

RELIGION OG LIVSSYN

TIDSSKRIFT FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE



KRITIKK

Religion og livssyn
Organ for Religionslærerforeningen i Norge
www.religion.no
Årgang 23 – Nr. 3 – 2011

Redaksjonskomiteen:
Ole Andreas Kvamme (ansv.)
Kjersti Løken
Kjell Arne Kallevik

Forsidebilde: “Abraham og Isak”, glassmaleri av Håkon Bleken i Spjelkavik kyrkje. Fotograf: Lars O. Flydal.

Redaksjonen takker kunstneren for tillatelse til å trykke bildet.

Formgiving:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Layout:
Fiksferdigfoto

Trykk:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Opplag dette nummer: 800

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/ Gunnar Holth
Levrebakken 27
1352 Kolsås

e-post:
religionoglivssyn@gmail.com

ISSN 0802-8214

Medlemskap kan tegnes ved å betale kontingent:
Kr 300,- for enkeltmedlemmer
Kr 300,- for skoler og andre institusjoner
Postgiro: 7877 08 63243

Innhold

Leder: Abraham, kritikk og 22. juli	s 4
TEMA: KRITIKK	
Trond Berg Eriksen: Kritikk – hva er det?	s 8
Øyvind Rabbås: Om 'kritikk' - en begrepsavklaring	s 9
Gunnar Skirbekk: Religionskritikk – kvifor og korleis	s 12
Oddbjørn Leirvik: Religionskritikk på moralsk grunnlag	s 17
Anne Sofie Roald: Ulike perspektiver på islam og religionskritikk i dag	s 22
Sturla Stålsett: 'Gud' som kritisk instans.	
Kristne ressurser til en religionskritikk innenfra	s 27
Kirsti Bergh: Religionskritikken i Human-Etisk Forbund	s 32
Levi Fragell: Øverlands religionskritikk – hva slags gyldighet har den i dag?	s 37
Ann-Magrit Austenå: Menneskeskapt mangfold eller gudgitt identitet?	s 41
Joav Melchior: Abraham	s 47
Elisabeth Thorsen: Abraham og Isak	s 49
Nora S. Eggen: Fortellinger om tillit	s 51
Else Michelet: Hustru og mor	s 54
Torgny Lindgren: 5	s 56
MIDTSIDENE	
Kari Repstad og Rigmor Stakkeland: Religionskritikk i undervisningen	
I DØDVINKELN	
Per Bjørnar Grande: Livssynskritikk	s 64
FRA ARKIVET	
Jan-Olav Henriksen: Religionskritikkens legitimitet – i et samfunn og en skole preget av pluralitet	s 65
ET EUROPA I ENDRING	
Norman Richardson: Nord-Irland – religionsundervisning i et delt samfunn	s 66
FRA FORSKNINGSFRONTEN	
Anne Hege Grung: Kjønnssrettferdighet og teksttolkning	s 68
HVA STÅR DERE FOR?	
Shantana Berg: Buddhismen	s 70
ELEVTEKST OG SKRIVEKONKURRANSE	
Andreas Aamodt: Reinli Stavkyrkje	s 71
FRA PRAKSISFELTET	
Eskil Kjos Fjell: Etikkundervisning: Om transplantasjonsproblemet	s 75
AKTUELL NYHETSSAK	
Per Anders Aas: Religion, livssyn og etikk i ny lærerutdanning	s 77
BOKMELDINGER	
Camilla Fines Aronsen: Variert undervisning gir mer læring	s 79
Gunnar Holth: Verdt å lese. Tre ulike perspektiver på fenomenet religion	s 82
Kjersti Løken: Fra brød og vin til brød og sirkus?	s 89
FORENINGSNYTT	
Kurs for religionslærere i mai 2012	s 92

Abraham, kritikk og 22. juli

På Det Norske Teatret i Oslo trekker skuespilleren Svein Tindberg denne sesongen fulle hus med forestillingen Abrahams barn. Her nærmer han seg en av de mest interessante skikkelsene i religionshistorien: Abraham som uten forvarsel bryter opp fra hverdagene et sted i Irak og setter fortellingsuniversene i flere religioner i bevegelse. Forestillingen veksler mellom fortid og nåtid og blir en manifestasjon av hvor grunnleggende religionskunnskap er for å kunne orientere seg i dagens verden.

Den samme Gud som lover å velsigne Abraham, er også den Gud som byr ham å ofre sin sønn. Og her finner vi motivet som er satt på forsiden av dette nummeret av Religion og livssyn. I 2004 oppstod det i Møre bispedømme en i norsk sammenheng sjelden teologisk debatt om dette bildet. Håkon Bleken hadde fått i oppdrag å utsmykke Spjelkavik kyrkje med 96 glassmalerier. Biskop Odd Bondevik kunne akseptere alle maleriene med unntak av dette ene. I biskopens kritikk ligger det en oppfordring til å velge barnets perspektiv, barnet som skal ofres. Debatten på Møre endte med at biskopen under sterk tvil gav etter. Maleriet med Abraham som har løftet hånden klar til hogg mens en annen hånd griper avvergende inn fra siden, ble en del av utsmykningen av Spjelkavik kyrkje.

Hva slags Gud er det som setter et menneske på prøve ved å be om sønnens liv? Fortellingen driver en moderne leser til å respondere. For Arnulf Øverland var svaret en kraftfull avvisning – dette er en idealisering av en far som er villig til å slakte sin sønn ut fra religiøse hensyn. På denne måten skrev han fortellingen inn i sin religionskritikk, slik den ble framført i et av Norgeshistoriens mest kjente foredrag. I dette nummeret av Religion og livssyn vil Levi Fragell drøfte aktualiteten i Øverlands religionskritikk.

Men også biskop Bondevik så vi var urolig for virkningen av en av de abrahamittiske religionenes kjernefortellinger. Vi har bedt Joav Melchior, Elisabeth Thorsen og Nora S. Eggen, tre nære kjennere av jødernes, kristendommens og islams hellige skrifter, kommentere nettopp denne fortellingen ut fra sine ståsteder i de respektive religionene. De reflekterer over forholdet mellom Abraham og Gud, men også mellom Abraham og sønnen som skal ofres. De peker på at fortellingen kan være et oppgjør med menneskeofringer og dermed i seg selv en kritikk av eksisterende religion. Også fortolkningsarbeidet alle tre utfører, er et kritisk arbeid. Slik samler Abrahamfortellingen, og resepsjonen av den, ulike aspekter ved det som er tema for dette nummeret, kritikk, med vekt på religionskritikk.

22. juli og ukene etterpå

Dette nummeret er planlagt, og de fleste av bidragene er skrevet, før 22. juli. Redaksjonen har ikke bedt noen bidragsytere skrive tekster om, men vi trykker denne gang en utvidet leder. Flere av bidragene er ferdigstilte etter dette, og det

finnes referanser til terrorangrepet mot Regjeringskvartalet i Oslo og massakren på Utøya i enkelte av tekstene.

Det er en del av læreres oppgave, så å si, å følge nyhetsbildet med henblikk på stoff som kan trekkes inn i undervisningen, særlig for oss som underviser i fag som religion og etikk eller RLE. Hver eneste uke dukker det opp nye saker som aktualiserer skolefagene og viser deres relevans. Det er heller ikke tvil om at også sommerens terror berører sentrale sider ved religion og etikk-faget. Men med 22. juli er likevel noe annerledes, og dette “noe” kaller på tilbakeholdenhet.. Det handler kanskje om tragediens nasjonale omfang og nærheten til begivenhetene. Bare her i redaksjonen underviser to av medlemmene på skoler med elever som ble direkte rammet av terroren. Og nasjonalt kjenner hver fjerde nordmann terrorrammede (*Klassekampen*, 19. august 2011). I tillegg er det kompliserende at politisk terror i seg selv har som mål å skape blest om en bestemt sak, herav debatten om hvor åpent rettsaken mot gjerningsmannen skal føres. Men fortieelse er selvsagt ingen løsning, heller ikke i skolen.

Gjerningsmannen ser ut til å ha et ganske forvridd virkelighetsbilde og å være preget av en total mangel på innlevelse. Men han er ikke mer forvirret enn at han har klart å plassere seg innenfor en europeisk diskurs som i de senere år har blitt stadig mer innvandringsfiendtlig med en særlig skarp front mot islam. Selv har han, tross mangelfulle historiske kunnskaper og et nokså uklart forhold til religion, utviklet en selvforståelse som kristen ridder i en hellig krig-mytologi – og legitimerer på denne måten den radikale voldsutøvelsen han nå skal stå til ansvar for. Uavhengig av hva som her kom først, voldsplaner eller legitimering, har Norge sommeren 2011 blitt rammet av ideologisk begrunnet vold med den hensikt å spre frykt og skape ustabilitet, alt sammen vesentlige kjennetegn ved politisk terror. At Anders Behring Breivik ser ut til å ha vært alene om både planlegging og gjennomføring av terroren, endrer ikke på dette.

Det er begrunnelsen i politisk ekstremisme som forklarer den veldige folkelige mobiliseringen etter 22. juli. Terror sprer frykt, mobiliseringen i folket har handlet om å vinne tryggheten tilbake. Dette er særlig viktig fordi gjerningsmannen er en uttalt motstander av det flerkulturelle samfunnet som vi alle i dag er en del av.

Skolens betydning

Derfor var det ved skolestart i august riktig å markere 22. juli ved alle landets skoler. Ikke for å gjøre sørgemarkeringer til endeløse repetisjonsøvelser, men for å bygge ei bru fra sommerens nasjonale bearbeiding av tragedien og inn i skolen, samfunnets viktigste fellesarena, der ledelse og kollegium selv kunne bestemme nivået på markeringen og oppfølgingen av enkeltelever.

Kanskje er *bearbeiding* en nøkkel til å forstå 22. julis plass i skolen. Enkeltelever vil trenge oppfølging i lang tid framover og noen har behov for mer enn det skolen kan gi. Men skolen har en oppgave i den nasjonale bearbeidingen, den som i bunn

og grunn handler om å skrive 22. juli inn i en felles, nasjonal bevissthet. Dette skjer i flere fag, som norskfaget, samfunnsfaget, historiefaget og i religion og etikk- og RLE-faget. At vi satte av tid til samtale i begynnelsen av skoleåret, har i alle fall for undertegnede gjort det lettere underveis i det faglige arbeidet å åpne dørene inn i felles erfaringer som fortsatt er ganske ferske.

I skolen kan det være grunn til å framheve at 22. juli ikke bare er 22. juli, men også ukene etterpå. Det er betydningsfullt at den folkelige mobiliseringen var et nei til ideologisk motivert vold. Derfor er det vanskelig å følge enkelte som rister på hodet over at vi nordmenn nå også skulle bli verdensmestere i sørgemarkeringer. Landet er endret. Vi vet at det utenkelige kan hende hos oss, at radikal voldsutøvelse kan skje også her. Det er en erkjennelse som vil bli stående etter 22. juli. Den folkelige mobiliseringen er med på å skape en realistisk tro på at vi kan leve godt sammen på tvers av forskjeller.

En bearbeiding av 22. juli hører som nevnt hjemme i religion og etikk-faget og RLE-faget. Samtale om ondskap er vanskelig når ondskapen er både radikal og nær, men en slik samtale kan være nødvendig, og den har en naturlig plass i disse fagene. Gjerningsmannens polariserte verdensbilde får fram betydningen av nyansering, ikke for å ligne ut forskjeller, men for å se at verden er sammensatt. I våre fag er kanskje dette viktigere enn noensinne som et bolverk mot å la identitetspolitikk ende i fremmedfrykt og fremmedhat. Ordføreren i Oslo, Fabian Stang, bidro til dette da han under et besøk i moskeen til World Islamic Mission 26. juli slo fast: - Morderen er hvit, kalte seg kristen og bodde i mitt område. Ingen av dere har av den grunn stemplet meg som mulig forbryter. Takk skal dere ha for det. (Her sitert fra *Dagbladet Magasinet*, 1. august)

Terroren i Norge reiser også viktige dilemmaer i våre fag, viktigst er kanskje hvordan samtalen i klasserommet skal kunne la ekstreme synspunkter som finnes i elevmassen komme til overflaten, men uten samtidig å legitimere dem. Her er ingen enkle svar, men dilemmaet får i alle fall fram betydningen av kritikk, enten det er snakk om å avklare hva man egentlig snakker om, påpekning av svakheter i samtalepartnerens argumentasjon eller evnen til selvbesinnelse og selvkritikk.

Mer om innholdet i dette nummeret

Dette nummeret har sitt utgangspunkt i en fagdag om religionskritikk 25. mars ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Fagdagen samlet 110 deltakere og var et samarbeid mellom Nettverk for religion og livssyn og Religionslærerforeningen. Flere av bidragsyterne der har bearbeidet foredragene til artikler som vi trykker her. Mens Gunnar Skirbekk utforsker forutsetningene for religionskritikk og Oddbjørn Leirvik undersøker det moralske grunnlaget for religionskritikk i norsk debatt, redegjør Anne Sofie Roald for religionskritikk i islam. Undervisningsopplegget på midtsidene, utarbeidet av Kari Repstad og Rigmor Stakkeland, er også en bearbeiding av materiale presentert på fagdagen. En rekke andre bidrag styrker dette nummeret som en mangfoldig utforsking av

temaet.

Øyvind Rabbås og Trond Berg Eriksen reflekterer over selve begrepet kritikk. Sturla Stålsett redegjør for kristne ressurser til religionskritikk, Kirsti Bergh presenterer sentrale trekk ved religionskritikken i Human-Etisk Forbund, et tema som altså blir konkretisert av Levi Fragell, mens Per Bjørnar Grande etterspør i spalten *I dødvinkelen* livssynskritikk i skolefagene. Religionskritikk er i dagsaktuell debatt nært knyttet til spørsmålet om ytringsfrihet, et aspekt Ann-Magrit Austenå bringer inn.

I tillegg til Abraham gir vi slektningen Lot og hans familie oppmerksomhet. Mens Bibelens fortellerstemme bare sjelden åpner for innsyn i personenes tanker og følelser, lar Else Michelet og Torgny Lindgren henholdsvis Lots hustru og Lot komme til orde og etablerer ved hjelp av dette skjønnlitterære grepet et kritisk perspektiv på fortellingen.

Vi viderefører i dette nummeret de faste spaltene. I *Et Europa i endring* skriver Norman Richardson om religionsundervisningen i Nord-Irland, i *Hva står dere for?* svarer denne gang buddhisten Shantana Berg. I *Fra forskningsfronten* presenterer Anne Hege Grung noen hovedtrekk fra sin avhandling om kvinners lesning av kristne og muslimske tekster. Eleve teksten er Andreas Aamodts bidrag om Reinli Stavkyrkje, det er også vinnerteksten i årets skrivekonkurranse.

For snart tre år siden uttalte styret i Religionslærerforeningen støtte til obligatorisk RLE i grunnskolelærerutdanningen (trykket i Religion og livssyn, 4/2008). Hva har konsekvensene blitt av at faget nå har falt vekk? Vi har bedt Per Anders Aas gi en oppdatering. I *Fra arkivet* har vi hentet opp Jan-Olav Henriksen forsvar for religionskritikk i skolen fra 1/2005. I en ny spalte kalt *Fra praksisfeltet* presenterer Eskil Kjos Fjell et etikkopplegg. På de siste sidene anmeldes også denne gangen aktuelle bøker. *Foreningsnytt* er trykket på baksiden og er en invitasjon til et videreutdanningskurs i Hellas.

Medlemskontingenten i Religionslærerforeningen som inkluderer abonnement på Religion og livssyn, har siden 2003 vært på 250 kroner. Verken styret, redaksjon eller bidragsytere til tidsskriftet blir honorert. Utgiftene har steget selv om redaksjonen har redusert antall utgivelser per år fra fire til tre (vi har opprettholdt stoffmengden ved å øke sidetallet). For å kunne ivareta dagens aktivitetsnivå har styret vedtatt å øke kontingenten for 2012 til 300 kroner. Redaksjonen har fått mange gode tilbakemeldinger og oppfordrer leserne til å fortelle om oss til flere som kunne tenke seg å få bladet tilsendt i posten.

Dette er siste nummer med Kjersti Løken i redaksjonen. Vi andre to som fortsetter videre, takker Kjersti for samarbeidet!

oak

Vi har bedt Trond Berg Eriksen og Øyvind Rabbås, idéhistoriker og filosof, om å klargjøre kritikkbegrepet. Heldigvis er svarene sammenfallende.

Hva er kritikk?

