert foretagende, og vi kan i hvert fall ikke regne med å finne noe felles moralsk språk å samtale i! MacIntyre er tilsvarende kritisk til moderne rettighetstenkning som en holdbar del av etikken.

I den lille boken *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1991) undersøker han de tre dominerende måtene å nærme seg spørsmålet om etikkens rasjonalitet på, og klarlegger der også på ganske kritisk måte viktige for-

utsetninger i både et moderne (Habermaspreget) og et postmoderne (Foucault-inspirert) menneske- og moralsyn. Disse bøkene kan på ulike måter sees som en fortsettelse av det prosjektet han begynte i *After Virtue: Å argumentere for at moralske oppfatninger må være forankret i et bestemt og substansielt syn på mennesket, og på forholdet mellom menneske og samfunn*. I denne sammenheng er det slett ikke gitt at alle syn på dette forhold er like gode eller sakssvarende, og evner å uttrykke hva det vil si å være et moralsk menneske på en adekvat måte.

Innvendinger

Det finnes to kritiske innvendinger som det er spesielt stor grunn til å rette mot MacIntyre: Det ene er at han gir lite rom for å reflektere over det moralske menneskets frihet og uavhengighet i forhold til fellesskapet. På dette punkt møter han ikke de forventninger som mange vil stille til en moralfilosofi som skal fungere i et moderne samfunn. Han er dessuten selv ikke i stand til å levere noe svar på hvordan vi skal møte konflikter mellom ulike grupper (communities) som lever innenfor rammen av det samme samfunn. Disse to problemfeltene er underbelyst i det han har levert av refleksjoner hittil. Samtidig er det imidlertid hans fortjeneste at han har bidratt til å sette den moralske personligheten høyt opp på den moralfilosofiske dagsorden igjen.

Jan-Olav Henriksen, professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet, adresse: Postboks 5144, 0302 OSLO
jan.o.henriksen@mf.no

Else-Britt Nilsen:

Norske konvertitter Hva beveger nordmenn inn i den katolske kirke?

Hvem konverterer og hvorfor? Er konvertittene religiøse eventyrere som vandrer fra det ene kirkesamfunn til det andre? Er den katolske kirke et tilbud i religionenes supermarked? Er det kanskje ultra konservative som søker moderkirkens trygge havn? Dreier det seg om mennesker som har sett seg lei på landets litt for allminnelige norske kirke? Svarene er mange, like mange som hver enekelt som søker mot den katolske kirke.

At det stilles spørsmål omkring konversjoner er ikke nytt, og vi gjør det stadig; kanskje fordi mennesker såvel som kirke og samfunn alltid er i utvikling. I 1990-årene har antallet voksne som opptas i den katolske kirke, barn som følger med konverterende foreldre og voksendøpte ligget omkring 100 årlig på landsbasis. Til tross for at det har skjedd en økning sammenliknet med tiåret før, forblir konversjon en sjeldenhet i Norge. Mest bemerkelsesverdige de siste årene er økningen i voksendåp; selv om man finner enkelte norskfødte blant dem, er dette i stor grad personer med utenlandsk opprinnelse; særlig vietnamesere.

Tallet er beskjedent, men allikevel utgjør konversjoner og voksendåp en viktig rekrutteringskilde for landets katolske kirke, som er en minoritetskirke. Den klart viktigste vekstfaktor er allikevel innvandring, mens barnedåp kommer på annenplass. Siden vi her skal ta opp *nordmenns* søken mot den katolske kirke, faller de

fleste voksendøpte (ca. 15 årlig) ut i denne sammenheng.

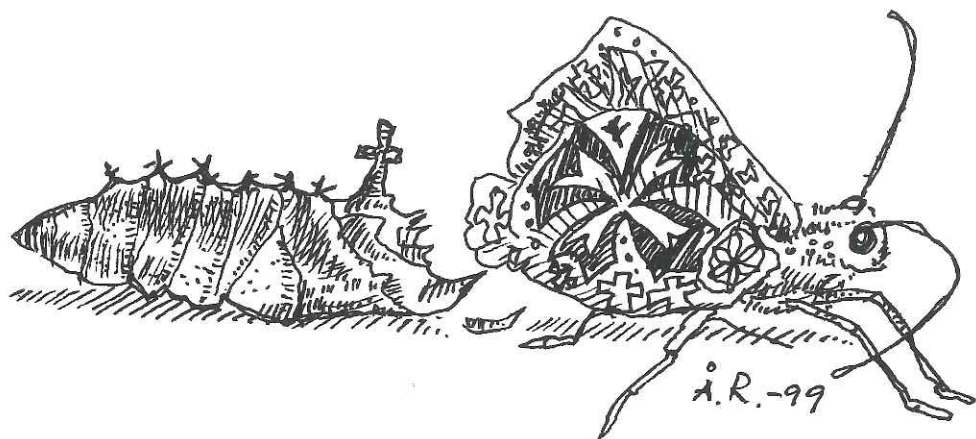
Fremstillingen bygger på kirkelig materiale for Oslo Katolske Bispedømme, samtaler med enkelte prester og personlig kontakt med konvertitter. I tillegg trekker vi veksler på to hovedfagsoppgaver om emnet ved Universitetet i Oslo; Adriana Brevik: *Konversjoner til katolisismen i Norge* (1997), og Helen Halvorsen: *Fra passive protestanter til praktiserende katolikker* (1998).

Hvem konverterer?

Konvertittene er ikke spesielt alderstegne, selv om eldre mennesker selvsagt finnes blant dem; f.eks. ektefellen som i en årrekke har fulgt sin katolske make i kirken, og som først mot slutten av livet konverterer. Ofte dreier det seg om unge mennesker. Lav alder henger sannsynligvis sammen med at man konverterer ikke bare for å finne sannheten, men også for å forandre seg selv. Og et slikt arbeid kan man lettere ta fatt på som ung.

Det vakte oppsikt i norsk offentlighet da 15-20 ungdommer i fjor konverterte fra et høykirkelig miljø innenfor den norske kirke. Om dette representerer et enkeltfenomen, eller om det utgjør en ny trend blant norske konvertitter, er det i skrivende stund for tidlig å uttale seg om. Uansett blir det spennende å følge denne gruppen videre innenfor sin nye kirkelige tilhørighet.

Et særtrekk for inneværende tiår, er en



våkne religiøs interesse blant 1968-generasjonen. Ofte har disse vært utmeldt av Den norske kirke i en årrekke, og gjerne unnlatt å døpe sine barn. Så følger en religiøs søkende periode, kanskje utløst av avkommets interesse og spørsmål, som kan føre dem til den katolske kirke. Blant konvertittene finner vi fortsatt mange «intellektuelle», og flere kvinner enn menn. Egentlig er det siste lite overraskende siden kvinner generelt er mer aktive på det religiøse område enn menn.

Hvorfor konversjon?

Hva er av viktighet for konvertittene? Hvilke motiver ligger til grunn for konversjonen? Kirkebesøk, manglende hjemmørighet i Den norske kirke, katolske venner eller slektninger, kontakt med prester og søstre...? Trekker fellesskapet mer enn ønsket om deltakelse i sakramentene? Dette er noen av spørsmålene vi vil prøve å belyse i det følgende.

Alltid er det flere forhold som gjør at et menneske føres til kirken. Man kan ha katolske venner, være begeistret for Sigrid Undsets konversjonsromaner samtidig som man føler seg sterkt tiltrukket av liturgien. Det synes riktigere å snakke om et *knippe* av årsaker, enn om bare en enkelt.

Selv om veien mot den katolske kirke både kan være ensom og individuell, er det allikevel klart at personlig kontakt med

katolikker – enten det skjer gjennom slektskap, ekteskap eller via venner og kjente – er viktig. Det samme gjelder kontakt med den katolske menighet. Ikke minst for de yngste teller det personlige nettverk.

Når det gjelder litteratur, utenlandsopphold eller møte med katolske institusjoner (skoler og klostre), spiller muligheten for kontakt inn: Det som er lettest tilgjengelig – lettest å få tak i – er også mest aktuelt for konvertittene.

Litteratur har en klart ledende plass. Opphold i utlandet er nest viktigst, etterfulgt av klosterbesøk og katolsk skolegang. Det viser seg også at *tid* er nødvendig for at kontakten med et katolsk miljø skal bli noe annet enn overfladisk.

En inngående læring med foredrag, selvstudium og kanskje timer med prest eller søster, utgjør manges vei mot kirken. Ofte er prosessen frem til det endelige valget preget av usikkerhet og uvisshet. Det er jo ikke først og fremst en kunnskapstilegnelse saken gjelder, men et liv som skal leves. En slags prøvetid innenfor kirken med deltakelse i det kirkelige liv hører med. Bevisstheten om endring av livsstil gjør at flere lenge utsetter, ja endog umuliggjør, det endelige skritt. Kirkens restriktive syn på fraskiltet gjengifte er et slikt tilfelle.

Trekk ved kirken og religiøs bakgrunn

Hva er det i kirken som trekker mennesker

til den? Ikke minst er liturgiens betydning stor. Det gjelder ikke bare liturgiens mer estetiske form, men også dens evne til å formidle troens innhold. Et godt stykke etter kommer sakramentene, opplevelse av hjemmørighet og muligheter for åndelig vekst. Disse tre synes omtrent like viktige. At kirken er grunnlagt av Kristus, teller for en del, mens andre er opptatt av fellesskapet. Det livsbejaende katolske menneskesyn blir ofte fremholdt som befriende kontrast til det man ofte møter i mer pietistiske kretser.

Med bare få unntak har konvertittene vært medlemmer av landets offisielle kirke. Selv om enkelte tidligere har hatt et aktivt kristent engasjement, sokner likevel det store flertall til de «likegyldige». De tidligere religiøst aktive er særlig tiltalt av liturgien og også – om enn i mindre grad – av fellesskapet og menneskesynet. Av mer subjektive sider ved kirken øyner disse allerede praktiserende kristne ny mulighet for åndelig vekst, og hjemmørighet. Det siste åpner mot en annen type forklaring enn den rasjonelle som vi så langt særlig har vært opptatt av.