Trond Berg Eriksen

I religion og etikk-fagets læreplan står det at elevene skal oppøves i ”religions- og livssynskritikk”. Jeg vet ikke nøyaktig hva forfatterne har ment med formuleringen, men kanskje kan noen refleksjoner over ordet ”kritikk” hjelpe oss et stykke på vei. I dagligtalen snakker vi om ”kritisk avstand” når vi sier at man ikke skal godta alt uten videre. Man skal bruke sitt eget vett og ikke stille seg under paroler som man ikke vet hva betyr, eller som man føler at det er noe i veien med.

Om vi mobiliserer litt velvilje, kunne vi tenke oss at forfatterne av læreplanen hadde hørt om Immanuel Kant (1724-1804). Han skrev en *Kritikk av den rene fornuft* (1781/1787), en *Kritikk av den praktiske fornuft* (1788) og en *Kritikk av dømmekraften* (1790). Det var ikke fordi han var motstander av vitenskapens rene fornuft, moralens praktiske fornuft eller av kunstskjønnets dømmekraft. Men som representant for opplysningstiden mente han at tiden var inne til å fremelske et menneske som tok ansvar for seg selv og forlot sin ”selvforskyldte umyndighet”. Det ble skrevet hundrevis av bøker i løpet av 1700-tallet hvor ordet ”Kritik” eller ”Critique” forekommer i tittelen. Har en bok ordet ”kritikk” i tittelen, er sjansen stor for at den stammer fra nettopp tiden omkring den franske revolusjonen (1789).

Ordet betyr altså ikke at man er gretten, sur eller oppgitt over noe – at man i utgangspunktet er negativt innstilt eller avvisende. *Krinein* på gresk som er den etymologiske opprinnelsen til ”kritikk”, betyr ”å se forskjeller”. Å kunne skille skitt og kanel. For de gamle grekere var skeptisismen en god strategi: tvile først, før man eventuelt godtar noe. *Skepsis* som er et beslektet ord, betød ”å ta noe i nærmere øyesyn”. Å snu og vende på noe til man hadde betraktet saken fra alle sider. I mange tilfeller ville tvilen eller reservasjonene forsvinne i løpet av undersøkelsen.

Som alle vet, tok René Descartes (1596-1650) ved nytidens begynnelse opp den filosofiske arven fra de gamle grekere og gjorde tvilen til en dyd som vitenskapene var avhengige av. Tvilen – og dermed kritikken – var det renselsesbadet tanken måtte igjennom før den fant ut hva den kunne stole på. Jeg har normalt ingen overdreven tillit til dem som står bak læreplaner, men forstått på denne måten er kravet om kritikk et sentralt tema i hele den moderne utviklingen. Det er den myndige fornuftens fane. I det minste er det få som vil vedkjenne seg alternativet: den ukritiske hengivelse eller etterplapring.

Trond Berg Eriksen (f. 1945)

- Professor i idéhistorie, Universitetet i Oslo.
- Adresse: tronbeer@online.no

Om 'kritikk'

- en begrepsavklaring

Øyvind Rabbås

Det er en erklært målsetning å oppdra våre barn til å bli kritiske samfunnsborgere, og vi omgis av alle mulige slags kritikere, fra litteratur- og musikkritikere over kultur- og samfunnskritikere til EU-kritikere og religionskritikere. Men hva er egentlig kritikk? Hva menes med å kritisere noe? Jeg skal i det følgende prøve å avklare begrepet 'kritikk', og det vil jeg gjøre dels ved å se på termens etymologi, og dels ved å se på et sentralt og innflytelsesrikt eksempel fra filosofihistorien.

Etymologi

Substantivet "kritikk" er medlem av en gruppe ord fra samme greske rot; gruppen inkluderer "kritisere", "kritisk", "kritiker", samt "kriterium" og "krise". Når vi skal spore uttrykkenes opprinnelse, kan det være greit å begynne med verbet, "kritisere". Dette kommer fra gresk, *krinein*, som betyr "å skjelne, skille". Aristoteles sier at sanseevnen er en "kritisk evne", og med det mener han at den setter oss i stand til å skjelne mellom ting, nemlig ting og hendelser i våre umiddelbare omgivelser, for eksempel pennen min og det papiret jeg skriver på. En kritiker er følgelig en som kan skjelne mellom ting, og et kriterium er noe – et kjennemerke – vi bruker for å skjelne mellom ting. En krise er et stadium i en prosess hvor en avgjørende forandring inntreffer, for eksempel når et sykdomsforløp kulminerer og pasienten begynner å bli bedre (han kom seg gjennom krisen). Lignende resonnementer ligger også bak bruken av uttrykk som "kritisk masse", "kritisk punkt" og lignende. Uttrykket "kritikk", endelig, viser til det greske *kritikê*, eller mer fullstendig, *kritikê technê*, som betyr "kunsten å skjelne".

Så langt er dette svært abstrakt: skjelne, ja vel, men hva? Jeg har allerede gitt ett eksempel, Aristoteles' bestemmelse av sanseevnen som evnen til å skjelne mellom ting. Men man kan også skjelne mellom andre ting enn sansbare eller fysiske ting og hendelser. For eksempel kan noen skjelne mellom ulike smaksnyanser i mat og drikke – kokker og vinekspert er gode til dette. De har en kritisk sans som de fleste av oss mangler, eller iallfall bare har i mindre utviklet grad. De er derfor gode smakskritikere; de har en høyt utviklet diskriminatorisk evne. Men man kan også skjelne eller skille mellom andre ting, som for eksempel rett og galt, lovlig og ulovlig. Det er dette dommere i rettssaker gjør, og på gresk heter da også "dommer" nettopp *kritês*, en som er kyndig til å *krinein*, en som har den juridiske *kritikê technê*. En kokk eller en vinekspert kan derfor også med rette kalles "smaksdommer".

Hvis vi tar utgangspunkt i uttrykkets opprinnelige betydning, er det altså ikke slik at "kritikk" behøver å innebære noen negativ holdning. Tvert om er en kritikk av noe en bedømmelse av det ut fra en eller annen standard, for eksempel om det er rett eller galt, velsmakende eller ikke. Negativ kritikk er følgelig betegnelsen på et av flere mulige resultater av det som

i opprinnelig forstand er kritikken, nemlig bedømmelsen. Og en kritiker er ikke en som er negativt innstilt til, misbilliger eller avviser kvaliteten eller legitimiteten til noe, men simpelthen en som bedømmer dette. Forhåpentligvis er han en kvalifisert kritiker, dvs. en som har kjennskap til og behersker de kriterier (regler, målestokker, verdier) som det som kritiseres skal kritiseres på grunnlag av.

Men når dette er sagt, er det klart at ordene “kritikk”, “kritiker”, “kritisere” og “kritisk” i dagens dagligtale stort sett brukes i den negative betydningen. Å kritisere noen er derfor å bedømme det negativt og ta avstand fra det og kreve det endret eller avskaffet. En EU-kritiker er opplagt en som er negativ til EU, ikke en som foretar en kvalifisert bedømmelse av denne europeiske institusjonen – selv om han (etter noens mening!) nettopp skulle være kritisk på basis av en kvalifisert bedømmelse. Likevel lever den opprinnelige betydningen videre, mest vanlig i uttrykk som “litteraturkritikk” og “kunstkritikk/kritiker”.

Filosofisk kritikk

Begrepene ‘kritikk’ og ‘kritiker’ i den kvalifiserte betydningen går tilbake til opplysningstiden på 1700-tallet. Her utvikles begrepet om en kritiker både i estetikken og i den politiske filosofi. Den mest kjente bruken av uttrykket har vi i filosofen Immanuel Kants tre “Kritikker”, dvs. hans tre verk med ordet “kritikk” i tittelen: *Kritikk av den rene fornuft* (1781/7), *Kritikk av den praktiske fornuft* (1788) og *Kritikk av dømmekraften* (1790). Kants filosofi kalles gjerne “kritisk filosofi”, og denne filosofien har hatt en enorm innflytelse på senere tenkning. Vi må prøve å forstå på hvilken måte denne filosofien kan kalles “kritisk”, og hvordan Kant forstår dette begrepet.

Hva mener Kant med å karakterisere sin filosofi som kritisk? Det første vi må merke oss er at hans utgangspunkt er den opprinnelige betydningen av uttrykket: Filosofien skal bedømme sin gjenstand for å skjelle mellom rett og galt, godt og dårlig, legitimt og illegitimt. Filosofien er for Kant en dommer. Hva er det så som skal bedømmes? Det er våre såkalte “gyldighetspretensjoner”, dvs. de påstander vi fremsetter, de handlinger vi utfører, og de smaksdommer vi feller. I den første Kritikken, *Kritikk av den rene fornuft*, undersøker Kant forutsetningene for at vi kan danne oss oppfatninger om verden. Han påviser da at det finnes visse grunnleggende forutsetninger som må være til stede for at vi overhodet kan anta noe om verden på en meningsfull og rettmessig måte. Én slik forutsetning er at gjenstanden for vår oppfatning må være lokalisierbar i rom og tid. En annen grunnleggende forutsetning er at gjenstanden må være underlagt visse “kategoriale” bestemmelser, for eksempel at den må være en ting (substans) med egenskaper, og at dens nåværende tilstand (egenskaper) må være resultat av en forandringsprosess, dvs. ha en årsak (kausaltet). Kants prosjekt er dels å skille ut de ulike forutsetningene for våre erfaringsoppfatninger om verden, men dels også å trekke opp grensene for hva vi rettmessig kan gjøre krav på å vite. (Kant sammenligner filosofiens oppgave med domstolens: *Kritikk av den rene fornuft*, B779f. Se ellers B730-2, 788f, 863ff.) Begge deler er kritiske (skjelnende) oppgaver, men den siste er viktigst fordi den innebærer at han også klargjør grunnlaget for å avvise visse typer angivelig kunnskap eller erfaring som ugyldig. For eksempel setter hans kritikk av fornuften ham i stand til å avvise våre oppfatninger om Guds eksistens og sjelens udødelighet som skinnkunnskap.

Det andre vi må merke oss når Kant kaller sin filosofi kritisk, er at grunnlaget for hans avgrensning av legitime gyldighetspretensjoner er en undersøkelse av oss selv, dvs. våre egne erkjennelsesevner og vår egen vilje – dvs. vår fornuft i dens teoretiske og praktiske bruk. Kritikken blir altså for Kant nødvendigvis selvkritikk. I så måte kan hans prosjekt knyttes til de gamle grekere i dobbelt forstand: Ikke bare er den kritisk i opprinnelig, gresk betydning, men den er selvkritisk i den forstand som Sokrates, og etter ham Platon og Aristoteles, utviklet den. Sokrates så sin filosofiske virksomhet i lys av det delfiske ord “Erkjenn deg selv!”, dvs. som en søken etter å erkjenne seg selv – og så bestemme seg selv på grunnlag av den erkjennelsen man da gjorde. Tilsvarende tenker Kant at filosofi dypest sett er selverkjennelse – vår innsikt i våre egne dypeste forutsetninger som erkjennende og handlende vesener, en innsikt som definerer rommet for hva vi legitimt kan mene og gjøre, og som også kan disiplinere oss til å avstå fra å forsøke å overskride disse grensene i overtro og umoral.

Som nevnt har Kants kritiske filosofi hatt en enorm betydning i ettertiden. I filosofien har den satt dype spor i form av en rekke “kritiske” verker. To eksempler: Karl Marx’ *Imledning til en kritikk av den politiske økonomi* (1859) og Jean-Paul Sartres *Kritikk av den dialektiske fornuft* (1960). I mellomkrigstiden utviklet Theodor Adorno og Max Horkheimer det de kalte “kritisk teori”, og en rekke bøker eller artikler har titler av formen “Kritisk innføring i X”, hvor det kritiske innebærer en grunnleggende og skjelnende fremstilling av det som er undersøkelsens gjenstand.

I dag har vi dessuten en rekke ulike profesjonaliserte kritikere, både i akademien og i pressen: Mest kjent er vel litteraturkritikken og kunstkritikken, men også samfunnskritikken og kulturkritikken. Og så skal vi altså oppdra og (ut)danne våre barn til å bli “kritiske samfunnsborgere”.

Litteratur

Immanuel Kants *Kritikk av den rene fornuft* er oversatt til norsk, Oslo: Pax Forlag, 2005. For en god fremstilling av Kants filosofi som et kritisk prosjekt, se Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press, 1994, kap. 3, særlig avsn. 3.1.

Øyvind Rabbås (f. 1956)

- Professor i filosofi, Universitetet i Oslo.
- Adresse: oyvind.rabbas@ifikk.uio.no

Religionskritikk

– kvifor og korleis?

Gunnar Skirbekk

I

Det finst ulike (dels overlappende) former for religionskritikk, kort sagt:

1. *Moralsk basert religionskritikk* søkjer å vise at (visse former for) religion er moralsk problematisk eller forkasteleg. Det kan gjelde utsegner og påbod som ligg føre i religiøse skrifter eller læresetningar, og det kan gjelde handlingar og haldningar som kan tilskrivast religiøse personar og institusjonar.
2. *Ekstern religionskritikk* søkjer å vise at (visse former for) religion berre er eit epi-fenomen, eit uttrykk for underliggjande psykologiske eller sosiale forhold.
3. *Intern religionskritikk* søkjer å ta (visse former for) religion 'på ordet' og slik rette ein intellektuell kritikk mot presisjonsnivået og sanningsgehalten i det som blir sagt eller underforstått.

Vi skal her skjere litt på tvers, men ha hovudfokus på dei to sistnemnde typane av religionskritikk. Aller først ei påminning:

1. Ytre, årsaksforklarande: sosiale årsaker, t.d. Marx (religion som opium for folket, og dermed som falskt medvit), eller psykologiske og psykiatriske årsaker, t.d. Freud (religion som psykologisk fortenging). (Så finst det også kultursosiologiske **pro**-argument, t.d. hos Durkheim, som ser religion som viktig for samhaldet.)

2. Historisk positivisme: sekulariseringstese, t.d. Comte (som ser historia som ei utvikling over ulike stadium: det religiøse, det metafysiske, og det vitskaplege). (**Motargument**, t.d. Habermas, som i seinare skrifter stiller seg avvisande til sekulariseringstesen og framhevar at religionen kan vere berar av innsikter og verdier som trengst i moderne samfunn.)

3. Naturvitskapleg kunnskap: universets opphav (paleontologi), universets struktur og omfang (Kepler, Galileo), naturvitskaplege forklaringar (Newton; Gud som "urmakar", men ikkje rom for magi eller mirakel), artsutvikling, på bakgrunn av dramatiske kosmologiske hendingar (Darwin). (Kvar og ein av desse utfordringane har kravt teologiske tilsvar. Men ut frå dette, samla sett, framstår ikkje universet som ein trygg og vennleg stad.)

4. Logisk positivisme: erkjenningsteori, ut frå spørsmålet: Kva for utsegner kan vere kognitivt meningsfulle? Svar: velformulerte, empirisk testbare (verifiserbare) utsegner (Alfred Ayer, og Wienerkulen, t.d. Carnap).

II

Så, eit tentativt **tilbakeblikk**, på situasjonen her i landet, frå etterkrigstid og fram til i dag:

KRITIKK

Den gong, i etterkrigstida, kan situasjonen grovt sagt omtalast slik:

- (a) religion er (protestantisk) kristendom;
- (b) religion gir grunnlag for moral (i motsetning til vitskapen);
- (c) men religionen står under erkjenningssteoretisk press frå kulturradikalisme (og logisk positivisme);
- (d) samtidig, for mange framstår religion som eit bolverk mot bestialitet.

I dag opplever vi ei revitalisering av religion, men situasjonen har endra seg:

- (a) Religion, kva er det i dag?
- (b) Vi er omgitt av eit mangfald av trusretningar; derfor er det behov for universelle konfesjonsoverskridande normer;
- (c) men det erkjenningssteoretiske presset er redusert (jf positivismekritikk, t.d. Skjervheim); det er i større grad intellektuelt stovereint å vere religiøs;
- (d) samtidig opplever vi politisert religion, ofte utan modererande (moderne) teologi; religion framstår dermed som eit problem: moderne våpen og teknologi på den eine sida og førmoderne holdningar og institusjonar på den andre (jf tilsvarande konstallasjonar i mellomkrigstida).

III

Ein viktig semantisk merknad, ut frå spørsmålet: Religionskritikk, kva med termene? Vi skal sjå på (v) ”religion” og (vi) ”kritikk”.

5. Språkleg (semantisk) mangfald: I dag kan ordet ”religion” romme alt frå ulike og ofte motstridande versjonar av kvar av dei tre monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam) til New Age, satanisme og heksetru av gammal og ny dato, forutan andre verdsreligionar (som taoisme, hinduisme og buddhisme) og ulike former for religiøs praksis med og utan gudstru og teologiske tesar. For eksempel: Er det tale om éin gud, eller mange, eller ingen? Er gud radikalt skilt frå verda og menneska, eller er det overgangar mellom gudar og menneske og mellom gud og verda? Er gud god, eller vond, eller både-og? Og kven har då rett til å bestemme (for andre) kva som fell innanfor og utanfor når vi talar om ”religion”? Dette er eit logisk (semantisk) poeng med vidtrekkande praktiske konsekvensar, både rettsleg og politisk: Denne ubestemte pluralismen inneber at ein allmenn appell om allmenne religiøse rettar av juridisk og økonomisk art ikkje lenger har ei eintydig meining. Spørsmålet er derfor: Dersom det er spesielle grunnar til at bestemte former for religion fortener respekt og støtte, må dette presiserast og grunngjevast særskilt i kvart tilfelle, med allmenngyldige argument.

6. ”Kritikk: Med tanke på religionskritikk er det viktig å skilje mellom to ulike tydingar: (a) kritikk som negativ avvising, og (b) kritikk som **lutrung** (jf Kants ’Kritikk av den praktiske fornuft’, for Kant er det tale om ei lutrande utprøving, ikkje ei avvising av den praktiske fornuft). (Jf rolla til ”djevelens advokat”, *advocatus diaboli*, som ”forsvarar av trua”, i samband

med prosessane for saliggjering i mellomalderen: motargumenta må fram og prøvast, før vedtak blir fatta.)

IV

Med andre ord, "religion" er så mangt. Mangt ved religion og det religiøse liv ligg hinsides vitenskap og fornuft, og her er det tale om eit innside-perspektiv som berre er tilgjengeleg for dei som sjølve står innanfor. Men når det gjeld dei **tre monoteistiske religionane**, stiller det seg annleis. Desse religionane har det til felles at dei er:

1. tekstbaserte, ved **heilage skrifter**
2. med innebygde **gyldigheitskrav**.

Derfor er det for desse religionane eit indre behov for (og grunnlag for) **teologi** – utover indre religiøse opplevingar som berre er tilgjengelege før dei det gjeld, og utover ytre forklaringar av ymse slag. Derfor er det grunnlag for desse merknadene:

(a.) Ingen tekst tolkar seg sjølv; det er behov for tolking, for filologisk-historisk teksttolking (jf t.d. Spinoza); kort sagt, teologi som fag.

Då er situasjonen slik: Det finst andre heilage tekstar enn "eins eigne", og det finst andre tolkingar av "eigne" tekstar. Derfor trengst det argument for eigne tolkingar av eigne tekstar. Dette oppnar for sjølvkritisk refleksjon og argumentasjon; med andre ord, det er her eit indre motiv for pågåande læringsprosessar.

Sjølvkritisk og argumenterande teksttolking utgjer eit viktig innslag i opplysningsprosjektet – som ikkje berre omfattar årsaksforklarande naturvitenskap, men også tolkande vitenskapar, slik som teologi og rettsvitenskap. Derfor er det ein indre tildriv i dei tre monoteistiske religionane i retning av opplysning og intellektuell modernisering.

(b) Desse tre monoteistiske religionane reiser spesifikke gyldigheitskrav, om éin Gud, som skapar, lovgjevar og dommar.

Dermed er det eit indre behov for tilpassing til ulike **naturvitenskapar**, jf pkt (iii) ovanfor, og for tilpassing til **samfunnsvitenskapar og psykologi** (t.d. til det vi ut frå sjølvkritisk forskning meiner å vite, t.d. om kvinner og menn og om god oppseding og barns utvikling).

Dessutan er det her **indre begrepsmessige utfordringar**, t.d. med omsyn til Gudsbegrepet, jf det vondes problem og det latterleges problem: Dersom Gud er allmechtig, allgod, allvitande, er det eit problem med det radikalt vonde i verda; jf sjokket ved jordskjelvet i Lisboa i 1755. Gud er skapar og lovgjevar, dommar og den som straffar. Di strengare Gud (Jahvé, Allah) blir fatta, di meir utfordrande blir spørsmålet om Gud verkeleg kan oppfattast som ein god Gud, og ikkje snarare ein brutal tyrann. Spissformulert: Kan mono-teismen oppfattast og praktiserast som ein mono-satanisme? I så fall, fortener ein slik religion spesiell respekt og spesielle rettar? Her er behov for teologi; og her er det fare for ufrivillig blasfemi, nettopp hos dei som er nidkjære (og uopplyste) og som oppfattar seg sjølve som berarar av den sanne tru.

KRITIKK

(c) I tråd med det som er sagt ovanfor om teksttolking og gyldigheitskrav: tradisjonelle og skriftsbaserte **normer** om livsførsel og samfunnsliv **må tilpassast moderne samfunn**. Av historiske grunnar er det mangt som manglar og mangt som er utdatert i desse skrifterne, jf t.d. mangelen på omtale av moderne institusjonell differensiering og moderne teknologi, versus omtalen av uaktuelle tema, slik som behandling av slavinner.

V

Av dette følgjer ein klar konklusjon: Det er behov for ei ”**modernisering av medvitet**” (jf Habenmas), kort sagt, eit behov for:

1. ein sjølvkritisk religionskritikk, og tilsvarande rasjonalitetskritikk (vitskapskritikk)
2. ei refleksive anerkjenning av dei andre og av deira tru og overtvingingar
3. eit institusjonelt skilje mellom politikk/rettsvesen og religion

Ein merknad til punkt to: Det å respektere den andre, inneber at vi ikkje bør behandle den andre slik vi behandla Knut Hamsun etter krigen, det vil seie, som om dei har ”varig svekte sjelsevner”. Slik behandling representerer ikkje ei likeverdig anerkjenning, men ein paternalistisk reduksjon av den andres status som ansvarleg og myndig menneske.

Jf også skilnaden mellom dialog der ein går rundt grauten og ikkje stiller viktige kritiske spørsmål, og sakleg diskusjon, der deltakarane gjensidig søker betre argument. Og jf skilnaden mellom sakleg diskusjon og konfliktorientert konfrontasjon der deltakarane prøver å ”ta” kvarandre.

VI

Så, til slutt, spørsmålet: **Kvifor religionskritikk, og korleis?**

Korleis bør vi gjere det, i praksis? I utgangspunktet vil eg seie det slik: Ut frå praksis! Og dermed på ulikt vis overfor ulike aldersgrupper, ulike situasjonar, ulike individ med ulik bakgrunn. Kort sagt, den som sjølv underviser, er den som veit best. Men tentativt vil eg seie dette:

1. Ein bør undervise i dei tre monoteistiske religionane **parallelt** (jf artikkelen i Kirke og kultur 2/2010, sjå litteraturlista); dette kan lette den religionskritiske undervisninga (jf pkt (III) nedanfor).
2. I undervisninga bør ein **ta inn** personar frå ulike trusretningar, men også folk med ulike **faglege** perspektiv.
3. I lærebøker bør lærebokforfattarane presentere **dei tre monoteistiske religionane parallelt** og samanliknande med omsyn til religionskritikk, t.d. det vondes og det latterleges problem, som i prinsippet er felles for alle tre, og samtidig framheve spesielle utfordringar ved ulike versjonar av kvar av dei tre; og illustrere ved konkrete eksempel.
4. I lærebøker bør ikkje berre religionsvitskaplege (sosialantropologiske) perspektiv inngå, **men også historiske og vitskapsteoretiske perspektiv**, der ein tar omsyn til erkjenningsteoretisk og institusjonell modernisering (jf ”modernisering av medvitet”,

som sjølvkritisk læringsprosess på bakgrunn av institusjonelle differensieringar; ”å vere moderne” er då ikkje det same som ”å leve i dag”).

5. Dessutan, i lærebøker (og i læreplanar) bør ein **begrense mengda av religionsvitskapsleg informasjon på detaljnivå!** (Jf kraftsatsen: ”drep meg, herre konge, men ikkje med graut”.) Ein bør konsentrere framstillinga om det viktige, **det skilsetjande**. Vi får ikkje meir på ei literflaske sjølv om vi set henne under Niagara.

VII

For å samanfatte: Utgangspunktet mitt var at religion ikkje lenger er eit eintydig fenomen. Det krevst presisering. Det er ikkje lenger sjølv sagt at ”religion” er av det gode. Det krevst normativ grunngeving i kvart tilfelle. Målsetjinga er religionskritikk som lutring, ikkje som negativ avvising, religionskritikk som modernisering av medvitet, ikkje innlæring av likt og ulikt om alt det som folk har gjort og tenkt i religionens namn; kort sagt, det vondes problem og moderne teologiske utfordringar er viktigare enn buksene til sikhane eller påskeskipkar hos ortodokse jødar.

Litteratur

Bøker eg har skrivi:

Nihilisme? 1958.

Den filosofiske uroa, 2005.

Filosofihistorie (Skirbekk/Gilje), siste utgåve 2007.

Norsk og moderne, 2010.

Aktuelle artiklar:

”Behovet for ei modernisering av medvitet og dermed for sjølvkritisk rasjonalitetskritikk og religionskritikk”. Artikkel i Religion og kultur (red. Bringeland et al.), 2009.

”Å tale om Gud i lys av det vondes og det latterleges problem. Om behovet for teologi og faren for ufrivillig blasfemi”. Artikkel i Kirke og kultur, 2/2010.

”Islamic Future in Europe?”, innlegg på Norsk-libanesisk kulturveke i Beirut, 10.04.2011.

Artiklane finst på heimesida mi, www.uib.no/people/hsvgs



Gunnar Skirbekk (f. 1937)

- Prof. em. Vitskapsfilosofi, Universitetet i Bergen.
- Adresse: Gunnar.Skirbekk@svt.uib.no

En lengre versjon av denne artikkelen ligger ute på Religionslærerforeningens nettsted:

http://www.religion.no/?page_id=175

Religionskritikk på moralsk grunnlag

Oddbjørn Leirvik

I eit idéhistorisk perspektiv er den religionskritiske arven frå den europeiske opplysningstida nokså mangslungen. Vi finn for det første ein utprega *rasjonalistisk* kritikk av overtru og tiltrua til guddommelege inngrep. For det andre blir det formulert ein *empiristisk* kritikk av tanken om ein god Gud og eit fullkome skaparverk (jf. Hume). For det tredje ser vi ein *modernistisk* kritikk av autoritære religionsformer som ein meinte truga individets autonomi og var til hinder for sosialt og politisk framsteg (jf. Rousseau). På 1800-talet blir det for det fjerde, med utgangspunkt i bibelkritikken, utvikla ei *historisk-kritisk* gransking av dei heilage skriftene. For det femte blir det i opplysningstida også formulert ein *moralsk* kritikk av undertrykkande og valdeleg religion, på den mørke bakgrunnen av religionskrigar i Europa (jf. Lessing sitt skodespel *Nathan den Vise* frå 1779). Den moralske brodden i religionskritikken er vel så skarp som den rasjonalistiske. Den moralske kritikken tar også i større grad enn den rasjonalistiske form av ein *innanfrå*-kritikk av dei ulike religiøse tradisjonane.

I 1930 formulerer filosofen, matematikaren, fredsaktivisten og ateisten Bertrand Russell distinksjonen mellom rasjonalistisk og moralsk religionskritikk på denne måten, i foredraget "Har religionen gitt nyttige bidrag til sivilisasjonen":

Det er to slags innvendinger mot religion: intellektuelle og moralske. Den intellektuelle innvendingen er at det ikke finnes noen grunn til å anta noen religion for sann; den moralske innvendingen er at religiøse oppfatninger skriver seg fra en tid da menneskene var grusommere enn de er i dag og derfor har en tendens til å videreføre en umenneskelighet som samtidens moralbevissthet ellers ville vokst fra (Russell 1996: 44).

Russell godtar ikkje tanken om at dårleg religion er misforstått religion. Heller ikkje Kristus – den kristne religionen sitt sentrum – går fri for kritikk. Russell har ein del godt å seie om Jesu visdomslære, men gjer det samtidig klart at han set Buddha og Sokrates høgare. Hans avgjerande innvending mot Kristus er moralsk:

Etter min mening er det en alvorlig brist på Kristi moralske karakter, og den

er at han trodde på helvete. Jeg er selv av den overbevisning at ingen som i sitt innerste vesen er human, kan tro på evig straff. Kristus, slik han beskrives i evangeliene, trodde på evig straff, og vi finner gjentatte eksempler på hevngjerrig raseri mot mennesker som ikke ville høre på det han prekte (ibid.: 33).

Også på norsk blir det på 1930-talet formulert ein markert moralsk religionskritikk, slik vi ser det hos Russells samtidige Arnulf Øverland. I Øverlands foredrag om "Kristendommen, den tiende landeplage" (frå 1933) blir den *intellektuelle* kristendomskritikken skjærpa av ein *moralsk* kritikk med fokus på det han kalla "sadistiske" maktovergrep:

Det særegne ved den kristne moral er ikke dens altruisme, ennå mindre dens fordragelighet og humanitet – det særegne ved den kristne moral er den sado-masochistiske overbygning som den har gitt stoikernes lære ... sadismen bryter frem i den seirende kirkes herskesyke, dens blodige utryddelseskriger mot de vantro og i kirkefedrenes vellystige helvedesfantasier (Øverland 2006).

Øverland kritiserer også kristendommens "neurotiske" seksualmoral, Hallesbys forsvar for dødsstraff, og – med fokus på Skriftene – det umoralske Abrahamsofferet. Det er verd å merke seg at for Abrahamsofferet sin del går den moralske religionskritikken heilt tilbake til Kant, som i skriftet *Religion innenfor fornuftens grenser* kritiserer Abrahams lydnad mot gud i lys av den universelle morallova (Gilje 2009: 69).

I nyare tid er det særleg forfattaren Andreas Edwien som på norsk mark har spissa den moralske religionskritikken, i ein totalkritikk av så vel Bibelen som Kristus. I si bok *Er kristendommen en fare for verdensfreden?* (1977) skriv han:

"Disse fiendene mine som ikke vil ha meg til konge skal dere føre hit og hogge ned for mine øyne" [Lukas 19: 27] ... Ingen vil kunne bestride at det Jesus her gir et konsist uttrykk for, er selve voldsdiktaturets og militarismens ideologi. Er det da så underlig at de såkalte "kristne" folk som i mer enn tusen år har dyrket mannen bak disse ord som sin gud, sin ufeilbare autoritet – og til dels som sitt ideal, har vært ute av stand til å skape fred på jorden og brorskap mellom folkene? (Edwien 1986: 30).

Det er i det heile den moralske religionskritikken som har dominert kristendomskritikken på 1900-talet, med fokus på religionens valdelege historie og symbolikk, på autoritære strukturar og på kvinneundertrykking. Frå 1990-talet har religionskritikken si moralske vending i stigande grad råka islam – også her med fokus på religionens valdelege potensial, autoritært leiarskap og kvinneundertrykkande praksisar (Leirvik 2005). For både kristendoms- og islamkritikken sin del blir det også sett eit stadig meir kritisk fokus på valds- og undertrykkingsideologien i sjølve heilagskriftene, noko som gjer det vanskelegare enn for å parere kritikken med fromme fraser om "misbruk" av dei i seg sjølv uskuldige skriftene.

Spørsmålet er om også dei som trur kan ta eit steg vidare og formulere ein etisk innanfrå-

kritikk som heller ikkje lar dei heilage skriftene gå fri. I nyare kristen tradisjon er det særleg innanfor feministteologien at ein har gått vidare i denne retninga. I bibelvitskapen blir Elisabeth Schüssler Fiorenza sitt foredrag i Society of Biblical Literature i 1987 rekna som ein milestolpe. Her lokaliserer ho det etiske problemet til det ho kallar forfattarkonstruksjonen av tekstane:

If scriptural texts have served not only noble causes but also to legitimate war, to nurture anti-Judaism and misogyny, to justify the exploitation of slavery, and to promote colonial dehumanization, then biblical scholarship must take the responsibility not only to interpret biblical texts in their historical contexts but also to evaluate the construction of their historical worlds and symbolic universes in terms of a religious scale of values (Fiorenza 1988: 15).

Som vi ser, tar Schüssler Fiorenza til orde for ein *verdibasert* kritikk av skriftene. Slik inviterer ho også implisitt til ein kritisk samtale om *kva* verdiar som skal leggest til grunn for kritikken, noko som på ingen måte er gitt på førehand. Tvert om avdekkjer den moralske kritikken – ikkje minst når den også blir retta mot skriftene – kor stor usemje det kan vere for eksempel innanfor den kristne tradisjonen med omsyn til *kva* verdiar som skal ha trumf.