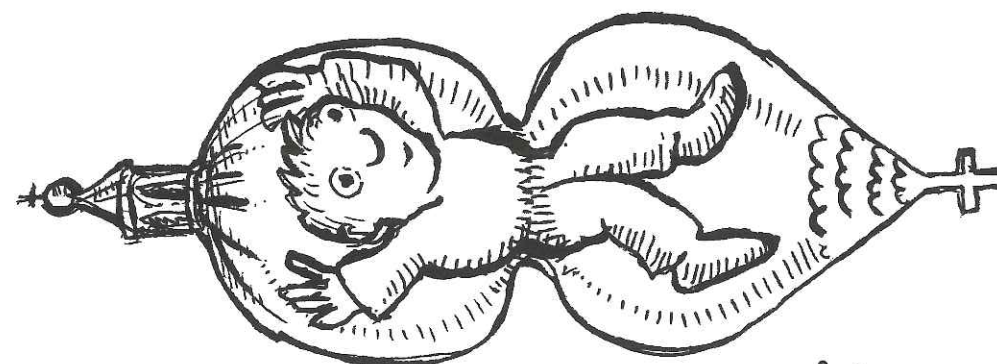
Den kan kalles emosjonell eller religiøs, og må antas å være selve drivkraften i konversjonen. Slikt er vanskelig å sette ord på, men flere konvertitter viser til «en religiøs opplevelse». Den kan være av ren følelses-

messig art, kontakt med noe guddommelig, eller ord som får en dypere mening. Ikke minst kirken, det hellige rom, hvor Kristi nærvær i det innviede nattverdsbrød, oppleves som et troens mysterium. Selv om språket kommer til kort her, styrker tydeligvis denne dimensjon troen og integreringen i kirken.

Konvertitter før og nå

En sammenlikning med konvertittene før krigen, viser klart at kirkens autoritet og fasthet hadde en mye mer sentral plass hos dem enn hos dagens konvertitter. En del av dem som i dag søker mot den katolske kirke, stiller seg kritisk til enkelte sider ved den katolske kirkes lære, men ofte fremstår dette som sekundært sammenliknet med det vesentlige.

Det brede økumeniske samarbeid mellom kirkesamfunnene de siste årene, må ha nådd flere enn hva fagteologene ofte har inntrykk av: Konvertitter fra 1960-årene og før, påpeker at skolens undervisning og lærebøker ga en så ufordelaktig og skjev fremstilling av den katolske kirke, at dette ansporet til utforskning på egen hånd. Dette kom tydelig frem i livsløpsintervjuene med norske ordenssøstre; Knut Aukrust og Else-Britt Nilsen: *Bak klosterets port. Nonner i Norge forteller* (1996). For dagens konvertitter synes ikke dette lenger å være tilfelle.



KONVERTITT...

Å.R.-99

En livslang prosess

Det foregående viser klart at ikke én, men flere faktorer spiller inn ved overgang til den katolske kirke. Siden den katolske kirke i Norge ikke aktivt prøver å rekruttere nye medlemmer, forutsetter en konversjon personlig initiativ og oppsøkende virksomhet iblandet en smule nysgjerrighet. Disse kravene utgjør sikkert noe av årsaken til at konversjoner forblir sjeldne i vårt land, og at rekrutteringen i så stor grad skjer fra folk med høy utdanning.

Å slutte seg til den katolske kirke er ingen impulshandling; det tar tid og det skal ta tid. Kirken selv forutsetter minst ett års opplæring; ikke bare i teori, men også i katolsk praksis. Egentlig er det å bli katolikk en prosess som pågår også etter kon-

versjonen; som varer livet ut. Allikevel garanterer ikke en grundig innføring i tro og liv frafall. Enkelte konvertitter finner ikke det fellesskap de hadde håpet på, andre skuffes over mennesker som ikke holder mål. Andre igjen kommer i en livssituasjon som er i konflikt med katolsk lære og praksis. Og noen forsvinner bare ganske stille ut.

Elsø-Britt Nilsen, forsker ved Teologisk Fakultet, Oslo (Systematisk teologi), priorinne ved Katarinahjemmet, Oslo.
E-post: e.b.nilsen@tf.uio.no

Halvor Moxnes:

Jesus var jøde!

Hva vet vi om den historiske Jesus?

Var Jesus jøde? På en måte er det et svært enkelt spørsmål, der svaret er gitt: ja, selvsagt var Jesus jøde! Det er svært greitt å svare på det som et historisk spørsmål. Evangeliene etterlater ikke noe tvil om at han var fra Galilea i Palestina og at han født av jødiske foreldre.

Men hvorfor er det likevel ikke et opplagt spørsmål? Hvorfor har det vært så problematisk for fremstillinger av historien om Jesus og den første kristne tid? Spørsmålet: Jesus som jøde, er et godt eksempel på hvor vanskelig det er å skrive historie, å konstruere et bilde for moderne lesere ut fra det materiale som finnes fra fortiden. Derfor er det uunngåelig at historieforskningen blir preget av det ståsted forskerne har når de studerer kildene. Og i dette tilfelle har vi et dobbelt problem, både i kildene og hos historikerne. Forfatterne av hovedkildene, evangeliene er sannsynligvis jøder som er blitt Kristustroende. Og evangeliene er preget av den konflikten som hersket på forfatternes mellom de jødiske synagogene og de tidlige kristne gruppene, som var i ferd med å bryte ut fra det jødiske miljøet. Som det er vanlig i en slik situasjon, var de derfor preget av sterk polemikk mot sitt gamle miljø, «jødene» og særlig lederne: «fariseerne», «de skriftlærde», «de eldste» blir derfor svært negativt tegnet som Jesu motstandere. Og når det gjelder historikerne, har den historiske Jesusforskning inntil de siste 50 år stort sett vært et europeisk fag, og de har kommet fra en kristen kulturbakgrunn. Historisk sett var kristendommen en religion som sprang ut av jødedommen, men som skilte seg fra den på grunn av troen på Jesus Kristus. Hva var da mer naturlig enn å legge årsaken til dette

skillet i Jesus selv, hos den historiske personen, og å understreke hvor forskjellig han var fra sitt jødiske miljø?

Men når det blir problematisk å knytte sammen «Jesus» og «jøde» er det kanskje historikernes problem som moderne europeere mer enn personen Jesus?

Er det fordi både «Jesus» og «jøde» ikke er så enkle å definere? To ord som begge har hatt en viktig funksjon i å definere europeisk identitet blir her knyttet sammen. Jesus har vært et positivt symbol for europeisk identitet, og har vært sentral for forestillingen om «hvem vi er». Jesus som ideal, som historisk person, er en skikkelse som svært mange i Europa vil kjenne som en del av sin kultur og identitet.

Mens Jesus har vært en positiv identifikasjon, har 'jøde' derimot hatt en negativ rolle som anti-bildet til denne identiteten. I hvert fall siden middelalderen har «jøde» vært en viktig del av europeisk identitet, nemlig som «den andre,» som det den europeiske identitet, forstått som en kristen identitet ikke var. Denne negative sammenhengen, så og si skjebnefellesskapet mellom identiteter, viser seg gjennom antisemittismens historie. «Var Jesus jøde?» er derfor ikke et uskyldig spørsmål. I mesteparten av Europas historie har jødene fungert som «den andre,» de en ikke deler identitet med. Jeg tror det er dette som har gjort spørsmålet så kontroversielt og problematisk.

Da den historiske Jesus-forskning ble etablert på 1800-tallet ble Spørsmålet om Jesus som jøde satt inn i mønsteret som preget den moderne historieskrivingen. Den hadde som et mål å forklare historiens utvikling. Derfor finner vi ofte en motsetning mellom Vesten,

preget av fremskritt, kultur, teknologi, og resten av verden, som var tilbakeleggende, barbarisk og primitiv. Slik fungerte historiskrivningen som en legitimering av Vestens kolonisering av Afrika og Asia i denne perioden.

Den historiske Jesusforskningen overtok dette paradigmet i tolkningen av evangeliefortellingene om Jesus i konflikt med samtids jødiske miljø. Et tidlig eksempel på det er David Friedrik Strauss. (*Leben Jesu* fra 1835 . gav han i 1864) For Strauss sto Jesus i motsetning til jødisk tradisjonen og det jødiske lederskapet i Jerusalem. I Galilea ble Jesus derimot godt mottatt, og han beskrev Jesus som en typisk galileer, og satte opp en motsetning mellom Galilea og Jerusalem. Galileeren Jesus var et ideal som moderne kristne europeere kunne identifisere seg med, mens Judeerne og Jerusalem representerte det som var bakstreversk og fanatisk.

Dette er en tolkning som senere har dominert Jesusforskningen. Jesu konflikt med det jødiske lederskap ble en illustrasjon på historismens grunnparadigme, motsetningen mellom fremskritt og bakstreverske holdninger. Jødedommen ble dermed et eksempel på det som er tilbakelagt, og som med rette kunne erobres. Her lå en tankemodell som kunne utnyttes til teologisk legitimering av antisemittismen. Det var også et fortolkningsmønster som åpnet for allmen-gjøring. Ord som 'fariseisk' eller 'lovgjerninger' er gått inn i språket som negative karakteristikk.

Vi skal se på to spørsmålsstillinger til hva det betød at Jesus var jøde ut fra dette: for det første, hva var hans identitet som jøde, etnisk og rasemessig forstått? Dette var en problemstilling som dukker opp i Europa på denne tiden, med stor interesse for raseteorier. Den andre er knyttet til Jesu forhold til jødedommen som religion.

Jesus som jøde – spørsmål om rase:

En særegen diskusjon av Jesu identitet som jøde oppsto innenfor en tysk nasjonal ideologi som ville avgrense seg mot jødene, men

samtidig beholde kristendommen som en del av kulturgrunnlaget. Det førte til at en fikk problemer med at Jesus var jøde, og en forsøkte derfor å fjerne ham fra hans jødiske bakgrunn. Dett skjedde bl.a. ved å hevde at han var galileer, og dermed sto fjernt fra det jødiske sentrum i Jerusalem. Et av argumentene var at etter kriger og bortføringer til Babylon, var Galilea blitt befolket med andre ikke-jødiske folkeslag, slik at det besto av en blandingsbefolkning.

Den tyske historikeren H.S. Chamberlain, Wagners svigersønn, videreførte disse tankene i et stort kulturhistorisk verk. De nye momentene som var kommet til da han skrev på slutten av 1890-årene var den sterke interessen for biologi, med den betydningen det fikk for rasebegrepet. Selv om galileerne var jøder med tanke på religiøs praksis, betydde ikke det at de var jøder av avstamning. Religion var ikke det samme som rase! Chamberlain hevdet at som galileer hadde Jesus ikke en dråpe jødisk blod. Selv om han hadde en jødisk oppdragelse hadde han ikke noe til felles med jødedommen.