Like fullt er det mogeleg å identifisere nokre gjennomgangstema, med tilhøyrande verdistandpunkt, i den kristne innanfrå-kritikken av skriftene. Schüssler Fiorenza og andre feministteologar som har kravd ei etisk fundert lesing av skriftene, fokuserer rimelegvis på den kjønnsrelaterte diskriminering som Bibelen legitimerer. Eit anna sentraltema, særleg frå 1980-talet og framover, er religiøs legitimering av kolonisering eller etnisk reinsing med særleg referanse til Sør-Afrika og Palestina, jf. den katolske teologen Michael Prior si bok *The Bible and Colonialism* som nettopp ber undertittelen *A Moral Critique* (Prior 1997). Hans grunntanke er som følgjer: "Several traditions within the Bible lend themselves to oppressive interpretations and applications precisely because of their inherently oppressive nature" (Prior 2002: 46).

Eit tredje gjennomgangstema i den kristne innanfrå-kritikken av skriftene er homofilispsørsmålet. Halvor Moxnes gir i artikkelen "Trenger Bibelen moralsk kritikk?" frå 1999 ei interessant samlesing av Palestina- og homofilispsørsmålet, med eit kritisk maktperspektiv på korleis dei bibelske skriftene lar seg bruke til å halde "den andre" nede.

Så må ein heller ikkje gløyme eit fjerde gjennomgangstema i den moralske kritikken av skriftene, nemleg den som rettar seg mot valdelege gudsbilete. Hos teologen Kjetil Grandal blir kritikken – i tradisjonen frå Kristian Schjelderup og hans kritikk av Hallesbys helvetestale – knytt til tanken om evig fortaping (Grandal 2000), hos Rosemarie Køhn til det psykologiske problemet "gudsforgifting" (Køhn og Sønderbo 2003).

Når det gjeld kjønnsrelatert undertrykking som blir legitimert med tilvising til skriftene, viser Anne Hege Grung i si doktoravhandling *Gender Justice in Muslim-Christian Readings* (2011) korleis kristne og muslimske kvinner kan takle problematiske bibel- og korantekstar. Dei kristne deltakarane etablerer nærast utan diskusjon seg sjølve som moralske autoritetar i

høve til heilagtekstane:

De kristne deltakerne mener at Bibelen ikke er en autoritet i seg selv ... De snakker om at den kristne friheten betyr at de kan velge ut hva som har autoritet som tekst i Bibelen, og bruker det de forstår som sentralt i Jesusfortellingene som rettesnor (Khazaleh/Grung 2011).

Dei muslimske deltakarane i Grungs prosjekt valde ein annan strategi som kanskje heller kan karakteriserast som moralsk *beriking* av tekstane. Det er den egyptisk-amerikanske reformtenkjaren Khaled Abou El Fadl som i si post-9/11-bok om *The Place of Tolerance in Islam* lanserer den nemnde tilnærminga. I sine bøker går han til åtak på autoritære strukturar og patriarkalske haldningar i islam. Han erkjenner også at sjølve den heilage teksten kan vere problematisk og går inn for ein kritisk, dialogisk koranhermeneutikk. Samtidig peikar han på at Koranen faktisk inviterer til dette, med sine appellar om å søkje ”det gode” og ”det rette”. Det er på dette grunnlaget Abou El Fadl taler om moralsk beriking av den heilage teksten:

... the Qur’anic text assumes that readers will bring a preexisting, innate moral sense to the text. Hence the text will morally enrich the reader, but only if the reader will morally enrich the text. The meaning of the religious text is not fixed simply by the literal meaning of its words, but depends, too, on the moral construction given to it by the reader (Abou El Fadl 2002: 15).

Eit tilsvarande perspektiv finn ein hos den sørafrikanske teologen Ebrahim Moosa sitt bidrag til den amerikanske boka *Progressive Muslims* (2002) der han slår fast at ”For a whole set of reasons, we no longer consider marriage to what our modern culture deems minors, corporeal punishment, and the death penalty to be acceptable practices” (Moosa 2002: 122). Underforstått: Same kva den heilage teksten overflatisk sett måtte seie om slike spørsmål, er det våre eigne moralske overtydningar som har trumf. Moussa vil då heller ikkje bortforklare at Koranen på ei rekkje punkt er problematisk for ein moderne, moralsk sensitivitet. Men istadenfor å avvise teksten dreg han lesaren inn i det han kallar ”openberringshendinga”:

It is precisely such interactivity that transforms the human being who is ultimately the subject of revelation, and who has to embody the qualities that combat patriarchy and endorse justice and equality ... The truth is that we “make” the norms in conversation with the revelatory text (ibid.: 125).

Den moralske kritikken – eller berikinga – av den heilage teksten som moderne kristne og muslimske teologar tar til orde for, speglar den vektla som nyare hermeneutisk teori legg på lesaren sin respons i den meiningsdannande prosessen: ein heilag tekst gir rett og slett ikkje mening før lesaren gir sitt normative tilsvar.

Til sist nokre tankar om moralsk kritikk av heilagskriftene som didaktisk utfordring. Spørsmålet er ikkje direkte adressert i læreplanane for RLE og Religion og etikk, sjølv om temaet religionskritikk” har fått ein relativt framståande plass i vidaregåande skule og til dels

på ungdomstrinnet. Men Haldis Breidlid og Tove Nicolaisen tok tak i problematikken i si bok *I begynnelsen var fortellingen. Fortelling i KRL* (2000; ny utgåve 2011), som har eit eige kapittel der dei i eit interreligiøst perspektiv tar opp ”rå” forteljingar som kan vere problematiske i forhold til gudsbilete og etikk. Av lærebøker for RLE-faget er det vel så langt Holth og Kallevik som har gått lengst. Eit omfattande kapittel om religionskritikk i deira *Horisontar* for 10. trinn RLE inkluderer eit avsnitt om ”Kritikk av førebilete og dei heilage skriftene”.

I faget Religion og etikk er utfordringa kanskje korleis ein kan sameine læreplanens mål om religionskritisk kompetanse og evna til å kunne ”tolke” tekstar frå kristen og islamsk tradisjon. Det grunnleggjande spørsmålet er om og korleis det er mogeleg å få til ein felles, kritisk samtale om heilage tekstar i fleirreligiøse klasserom. Kva vil i så fall verdifundamentet for ein slik samtale vere?

Litteratur

Khaled Abou El Fadl m.fl.: *The Place of Tolerance in Islam*, Boston: Beacon Press 2002.

Andreas Edwien: *Er kristendommen en fare for verdensfreden?* Oslo: Human-Etisk Forbund 1986.

Elisabeth Schüssler Fiorenza: ”The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship”, i *Journal of Biblical Literature* 1988:1, s. 3-17.

Nils Gilje: ”Filosofisk teologi og religiøs erfaring, et kantiansk perspektiv”, i *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget 2009, s. 60-75.

Kjetil Grandal: ”Kristent gudsbilde og evig fortapelse”, i *Kirke og Kultur*, 2000: 4, s. 311-24.

Lorenz Khalzaleh (intervju med Anne Hege Grung): ”Avdekker lesernes makt over bibel- og korantekster”, Oslo: UiO/Culcom 2001 (<https://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/nyheter/2011/grung.html>).

Rosemarie Kohn og Susanne Sønderbo: *Gode Gud? Gudsforgiftning og gudsbilder*, Oslo: Pax 2003.

Oddbjørn Leirvik: ”Islamkritikk: kristen, humanetisk, muslimsk”, i *Religion og livssyn*, 2005: 3, s. 14-19.

Ebrahim Moosa: ”The Debts and Burdens of Critical Islam”, i *Progressive Muslims On Justice, Gender, and Pluralism*, O. Safi (red.), Oxford: Oneworld 2002.

Halvor Moxnes: ”Trenger Bibelen moralsk kritikk?” i *Over alle grenser. Festskrift ved Norges Kristelige Studentforbunds 100 årsjubileum*, T. B. Pettersen og S. E. Horjen (red.), Oslo: Verbum forlag/Norges Kristelige Studentforbund 1999, s. 136-43.

Michael Prior: *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997.

Michael Prior: ”Ethnic Cleansing and the Bible”, i *Holy Land Studies* 2002: 1, s. 37-59.

Bertrand Russell: *Hvorfor jeg ikke er kristen og andre essays*, Oslo: Humanist forlag 1996.

Arnulf Øverland: *Tre foredrag til offentlig forargelse*, Oslo: Forlag1 2006.



Oddbjørn Leirvik (f. 1951)

- Professor i interreligiøse studier ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Adresse: o.b.leirvik@teologi.uio.no

Religionskritiske stemmer i den moderne islamske tradisjonen

Anne Sofie Roald

Den allmenne oppfatningen både blant mange muslimer og ikke-muslimer er at innenfor islam eksisterer ingen religionskritikk. Dette er en sannhet med modifikasjoner, men ser vi på noen konkrete hendelser i samtiden, kan det unektelig se slik ut. I 1995 ble den egyptiske intellektuelle Nasr Abu Zayd (1943-2010) erklært som frafallen fra islam (*murtadd*) og en egyptisk domstol tvangskilte ham fra kona ettersom en muslimsk kvinne ifølge loven ikke kan være gift med en ikke-muslim. I Iran sitter flere akademikere, som tidligere støttet den islamiske republikken, i fengsel for å ha satt spørsmålsteget ved politiske begrep som regimet legitimerer som "autentisk" islamske. Den syriske ingeniøren, Muhammad Sharurs bøker med liberale islamtolkninger er forbudt i mange land. Det disse eksemplene viser er at religionskritikk er problematisk i mange land der majoritetsbefolkningen tilhører islam, men samtidig får de fram at det faktisk finnes islamske religionskritiske stemmer rundt om i verden. Fordi islam oppfattes som en politisk religion, legitimerer både regimer og opposisjon sin politikk utfra islamske forestillinger. Oftest forstår de ulike politiske aktørene islam på vidt forskjellige måter og redselen for religionskritikk er derfor hovedsakelig politisk motivert.

I denne artikkelen skal noen islamske religionskritiske stemmer diskuteres for å eksemplifisere hvilke spørsmål som anses som viktige blant muslimer. Det er imidlertid nødvendig å gå et skritt tilbake i tid for å se islam og religionskritikk i et bredere perspektiv.

Historisk tilbakeblikk

Oddbjørn Leirvik hevder at det i middelalderen var større spillerom for religionskritikk innenfor islam enn i opplysningstiden og senere. Han peker på religionskritiske overtoner i sufipoetene som Omar Khayyam, Hafez og Rumi (Leirvik 2006: 13). Samtidig hevder han også at islam ikke har blitt, som han sier, "like skaka av den moderne opplysningstida som den vestlege kristendommen" (Leirvik 2006: 13). Ulrika Mårtensson som har studert tekstene til den kjente islamske lærde Muhammad al-Tabari (839-923), har kommet fram til noe av det samme som Leirvik; i tidlig islamsk historie var det større mulighet til å diskutere religionsspørsmål i lys av rasjonelle forestillinger enn i dagens samfunn (Mårtensson 2009).

Man kan spørre seg hvorfor religionskritikken i opplysningstidens ånd har fått så stor gjennomslagskraft innenfor kristendommen og til en viss del også i jødedommen, mens det innenfor den muslimske tradisjonen har vært problematisk å ytre seg i religionskritiske termer i moderne tid. Svaret ligger trolig i den politiske situasjonen.

Maktbalansen mellom den "muslimske" og den "kristne" verden endret seg gradvis fra at muslimene hadde et politisk overtak i flere regioner til at deres geografiske områder ble kolonialiserte. På 18- og 1900-tallet lå store deler av det tidligere muslimske imperiet under direkte eller indirekte "kristent" styre. De europeiske kolonimaktene ble fra opplysningstiden og fremover gradvis sekulariserte, mens land med muslimsk majoritet i stor grad har opprettholdt islamske verdier i deler av lovgivningen og til en viss grad også i styresett. De "kristne" stormaktene har altså befunnet seg i en gradvis politisk oppgangperiode de siste 400-500 årene, noe som har påvirket deres og deres omgivelers (les: Vestens) åpenhet mot omverdenen og dermed nytenkning. Opplysningstiden må her sees som en viktig faktor i denne nytenkningen.

Det motsatte gjelder muslimene. Riktignok hadde de også en åpenhet mot mange av de folkegruppene som de la under seg i tidlig islamsk historie. De forskjellige lovskolene og det mangfoldet som eksisterer mellom ulike land er et resultat av at de muslimske herskerne tok over lokal administrasjon og tradisjoner og inkorporerte dem inn i det islamske styret. Det muslimske overherredømmet har imidlertid svunnet hen og kun blitt en drøm om den forgagne storheten og dette har ført med seg tendensen til å orientere seg innover og begrense påvirkninger utenfra.

I lys av dette resonnementet er det mulig å skille ut to hovedårsaker til at religionskritikken ikke har utviklet seg på en lignende måte innenfor islam som innenfor kristendommen. For det første startet kolonialiseringen av muslimske områder omtrent i samme periode som opplysningstidens storhetstid. De antikonoriale strømningene innenfor den muslimske intelligentsiaen så derfor opplysningsidealet, som religionskritikken utgjorde en del av, som importerte tanker som måtte bekjempes for en hver pris. Et eksempel på dette er synet på de vestlige kolonimaktene og deres moderne budskap innenfor 18- og 1900-tallets intellektuelle salafiyya-bevegelse (må ikke blandes sammen med dagens salafitt-bevegelse). De fremførte tanken, som særlig innen islamismen har overlevd frem til i dag, om at muslimer skulle anvende seg av moderne teknologi, som kommunikasjonsteknologien, mens de skulle avvise det ideologiske moderne, altså vestliggjøringen (for diskusjon om modernitet kontra modernisme, se Lawrence 1989: 27).

Reaksjonene mot kolonialismen og mot det sosiale og politiske forfallet, som var en foranledning til at området i det hele tatt kunne bli kolonialisert, varierte fra område til område i den muslimske verden, men det er forbausende hvor like reaksjonene i det store og hele egentlig var og fremdeles er. Begreper som *tajdid* (fornyelse) og *islah* (reform), kontra *taqlid* (etterligning) av både det tradisjonelle islamske budskapet og av koloniherrene, ble sentrale begreper blant de som reagerte på det kulturelle og militære møtet mellom den muslimske verden og de vestlige stormaktene.

Den andre årsaken som er tett sammenknyttet og er en utvikling av den første, er at muslimer i dag kjenner en generell maktesløshet overfor Vesten. Den globale politiske situasjonen der Israel støttes av vestmaktene og der invasjonene i Irak og Afghanistan anses å være drevet av økonomiske og maktpolitiske vinningsmotiv,

har skapt en følelse av å være en global minoritet med alle de følgende minoriteters overlevelsesstrategier får; vende seg innover mot gruppen, avvise påvirkninger utenfra og å drive identitetspolitikk overfor majoriteter. At Vesten også støtter despoter av maktpolitiske hensyn, øker denne følelsen av maktesløshet.

Denne maktesløsheten overfor globale og lokale majoriteter har blitt forsterket etter jernteppets fall, med økningen av muslimsk innvandring til Vesten og med utbredelsen av islamistisk ekstremistisk terrorisme. De ”vanlige” muslimene har blitt syndebukker og hakkekyllinger, og i det muslimske miljøet har tanken om muslimer som offer fått fottfeste, noe som igjen forsterker identitetspolitikken mot majoriteten og setter stopp for indre kritikk.

Til tross for strategien om å lukke seg mot omverdenen, er det åpenbart at muslimer også blir påvirket av trekk ved Vestens utvikling. Oppkomsten av frie satelittkanaler og Internettets utvikling har som vi har sett det i flere arabiske land fra begynnelsen av 2011, skapt en helt ny situasjon for den arabisktalende befolkningen, der det er klart at nytenkning om demokrati og menneskerettigheter har fått feste særlig blant unge muslimer. Det samme er tilfelle i for eksempel Pakistan og Tyrkia.

Reform eller religionskritikk?

Islamsk religionskritikk i moderne tid har generelt sett foregått som ”reform” (*islah*). Ahmad Sirhindi (1564-1624) fra det indiske subkontinentet var en av de første reformatorene i den muslimske verden, og det er relevant å se de nye reformtendensene som utviklet seg fra 1600-tallet og fremover, som et resultat av muslimenes møte med den vestlige verditradisjonen og de sekulære tankene som etterhvert tok over etter de kristne verdiene.