Vi finner igjen denne formen for religiøs-ideologisk argumentasjon hos en del teologer fra Hitler-tidens Tyskland. En av de mest fremtredende var den nytestamentlige forskeren Walter Grundmann som blant annet skrev boken *Jesus der Galiläer und das Judentum* (1941). I innledningen skriver han at på grunn av den «jødiske fare» som det tyske folk måtte beskytte seg mot, var forholdet mellom Jesus og jødedommen av den største betydning. Det var ikke mulig å komme forbi det faktum at Jesus kom fra Palestina. Det var derfor viktig for Grundmann å knytte Jesus til et sted i Palestina som ikke kunne identifiseres med jødedommen. Det fant han i Galilea. Grundmann bygget på den kjente historiske argumentasjonen om at Galilea hadde en blandet befolkning. Han hevdet at Jesus sannsynligvis ikke tilhørte den jødiske gruppen, men en av de andre etniske gruppene. Siden hans religiøsitet ifølge Grundmann ikke kunne



være jødisk, var det også sannsynlig at han ikke var jøde «i blodet». Her dukker *blodet* opp som et avgjørende element i definisjonen av identitet. Han avslutter sin argumentasjon om Jesu etniske bakgrunn med å slå fast at man ikke kan være sikker, men viser til at det i Galilea var både «ariske og ikke-ariske folk». Dermed er Galilea blitt en del av Palestina som tyskere kan identifisere seg med, og det var nok ariere der til at Jesus kunne bli en plausibel ikke-jøde!

Diskusjonen om Jesu «rase» viser hvordan de spørsmål vi stiller til historien ikke er tilfeldige, i dette tilfelle ble de bestemt av en interesse for biologi, evolusjonisme og raseteorier som var svært utbredt fra slutten av 19. Og i begynnelsen av 20 årh. Koblingen til å bruke «rase» som begrunnelse for å utrydde jødene gjorde at spørsmålsstillingen ikke har dukket opp igjen i Jesusforskningen etter 2. Verdenskrig.

Jesus og jødiske religion

Men til gjengjeld har det vært en fortsatt sterk diskusjon av det andre hovedspørsmålet: Jesu forhold til det jødiske samfunn, til

tro, kulturs og særlig til jødisk forståelse av lov og moral.

Etter 2. Verdenskrig oppsto det en ny interesse for den historiske Jesus forskningen blant Bultmann-elevene, anført av Ernst Käsemann. Han forsøkte blant annet å sette opp kriterier for å avgjøre hva som var ekte Jesus-ord. Her kan vi se hvordan de kriteriene historikere bruker, ikke bare er «tekniske», «objektive», men preget av deres syn på den historien de skal utforske. Et av de viktigste var 'forskjells-kriteriet': et ord gikk sannsynligvis tilbake til Jesus hvis det verken kunne avledes fra samtidig jødedom eller fra tidlig kristendom. Dette var med andre ord et kriterium som la vekt på Jesu forskjellighet fra jødedommen. Fordi bildet av Jesus blant kristne forskere var ensidig positivt, fulgte det med forskjellskriteriet et negativt bilde av jødedom og jødiske ledere. Et eksempel på det var Günter Bornkamm's Jesus-bok, *Jesus fra Nasaret*. (1956). Til tross for tittelen er det lite forsøk på virkelig å sette Jesus inn i sammenhengen med hans eget miljø. Boka er en kristen teologisk vurdering av jødedom som knapt kan sies å

være historisk. Bornkamm hevder at det jødiske folk på Jesu tid levde i et tomrom. De så tilbake på sin fortid da Gud hadde gitt det sitt liv og sin karakter, og forover mot fremtiden, da dette skulle bli gitt det igjen. Dette førte hos Bornkamm til en negativ vurdering av jødedommen på Jesu samtid som et tomrom som Jesus kom inn og fylte.

Veien til å bryte med det negative bildet av jødedommen på Jesu tid i den kristne Jesusforskningen gikk gjennom et nytt bilde av Jesu forhold til sitt jødiske miljø. I motsetning til, pekte den internasjonalt meget respekterte norske teologen Nils A. Dahl, på samme tid (1953) på at Jesus måtte forstås i lys av jødedommen. Det var den nye kunnskapen en hadde fått om jødedom i Palestina, særlig gjennom Qumranfunnene, som gav de største mulighetene til en bedre forståelse av Jesus. Utviklingen de siste 20 årene har gått i den retning som Dahl pekte på. Vi har fått et langt bredere kjennskap til Palestina i 1. århundre både med hensyn til arkeologi, sosiale, økonomiske og religiøse forhold. Ikke minst har bildet av religiøse retninger innefor jødedommen blitt mer nyansert. Qumransamfunnet ved Dødehavet var et eksempel på en protestbevegelse mot den dominerende tempelkulten i Jerusalem, med en del trekk som minnet om Jesusbevegelsen. Særlig i Galilea fantes det en rekke kortvarige, militante «Messiasgrupper». Den hellenistiske kulturen virket også mye sterkere inn i på jødedommen i Palestina enn forskerne tidligere hadde antatt. Dermed blir det et mye bredere miljø å sette Jesus og Jesus-bevegelsen inn i, isteden for et ensidig motsetningsforhold til en enerådende fari-seisk jødedom.

Men det var ikke nok med utvidelse av enkeltkunnskaper, det viktigste var å bryte med selve det mentale forestillingsbildet av jødedommen som preget kristne forskere. Her har arbeidene til den nordamerikanske forskeren E.P. Sanders spilt en stor rolle. Hans vesentligste innsats er at han har skapt et nytt paradigme for å fortolke Jesus-histo-

rien, så og si en ny meta-fortelling å sette Jesus-historien inn i. I boken *Jesus and Judaism* (1985) trekker Sanders opp et nytt bilde: Jesus i kontinuitet med jødedommen. Han hevder at Jesus delte de grunnleggende forestillinger med jødedommen, og at han ikke brøt med Moseloven når det gjaldt sabbaten eller regler for mat og renhet. Fra jødisk side er dette bildet bekreftet av flere studier av Jesus av blant andre Geza Vermes i Oxford og David Flusser i Jerusalem.

Jeg vil gi eksempler på hvordan disse to forskerne beskriver Jesu forhold til det jødiske miljø: Flusser viser hvordan Jesus med sin tale om nestekjærlighet ikke representerer noe nytt, men står i en lang jødisk tradisjon: Bl. A. i et skrift fra det 2. århundret før vår tidsregning, *Jesu, Sirak sønns visdom*, finner vi tanken om nestekjærlighet som avgjørende for forsoning med Gud. Skal en be om tilgivelse, må en selv være villig til å tilgi (*Sirak 27: 30–28: 7*). Det finnes mange uttrykk for lignende tanker også i sitater fra rabbinere. Mest kjent er Hillel som levet på Jesu tid, kjent for et ord som er en variasjon av «den gyldne regel»: «Du skal ikke gjøre mot din neste det som du selv misliker, det er hele Loven, resten er bare en kommentar.» Budet «du skal elske din neste som deg selv» fra 3. Mosebok 18 spilte også en stor rolle og ble kommentert og fortolket, og forbundet med budet om å elske Gud høyere enn alt annet.

Men det er en ting som er unikt for Jesus, og det er at Jesus utvider nestekjærligheten til å gjelde også ens fiender, når han sier: «elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere» (*Matteus 5:44*). Dette, mener Flusser, kan bare forklares ut fra Jesu totale livsforståelse og hans forståelse av sin oppgave, særlig med å være sendt til syndere. Og budet om å elske sine fiender er så karakteristisk for Jesus at det bare er fra ham en hører det i hele Det nye testamente. Flusser konkluderer med at det var dette som var det mest revolusjonerende ved Jesus, ikke hans kritikk av Loven.

Geza Vermes har skrevet tre bøker om Jesus: *Jesus the Jew* (1973); *Jesus and the World of Judaism* (1983); *The Religion of Jesus the Jew* (1993). Vermes finner i den tidlige evangelietradisjonen, før de kristne teologiske spekulasjonene om Jesus, et bilde av ham som en karismatisk profetisk forkynner og undergjører. Dette var en type skikkelse som særlig var kjent i fromhetslivet i Galilea. Vermes plasserer også Jesus innenfor de retningene som var preget av eskatologi, dvs. endetidsforventninger, slik som Qumransekten. De sto i delvis motsetning til de formene som utviklet seg til rabbinisme, som ble «mainstream» jødedom. Vermes hevder at Jesus representerte en autentisk jødedom, men det forhindrer ikke at den kunne ha særegenheter.

Vermes tar også opp et kjernepunkt i diskusjonen om Jesu forhold til det jødiske miljø: var det Jesu kritikk av loven som førte til hans død, dvs. var det de jødiske religiøse ledere som var skyld i Jesu tid? Vermes er også kritisk til kristne forskere som tillegger konflikten i templet (*Markus 11: 15–19*), den såkalte «templerenselsen» stor betydning som årsak. Vermes er enig i at den kan ha forårsaket Jesu død, men det skyldes ikke noe Jesus sa eller gjorde. Snarere var årsaken at Jesus laget uro på et skjebnesvangert tidspunkt (før påske), på et galt sted (i templet). Det kunne vekke Messiasforventninger på et tidspunkt da de romerske myndighetene var ekstra nervøse for uroligheter blant jødene. Dvs. romerne hadde egne grunner til å henrette Jesus.

Det er en forbløffende grad av enighet mellom ulike forskere, både jøder og kristne, om hva disse særtrekkene ved Jesus besto i: Han talte profetisk, uten forsøk på å understøtte sin autoritet med skriftbelegg. I motsetning til rabbinerne, som var opptatt av regler for hva som var tillatt eller ikke, var Jesus opptatt av Lovens «egentlige hensikt». Og hovedbudskapet i lignelsene var tilgivelse og tillit til Gud. Forskjellene mellom forskerne kommer fram i vurderingene av

disse trekkene og i hvordan en skal forstå dem. Kristne forskere fortolker dem oftest som uttrykk for en omforming av jødedommen, som en ansats til en bevegelse som løst seg fra sitt opphav. Jødiske forskere derimot ser det som individuelle særpreget som ikke sprengte grensene for jødedommen. Men da må de også hevde at det er en total forskjell mellom Jesus og urkristendommen, og at det først var etter Jesu død at bruddet mellom hedningekristne miljøer og de jødiske synagogene oppsto.

Forståelsen av jødedommen og Jesus i det 1. århundret er ikke rene historiske spørsmål, de har betydning i dag også. Det negative bildet som evangeliene gir av jødiske ledere er gjennom historien blitt overført til jøder og jødedommen i sin alminnelighet. Det nye bildet av «jøden Jesus» gjør det umulig å kreve at han bare tilhører de kristne. Det er også blitt umulig for kristne forskere å beskrive og definere jødedommen på egen hånd uten å ta hensyn til jødiske framstillinger. Konklusjonen er at det er ikke lenger snakk om to bilder, den «kristne Jesus» og den «jødiske Jesus». Både kristne og jødiske forskere vil nå tegne den jødiske Jesus. Men dette vil ikke gjøre slutt på mangfoldet i Jesusbildene. Det vil fortsatt være ulike meninger om hva slags jødedom Jesus representerte, og om forholdet mellom Jesus og kristendommen som oppsto etter hans død.

Halvor Moxnes er professor i nytestamentlig teologi, Universitetet i Oslo.
Adresse: Halvor.Moxnes@teologi.uio.no

Geir Afdal:

Fragmentert dannelse eller dannelse av fragmenter?

Om dannelse, religion, «vår tid» og vårt sted¹

Som tittelen antyder dreier det følgende seg om forholdet mellom samfunnsforståelse og pedagogikk. Oppdraget fra Religion og livs-syn lød «skriv en oversiktsartikkel om 'religion og dannelse'», hvilket jeg løser ved å reflektere litt over forholdet mellom dannelse, religion, «vår tid» og vårt sted. Spissformulert vil temaet være: Er det meningsfullt å snakke om dannelse av mennesker i en postmoderne tid preget av mangfold og fragmentering? Er det mulig å danne det postmoderne² menneske? Altså: Ikke bare er spørsmålet dannelse til hva, men av hva.

Nå kan man selvsagt hevde at det postmoderne menneske blir dannet enten det vil eller ikke. Men da blir dannelse forstått annerledes enn slik det vil bli brukt i denne sammenheng. Før noe mer blir sagt om dannelse, skal imidlertid blikket rettes mot to norske avhandlinger innenfor det religionspedagogiske feltet, nemlig Geir Skeies «En kulturbevisst religionspedagogikk» (1998) og Paul Otto Brunstads «Ungdom og livstolkning» (1998). Skeie gir en meget detaljert og grundig teoretisk drøftelse av hvordan vi kan forstå religionspedagogikk i et pluralistisk samfunn, mens Brunstad gir et nærbilde av noen ungdommers forståelse av (frem)tid og tro i sin empiriske studie. Til tross for store forskjeller i karakter, emne og metoder, gir begge avhandlingene en samfunnsanalyse. Og på to punkt er de enige: 1.

De norske elevene lever under helt andre og mer mangfoldige samfunnsbetingelser i dag enn for få tiår siden. Stikkordene er altså forandring og pluralisering. 2. Dette må i større grad enn nå er tilfelle få konsekvenser for (religions)undervisning.

Fragmentering

Det er disse to punktene jeg skal dvele ved i det følgende. For å få et fokus på det første har jeg valgt fragmentering³ som hovedbegrep. Fragmentering forstås her mer radikalt enn differensiering. En differensiering av ulike samfunnsfunksjoner i ulike sektorer blir vanligvis oppfattet som et av flere kjennetegn ved modernisering. De ulike sektorene har delvis autonomi, det vil si de er selvregulerende og har langt på vei sitt eget liv som ikke kan forstås og bestemmes på andre sektors premisser. Fragmentering er også en oppdeling, men delene lar seg ikke uten videre plassere i ulike sektorer. Fragmentene er mer å betrakte som puslespillbrikker, der pusleren sitter uten fasit og uten forsikring om at bitene danner noen form for meningsfull helhet. Men ikke bare spillet er fragmentert, så også pusleren. Brikkene kan være fragmenter av et speil der pusleren bare ser utsnitt av seg selv og fra mange ulike perspektiver samtidig. Fragmenteringen begrenser seg ikke til samfunnet som kollektiv, men kjennetegner også individers iden-

titet. Nå må jeg skynde meg med en gang å si at verken Brunstad eller Skeie bruker fragmentering som hovedbegrep slik, men jeg mener det er rimelig dekkende for det de beskriver. Foreløpig er fragmentering brukt svært generelt. Jeg skal komme tilbake til Skeies og Brunstads samfunnsanalyse. Men først må noe sies om det pedagogiske området.

Begrepet dannelse

Når det gjelder det andre punktet, har jeg altså valgt dannelse som hovedbegrep. Ordet dannelse⁴ blir forstått og brukt på en rekke ulike måter, fra en vid konseptualisering synonymt med sosialisering (Brunstad 1998b:28) til en snever der ordet betegner en bestemt didaktisk retning (Gundem 1983: 106, men se også side 59-60). I stedet for å operere med en definisjon av dannelse, vil jeg antyde noen konseptuelle kjennetegn ved dannelsesbegrepet. 1. Dannelse er kontinuerlig. Utdannelse er noe tidsbegrenset, dannelse er integrert i hele livsløpet til et menneske. 2. Dannelse er ikke instrumentell. Man utdannes til et yrke eller en funksjon, man dannes til menneske. 3. Dannelse inneholder et normativt aspekt. Dannelse betyr ikke bare sosial og kulturell tilpasning, men dannelse til det gode. 4. Dannelse inneholder et pedagogisk aspekt. Dannelse er knyttet til oppdragelse og undervisning (men også til sosialisering i vid forstand.) 5. Dannelse skjer i samspillet mellom individ og kultur.

Dannelse kan konseptualiseres på ulike måter avhengig av hvilke av disse kjennetegn man mener begrepet har og hvilken betydning de tillegges.

Dannelse ble et pedagogisk nøkkelbegrep i antikken. Det ble revitalisert i klassisismen og romantikken, særlig i tyskspråklige områder. Teorier om «Bildung», dannelse som bildeligjørelse, fikk sin utforming i denne perioden. Mot slutten av 60-tallet tok kritisk pedagogikk i bruk dannelsesbegrepet i protest mot instrumentell pedagogikk som

skapte tilpassede, men ikke kritisk selvstendige mennesker. Det normative aspektet i dannelsesbegrepet i form av samfunns- og ideologikritikk ble understreket.

Fra disse svært korte konseptuelle og idé-historiske bemerkningene, kan det være fruktbart å skissere noen fundamentale skillelinjer i ulike dannelsesteorier. Her vil jeg trekke opp tre slike linjer i form av et kontinuum 1) fra formal til material dannelse, 2) fra dannelse som prosess til dannelse som resultat og 3) fra dannelse innenfra til dannelse utenfra.

Dannelsesteorier

Formale dannelsesteorier legger vekten på menneskenes evner. Intellett og læreevne er generell. Det vil si at når barnet lærer matematikk, lærer det ikke bare matematikk, men også å lære. Den siste læringen er den viktigste for den kan overføres på nær sagt alle livsområder. «Når kniven engang er kvasset, kan man skjære alt mulig med den. Slik er det også med forstandens skarphet og dannelse. Skjerp den og poler den med hva du vil... om du øver din forstand og dømmekraft, din hukommelse og forestillingsevne ved hjelp av teologi eller matematikk, kommer ut på ett.»⁵ Av formale danningsteorier finnes igjen to typer: De som legger vekt på utvikling av individets evner og de som legger vekt på innlæring av generelle metoder som kan brukes på ulike fag- og stoffområder.

Mot dette hevder materiale danningsteorier innholdets, kulturens og fagenes verdi og partikularitet. Man kan ikke forstå fysikk gjennom å lese teologi fordi dette er to ulike kulturutsnitt med ulike konvensjoner og metoder. Teologi og fysikk er ikke varianter over samme tema (universelle lover), men grunnleggende strukturelt, metodisk og innholdsmessig forskjellig. Et menneske som ikke kan grunnleggende fysiske lover, er intet dannet menneske.

Midt i mellom formal og material dannelsesteori posisjonerer Wolfgang Klafki seg



med sin teori om kategorial dannelse. Gjennom at eleven åpner seg for velutvalgte kulturutsnitt utvikles hennes begreper, kategorier og metoder som igjen setter henne i stand til å møte nye kulturutsnitt.

Den andre linjen går fra dannelse som prosess til dannelse som resultat. Noen skiller her begrepsmessig mellom danning (prosess) og dannelse (resultat).⁶ Prosessuell dannelssteori understreker at selve dannelsesprosessen er det sentrale, ikke hva den resulterer i. Dannelse er å være i en kontinuerlig, livslang formingsprosess. Resultatet kan man ikke se annet i retrospektiv. Og det «endelige» retrospektiv kan man ikke selv verken forfatte eller evaluere. Dannelsens mål er i bokstavelig forstand dødt. Nei, dannelsens mål er å finne i selve prosessen. Mot dette vil andre hevde at det gir mening å snakke om et dannet menneske, både som ideal og virkelighet. Dannelsen må ha et formål, et bilde av et dannet menneske, en mer eller mindre tydelig arbeidsskisse. Først da gis dannelsen en normativ retning, en målestokk for eget og andres liv.

Den tredje linjen dreier seg om hvor ressursene for danningen er å hente. På den ene side oppfattes danning som en frigjøring av menneskets indre. Dette syn kan man spore

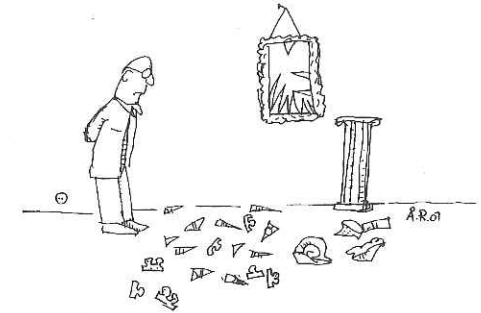
tilbake til Sokrates og hans overbevisning om at den objektive sannhet er å finne i menneskets indre og at rett innsikt gir rett handling. Danning som en oppdagelsesreise i menneskets indre finnes i mange utgaver, i mystikken, i romantikken og i nyreligiøsitet. Svært ulike aspekter ved menneskets «indre» betones: Frigjøring av menneskets natur, kontakt med den guddommelig gnist i mennesket eller en søking etter menneskets rene fornuft. Mot dette vil andre hevde at ressursene for danning ikke er å hente i mennesket, men i kulturen. Argumentene fra et kunnskapsperspektiv er slående: Kunnskaper om islams tilblivelse er ikke å finne i menneskets indre, men i lærebøker. Altså: Danning krever møte med kunnskap og denne kunnskap er en del av kulturen som noe transindividuell. Mange vil imidlertid legge vekten på kulturen i danningprosessen av moralfilosofiske og erkjennelsesmessige årsaker. Moralens kilde finnes ikke i individet, men i noe utenfor (i diskurs, i tradisjoner, i Gud), og moralsk dannelse forutsetter et møte med dette ytre. Eller: Erkjennelsens kilde finnes ikke inne i mennesket, men i noe utenfor - Guds sannhet åpenbares for mennesket, sannheten om naturen kan kun erkjennes via vitenskap.⁷

Bristende forutsetninger

Så langt, intet nytt. Det nye, og radikale, spørsmålet er: Forutsetter ikke alt det jeg har sagt om dannelse et bilde av et enhetlig individ? Dannelsens prosjekt har nemlig vært å skape et helhetlig, selvstendig individ. Et individ som kunne integrere autonomi med forpliktende sosiale relasjoner, et individ som kunne integrere kunnskap med verdier, et individ som var dannet i ett bilde. Hvis denne enhet brister, brister også dannelsesprosjektet slik vi har kjent det. All dannelssteori mister i utgangspunktet sin relevans, og det kritiske spørsmål er om det gir mening å snakke om dannelse i det hele tatt.⁸

Dermed er fragmenteringens utfordring for dannelse satt på spissen. I det følgende skal jeg først utdype hvordan Brunstad og Skeie beskriver fragmentering av individ og samfunn. Deretter skal jeg presentere en enhetlig fragmentert livshistorie. Til slutt skal jeg skissere en «tredje vei» i synet på fragmentering og dannelse.