Et eksempel som kan sees som en rettesnor for å forstå forskjellen mellom reform og religionskritikk, er Fatima Mernissis kontra Taslima Nasreens forfatterskap. Den marokkanske forfatteren og sosiologen Mernissi har prøvd å reformere islamske trosforestillinger. Gjennom å bruke både tradisjonelle islamske tolkningsmetoder og moderne hermeneutikk har hun blant annet gjort forsøk på å heve forbudet mot kvinners lederskap innenfor islam (Mernissi 1987). Den bangladeshiske forfatteren Nasreen hevdet imidlertid på begynnelsen av 1990-tallet at Koranen burde revideres (i artikkelen ”Beyond the Scriptures” i den engelskspråklige avisa *The Statesman*, 11. mai 1994). Nasreens eksplisitte religionskritikk ledet til at hun, i motsetning til Mernissi, ble forfulgt av islamistiske krefter i hjemlandet.

Muslimske religionskritiske og reformorienterte aktører

Innenfor kristendommen var det for en stor del teologer som satte i gang religionskritikken innenfor den historisk-kritiske tradisjonen. Nåtidige muslimske aktører er imidlertid ikke først og fremst teologer, men ofte vitenskapsmenn og -kvinner som ikke er forankret i den teologiske tradisjonen. Dette har med tidsperspektivet å gjøre; mens tidligere tiders vitenskap ofte var nært knyttet til

teologi, er den moderne vitenskapen, der muslimske religionskritikere befinner seg, ofte strikt delt opp i religiøse og i sekulære vitenskaper. Muslimsk kritikk har andre veier fordi de oppstår i en annen tid.

Mange muslimske religiøst-orienterte reformister i moderne tid har naturvitenskapelig utdanning, noe som påvirker deres måte å tolke religionen. Også mange muslimske feminister arbeider for reform innenfor religionens rammer som eksempelet med Mernissi viser. Gjennom nytolkning av koranvers og profettradisjoner (*hadith*) i en hermenutisk tolkningstradisjon viser de at mange av de etablerte islamske dogmene om kjønn, som for eksempel at mannen har herredømme over kvinnen eller at kvinner ikke har rett til å ta ut skilsmisse, er sosiale konstruksjoner skapt i en patriarkalsk tidsalder. Disse aktørene viser at det er mulig å omtolke de religiøse kildene i lys av det moderne samfunnets verdier og behov. Denne typen av reformtenkning er altså en forsiktig religionskritikk, men den går ikke så langt som muslimske ikke-religiøse eller anti-islamistiske stemmer slik som for eksempel den irakisk-norske samfunnsdebattøren Walid al-Kubaysi og mange muslimske feminister som kritiserer islam utifra et sekulært ståsted (se for eksempel Hirsi Ali 2007; El Sadaawi 1997, etc.).

I den religiøse reformtenkningen er det grunnleggende spørsmålet hvilken rolle Koranen skal spille i islamsk lovgivning og i menneskers liv. Skal man tolke teksten bokstavelig eller skal man se de koranske budskapene som prinsipper? Det er altså ikke nødvendigvis kritikk av skriftene i seg selv som i en historisk-kritisk tradisjon, men en kritikk av hvordan lærde forholder seg til skriften. I denne religiøse reformtradisjonen sees Koranen på som Guds ord.

Et eksempel på slike reformtanker er utviklingen i synet på demokrati og menneskerettigheter. Fra sent på 1980-tallet, da mange islamistiske partier begynte å stille til valg i den muslimske verden, og frem til i dag har islamister gått fra å avvise det demokratiske flerpartisystemet til å se dette som islamsk *per se*. Det finnes en lignende utvikling innenfor menneskerettighetstenkningen. Fra å se på menneskerettighetene som "vestlige" har disse blitt mer og mer akseptert blant islamistiske aktører, selv om det fremdeles finnes en del motstand mot å akseptere at menneskerettighetenes likhetsprinsipp også skal gjelde innenfor kategoriene kjønn og seksuell orientering.

I motsetning til denne reform-orienterte tradisjonen innenfor islam som holder på tekstens guddommelige gyldighet, har den egyptiske akademikeren, Muhammad Abu Zaid nærmet seg en historisk-kritisk tradisjon. Abu Zaid, med en doktorgrad i islamske studier, jobbet som lektor i arabiske studier ved Kairo universitet fra tidlig på 1980-tallet. Som i den kristne historisk-kritiske tradisjonen så Abu Zaid Koranen som en litterær bok. Abu Zaid innførte en moderne tolkningstradisjon der han inkluderte lingvistikk i sin nytolkning av Koranen samtidig som han så Koranen både som et religiøst og et litterært verk (Reuters 2008). Gjennom at han dermed tok avstand fra den historiske måten å tolke Koranen på, som for eksempel å lese teksten bokstavelig på grunn av dens guddommelige opprinnelse og å bygge forståelsen av koranversene på de klassiske lærdes tolkninger, fikk han mange av de lærde og mange islamister mot seg.

Men det var ikke bare på grunn av sitt religiøse budskap at Abu Zaid endte opp i en offentlig egyptisk domstol. Hans politiske uttalelser om at arabiske ledere har vært med på å stenge kanaler for islamske diskusjoner fordi islam skulle legitimere deres politikk, vekket de egyptiske myndighetenes vrede. I motsetning til hva apostasidommen som han fikk, uttrykte, hevdet Abu Zayd sin religiøse tilhørighet til islam. Han uttrykte at han ikke ville at noen skulle tro at at han var en ny Salman Rushdie, men at han kun var en forsker (Reuter 2011).

Religionskritikk innenfor islam har vært begrenset, men det er grunn til å tro at med den nye åpenheten som vi nå skuer blant annet i den arabiske verden og med den interkulturelle dialogen som har oppstått i flere deler av verden på grunn av omfattende migrasjonprosesser, vil nye former for nytolkninger av de islamske skriftene vise seg i stadig større målestokk.

Litteratur

El Sadaawi, Nawal. 1997. *The Nawal El Sadaawi Reader*. London: Zed Books.

Hirsi Ali, Ayyan. 2007. *Infidel. From Islam to America*. Washington DC: Free press.

Lawrence, Bruce B. 1989. *Defenders of God. The fundamentalist revolt against the modern age*. London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd.

Mårtensson, Ulrika. 2009. "Liberala förväntningar på islamutbildning" i J. Berglund, G. Larsson og U. P. Lundgren *Att söka kunskap*. Stockholm: Liber AB. S. 47-74.

Leirvik, Oddbjørn. 2006. *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?* Oslo: Pax Forlag.

Reuters 2008. "Egyptian scholar Nasr Abu Zayd looks back without rancor" 2/5, lastet ned 2/9 2011, <http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/05/02/egyptian-scholar-nasr-abu-zayd-looks-back-without-rancor/>

Reuters 2011. "Liberal Koran expert dies in Egypt, after exile" 5/7, lastet ned 2/9-2011, <http://in.reuters.com/article/2010/07/05/idINIndia-49897820100705>

Anne Sofie Roald (f. 1954)

- Professor i religionsvitenskap, Malmö Högskola og professor ved Christian Michelsens Institutt, Bergen.
- Adresse: annesofie.roald@cmi.no

'Gud' som kritisk instans. Kristne ressurser til en religionskritikk innenfra

Sturla J. Stålsett

Stikk i strid med sekulariseringstesens om at modernisering ville gjøre religion overflødig og samfunnsmessig irrelevant, ser vi i dag en fornyet interesse for religion og livssyn i offentligheten. Uansett hva man mener om en slik utvikling, kaller den på en fri og skarp religionskritikk. Her vil jeg argumentere for at en slik kritikk sett fra et kristent synspunkt også springer ut av den kristne tradisjonen selv, og dens lære om Gud. Jeg vil i korte trekk peke på hvordan jeg mener den kristne gudstroen impliserer, fordrer og gir ressurser til generell maktkritikk, politisk kritikk, religionskritikk og fundamental kirkelig selvkritikk. Kirken har som kjent ikke alltid ønsket kritikken velkommen. Det bare understreker behovet for slik kirke- og religionskritikk, ikke minst innenfra (Stålsett 2001).

Maktkritikk

Det finnes mange ressurser i de bibelske skriftenes tale om Gud som gir grunnlag for en generell maktkritikk. Ved at de forholder seg til en instans utenfor og bortenfor alle jordiske makter og myndigheter, og fastholder denne som overordnet alt annet, relativiseres mellommenneskelige maktforhold. Det kommer til uttrykk i temakretser knyttet til både det 'første' og det 'siste', til skapelse og dom. Guds virkelighet presenteres som en makt som rammer inn og begrenser enhver annen makt. Troen på Gud som skaper setter fokus på maktens opprinnelse. I de eldste lagene av skapelsesmytene framstilles Gud som den som skaper ved å skille fra hverandre, sette grenser for og strukturere kaosmaktene. I senere teologisk refleksjon følger påstanden om at Gud er i stand til å skape "ex nihilo", av intet. Hele tiden fastholdes at ingen annen makt bygger på seg selv, eller hviler i seg selv. Gud er "makten til å være til i alt som er til" (K.E. Løgstrup).

Men et slikt skapelsesteologisk maktperspektiv innebærer også at den makten som faktisk finnes i mellommenneskelige relasjoner ledes tilbake på Gud. I den ene skapelsesmyten i Det gamle testamentet delegeres makten til menneskene: "Gud velsignet dem og sa til dem: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere!»" (1 Mos 1,28). Denne oppfattelsen av delegering av guddommelig makt har blitt misbrukt av makthavere helt fram til idag. Men skapelsens makt er samtidig satt opp mot en annen grense, framstilt i forventningen om en dom på den ytterste dag. Den skapermakt som er delegert til mennesker, innebærer ikke en blankofullmakt, men følger av en etisk bedømmelse av den skapte jorden: "Gud så på alt det han hadde

gjort, og se, det var overmåte godt" (1 Mos 1,31). Denne opprinnelige skaperviljen legges til grunn for forestillingen om Guds dom. Ingen jordisk makt er hevet over denne. Enhver maktutøvelse her og nå skal en gang stå til regnskap for Gud (se f eks Joh 19,11).

Denne Guds "overmakt", ved å være både maktens opprinnelse og øverste domsmakt, står imidlertid i det bibelske materialet i kontrastfylt spenning til Guds avmakt. Korshendelsen framstilles i Det nye testamente som gudstroens krise og nullpunkt, der det mennesket som bekjennes som "Guds enbårne sønn dør forbryterens og gudsbespotterens død, foraktet av omgivelsene og i erfart gudsførlighet: " «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? »" (Matt. 27,46). Kritikken eller overskridelsen av et gudsbegrep som entydig sammenholder Gud og allmakt skarpstiltes i de hånlige spørsmålene som hagler mot den korsfestede: " «Hvis du er Guds Sønn, så frels deg selv og stig ned av korset! » (...) «Andre har han frelst, men seg selv kan han ikke frelse.»" (Matt. 27,40-42). Guds sjokkerende avmakt, dramatisk illustrert i beretningene om Jesu død på korset, klinger imidlertid sammen med evangelienes vektlegging av at Jesus forkynner et Guds rike 'for fattige' (Luk. 4,18; 6,20), og Paulus' framstilling av Guds svakhet i 1. Korinterbrev: "... men vi forkynner en korsfestet Kristus (...) For (...) Guds svakhet er sterkere enn menneskene (...) det som i verdens øyne står lavt, det som blir foraktet, det som ikke er noe, det utvalgte Gud for å gjøre til intet det som er noe..." (1 Kor 1,23-28). Guds makt viser seg dermed også som maktkritisk ved at den framstår som avmakt, for og med avmektige. Dette paradoks er en av de viktigste ressursene i ulike former for frigjøringsteologier i dag (Stålsett 2008).

Politisk kritikk

Fra denne maktkritikken er det kort vei til den politiske kritikken. Politikk er maktutøvelse og former historien på individuelt og kollektivt plan. Den jødisk-kristne gudstroen beskriver Gud som en makt som er engasjert og involvert i den menneskelige historien, jamfør eksempelvis den paradigmatiske beretningen om utfrielsen fra Egypt i 2. Mosebok, profetenes politiske analyser og advarsler, eller Det nye testaments ofte implisitte, men skarpe kritikk av samtidens maktforhold, som når Jesus bryskt omtaler Herodes som "den reven" (Lukas 13,31).

Kristen tro på Gud er uløselig bundet til Jesus fra Nasaret (Lønning 2008). Dette særpreget ved den kristne gudsforståelsen forbinder gudstro og politisk historie sammen på måter som tradisjonen fortsatt strever med å fortolke. Fortellingen om Jesu liv, handlinger, lidelse, død, oppstandelse og 'himmelfart' er innfelt i et politisk ladet språk, og utspiller seg i en turbulent politisk kontekst. Jesus fra Nasaret fortolkes i lys av forventningen om en politisk-religiøs-folkelig frigjører, en Messias. Det tillegges vekt at denne Jesus kom fra utkanten i en kolonisert del av det romerske riket, av og blant småkårsfolk. Fra dette utgangspunktet forkynner han et budskap om Gud og mennesker som snur opp ned på vante maktforhold. Guds 'rike'/'herredømme' (gresk: 'basileia') er ikke det romerske riket; dette riket er ikke for rike og mektige, men for fattige og avmektige; Guds 'sønn' er ikke keiseren i Rom, slik denne yndet

å framstille seg selv. Det fellesskapet Jesus samler rundt seg skal preges av en annen maktutøvelse enn den som gjelder i samfunnet ellers: "Da sa han til dem: 'Kongene hersker over sine folk, og de som har makten, lar seg kalle velgjørere. Men slik er det ikke blant dere. Den største av dere skal være som den yngste, og lederen skal være som en tjener'" (Luk 22,25-26).

De som hadde makt i Jesu samtid, forstod sannsynligvis brodden i dette langt bedre enn troende opp igjennom historien, som har bidratt til å avpolitiserer evangeliet. Jesus ble oppfattet som en politisk trussel, en oppvigler og potensiell fare og ble henrettet som sådan. Korsdøden etterlater ingen tvil – dette var straffen romerne ga opprørere.

Samtidig sprenges denne politiske fortolkningsrammen gjennom at de gjengse forventningene og forestillingene overskrides. Gudsriket er "midt i blant dere" (Luk 17,21), og likevel "ikke av denne verden" (Joh 18,36). Det er en hjelpeløs og nærmest latterlig frigjørere som entrer den hellige byen på et esel, og som nekter å trekke sverd, eller forsvare seg mot falske anklager i en tvilsom rettergang. Og på de hånlige ropene om å redde seg selv har Jesus bare et fortvilet rop til himmelen som svar. Evangeliet er grunnleggende politisk, men kan ikke reduseres til politikk. Det overskrider enhver 'realpolitisk' pragmatisme. Også i dette ligger dets kritiske potensiale (Metz 1980).

Religionskritikk

Det er neppe overraskende at religion kan være kritisk til den herskende politiske makten. Det avgjørende punktet er om en tilsvarende kritikk også rettes mot det religiøse feltet som sådan, og enda mer, om kritikken også rettes mot ens egen religiøse tradisjon, og mot en selv som (individuell eller kollektiv) religiøst subjekt. Det første først: Kan vi si at en kristen gudsforståelse medfører og fordrer religionskritikk?

Kristendommen deler med de andre to abrahamittiske religionene en til tider svært skarp kritikk av annen gudsdyrkelse, som holdes for å være "flerguderi" og "avgudsdyrkelse." Her ligger en betydelig kilde til konflikt og konfrontasjon. Et moment av aktuell relevans er at en slik avgudsdyrkelse ikke nødvendigvis trenger å forstå seg selv som det. Gull og rikdom har som kjent i mange historiske sammenhenger fått rollen som gudsubstitutter og rammes således av advarselen mot idolatri, fra Moses, Jesus og Paulus via Frans av Assisi og Martin Luther til dagens latinamerikanske frigjøringssteologers kritikk av nyliberalismen som fundamentalistisk markedsreligion (Stålsett 2001).

En annen kristen religionskritikk er den som vil plassere kristendommen utenfor, det vil si over, "religioner" overhodet (f. eks. K. Barth). Religion er per definisjon noe menneskeskapt, mens kristendommen er åpenbart fra Gud selv. Slik er – den ikke så rent lite arrogante – tankegangen her.

Viktigere er det å legge merke til at ifølge den kristne tradisjonen er ikke det religiøse 'som religiøst' innhyllet med noen særlig verdighet. Det er ingenting som hever det over kritikk, eller gir det spesiell grunn til beskyttelse. Snarere tvert imot. Religiøs praksis stiller seg mer lagelig til for hogg, pådrar seg et større ansvar for redelighet,

ansvarlighet og solidaritet enn annen praksis. Fra profeten Amos' sjokkerende ord om at Herren "hater og avskyr" folkets offer og religiøse fester (Amos 5, 18-24; jf. f.eks. Jes 58, 5-7 og Sal 51, 18-19) til Jesu knallharde dom over "fariseerne og de skriftlærde" ifølge Matteusevangeliet, levnes religiøsitet eller religiøse 'eksperter' liten ære i seg selv: "«Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere! Dere ligner hvitkalkede graver. Utvendig er de vakre å se på, men innvendig er de fulle av dødningebein og all slags urenhet" (Matt. 23,27).