Brunstad har på grunnlag av 70 skriftlige tekster og intervjuer av åtte ungdommer ved en videregående skole i Bergen sentrum gitt en kvalitativ beskrivelse av norske ungdommers livstolkning. Fokuset i avhandlingen er på ungdommenes syn på (frem)tid og deres tro. Avhandlingen er full av spennende funn og drøftinger som ikke kan tas opp i denne sammenheng. Interessant er imidlertid å merke seg det man kan beskrive som ungdommenes horisontinnsnevring. Denne er både horisontal og vertikal: Det vil si at ungdommene har et avgrenset fremtids- og sosialt perspektiv. Sagt på en annen måte: De ser ikke sitt eget liv strukket ut i tid og sosial distanse. I den grad de er håpefulle for fremtiden, er dette håpet knyttet til noe nært (familie, en selv, materialisme, kropp). Håpløsheten øker med et videre (mer globalt) perspektiv. Dette får i følge Brunstad blant annet moralske og politiske konsekvenser. Moralsk ansvar forutsetter håp om noe annet, altså tillit til fremtiden. Og moralsk ansvar forutsetter relasjoner til nære og



fjerne andre. «Uten utopier, uten drømmer, uten håp forfaller livet til en vedvarende og ødeleggende kretsing omkring øyeblikkets behov. Det blir en endeløs søken etter behovstilfredstillelse der det blir umulig å legge langsiktige planer og der handlingslivet mer blir styrt av impulser og instinkter.» (Brunstad 1998a:270) Uten langsiktige perspektiver på tid og sted blir handlingene atomisert, isolert og uten forbindelse. De blir fragmentert.

Ungdommenes tro er preget av mangfold og forandring, søking og grensesprengning. De åtte ungdommenes tro spenner fra ganske tradisjonell kristendom til okkultisme. Selv om flere av troshistoriene kan knyttes til en eller flere tradisjoner, er de også individuelle og tradisjonssprengende. Tradisjonens fortellinger er transformert til fragmenterte individuelle trosuttrykk. Inntrykket av fragmentering er imidlertid ikke det eneste: Ungdommene forsøker å skape meningsfulle fortellinger av bitene.

Pluralitet

Skeies avhandling er ikke empirisk, men en teoretisk drøftelse av de samfunnsmessige betingelser for religionspedagogikk og religionsundervisning. Den drar veksler på teori fra en rekke fagområder og drøfter et vell av ulike problemstillinger knyttet til kultur og religion(sundervisning). Disse vil være med på å gjøre norsk religionspedagogisk forskning og debatt mer kultur- og samtidsbevisst. Med bevissthet om den overhengende

fare for misforståelse som ligger i å forsøke å forenkle de mange sammensatte diskusjonene til Skeie, skal jeg likevel prøve meg på noen konklusjoner. Stikkordet i avhandlingen er pluralitet, mangfold. Dette mangfoldet preger samfunnet og kulturen gjennom differensiering, men også ved at troverdighetssystemer pluraliseres. Altså: Samfunnet deles opp etter funksjoner, og det finnes et utall av ulike konkurrerende fortellinger om mening og enhet. Menneskers identitet er relasjonelt forstått, det vil si identiteten utvikles i og reflekteres i mellommenneskelige og kulturelle sammenhenger. Det er altså ingen substansiell «fast» identitetsforståelse, men en mer formal, «løse», flyktigere og sammensatt.

Skeie kaller den plural identitet. «Oppsummerende kan en si at identitetsdanning under moderne pluralitet pregs av et 'ytre' mangfold når det gjelder identitetens sosiale eller relasjonelle dimensjon. Et mangfold av roller, skiftende situasjoner, motstridende lojaliteter og ulike livsstiler, gjør det nødvendig med en kontinuerlig refleksjon over hva ens identitet består i. På det 'indre' plan kommer dette til uttrykk gjennom individets valg mellom alternative identiteter, noen mer varige og andre mer skiftende.» (Skeie 1998:39). Senere i avhandlingen modifiseres dette synet på identitet i lys av Ricoeur til hva Skeie kaller «transversal» identitet. Her kommer et element av enhet inn i identitetsforståelsen, nemlig at identiteten alltid har fortellingens form. Det er alltid en forteller i identiteten. Men det virker som om fortelleren har et formalt og ikke et substansielt preg. Det er det å fortelle som gir enhet, ikke felles innholdsmomenter i fortellingen og mellom fortellingen og kulturen. Altså: Elevenes livsverden og deres identitet er fragmentert.

Krise eller håp

Her er det klare likheter mellom Brunstad og Skeie. Samfunnet, kulturen og individet er radikalt pluralisert, individualisert og fragmentert. Det betyr at samtidssituasjonen

som utdanning bedrives i har skiftet karakter de siste tiår. Videre er de enige i at dette må få betydelige konsekvenser for offentlig undervisning og oppdragelse. For det tredje er de enige i at skolens rolle ikke bør overdrives når det gjelder hvilke muligheter religionsundervisningen har hatt og har til danning. Brunstad karakteriserer den tradisjonelle kristendomsundervisningen i skolen som en immunisering mot kristendom. Det ligger for mange begrensninger i skolens hensyn til de enkelte og til grupper til at religionsundervisning kan optimaliseres. Skeie sier at identitetsdanningen er så sammensatt at religionsundervisningen har begrensede muligheter for å gi avgjørende bidrag.

Her begynner imidlertid forskjellene mellom de to å vise seg. En grunnleggende forskjell er synet på det jeg har kalt fragmentering. Mens Brunstad vurderer det som tegn på kulturell krise, er Skeie mer positiv overfor slikt mangfold. Mens Skeie derfor ønsker en skole som nettopp skal danne til plural dialog, ønsker Brunstad en skole som utgjør en motkraft til individualisering og materialisme. Altså, for å vende tilbake til overskriftens slagord, – mens Brunstad ønsker en danning av fragmenter, ønsker Skeie en fragmentert danning i skolen.

I overgangen til et møte med en fragmentert ungdom, kan det være grunn til å antyde et par kritiske bemerkninger til de to avhandlingene. Den første gjelder Brunstads normative grunntone, han er overveiende kritisk til nåtidskulturen som preges av «materialisme, åndelig forfall og overdreven individualisme» (Brunstad 1998:272). Da må man spørre: Forfall og overdreven i forhold til hva? Det virker som om han bedømmer postmoderne livstolkning etter lite uttalte idealer som pendler mellom en enhetlig kristen subkultur og moderne sosialistisk ideologikritikk med et islett av realisert eskatologi. Man er fristet til å spørre: Er det virkelig så galt fatt med disse unges liv, moral og tro og den kultur de og vi lever i?

Pluralitet og innhold

Hos Skeie er forholdet mellom det prosedurale og substansielle i samfunn og moral noe uklart. Noe forenklet kan man si at liberal teori har argumentert med at det eneste sammenbindende i pluralistiske samfunn som har ulike oppfatninger om det gode, kan være av prosedural art. Det vil si at man kan politisk bestemme prosedyrer og regler for et samfunn (inklusive utdanning) (altså hvordan), men aldri foreskrive et syn om det gode liv (hva). Samfunnet skal være nøytralt i forholdet mellom ulike oppfatninger om det gode. Ulike oppfatninger om det gode hører til den individuelle, ikke den samfunnsmessige sfære. Mot dette har det de siste par tiår vært rettet intens kritikk, fra svært ulikt hold som av og til får fellesbetegnelsen kommunitarister. Dette er en meget sammensatt debatt (i ulike fag som politisk filosofi og moralfilosofi), men generelt hevder kommunitaristene at den liberale samfunnsteori uuttalt forutsetter ulike tradisjoner og «communities» med solidariske bånd om et eller flere felles anliggende (substansielle oppfatninger om det gode). Taylor (1989:159-182) hevder at den prosedurale liberale modellen er urealistisk. Det må et visst minimum av nasjonal/samfunnsmessig identifikasjon til for å kjempe for friheten i dette landet. Den er noe mer begrenset, partikulært enn en universell forpliktelse for frihet, og samtidig noe mer enn egoisme. Det er solidaritet mellom mennesker i et spesielt samfunn knyttet til den identiteten menneskene har som samfunnsmedlemmer der og da. Videre hevder Taylor at prosedural liberalisme er etnosentrisk. Den passer utelukkende i USA (og muligens Storbritannia).

I dette landskapet er det ikke lett å plassere Skeie. På den ene side slutter han seg til Taylors kritikk av liberalistisk individualisme (Skeie 1998:96). På den andre side sier han at det både er urealistisk og illegitimt å forme kultur og identitet gjennom utdanningssystemet, noe han hevder er «for lengst blitt avvist selv i relativt mono-kulturelle

samfunn som de europeiske demokratiene på prinsipiell basis». Og videre: «Det som derimot kan forsvares som dannelsesmål er å utvikle barn og unges evne til identitetsforvaltning. En slik dannelsesoppgave innebærer ikke å dele ut (halv)ferdige identitetsfortellinger, men å øve opp fortellerevnen. Det krever både mulighet til et møte med kulturens mangfoldige bidrag og hjelp til ansvarliggjøring av den enkelte innenfor sitt eget og overfor andres liv. En slik dannelsesoppgave kan ikke forankres i en bestemt kulturell tradisjon, men må oppfattes som å være av etisk karakter. Den må derfor baseres på enighet om betydningen av frihet til å velge kultur og forvalte sin identitet på tvers av tradisjonstilknytninger.» (Skeie 1998:140)

Dette er vel et problematisk utsagn - både empirisk og teoretisk. Heid Leganger-Krogstad (2000) har nylig gitt en meget verdifull og interessant oversikt over forholdet mellom stat, religion og skole i Europa – og påpeker for eksempel at Sverige har gjeninnført en eksplisitt henvisning til kristendom i skolens formålsbestemmelse: «... den etik som forvaltas av kristen tradisjon och västerländsk tradition.» (Leganger-Krogstad 2000:146). Island har en eksplisitt kristen formålsbestemmelse, forbundsstatene Baden-Württemberg og Bayern i Tysland likeså. I tillegg viser Leganger-Krogstad hvordan det religiøse på en avgjørende, men ofte implisitt måte influerer mange staters organisering, formåls- og innholdsbestemmelse av skolen. Empirisk er det slik at stater har implisitt eller eksplisitt uttrykte kultur- og identitetsdannende interesser for skolen. Hvilke tradisjoner og kulturer staten ønsker at skolen skal fremme, varierer (kristen, humanistisk, liberal, nasjonal, samt regionale kulturer: samisk, fransk-kanadisk), likeså den konkrete sammensetning av dem og hvor eksplisitt de er uttrykt.