Den kraftigste religionskritikken i kristendommen finner vi imidlertid i det faktum at Jesus ifølge evangeliene blir dømt for blasfemi: "Da flerret øverstepresten kappen sin og sa: «Han har spottet Gud! Hva skal vi med flere vitner? Nå har dere jo hørt gudsbespottelsen. Hva mener dere? » De svarte: «Han er skyldig til å dø»" (Matteus 26,65). Religionens fremste forsvarere tar livet av Guds egen representant, Guds "virkelige, ubeskårne avbilde" (Lønning 2008, 375). Skarpere kan knapt religionskritikken formuleres fra et innenfra-perspektiv.

Selvkritikk

Den religiøsitet som bare er kritisk mot 'de andre' og deres (av)gudsdyrkelse er kanskje farligere enn noen annen. Slik religiøs selvrettferdighet har begrunnet mange maktovergrep opp igjennom historien, fra korstogene og folkemordet mot urfolk i Latin-Amerika i forbindelse med erobringen, og helt fram til det siste (anti-)terroråret mellom 11. september 2001 og 22. juli 2011. Derfor er det viktigst av alt å utforske i hvilken grad, om i det hele, en gitt tale eller tenkning om Gud fordrer og gir ressurser til en kritikk av det subjektet som taler. Den viktigste religionskritikken er den som kommer innenfra, om ikke annet så fordi den er den vanskeligste for den religiøse å vri seg unna. Kirken trenger kirkekritikken – for sin egen frelses skyld.

I kristen gudstale er det både en intim sammenheng og en uoverstigelig asymmetri mellom selvet og Gud. Teologi og antropologi er uløselig sammenknyttet. Alle utsagn om Gud sier samtidig noe om det selvet som taler. Det foreligger et indre slektskap og en indre samhörighet: Mennesket er skapt i Guds bilde, og Kristus, 'Guds Sønn', er den 'førstefødte' blant dem han ga rett til å kalles 'Guds barn', vår 'bror'. Dette forholdet er vel og merke ikke symmetrisk og gjensidig, men konstitueres fra den guddommelige siden. Det er denne konstituerende egenskap som gjør betegnelsen 'gud' meningsfylt, slik historiens mange 'gudsbevis' har forsøkt å gjøre rede for.

Og samtidig rører denne asymmetrien ved selve problemet – og dermed det selvkritiske potensialet – i all kristen tale om Gud. Selve begrepsliggjøringen av Guds virkelighet heftes av det grunnleggende paradoks at Gud avsettes i samme øyeblikk som Gud benevnes. Subjektets bemektigende erkjennelse (det vil "gripe" Guds virkelighet) tar overhånd. I den greske sammenstillingen teo-logi ('theos': Gud + 'logos': lære, fornuft) truer 'logos' uvegerlig med å avsette eller fange 'theos'. Denne problemstillingen har vært til stede i ulike tiltretteleggelser av forholdet mellom selvet og 'Gud' i kristen teologi opp igjennom tidene. Den dialektiske teologen og nytestamentleren Rudolf Bultmann så klart at en tale om Gud forstått som omtale,

har ingen mening. For idet den begynner, har den alt mistet sin gjenstand, Gud. Slik formulerte han dette skarpt i den kjente artikkelen ”Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?” fra 1925. Men problemstillingen er også i høyeste grad aktuell. I postmoderne teologi handler det ifølge en av samtidens toneangivende teologer, David Tracy, om ”... att återigen låta Gud komma til tals som Gud” (Tracy, i (Sigurdson and Svenungsson 2006) 49). Det skjer ikke minst gjennom å framheve de apofatiske (negativ teologi) og apokalyptiske trådene i gudstroens historie, mener Tracy. Det fører også til en fornyet interesse i korshendelsens paradoksale framstilling av Guds avmakt, der Gud framtrer i sin skjulthet, *sub specie contrarii*, i solidarisk lidelse med alle historiens ”andre” – de utestengte, glemte og undertrykte (Sobrino 2001; Stålsett 2003).

Denne tilnærmingen til gudsspørsmålet undergraver enhver selvsikker tale og handling på Guds vegne. Den religiøst funderte religionskritikken blir fundamentalt rettet mot det religiøse subjektet selv, slik det forbilledlig og treffende er formulert som ransakende spørsmål i Matteusevangeliet: ”Hvorfor ser du flisen i din brors øye, men bjelken i ditt eget øye legger du ikke merke til?” (Matt 7, 3).

Derfor må kirken ikke bare ’tåle’ å bli kritisert. Den må aktivt invitere til kritikk og samtidig selv drive den. Det forutsetter en fri og kritisk teologisk refleksjon både av lek og lærd, ikke-troende og troende.

Litteratur

Lønning, Inge. 2008. Grunnstrukturen i kristen gudslære. I *Menneskeverd. Festskrift til Inge Lønning*: 361-407. Svein Aage Christoffersen et al. (red.). Oslo: Forlaget Press.

Metz, Johann Baptist. 1980. *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*. London: Burns & Oates.

Sobrino, Jon. 2001. *Christ the Liberator: A View from the Victims*. Maryknoll: Orbis Books.

Stålsett, Sturla J. 2001. Det messianske marked. Frigjøringsteologisk kritikk av nyliberalismen. *Kirke og kultur* 106 (1):12-26. 2001. Religionskritikk innenfra. *Klassekampen*: 13. november, se: http://folk.uio.no/leirvik/tekster/Religionskritikk_innenfraSJS.htm 2003. *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. Vol. 127, *Studies in the Intercultural History of Christianity*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.

Stålsett, Sturla J. 2008. Frigjøringsteologi. I *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*: 584-598. S. J. Kristiansen og S. Rise (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Tracy, David. 2006. Guds återkomst i samtida teologi. I *Postmodern teologi. En introduktion*: 48-60. Ola Sigurdson og Jayne Svenungsson (red.). Stockholm: Verbum.

Sturla J. Stålsett (f. 1964)

- Generalsekretær i Stiftelsen Kirkens Bymisjon Oslo, dr. theol. fra Universitetet i Oslo (1998). I 2011-2012 gjesteforsker ved Department for Theology and Religious Studies, University of Glasgow, Skottland.
- Adresse: sturla.stalsett@gmail.com

Eksplisitt og implisitt religionskritikk i Human-Etisk Forbund

Kirsti Bergh

Våren 2011 holdt forfatteren Håvard Rem konfirmasjonstale til humanistiske konfirmanter på Notodden. Talen inneholdt eksplisitt religionskritikk, der han framhevet hvor viktig religionskritikk er. Konfirmasjonstalen – slik den ble gjengitt i Aftenposten (“Det er lov å hate”, Aftenposten 8.5.2011) – fikk generalsekretær i Human-Etisk Forbund (HEF), Kristin Mile, til å gå ut og beklage uttalelsene og at de slett ikke hadde noe i en konfirmasjonstale å gjøre. “Vi skal ikke kritisere andre livssyn i konfirmasjonstaler,” skrev Mile i sin beklagelse.

Mens noen sikkert fikk morgenkaffen i halsen av “hattalen”, var det nok også noen som ble overrasket over at generalsekretæren i en av de fremste religionskritiske organisasjonene i Norge gikk ut og beklaget en religionskritisk tale. Lokallagslederen som hadde hyret inn Rem som taler, var en av dem. Er Miles beklagelse et uttrykk for et linjeskifte hos forbundet? Er det rett og slett ikke lenger stuerent med religionskritikk i HEF?

Alt har sin tid, som det heter i Bibelen. Slik er det også i HEF. Som arrangør av et stort antall konfirmasjonsseremonier for mer enn 10 000 ungdommer med familier hvert år har forbundet hatt behov for å etablere noen retningslinjer for hva som sømmer seg i en høytidelig tale til konfirmanter. En av retningslinjene er at “Det må ikke være negative beskrivelser av livssyn eller miljø hos andre”. Da blir det ikke like dramatisk, men er det likevel uttrykk for noe mer?

Human-etikk er implisitt religionskritikk

Et hovedpoeng da HEF ble stiftet var å frigjøre moralen fra religionenes grep – derav begrepet human-etikk. Formålet var å vise at etikken både kan og bør begrunnes rent fornuftsmessig og ut fra menneskelige behov, ikke ut fra påbud gitt av en guddom eller gjennom åpenbaringer. Dette fremstår ikke særlig radikalt i dag, men den gang var det samfunnsnedbrytende og nihilistisk. På stiftelsesdagen (9. april 1956) skrev avisen Vårt Land: “Det som skjer er et forsøk på å slukke det eneste lys som lyser i verden - til fordel for noen små, ynkelig selvlagede fakler som av seg selv bare kan lyse en stakket stund, – og aldri så langt fram som til gravens rand, for ikke å tale om evigheten.” (Paul Knutsen, *Livet før døden. Human-Etisk Forbund 1956-2006*, Humanist forlag 2006. s. 58)

Det human-etiske ståstedet er i seg selv en implisitt religionskritikk, som den norske offentligheten – og ikke minst norsk kristenhet – den gang så tydelig.

En kritisk holdning til religion og religionsvesenet er en grunnleggende del av forbundets

verdi- og idégrunnlag. Behovet for religionskritikk avhenger av hvilken skade religionen gjør for mennesker, både fysisk, sosialt, emosjonelt og intellektuelt, slik en HEF-veteran som Levi Fragell gang på gang har påpekt. Men hvordan religionskritikken kommer til uttrykk, og hvordan den vektas, varierer. Dels har dette med hva slags erfaringer ulike humanetikere selv har, dels har det å gjøre med hvilke utfordringer for religionsfriheten man anser som de viktigste.

Kritikk mot statens religion

Hovedtyngden av religionskritikken HEF har bedrevet – og fortsatt bedriver – har skjedd gjennom det livssynspolitiske engasjementet. Siden stiftelsen har forbundet arbeidet for livssynslikestilling i samfunnet – mellom de som tilhører statsreligionen og de som står utenfor (især de som står utenfor all religion). Her dreier religionskritikken seg om religionen(e)s plass i samfunnet. Forbundet har med hele sin tyngde kritisert religiøse samfunn (les Den norske kirke - statskirken) for ikke å innse sine begrensninger i det offentlige rom. Herunder finner vi det utrettelige arbeidet for skille mellom stat og kirke, mot kristne formålsparagrafer i skoler og barnehager og for alternativer til prest i fengsler og på sykehus, blant annet.

Selv om denne religionskritikken også fremmes gjennom spissformuleringer, som avisartikler og i mediedebatter, fremmes den i første rekke gjennom arbeidet med høringer og lobbyvirksomhet overfor beslutningstakere, i utvalg og også gjennom Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn.

Hovedtyngden av denne religionskritikken retter seg mot statskirken (som institusjon). Og blir samtidig et forsvar for religiøse og ikke-religiøse livssyn utenfor statsreligionen.

Menneskerettighetstenkningen har vært sentralt i forbundets verdigrunnlag siden starten, og kritikk av religion der denne legitimerer brudd på individuelle menneskerettigheter følger direkte av vektleggingen av det enkelte menneskes verdighet og selvbestemmelsesrett. Gjennom sin humanitæraksjon Humanistisk aksjon for menneskerettigheter i utviklingsland (HAMU) støtter HEF ulike søsterorganisasjoner som arbeider mot undertrykking og diskriminering på kulturelt og religiøst grunnlag.

Religionskritikk ut fra menneskerettighetene

De gangene HEF har kritisert religiøse praksiser og dogmer her hjemme, har det vært med utgangspunkt i denne tenkningen. Denne typen religionskritikk har ikke vært spesielt framtrepende de seinere årene. Men mange har etterlyst en mer offensiv rolle i forhold til religionskritikk med utgangspunkt i menneskerettighetene. Undertrykkende praksiser innen islam, ensrettete religiøse friskoler, barns religionsfrihet i isolerte trossamfunn er noe av det som har aktualisert ønsket om mer kritikk.

Men i løpet av det siste året har HEF gjort vedtak som signaliserer en tydeligere kritisk linje, hvis det blir fulgt opp. Landsmøtet vedtok en resolusjon som ønsker sterkere kontroll med religiøse friskoler, og tilbaketrekking av statsstøtte hvis de ikke oppfyller kravene alle skoler må følge. Og i september vedtok forbundets hovedstyre et primærønske om forbud mot omskjæring av guttebarn (under livssynsmessig lavalder

på 15 år eller helserettlig lavalder på 16 år): «For å sikre livssynsfriheten for alle – også barn – må foreldre hindres i å gjennomføre irreversible forankringer av en spesiell livssynstilhørighet hos sine barn.» Vedtaket er kontroversielt også innad i forbundet, men det synes som det har gehør blant medlemmene.

Den tredje typen religionskritikk er den grunnleggende imotegåelsen av religiøse livssyn som irrasjonelt og i strid med det humanistiske livssyn. Diskusjoner om guds eksistens, kritikk av hellige bøker og religiøse dogmer hører inn under denne. Denne type religionskritikk fikk et oppsving på slutten av 2000-tallet med den såkalte nyateismen – frontet av bokutgivelsene til britiske Richard Dawkins og Christopher Hitchens, amerikanske Sam Harris og Daniel Dennett, samt franske Michel Onfrey med sine titler som «Gud – en vrangforestilling» og «Gud er ikke stor».

Religionskritikk uten klangbunn

Men denne typen religionskritikk har i mindre grad hatt en klangbunn i Norge og i HEF. Dette tror jeg delvis skyldes at behovet for slik klassisk religionskritikk (kritikk av prester, bibel og dogmer) i Norge ikke er det samme som for femti år siden, eller som det er for eksempel i USA og mange andre deler av verden. Vi har ingen religiøse grupperinger av noen styrke som hevder kreasjonistiske synspunkter eller som preger samfunnslivet i sterk grad. Og delvis skyldes det menneskerettighetenes posisjon i forbundet. Toleransetanken står ganske sterkt i HEF. I en medlemsundersøkelse fra 2008 skåret religionskritikk og samarbeid med andre tros- og livssynssamfunn like sterkt (arbeid mot kristne formålsparagrafer, et livssynsnøytralt religionsfag, skille stat og kirke, arbeid for livssynsnøytrale seremonirom skåret alle mer). Aksepten for folks rett til religiøse forestillinger og til å tro på gud, om vi synes det er aldri så irrasjonelt og tåpelig, er sterk. Minoritetsperspektivet er grunnleggende, derfor oppfattes denne typen religionskritikk til dels som intolerant. Det er når religion *eksplicit* er skadelig, at medlemmer ønsker HEF skal reagere.

Dette er noe også Levi Fragell trekker fram. Han er blant dem som har ønsket en revitalisering av den klassiske fritenkernes religionskritikken - slik Dawkins & Co. står for, men erkjenner samtidig at i storsamfunnet føles ikke denne kritikken like relevant i dag. Men Fragell - som vokste opp i pinsemenigheten og som ung mann virket som predikant - mener "det gjenstår viktige utfordringer, som ikke er blitt erkjent, delvis fordi en del religiøs skadevold skjer bak lukkede dører, som i evangeliske så vel som nyreligiøse miljøer – og delvis fordi det gjelder ny og fremmed innvandrerkultur, som deler av islam". Han har gjort det til sitt livsprosjekt å konfrontere det han mener er skadelig religiøs praksis, spesielt i pinsebevegelsen, som mirakeltro og lovnader om helbredelse ved bønn, og ikke minst indoktrinering av barn.

Hvor går grensen for toleransen?

Fragell har nok mange med seg i ønsket om mer konfrontering av religionens skadevirkninger. Her har også flere stemmer, blant annet livssynsrådgiver Kaja Melsom i HEF, advart mot at forbundet "i iveren etter å fremme tros- og livssynspluralisme, er

på vei mot det forfatterne av *Adskillelsens politikk* (dansk debattbok, utgitt på norsk i 2009) ville karakterisert som ‘fornuftens død og religionens seier’” (Kaja Melsom: ”Er vi på individet eller trossamfunnets side?”, Fritanke.no 24.2.2010) . Hvor langt skal trosfriheten gå? Hvorfor er det greit med særlover som gir rett til diskriminering av kvinner og homofile for religiøse organisasjoner, men ikke for eksempel for idrettsforeninger? Når butter foreldreretten mot barns religions- og tankefrihet?