Et annet eksempel på regionalt nivå er Samisk læreplan som har som siktemål at samisk kultur og identitet skal styrkes nettopp gjennom skolens undervisning og opp-

dragelse.⁹ Det er nettopp Taylors prosjekt (Taylor 1994:61). Dette er ikke et valg mellom alt eller intet. Det er intet valg mellom å gi alle for eksempel en kristen eller humanistisk identitet eller å innta et proseduralt standpunkt. Fører man linjen om viktigheten av en samfunnsmessig identifikasjon og det konstitutive i et lands partikulære historie for menneskenes solidaritet, er det prinsipielt både mulig og ønskelig å argumentere for identitetsforming på nasjonalt nivå.¹⁰

Det viktige her er imidlertid ikke bare det man kan kalle makro¹¹ eller nasjonsnivået, men også meso eller regional, tradisjons- og lokalnivå. Taylor hevder at for å overleve trenger ethvert samfunn et kollektivt formål som vil variere mellom ulike kulturelle kontekster. La meg imidlertid stoppe argumentasjonen her for å slippe til Cecilia.

Den postmoderne Cecilia

Cecilia er en av fire personer vi møter i boken «Hverdagsfilosofier» av Marianne Gullestad (1996). Gullestad har analysert disse bidragene fra konkurransen «Skriv ditt liv». I tillegg til selvbiografiene har hun intervjuet personene i etterkant. Cecilia er interessant i denne sammenheng fordi hun er en postmoderne ungdom, og hennes fortelling er fragmentert både i form og innhold. En rekke interessante momenter i Gullestads analyse av Cecilias fortelling kan gi en hjelp til å forstå forholdet mellom fragmentering, helhet og forutsetningene for danning.

Cecilia skrev sin livshistorie som 16 åring i 1989. Det er altså på samme tid en ungdomsfortelling, med tematikk som hører til det å være i en brytningstid mellom barn og voksen, og en fortelling om det å vokse opp i og forholde seg til en postmoderne virkelighet. Det er spesielt det siste som er interessant her.

Slik starter Cecilia sin fortelling: «Jeg sitter her og tenker tilbake på livet mitt. Bruddstykker av hendelser flager gjennom minnet mitt, men det har ingen sammenheng, det er

bare festet fast i hjernen min og nekter å komme fram så jeg kan få festet det på papiret.» (Gullestad 1996:184-185) Cecilia opplever livet som bruddstykker, uten sammenheng, som fragmenter som ikke vil la seg innordne i en sammenhengende fortelling. Derfor får denne livshistorien til forskjell fra de tre andre, ikke en kronologisk, men en episodisk struktur. Etter en metarefleksjon starter den i et eksistensielt skrik: «15 år ... jeg sitter på enga og stirrer fremfor meg inn i intet. Lyset er på, men ser bare mørke, det mørke intet stirrer hatefullt tilbake. Jeg vil bare dø. Jeg orker ikke mer, jeg kan ikke spise, jeg klarer ikke å føre en fornuftig samtale med noen lenger, greier ikke å gjøre lekser. [] GUD! Hvorfor må det være meg? Hjelp meg, jeg vil være normal, jeg vil være som alle andre.» (Gullestad 1996:185)

Lest som noe mer enn en psykologisk tekst om en ungdomskrise, gir denne todelte begynnelsen et gløtt inn i det ensomme individs fortvilte forsøk på å komme til rette med seg selv og de andre. Fra en side sett er det en historie om et fragmentert og episodisk liv. Cecilia er på mange måter «hjemløs», på konstant søking etter noe annet. Fortellingen er preget av hyppige skifter av perspektiv, av at livet forstås i intense og følelsesladede episodiske hendelser. Den er opp tatt av valg av livsstil, av estetikk og av kropp. For Cecilia blir dansen en uttrykksform som samler det estetiske, det kroppslige, individuell stil og relasjoner til andre og til musikken i en slags religiøs ekstase.

Fragmentering og helhet

Så langt svært postmoderne og fragmentarisk. Men på den andre side finnes motstridende trekk som er svært interessante. De kan i mange tilfeller beskrives som motpoler til de fragmentariske trekk, altså trekk som virker mot helhet og mening. Slike finnes for eksempel i fortellingens struktur og funksjon. Fortellingen er episodisk, men ikke ustrukturert. Den startet som vi så med løse biter og et eksistensielt skrik. Den slutter

parallelt med refleksjoner rundt det å skrive sitt liv og med et avsnitt om håpet til Gud og til livet: «Jeg tror håpløshet kan vendes til håp.» (Gullestad 1996:213) Strukturen går altså fra skrik til håp. Hvorfor? Jo, sannsynligvis fordi: «Jeg har skrevet alt dette og forsøkt å granske meg selv. Kanskje har jeg funnet ut mer om meg selv, kanskje har dette hjulpet meg i å forstå mer av meg, hvorfor jeg er blitt meg, slik jeg er.» (Gullestad 1996:213) Selve skrivearbeidet, arbeidet med fortellingen om hennes liv har gitt det struktur og helhet. Livet er gitt en narrativ mening. Fortellingen har en annen struktur og form enn de tre andre, men den er likefullt en fortelling om ett liv, Cecilias liv.

Her kunne det vært sagt mye mer. Gullestad viser for eksempel hvor viktige de nære andre er i Cecilias liv. Det er ikke slik at postmoderne individualisme skaper mindre avhengighet av de andre og en hedonistisk innkrøktethet: «Først og fremst viser Cecilias livshistorie hvor viktig andre mennesker er for den enkeltes selvbylde, også når idealet er å 'finne seg selv'. Hennes selv er et sosialt selv ikke bare fordi det å 'finne seg selv' er et kollektivt ideal, men like mye fordi andre mennesker har en helt vesentlig og uerstattelig rolle som fødselshjelpere for selvbylde. Vektleggingen av valg og innovasjon gjør den enkelte mer sårbar og avhengig av bekreftelse. Andre mennesker fortsetter å spille en rolle, det skjer bare på nye og mindre tydelige måter. På dette punktet er ideologiene dessverre tause.» (Gullestad 1996:221) Altså: Fragmentering leder til forpliktende nære sosiale relasjoner som rommer bekreftelse og ansvar.

Selv om disse relasjonene er mangfoldige betyr ikke det brudd på helhet. Cecilias beretning er også en beretning om søken etter likhet i mangfold og helhet i fragmentering. Likhet oppnås ved å anerkjenne hverandres annerledeshet, helhet ved å gi livsfortellingen en struktur. Det postmoderne livet består av søking etter likevekt mellom kaos og orden.

Men de nære relasjoner eksisterer ikke i et kulturelt vakuum. Det er interessant å merke seg at Cecilia etter å ha vært fascinert av pinsebevegelsen, Adventistkirken, Jehovas Vitner og Smiths venner konverterte til den katolske kirke. På den ene side bekrefter dette historien om individets frie valg. På den andre side er det interessant at hun velger nettopp katolisismen med vekt på tradisjon, ritualer og kollektiv. Cecilias historie og Gullestads analyse viser at Cecilias valg ikke er frie i absolutt forstand, de må forstås på bakgrunn av ulike horisonter. De «nære» (familie og jevnaldrende) får større betydning i det postmoderne samfunn. I tillegg er alle fire skribentene på ulike måter «sterkt påvirket av kristendommen» (Gullestad 1996:238). Videre sier hun om livshistoriene: «Å skrive sin selvbiografi er vanligvis en måte å skrive seg inn i en familie, et sett steder og en nasjon på, med barndomsopplevelsene som viktig ressurs.» (Gullestad 1996:234) Dette betyr at de strukturer og tradisjoner som mennesker fødes inn i og lever i, er konstituerende for ens identitet. Samtidig kan mennesker forholde seg reflektert, kreativt og kritisk til tradisjonene. Men de kan ikke forstå seg selv utenom relasjonene til de tradisjoner de har arvet og de tradisjoner de har tilegnet seg.

Hva betyr så dette? Jo: 1. En slik oppfatning av identitet gir rom for danning. 2. Danning kan ikke tenkes uten relasjonen tradisjon – individ. Dermed har jeg forsøkt å antyde et svar til «danning av hva» – nemlig et fragmentert menneske holdt sammen i en narrativ identitet knyttet til nære andre i tradisjonsbestemte kontekster.

Danning til hva?

Fortsatt står normativitetsproblemet uløst: Danning til hva? Jeg har argumentert for et substansielt hva. Noe av problemet i en pluralistisk virkelighet er å komme frem til goder eller rettigheter som har allmenn aksept og kan gi en allmenn prinsipiell begrunnelse. Et slikt forsøk når det gjelder

dannelse er dannelse til demokrati. Dette er problematisk fordi demokrati som ideal er for tynt til å være bærende for dannelse. Demokrati er en samværs- og kommunikasjonsform som forutsetter ulike kulturelle grupper og individer. Disse gruppene og individene må dannes før de kan bedrive demokrati. Denne dannelsen blir den primære, og noe ikke skolen kan befatte seg med. I tillegg kan det tilføyes at dannelse til demokrati (eller til dialog eller pluralitet) innebærer en homogenisering, en ensretting som substansielle oppfatninger ofte blir kritisert for.