En religionskritikk som også retter seg mot andre religiøse tradisjoner enn den statskirkelige som majoriteten av nordmenn har vokst opp i eller i tilknytning til, er ennå ikke utformet i HEF. Det er nok få som mener at forbundet med det første skal spille en *offensiv* religionskritisk rolle i forhold til islam, gjennom klassisk rasjonalistisk tekstkritikk av Koranen og de ulike hadithene. Ikke fordi det ikke er på sin plass med kritikk av de reaksjonære delene av islam, men fordi forbundet foreløpig mangler både kompetanse og aktivister (som selv har muslimsk bakgrunn).

Men det er et press på en tydeligere religionskritikk basert i forsvaret for enkeltindividet, ikke minst barns religions- og tankefrihet. Det går en klar linje fra minoritetsforsvar til forsvar av minoriteter og svake grupper innen de enkelte tros- og livssynsamfunn.

Uenighetene om religionskritikk handler i første rekke om form. Er det gjennom konfrontasjon eller dialog man har størst sannsynlighet for å oppnå endring, som må være målet for all religionskritikk? Kaja Melsom har tatt den utskjelte dialogen i forsvar. I en kommentar på fritanke.no skriver hun at “Dialogen er en forutsetning for å lykkes med å skape et pluralistisk samfunn hvor alle føler seg hjemme. Vi har ingen tradisjon for å være et flerreligiøst og flerkulturelt samfunn i Norge og er derfor avhengige av å lytte til hverandre i møte med de nye utfordringene som må løses. (...) Det er på tide å avlive myten om dialog som koselig og uforpliktende pludring hvor ingenting står på spill for de involverte. Å delta i en dialog krever langt mer av deg enn å delta i en debatt. Foruten evnen til å lytte, krever dialogen at du er villig til å forkaste egne overbevisninger hvis det dukker opp gode argumenter for å gjøre det. Dette krever en erkjennelse av egen feilbarlighet, noe som fordrer en posisjon mot. Her har vi som humanister en særlig etisk forpliktelse til å gå foran som gode eksempler. Fordi vi anser mennesket, og ikke en allvitende gud, for å være kilden til kunnskap om godt og ondt, fremstår menneskets feilbarlighet som en sentral utfordring i livssynet vårt.” (Kaja Melsom: ”Dialog er ikke uforpliktende pludring”, Fritanke.no 24.3.2009)

Fagsjef i HEF og tidligere leder for Samarbeidsrådet for tros- og livssynsamfunn, Bente Sandvig, ser dialogen som en metode også til å være kritisk (men ikke den eneste metoden for kritikk). Gjennom menneskerettsbaserte dialoger har hun formidlet sitt og Human-Etisk Forbunds syn på ulike tema. Det har hun større tro på enn “ropet på torget”.

Kristin Mile fikk mye pepper for sin støtte til hijab i politiet høsten 2008, som ikke var forankret i organisasjonen. Her viste det seg at forbundet var delt, med et klart flertall på den tradisjonelle linjen for skille mellom religion og stat – for et livssynsøytralt politi. Miles utspill kan sees som et eksempel på de ulike perspektivene som finnes

i forbundet, og ikke nødvendigvis uttrykk for manglende religionskritikk, men som strategivalg: sannsynligheten er større for å oppnå liberalisering av religion på sikt gjennom inkludering heller enn utstøtelse av de muslimske kvinnene som opplever at de ikke kan gå uten hijab.

Religionskritikk i skolen

Våren 2011 tok HEF initiativ til aksjonen "Ingen liker å bli lurt". Dette var (er) en kampanje for kritisk tenkning, særlig rettet mot de delene av alternativbevegelsen og alternativ "medisin" som utnytter folks vanskelige situasjon og håp om helbredelse. Også konspirasjonstenkning var et av fokusområdene, noe som ble skremmende aktuelt gjennom terrorbomben og massakrene 22. juli, med sin motivasjon i gjerningsmannens konspirasjonsteorier både om Eurabia og om Arbeiderpartiets svik mot landet. Livssynsrådgiver i HEF, Didrik Søderlind, uttalte i forbindelse med aksjonen (i en diskusjon på Facebook-siden til Ingen liker å bli lurt) at "dette er den nye religionskritikken".

Og igjen kommer barneperspektivet inn. Kritisk tenkning er et mål i skolen, men er det foreløpig mer enn fagre ord i læreplan og formålsparagraf? Religionenes skapelsesberetninger læres lenge før elevene får høre ordet evolusjon. Når Bente Sandvig mener skolen bør gi barna de kritiske redskapene som også kan gjøre dem i stand til å stille seg kritiske til religion, har hun høyst sannsynlig hele Human-Etisk Forbund med seg.

Litteratur

- Paul Knutsen, *Livet før døden. Human-Etisk Forbund 1956-2006*, Humanist forlag 2006.
- Kirsti Bergh, "Hva med religionskritikken?" (intervju med profilerte medlemmer i Human-Etisk Forbund), Fri tanke 1-2008 (http://fritanke.no/filarkiv/pdf/fri_tanke_0108.pdf).
- Kaja Melsom, "Dialog er ikke uforpliktende pludring", Fritanke.no, 24.3.2009: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=7984&sok=1.
- Kaja Melsom, "Er vi på trossamfunnet eller individets side?" Fritanke.no, 24.2.2010: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=7943.
- Even Gran, "Mile beklager feil etter Rems tale, Fritanke.no", 11.5.2011: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8555&sok=1.
- Even Gran, "HEFs lokallagsleder forsvarer hat-talen", Fritanke.no, 12.5.2011: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8556&sok=1.
- Even Gran, "HEF vil ha forbud mot omskjæring av gutter", Fritanke.no, 12.9.2011: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8625&sok=1.
- Even Gran, "Menneskerettighetsekspert: - Klar skivebom fra Human-Etisk Forbund", Fritanke.no, 16.9.2011: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8630&sok=1.
- Njål Hostmælingen: "- Norge kan gjøre mye for å stoppe omskjæring", Fritanke.no, 20.9.2011: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8632.
- Ingen liker å bli lurt, på Facebook: <https://www.facebook.com/#!/ingenlikerablilurt>.



Kirsti Bergh (f. 1970)

- Cand. philol. i filmvitenskap fra Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet og redaktør for Fri tanke, Human-Etisk Forbunds medlemsblad.
- Adresse: Kirsti.Bergh@human.no

Den mest sentrale skikkelsen innenfor Human-Etisk Forbund i nyere tid vurderer her aktualiteten i Øverlands religionskritikk. Fragells selvbiografiske *Vi som elsket Jesus* fra 2010 ble anmeldt hos oss i 1/2011.

Øverlands religionskritikk - hva slags gyldighet har den i dag?

Levi Fragell

Om Gud har hår, skjegg, tarmen og kjønnsorgan er spørsmål som vår tids religionskritikere anser som meningsløse. Ikke engang aktivistiske hedninger ser i dag noe interessant polemisk poeng i slike anatomiske respektløsheter – som i 1933 rystet vårt land. Dikteren Arnulf Øverland sparte ikke på effektene, da han i foredraget "Kristendommen, den tiende landeplage" også gjengav den apokryfe beretning om da apostelen Paulus oppvekket en spekesild fra døden i Jesu navn – "den uten sammenligning kraftigste gjerning som er gjort".

Dagens livssynsdebattanter ønsker en analyserende og saklig religionskritikk, og rister oppgitt på hodet når useriøse utfall som dette benyttes i debatten, selv om både polemikk og sarkasmer fortsatt hører med. Men jeg ønsker her likevel å forsvare og fremheve Arnulf Øverland som religionskritiker. Av to grunner. Den ene er pragmatisk, den andre faglig.

Pragmatisk: Når en situasjon virker fastlåst og urokkelig, kan det trenge dramatiske virkemidler for å skape bevegelse. I 1933 hadde vårt land et statsfinansiert presteskap med makt og myndighet langt inn i privatsfæren så vel som i det ordinære samfunnsliv. Bedehuset styrte kulturlivet i hver fjordarm. Den gryende politiske radikalisme fikk kirken som motpart. "Den tiende landeplage var et mørke, som bredte seg over hele Europa og Amerika, og det har vart i 1900 år. Og det kan være nok," avsluttet Øverland sitt foredrag. Deretter fulgte de sjokkerte reaksjoner, politianmeldelse og rettssak. Rystelsene kom på løpende bånd. Kultureliten fulgte opp. Unge politikere meldte seg ut av Statskirken. Fritenkerne stod frem på rad, Kristian Horn i samarbeid med sentrale arbeiderpartifolk startet Borgelig konfirmasjon i 1951, og i 1956 ble Human-Etisk Forbund stiftet – med Arnulf Øverland som medlem og aktiv støttespiller til sin død i 1968!

Den neste bølgen av religionskritikk i Norge kom i 1970-årene, også denne gang med større innslag av pragmatiske effekter enn filosofisk refleksjon. Jeg ledet selv Aksjon mot statskirke i 1970/71 og Aksjon for utmelding av statskirken i 1975/77, samtidig som jeg overtok ledelsen av Human-Etisk Forbund. Min styrke

lå på handlingsplanet, med utspill og aksjoner. Selv om jeg på denne tid også hadde fagbakgrunn både fra teologi og religionshistorie, var det kampropene og slagordene som preget mine opplegg. Riktignok redigerte min medarbeider, den høyt kvalifiserte universitetsfilosofen Haftor Viestad, boken *Oppgjør med kirken* (Pax 1976). Denne inneholdt også reflekterende materiale, men var i hovedsak en bestselgende aksjonsbok, med skjema for utmelding av Statskirken som vedlegg. Denne perioden var også Hedningsamfunnets storhetstid. Til sammen utgjorde disse aktiviteter en pragmatisk fundert, handlingsrettet aktivitet som har bidratt til å endre forholdet mellom samfunn og kirke i Norge.

De negative og positive reaksjoner på Arnulf Øverlands aksjonspregede morsomheter har dessverre kommet til å overskygge det meningsfylte og argumenterende innhold i hans religionskritikk, altså det jeg kaller den andre – og faglige – grunn til å fremheve dikterens rolle som religionskritiker. Dette er synspunkter og argumenter som saklig sett er interessante og gyldige uavhengig av tidsbestemte forhold, som f. eks. statskirke og transsynte emisærer. Øverlands religionskritiske tekster er samlet i boken *En kjetters bekjennelser* (Aschehoug, 1969), som han selv redigerte, men som utkom året etter hans død. Dette ble altså hans siste hilsen til det norske folk, med et usvekket angrep på tro og presteskap, og bærer intet preg av den anger eller snuoperasjon som enkelte troende mytedannere påstår fant sted i dikterens siste levetid. Men det er på disse sider man også finner seriøs religionskritisk refleksjon. I teksten "De tre vantros artikler" (1962) stilles Øverlands antiteser opp mot kirkens tre trosartikler :

1. Ingen har skapt verden. (Antitese til "himmelens og jorden skaper").
2. Ingen gud er død for min skyld. (Antitese til "korsfestet, død og begravd").
3. Det er intet liv etter døden. (Antitese til "kjødets oppstandelse og det evige liv").

Dette er temaer Øverland opptar seg med i hele sitt religionskritiske virke. Hans problemstillinger er velkjente fra en tidløs debatt om tro og teologi, men fortsatt aktuelle. Om skapelsen sier han f. eks.: "Påstanden om at noen må ha "skapt" verden forklarer meg intet; den bare forskyver spørsmålet uten å besvare det. Om "Gud" har skapt verden, hvem har da skapt Gud?". Læren om Jesus Kristus som frelser får gjennomgå i flere avsnitt, og ble brukt som et oppmerksomhetsvekkende poeng allerede i første minutt av foredraget "Kristendommen, den tiende landeplage", ved at han gjengav Schopenhauers aforisme:

"Har De hørt siste nytt?"

"Nei, har det hendt noe?"

"Verden er gjenløst".

"Nei, hva sier De?"

”Jo, den gode Gud har iført seg menneskeskikkelse og reist til Jerusalem, og har latt seg henrette. Og på denne måten har han faktisk narret djevelen og gjenløst oss alle sammen.”

Hva man enn måtte mene om det blasfemiske element i aformismen (meningene var svært kritiske i 1933), så er det ingen tvil om at Øverland her aktualiserer et spørsmål og en problemstilling som har vært til bry for leg og lærd i kirken. Meningsundersøkelser viser at et mindretall av norske kirkemedlemmer i dag slutter seg til denne læren om Jesu stedfortredende død.

Avvisningen av et liv etter døden følger hos Øverland den rasjonelle og materialistiske vitenskapstradisjon han nå har sluttet seg til:

”Men sjelen, kan den forlate legemet og sveve ut i luften?” spør han. ”Den kan ikke!”, svarer han. ”Den er bundet til sentralnervesystemet med alle sine funksjoner. Vi kan ikke se uten øye, ikke høre uten øre, ikke tenke uten hjerne og knapt nok med.”

Øverlands særpreg som religionskritiker, også når det gjelder refleksjon og argumenter, var først og fremst de tankevekkende provokasjoner. Dette gjaldt også andre skrivende kulturpersonligheter i samme tidsperiode, som Edvard Bull, Helge Krog, Peter Wessel Zapffe, Inger Hagerup m.fl. De senere år er det særlig Ronnie Johanson som har fulgt opp denne tradisjonen. Han har utgitt hele 8 religionskritiske bøker, noen med inhumane sitater fra hellige skrifter (den ”brune” serie) og andre med opprørske tekster fra kjente diktere og egen hånd.

Etter min mening er vårt lands mest dyptpløyende og faglig interessante kristendomskritikk fremsatt av Andreas Edwien. Hans bok *Dogmet om Jesus* (Pax, 1965) inngikk som en del av premissene for 70-tallets norske kulturrevolusjon. I motsetning til Øverland og hans krets, er Edwien religionsforsker med en innsikt som utgjør et kvalitativt nødvendig supplement til den øvrige intelligentsias temperamentspregede bidrag.

Men har religionskritikeren ingen annen agenda enn å rive ned teologiske tankebygninger? Hva med Øverland i så måte? Han var også opptatt av de positive og etiske aspekter ved livssyn, og slett ikke bare av dogmer og teologer.

”Jeg ser ikke så mørkt på det”, skriver han. ”Jeg tror at grunnlaget for all etisk holdning er en biologisk betinget egoisme, et sunt seksualliv og et følelsesbånd, som omfatter hele familien og – ved identifikasjon – nær sagt alle mennesker.” (Fra ”Vantroens tre artikler”).

Om den religiøse etikk skriver han:

”Men der er meget godt i den kristne moral. Alt den har til felles med muhammedansk og buddhistisk og ateistisk moral, det er godt.”

Arnulf Øverland var en av pådriverne for etablering av alternative, humanistiske seremonier, og samarbeidet med sentrale skikkelser i Human-Etisk Forbund om valg

av verdige tekster til slikt bruk. Flere av hans egne dikt fant sin selvsagte plass i denne nye del av norsk livssynskultur. Og sannelig ble han også salmedikter en generasjon etter sin død!

Litteratur som ikke er nevnt i artikkelen

Andreas Edwien: *Idékampen i det bibelske gudsbilde*, Tanum Forlag, 1958.

Ingemar Hedenius: *Att Välja Livsåskådning*, Bonniers, 1951.

Ronnie Johanson: *Blasfemi*, Lanser Forlag, 1989.

Paul Knutsen: *Livet før døden*, Humanist Forlag, 2006.

Helge Krog: *Meninger om religion og politikk*, Aschehoug, 1971.



Levi Fragell (f. 1939)

- Mangeårig styreleder og generalsekretær i Etisk Forbund (fram til 1991), samt president for International Humanist and Ethical Union (fram til 2003), leder av Foreningen Retten til en verdig død (fram til 2010).
- Adresse: Levi.Fragell@human.no

Artikkelforfatteren kom i år med boka *Arven etter Sataniske vers. Den politiske kampen om ytringsfrihet og religion*, anmeldt hos oss i dette nummeret.

Menneskeskapt mangfold eller gudgitt identitet?

Ann-Magrit Austenå

All religion er tolket religion. Tolkningen av hva som er riktig og galt, syndig eller hellig varierer over grenser og endres over tid. Det som står fast, er at religiøse symboler brukes politisk og at retten til å tolke religion gir makt over andre mennesker. Noe som gjør det umulig å trekke helt klare grenser mellom politikk og religion.

Derfor er det avgjørende for religionsdebatt, tros- og ytringsfrihet hvorvidt religion defineres som uavhengig av, som en del av eller som selve grunnlaget for statsmakt. Et eksempel på dette ser vi i dagens politiske dragkamp om utviklingen i Marokko.