Denne debatten er symptomatisk for normativitetsproblemet i pluralistiske samfunn. I utgangspunktet synes to strategier mulige:¹² 1. Man forsøker å komme frem til universelle prinsipper som alle kan være enige i uansett livsoppfatning. Etter Kant har disse stort sett prosedural karakter, det vil si de forsøker for eksempel å gi formale kriterier for en herredømmefri diskurs (diskurs-etikk) eller å gi formale kriterier for nødvendig samfunnsmessig inngripen i individets grunnleggende frihet til å velge sitt eget liv (liberalistisk etikk). Her gjelder det å konstruere noen enkle grunnleggende prinsipper som så implementeres på alle samfunnsområder (praksis), for eksempel utdanning og skole. 2. Man starter i det partikulære, i det spesielle og i moralsk og kulturell praksis for å se om man kan hente frem moralske ressurser derfra. Her finnes mange ulike veivalg: Ett er å grunnlegge moralfilosofien i de nære relasjoner mellom mennesker (nærhetsetikk). Et annet er å fokusere på det jeg har kalt meso-nivå, på tradisjoner, (lokal)kulturer, grupper, «stammer». Her forstås moralen i lys av den kontekst som går utover et jeg-du forhold, men er sted og tidbestemt i forhold til et mega-nivå (menneskeheten, det globale, det universelle). Dette kaller man ofte kommunitaristisk etikk¹³. Kan dette siste perspektivet være til en hjelp i å forstå normativitetsproblemet i danning?

Et alternativ

I lys av Alasdair MacIntyres moralfilosofi (1985) vil jeg i siste del av denne artikkel skissere en dannelsesforståelse som fremmer kulturelt mangfold, men samtidig forsøker å hjelpe individer til sammenheng og retning i sin selvforståelse. Cecilias historie begynte med at hun så rett inn i mørket. En fremtid i form av et mørkt hull og en fortid bestående av uforståelige usammenhengende episoder gjorde nåtiden til intet og førte til apati. Gjennom skrivingen av hennes liv, gjennom å forfatte sin livshistorie skapte hun sammenheng i fortid, håp for fremtid og motivasjon for nåtid. Fortellingens rolle er sentral også hos MacIntyre. Det er gjennom å fortelle sitt liv at sammenheng og helhet skapes. Det er når livsfortellingen blir uforståelig, når den mister retning og formål, at man står overfor selvmordets realitet. Grunnen til hvorfor man skal gjøre det ene og ikke det andre er borte. Grunnen til menneskelig eksistens er altså å finne i livsfortellingen.

På den ene side er denne dypt personlig, individuell og unik. Hvert menneske er subjekt i sin egen livshistorie. Men, hevder MacIntyre, min fortelling inneholder andre menneskers historie, liksom min historie er en del av deres. Fortellingene er vevd i hverandre. Jeg er bare medforfatter av min egen livshistorie. For det første kan andres historie på uventet vis gripe inn i min på godt og vondt og forandre den til det ugjenkjenkelige. Det betyr at fortellingene må skrives om for å skape ny mening. For det andre er min historie også delvis en arvet historie: «... I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. This is in part what gives my life its own moral particularity.» (MacIntyre 1985:220) Min fortelling er vevd inn i større fortellinger. Disse fortellingene kan jeg forholde meg til positivt eller negativt, men uansett om jeg vil eller ikke vil de prege meg på en eller annen måte. Jeg er ikke bare den

velgende, men også den valgte. Jeg er for en stor del hva jeg har arvet – dette kommer også tydelig fra i barndomsrefleksjonene til Cecilia. Mennesket er derfor et historisk vesen, bærer av ulike historiske tradisjoner.

Gjennom disse kan mennesker få selvforståelse og retning. Tradisjon slik det forstås av MacIntyre er nemlig ikke fossile utdaterte skikker, men historisk og sosialt forankrede bilder av det gode som tradisjonen er blitt til rundt. I en levende tradisjon er det alltid et bilde av et felles gode for de som er knyttet til den. Dette bildet er aldri statisk, en levende tradisjon er nettopp kjennetegnet av en pågående debatt om det gode i den. Poenget her er at individets søken etter det gode for henne, søken etter et formål med hennes livsfortelling, skjer innenfor en kontekst bestående av de tradisjonene hun tilhører og de bildene av det gode som finnes i dem.

Her er det viktig å presisere sammenhengen mellom midler og mål. Det er nemlig ikke slik at individet former et formål for sitt liv i lys av tradisjonene, og så finner midler for å realisere dette. Nei, det er en indre sammenheng mellom midler og mål, eller dyder og teleos. Nøkkelen til å forstå dette er begrepet praksis. Tradisjoner består ikke som ideer, men som praksiser. Praksiser er i følge MacIntyre noe forenklet mellommenneskelige aktiviteter med interne goder. Interne goder skiller seg fra eksterne goder ved at de er uløselig knyttet til selve praksisen. Det finnes visse kvaliteter, regler og handlemåter som uløselig ligger i og kjennetegner det å undervise, spille sjakk, drive en gård. Dyder er de menneskelige kvalitetene som setter oss i stand til å oppnå disse interne godene.

Altså: Alle mennesker har arvet sitt unike sett av tradisjoner. I disse tradisjonene ligger det et potensiale for å bli klar over hvilke praksiser en er en del av, hvilke interne goder som kjennetegner praksisen. Og i tradisjonene kan man se hvilke ulike formål man er en del av som kollektivt vesen.

Dette er ikke bare moralfilosofi, men også et dannelsesprogram. MacIntyre har imidler-

tid selv sagt lite om danning. La meg derfor antyde punktvis hva dette kan bety for synet på danning.

1. Dannelse skjer først og fremst som en dobbel bevegelse: Utover i tradisjonene og innover i selverkjennelse.
2. Dannelse har en narrativ form. Danning er å utforme sin egen livshistorie i ord og handling i lys av tradisjonenes fortellinger.
3. Dannelse er å delta i og fortelle om og samtale om praksiser.
4. Dannelse er alltid kontekstuell: Den er knyttet til partikulære individer i partikulære tradisjoner og kulturer.
5. Dannelse er et moralsk prosjekt i vid forstand. Dannelse er ikke bare å gjøre det rette, men å orientere livet mot virkeliggjørelsen av det gode. Dermed blir grensene mellom dannelse, moral og religion (i vid forstand) flytende.
6. Dannelse er erkjennelsen av at å søke det gode liv er det gode liv.
7. Dannelse er å akseptere at man blir holdt ansvarlig for sin egen levde og fortalte livshistorie.

Dannelse og formål

I sum: Man kan aldri arbeide med dannelse utenom tradisjoner, og tradisjonsvalg innebærer normative valg. Dette kan normativt tenkes på ulike nivåer: For eksempel at man formålsbestemmer visse dyder og verdier på nasjonalt nivå, men overlater en stor del av formålsbestemmelsen til regioner og lokalsamfunn. Fortsatt betyr det at deler av danning må foregå, og foregår, i de ulike tradisjonene, gruppene og stammene, men at den lokale skole kan ha som formål at elevene skal utvikle kvaliteter som kjennetegner dette lokalsamfunnet. Slikt arbeid skjer først og fremst i møte med lokale fortellinger, skikker og praksiser. I Nord-Norge er det mange eksempler på hvordan arbeid med lokale fortellinger og praksiser har bidratt til å gi verdighet til enkeltmennesker og bygger. Der man tidligere kom til kort i forhold

til Oslo, har et slikt fokus på lokale tradisjoner gjort mennesker (også barn og ungdom) stolte av å være nettopp derfra og dermed være seg selv. Slikt normativt dannelsesarbeid får dermed konsekvenser for identitet og moral. Dette fenomenet begrenser seg ikke til bare samiske områder.

Dermed kan man forsøke å formålbestemme danningen «nedenfra», i lys av den kontekst undervisningen foregår i. Dette er noe annet enn formålsbestemmelse «ovenfra». I formålsbestemmelser «ovenfra» forsøker man først å konstruere allmenne prinsipper som danningen skal baseres på. Så prøver man å implementere eller anvende prinsippene på praksis. Dette setter en ute av stand til å se de etablerte praksisene man er en del av og de indre godene i dem. Slik formålsbestemmelse «ovenfra» kan foregå på nasjonsnivå (politisk, pedagogisk) eller på skolenivå (diskursinspirerte forsøk på å etablere pedagogiske «plattformer»).

Både Skeie og Brunstad legger stor vekt på fortellingens rolle og mulighet. Skeie er også flere steder inne på viktigheten av lokal tilpassing. Her tror jeg det ligger store muligheter, både praktisk og teoretisk.

Litteratur

Asheim, Ivar (1977) *Tro – dannelse – oppdragelse. Religionspedagogiske emner og grunnbegreper* (Oslo, Menighetsfakultet)

Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern ethics* (Oxford, Blackwell)

Brunstad, Paul Otto (1998a) *Ungdom og livstolkning. En studie av ung menneskers tro og fremtidsforventninger* (Trondheim, Tapir)

Brunstad, Paul Otto (1998b) *Danning i kameleonens tidsalder*, i: Hustad, Oddbjørn R. (red.) *Å ta bolig i seg selv. Perspektiver på danning* (Bergen NLA-forlaget)

Det samiske læreplanverket for den 10-årige grunnskolen (1997) (Oslo, Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement)

Gullestad, Marianne (1996) *Hverdagsfilosofier* (Oslo, Universitetsforlaget)

Gundem, Bjørg Brandtzæg (1983) *Skolens oppgave og innhold* (Oslo, Universitetsforlaget)

Henriksen, Jan-Olav (1997) *Grobunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur* (Kristiansand, Høy-skoleforlaget)

Leganger-Krogstad, Heid (2000) Norge i utakt? En systematisering av forholdet mellom skole og religion i Europa, i: Birkedal, Erling, Harald Hegstad og Geir Skeie (red.) *Forskning og fundering. Religion og religiøsitet i skole, kirke og samfunn* (Trondheim, Tapir)

MacIntyre, Alasdair (1985) *After virtue* (2. utg) (London, Duckworth)

Markussen, Ingrid (1998) *Danning i filosofi, kristen tro og pædagogik - nogle linjer fra antikken til vår tid*, i: Hustad, Oddbjørn R. (red.) *Å ta bolig i seg selv. Perspektiver på danning* (Bergen NLA-forlaget)

Mulhall, Stephen og Adam Swift (1996) *Liberals and communitarians* (2. utg) (Oxford, Blackwell)

Myhre, Reidar (1989) *Grunnlinjer i pedagogikkens historie* (Oslo, Gyldendal)

Skeie, Geir (1998) *En kulturbevisst religionspedagogikk* (Trondheim, NTNU)

Taylor, Charles (1989) *Cross-purposes: The liberal-communitarian debate*, i: Rosen-

blum, Nancy L. *Liberalism and the moral life* (Cambridge, Harvard UP)

Taylor, Charles (1994) *The politics of recognition*, i: Gutman, Amy (red.) *Multiculturalism* (Princeton, Princeton UP)

Note:

¹ Takk til Elisabet Haakedal, Heid Leganger-Krogstad, Alf Rolin og Torstein Wågsås for verdifulle og kritiske kommentarer.

² Begrepet postmoderne er selvfølgelig like upresist og debattert som førmoderne og moderne. Jeg synes imidlertid ikke at alternative begreper gir særlig større presisjonsnivå. Postmoderne refererer her til en kulturell tilstand hvor flere av modernitetens grunnleggende forutsetninger er brutt.

³ For en forståelse av fragmentering som et fenomen på både samfunns- og individnivå, se Bauman 1993:195-199.

⁴ Omfanget av litteratur om dannelse er overveldende. Her har jeg tatt utgangspunkt i Myhre (1989), Asheim (1977), Markussen (1998) og Gundem (1983).

⁵ Johann Gottfried Herder sitert i Myhre 1989:80.

⁶ Per Solberg referert i Markussen 1998:11.

⁷ Se for eksempel Asheim 1977:38-46 som fra et luthersk teologisk ståsted poengterer dannelsens begrensning til erkjennelser på lovens plan. Han skiller mellom virkeliggjørelsen av humanitet i mening dannelse på den ene side (innenfra) og forløsning til sann menneskelighet i meningen gudbilledlighet (utenfra) på den andre.

⁸ Problemstillingen er parallell til debatten om det moralske subjekt. «The moral self can not and does not survive fragmentation», hevder Bauman (1993:198) For en svært interessant drøftelse av problemet i lys av seks sentrale moralfilosofer, se Henriksen (1997).

⁹ I Samisk læreplan (59-60) heter det: «Opplæringen som helhet skal bidra til å fremme samisk identitet». Samisk læreplan er i det hele tatt svært interessant. Med det perspektivet denne artikkel argumenterer for, er det fristende å kalle den for noe av det mest vellykkede

med grunnskolereformen av 1997. Legg for eksempel merke til hvordan samisk tradisjon benyttes i krl-fagets etikkdel.

¹⁰ Det er vel uansett ingen dannelsesoppgave å dele ut (halv)ferdige identitetsfortellinger (hva nå det måtte være). Spørsmålet dreier seg vel mer om hva som er legitimt formål enn om gode/dårlige fortellinger. Uansett vil skaping av et mangfoldig kultur møte implisere innholdssvalg som uttalt eller uuttalt vil innebære en normativ retning. Videre innfører her Skeie etikken som forankringspunkt på et sentral punkt i avhandlingen. Kulturelle tradisjoner kan ikke virke sammenbindende på grunn av mangfoldets eksistens. Problemet er at etikken her blir det som skal redde enhet - uten at etikken pluralitet i det hele tatt er drøftet. Videre er det etikk i en bestemt utgave (enighet om individets frihet) som hører hjemme i en bestemt moralfilosofisk tradisjon, og som ikke uten videre har teoretisk eller empirisk bæreevne som basis for dannelse. - Det kan virke som om Skeie her faller ned på den prosedurale siden, mens han tidligere i avhandlingen forsøker å balansere mellom det substansielle og prosedurale. (Skeie 1998:91-106)

¹¹ Jeg opererer her med sosiale og moralske relasjoner på fire nivåer: 1. Mikro nivå: Innad i individet 2. Meso nivå: Region, tradisjon, stamme, lokalsamfunn, jeg-du 3. Makro nivå: Nasjon, storsamfunn 4. Mega nivå: Globalt, universelt.

¹² Jeg utelukker her en tredje strategi, nemlig å gi opp normative spørsmål, enten i teknokratisk eller en «la det flyte» form.

¹³ Like mye som de andre sekkebetegnelse, «diskursetikk», «liberalistisk etikk», skjuler store ulikheter blant tenkere, gjør også betegnelsen kommunitaristisk etikk det. For en meget oversiktlig og god innføring i ulik kommunitaristisk (og liberalistisk) teori, se Mulhall og Swift (1996).

Geir Afdal, professor i religionspedagogikk ved Menighetsfakultetet.
Adresse: Geir.Afdal@mf.no

Tilføyelse til artikler i forrige nummer:

Noter til artikkelen **Religion, integrering og solidaritet** av Oddbjørn Leirvik fra forrige nummer. (308). Notene uteble dessverre i trykken.

- 1 <http://www.regjeringen.no/nb/dep/aid/tema/integrering.html?id=1138>
- 2 Oslo: Pax 2008
- 3 Vårt Land 14. februar 2006.
- 4 Vårt Land 4. april 2008.
- 5 IMDi-rapport 7-2007 "Integreringsbarometeret 2006. Om befolkningens holdninger til integrerings- og angfoldsspørsmål", kapittel 6: "Islam og muslimer i Norge".
- 6 "Advarer mot integrering", Drammens Tidende 11. mars 2008.
- 7 "Vil ha opplæring i barneoppdragelse", Dagavisen 11. november 2008.
- 8 Sjå Oddbjørn Leirvik: "Religionsdialog og sekularitet", i Kirke og Kultur 5: 2008.
- 9 "Muslimer og kristne anerkjenner retten til å skifte religion", kirken.no 22. august 2008.
- 10 Oxford etc.: Oxford University Press.

Noter til artikkelen **Testing av samfunnsnytte i religionsfaget** av Endre S. Bertelsen fra forrige numme (308). Notene uteble dessverre i trykken.

- 1 Læreplan i religion og etikk, hentet fra http://www.skolenettet.no/nyUpload/Lareplan/Pulje2/religion%20og%20etikk_endelig.pdf 02.02.08.
- 2 Johnny Tobiassen: "Hvordan vurderer religionslærere?" I: *Religion og livssyn* 2/2003
- 3 op.cit.: 32
- 4 op.cit.: 34
- 5 op.cit.: 35
- 6 op.cit.
- 7 op.cit.
- 8 op.cit.: 37
- 9 op.cit.: 35
- 10 p.cit.: 32
- 11 op.cit.:34
- 12 op.cit.: 37
- 13 Anna Sfard: "On Two Metaphors for Learning and the Dangers of Choosing Just One" I: *Educational Researcher* 2/1998
- 14 Legg ellers merke til at bruken av ordet "partene" korresponderer med oppgaveformuleringens underliggende forståelse om splittelse og konflikt.
- 15 Tobiassen 2003: 37

BOKMELDING

Imponerende oversikt over teologiske retninger

Høyskoleforlaget har nylig utgitt en større bok om teologiske tenkere i det 20. århundre. Boken er bemerkelsesverdig på flere måter. Det første gjelder omfang og spennvidde. På de drøyt 700 sidene presenteres 48 ulike portretter, først og fremst av teologer, men også av folk som fra andre ståsteder har vært opptatt av kristen tenkning. Portrettene gjelder nok noe biografi, men først og fremst står tenkningen i sentrum. Hvert portrett har fått 10-12 sider, slik at en leser får et ganske solid inntrykk av hovedlinjer hos den enkelte, både når det gjelder konkret produksjon og deres grunnleggende posisjoner i teologi og filosofi. Hvem er så de 48? Det interessante er at alle de tre store tradisjonene er tilgodesett med nesten like stor plass hver, altså den ortodokse, den romersk-katolske og den lutherske, dessuten er det en stor bolk med engelsk og amerikansk teologi. Dette skulle en nesten tro var umulig i Norge, men nei. Og før man går til den enkelte teolog, er det laget en grundig innledning til hver av disse tre tradisjonene, pluss en start om teologisk nytenkning i et økumenisk perspektiv.

Noen navn: Fra Den lutherske tradisjon: De store kanonene som Barth (av Harald Hegstad), Bultmann (av Svein Aage Christoffersen), Bonhoeffer (av Trygve Wyller), Elert (Bernt Torvild Oftestad), Tillich (av Svein Olaf Thorbjørnsen), Wingren (av Jonny Karlson), Moltmann (av Idar Kjølsvik), Pannenberg (av Svein Rise), Løgstrup (Svein Aage Christoffersen), Jüngel (av Kjetil Hafstad). Tilsvarende mange er det fra katolsk side, her kan nevnes Küng, Rahner, Ratzinger, Wojtola med flere. Og blant ortodokse er det navn som Bulgakov, Florovsky uten at undertegnede kan si at det er kjente navn ... Egne kapitler er det også om frigjøringsteologi, feministteologi, postmoderne teologi, radikalortodoksi. Den siste bolken har tittelen teologi, filosofi og litteratur. Her finnes navn som Ricouer, Maritain, Edith Stein, G.K. Chesterton, C.S.Lewis, Northrop Frye.

Forfatterne er spredt over store deler av verden, selv om de fleste (som antydnet) er norske. Det man ikke kan unngå å registrere når det gjelder de norske forfatterne, er at de er hentet fra en rekke ulike miljøer. Redaktør Svein Rise er fra Lærerakademiet i Bergen, redaktør Ståle Johannes Kristiansen er stipendiat i kunsthistorie (!) ved Universitetet i Bergen. Av de artikkelforfatternavn undertegnede kjenner til er altså både Menighetsfakultetet, Universitetets teologiske fakultet i Oslo, pluss altså Lærerakademiet i Bergen representert – og selvfølgelig pluss pluss. For folk med noe fartstid i kongeriket er dette som nevnt – bemerkelsesverdig!

Er det så verd å anskaffe boken, og er de 10-12 sidene pr. hode tilstrekkelig interessante? Man har ikke lest 700 sider, men litt her og litt der. Det jeg kan si ut fra det er at mange av disse konsentrerte portrettene gir god innsikt i sin poengterte framstilling, samtidig som de gir mulighet for videre lesning om ilden skulle fate – og hjelp her får en gjennom gode litteraturlister. Det som er det mest spennende er den store utvidelsen av perspektivet som vi får gjennom portretter fra tradisjoner som ikke har hatt stor plass her på berget, særlig vel den ortodokse, men også den anglo-amerikanske.

Det er ingen tvil om at den økumeniske vilje spiller en viktig rolle i denne boken, men også viljen til å kontekstualisere, dvs. til å se hvordan de ulike teologene har forsøkt å gjøre den kristne troen relevant og aktuell i egen samtid. Kanskje er boken et uttrykk for en mangelsykdom i vår egen tid – hvor er en Tillich, hvor er en Barth? Uansett er den et imponerende produkt, og forhåpentligvis kan den inspirere både leg og lærd. En ting er i alle fall helt sikkert, og det er at formatet med de 10-12 sidene er noe en travel lærer i alle skoleslag kan ha stor glede av!

Ståle Johannes Kristiansen (red.) og Svein Rise (red.): *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundres teologer*. Høyskoleforlaget
bm