Krenket hellighet

Da karikaturstriden raste vinteren 2006, valgte redaktør Ali Amar i marokkanske Le Journal Hebdomadaire å dekke den internasjonale konflikten uten selv å publisere de danske avistegningene. Marokkos Kong Muhammed 6 ble regnet å ha gudgitt makt som landets åndelige leder og direkte etterkommer av profeten. Kongehuset er ett av tre tabuområder for marokkanske medier. De andre to er islam og situasjonen i det okkuperte Vest-Sahara. Amars dekning av karikaturstriden ble rammet av forbudet mot krenkelse av den statsbærende religionen, noe regimet hevdet også var en majestetfornærmelse. I regi av regjeringen ble Amar og avisen utsatt for protester og trusler. Amar mente reaksjonene på avisens dekning av karikaturstriden bare var nok et utslag av manglende pressefrihet i Marokko.

Men selv ikke et gudgitt enevelde som kongedømmet i Marokko har kunnet heve seg over den arabiske våren. I Marokko vokste kritikken mot omfattende korrupsjon og manglende innsyn i de kongelige transaksjoner som landets største grunneier. I tillegg kom protestene mot vanskelige levekår, dårlige offentlige tjenester og alarmerende høy arbeidsledighet, særlig blant unge, utdannede marokkanere. Kongen og hans statsapparat ble kritisert for hoffets omfattende korrupsjon, manglende rettssikkerhet og stagnert sosial og økonomisk utvikling. Regimet svarte med trakassering av uavhengige medier og Le Journal Hebdomadaire var blant avisene som etter store bøter og fengselsstraffer har vært tvunget til å innstille virksomhet.

20. februar i år deltok flere titusener over hele landet i det islamistiske

opposisjonspartiet Rettferdighet og veltedighets "marsj for folkets verdighet". Ett av kravene var overgang fra gudgitt og tilnærmet eneveldig til konstitusjonelt monarki. Markeringen har gitt den marokkanske demokratibevægelsen navnet "20. februar". 9. mars svarte kongen med å invitere folket til et felles konstitusjonelt byggearbeid for en helhetlig grunnlovsreform. Et arbeid som åpnet for spørsmål som: Ville kongen videreføre sin hellige status i et konstitusjonelt monarki? Fra hvem og hvordan skulle i tilfelle en hellig konge måtte tåle kritikk? I juni fikk kongen overlevert forslag til reformer fra sin egen grunnlovskomiteé. Forslagene overførte makt fra kongen til statsministeren, som i det videre selv skulle få utnevne folk til viktige ministerposter. Forslagene åpnet for uavhengige domstoler og innføring av religionsfrihet. Islam skulle fortsatt være statsreligion og kongen religiøst overhode, men uten status som «hellig». Et islamistparti gikk umiddelbart ut og advarte mot at religionsfrihet ville ødelegge Marokkos islamske identitet.

20. februar-bevegelsen mente forslagene var mer kosmetikk enn reell demokratisering og maktdeling. Før folkeavstemningen 1. juli krevde demokratibevægelsen politisk makt utøvet gjennom frie valg og ikke av kongen. Da avstemningsresultatet ble offentliggjort med 98 prosent støtte til kongens grunnlovsreform, strømmet tusenvis av demonstranter ut i gatene i byer over hele landet.

Christian 3s statskupp

Går vi nesten 500 år tilbake i tid, fikk Norge smake maktpolitisk bruk av gudgitt enevelde som påtvunget styringsform. Da danske Christian 3, som ihuga lutheraner i 1533, ikke automatisk fikk flertall i det overveiende katolske danske riksråd, ble både kongevalg og statsreligion avgjort med våpenmakt i kongeriket Danmark-Norge. Både Danmark og Norge var valgkongedømmer og Norge en selvstendig politisk enhet. Etter seier i borgerkrigen som brøt ut etter faren, Frederik 1s død, gjennomførte Christian 3 et statskupp som avskaffet valgkongedømmet og Norge som selvstendig politisk enhet. Ved makt ble den katolske kirke fjernet, biskoper fengslet, bispe- og klostergoods konfiskert og luthersk statsreligion ble innført under kongelig enevelde. Gjennom omfattende propaganda, sensur, kontroll av møtevirksomhet og forbud mot uavhengige organisasjoner fikk folket innprentet at det var under gudgitt inspirasjon all makt ble samlet hos kongen. Den danske kongen skulle dyrkes som guds representant på jorda og kritikk mot systemet eller kongens maktanvendelse ble ansett både som blasfemisk og som majestetsforbrytelse og brutalt straffet.

En egen norsk, statlig tilhørighet til evangelisk-luthersk kristendom ble først stadfestet i Grunnloven av 1814. Først 35 år seinere, i 1849, markerte den danske grunnloven overgang fra enevelde til konstitusjonelt monarki i Danmark. Paragraf 4 i den danske grunnloven fastslo at "den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten."

"Hold religionen innendørs"

Ved markeringen av den danske grunnlovsdagen 5. juni i 2006 trykket avisen Politiken

et innlegg av statsminister Anders Fogh Rasmussen under tittelen "Hold religionen innendørs". Statsministeren argumenterte for at religion er en privatsak og at staten ikke har og ikke skal ha noen religion. Samtidig understreket han at den danske, lutherske folkekirken skal bevare sitt grunnlovsfestede vern. Den venstre-konservative danske regjeringens tenkning om forholdet mellom religion og politikk og kirke og stat representerer en helt særegen, dansk logikk. Daværende kirkeminister Bertel Haarder, også han fra Venstre, forklarte at karikaturstriden var årsaken til statsminister Fogh Rasmussens understrekning av religion som privatsak. "Han og jeg vil ha islam ut av politikk, på samme måte som kristendommen ble sparket ut av politikken ved reformasjonen i 1536." En underlig påstand. Den påtvungne reformasjonen innebar en fullstendig sammenblanding av politikk og religion, ved at den eneveldige, gudgitte kongen ble kirkens overhode. På samme måte som statsministeren, avviste Haarder samtidig at et skarpt skille mellom religion og politikk i Danmark skulle innebære et skille mellom kirke og stat. "Vi skal ha religionsfrihet. Men vi skal absolutt ikke ha religionslikhet", sa han til Kristeligt Dagblad i juni 2006.

Tvert imot, understreket Haarder. Et skarpt skille mellom religion og politikk betyr på dansk at staten skal sikre at de bibelske fortellinger gis videre til nye generasjoner, fordi disse fortellinger er en del av den danske kultur. Samtidig gjentok kirkeministeren at regjeringen ville ha religion ut av den offentlige debatt. Men igjen var oppfølgingen av regjeringens erklærte politiske linje en særdansk øvelse. Siden Fogh Rasmussens 2006-erklæring om religion som en privatsak, har det nettopp vært de venstre-konservative politikerne som har dominerte dansk religionsdebatt. Men debatten har ikke handlet om de bibelske fortellinger eller den evangelisk-lutherske lære. Den har handlet om islam. Også i 2010 handlet det meste av religionsdebatten i Danmark om islam. Biskoper og religionssosiologer deltok i noen grad, mens muslimene stort sett ikke har hatt noe ønske om å delta. Til det har tonen i debatten vært for rå.

Tonen i dansk debatt har i stor grad vært satt av Pia Kjærsgaard. Lederen i Dansk Folkeparti kjenner sin makt over regjeringen – og hun vet å bruke den. Hun gjentar og gjentar fortellingen om Danmark som et lite land med én felles kultur, som det er tvingende nødvendig å ivareta, for å sikre landets eksistens. Dansk folkeparti slår i sitt prinsippprogram fast at Danmark ikke er noe innvandringsland og aldri har vært det. I partiets prinsipp-program fra 2002 aksepteres ikke det de kaller en "multi-etnisk forvandling" av landet:

Danmark er danskernes land, og borgerne skal have mulighed for at leve i et trygt retssamfund, der udvikler sig i overensstemmelse med dansk kultur. Udlændinge skal kunne optages i det danske samfund, men kun under forudsætning af, at dette ikke sætter tryghed og folkestyre på spil. Udenlandske statsborgere skal i begrænset omfang, efter særlige regler og i overensstemmelse med Grundlovens bestemmelser, kunne opnå dansk indfødsret.

Et land for kristne dansker

Dansk identitet er ifølge Dansk Folkeparti uløselig knyttet til kristendommen. "Kristendommen har århundreders hævd i Danmark og er uadskillelig fra folkets liv. Den betydning, kristendommen har haft og har, er umådelig og præger danskernes levevis." Derfor er det umulig å sidestille kristendom og islam. "[R]eligionsfrihed er noget helt andet end religionslighed. I Danmark er kristendommen skrevet ind i Grundloven. Hele det danske folkestyre er dermed dybt forankret i kristendommen. Og var det ikke for kristendommen, havde det danske demokrati [...] været en umulighed", skrev Pia Kjærsgaard i et politisk ukebreve i september i fjor. Slike uforsonlige postuler mener hun er nødvendig for å sikre åpen og fri debatt og forhindre at det legges lokk på dansk verdidebatt. Hun har sidestilt muslimske kvinners bruk av hijab med nazistenes bruk av hakekors og hevdet at det homogene, trygge danske samfunn hun kjente fra 60-tallet, ble kastet vrak på av politiske naivister som respektløst ga landet bort til "fremmede folkemasser". En retorikk som ikke ligger langt unna den konspirasjonstenkning mot et likestilt, mangfoldig og demokratisk Norge som vi finner mye av i Anders Behring Breiviks uhyggelige manifest. Men mens enkelte fremskrittspartipolitikere i Norge i dagene etter terrorbomben og massakren på Utøya beklaget noen av de skarpeste og mest uforsonlige uttalelsene i debatter om innvandring og islam, kommenterte Pia Kjærsgaard den norske debatten overfor den danske avisa Politiken som "uhyggelige feilgrep" og en "begrensning av ytringsfriheten." Selv vil hun aldri engste seg for hva hun sier som politiker. "Jeg er et følelsesmenneske, jeg har holdninger, og de gir jeg uttrykk for. Det må folk forholde seg til".

De danske sosialdemokratene er ikke like opptatt av det eksplisitt kristne som Dansk Folkeparti og statsministerpartiet Venstre. Venstres prinsippprogram understreker at "Fællesskabet i det danske samfund bygger på værdier, der har deres baggrund i det kristne livssyn. [...] I det åbne og frie møde med fremmede kulturer bør vi være bevidste om, at vor verden udgår fra Danmark og det danske." Sosialdemokratene beskriver hvor viktig "det danske" er for trygghet og tilhørighet i verden. I partiprogrammet fra 2004 beskrives de danske verdier som "i grundlæggende modstrid til intolerance, lukkethed og være sig selv nok. Derfor mener Sosialdemokraterne, at det er vigtigt, at vi styrker og udvikler forståelsen for dansk kultur, sprog og historie." Partiet viser til at "[s]om danskere er vi fælles om den danske kultur. Den former vore værdier og levemåde og giver os et holdepunkt i verden." Eksempler på dansk kultur er ifølge sosialdemokratene "kolonihager, landsbykirker, smørrebrød, hygge og Dannebrog."

Norsk skepsis

Norsk Monitors undersøkelse for 2010 viste at 42 prosent av befolkningen i Norge tror på Gud. 26 prosent definerer seg som personlig kristne. Bare 5 prosent er aktive kristne, det vil si deltar på gudstjenester eller religiøse møter minst en gang i måneden. I Oslo samler innvandrermenighetene flere enn Den norske kirke. 80 – 85 prosent av alle nystartede menigheter i Oslo det siste tiåret er immigrantmenigheter. I Den

katolske kirke i Oslo er over halvparten av medlemmene immigranter. Rundt 80 prosent av befolkningen i Norge er medlemmer av Den norske kirke, 9 prosent er medlemmer i et annet tros- eller livssynssamfunn og 10 prosent er ikke medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. De to største trossamfunn utenfor Den norske kirke er islamske menigheter og den katolske kirke.

I Norge er det få som regner seg som "personlig" kristne, mens mange velger å tilhøre statskirken. Det er en langt svakere politisk kobling mellom det å være norsk og det å være kristen, enn det er mellom danskhet og kristendom. Tvert imot er det i Norge stor skepsis mot at religiøse ledere skal påvirke offentlige beslutninger eller hvordan folk skal stemme ved valg. Den norske delen av det internasjonale datainnsamlingsprogrammet The International Social Survey Programme, viste i 2008 at i Norge var 81 prosent mot politisk påvirkning fra religiøse ledere. Religion ble oppfattet mer som en konfliktskapende enn som en forebyggende faktor i samfunnet. Rundt 75 prosent mente at mennesker med sterk religiøs tro ofte blir intolerante mot andre. Likevel var det et ønske om at religiøse representanter gjorde bruk av sin ytringsfrihet og deltok i offentlig debatt om aktuelle samfunnsproblemer. Dette innebærer at folk skjelner klart mellom verdien av frie ytringer og mangfold i offentlig debatt og religiøse representanters innflytelse over områder som skal gjelde alle; lovgivning, offentlig styring og politiske beslutninger. Med en akseptert religiøs pluralisme ønsker både troende og ikke-troende i Norge at religionen skal ha en begrenset rolle i samfunnet.

Like fullt har religiøse ledere fra ulike trossamfunn de siste ukene vært blant de fremste til å tolke og legge til rette for samlende reaksjoner etter massedrapsmannens ugjerninger. Sammen har de vist en felles vei videre. Bildene av presten Anne Marit Tronvik og imamen Senaid Kobilica, som sammen står for en kombinert kristen og muslimsk begravelse av den unge AUF'eren Bano Abobakar Rashid fra Nesodden kirke, er et av de sterkeste uttrykk for det nye, felles-religiøse Norge. Et Norge hvor religiøse rom og symboler mer oppsøkes for å uttrykke respekt for det enkelte menneskets verd og som samlingspunkt for felles verdier gjennom tro, enn som bekreftelse på kirkelig statsmakt og nasjonal renhet.



Ann-Magrit Austenå (f. 1961)

- Generalsekretær i NOAS, Norsk Organisasjon for Asylsøkere, tidligere leder for Norsk Journalistlag.
- Adresse: anmagrit.austena@noas.org

Abraham settes på prøve

I omtalen av skolens kristendomsundervisning uttalte Arnulf Øverland i foredraget “Kristendommen – den tiende landeplage” fra 1933: “De lærer, at i gamle dage var der en ualmindelig bra mann, som het Abraham, og som blev 175 år gammel, og som var så ualmindelig bra, at han vilde slakte sin sønn, fordi Gud vilde «styrke ham i troen»”. I en artikkel i herværende nummer går Oddbjørn Leirvik nærmere inn på denne moralsk baserte religionskritikken. Levi Fragell vurderer aktualiteten i Øverlands religionskritikk. Vi har også bedt Joav Melchior, Elisabeth Thorsen og Nora S. Eggen om å reflektere over den aktuelle fortellingen i 1. Mosebok og i Koranen ut fra deres ståsted i henholdsvis jødedom, kristendom og islam.

Første Mosebok 22, 1-14

En tid etter at dette hadde hendt, ville Gud sette Abraham på prøve. Han sa til ham: «Abraham!» Og Abraham svarte: «Ja, her er jeg.» Da sa han: «Ta Isak, din eneste sønn, som du er så glad i, og dra til Moria-landet! Der skal du ofre ham som brennoffer på et av fjellene som jeg vil vise deg!»

Morgenen etter stod Abraham tidlig opp, lesset på eselet sitt og tok med seg to av tjenesteguttene sine og sønnen Isak. Han kløvde ved til brennofferet, og så gav han seg på vei til det stedet Gud hadde sagt ham. Den tredje dagen da Abraham så seg omkring, fikk han øye på stedet langt borte. Da sa Abraham til tjenesteguttene sine: «Bli dere her med eselet, mens jeg og gutten går dit bort for å tilbe; og så kommer vi tilbake til dere.» Så tok Abraham offerveden og la den på Isak, sønnen sin. Selv tok han ilden og kniven i hånden; og så gikk de sammen, de to. Da sa Isak til sin far Abraham: «Du far!» Og han svarte: «Ja, gutten min.» Isak sa: «Se, her er ilden og veden, men hvor er lammet som vi skal ofre?» Abraham svarte: «Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min.» Og så gikk de videre sammen, de to.

Da de kom til det stedet Gud hadde sagt, bygde Abraham et alter der og la veden til rette. Så bandt han Isak, sønnen sin, og la ham på alteret, oppå veden. Og Abraham rakte ut hånden og tok kniven for å ofre sin sønn. Da ropte Herrens engel til ham fra himmelen og sa: «Abraham, Abraham!» Og han svarte: «Ja, her er jeg.» Da sa engelen: «Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe! For nå vet jeg at du frykter Gud, siden du ikke engang sparte din eneste sønn for meg.» Da Abraham så opp, fikk han øye på en vær som hang fast etter hornene i et kjerr like bak ham. Da gikk han bort og tok væren og ofret den som brennoffer istedenfor sønnen sin. Og Abraham kalte dette stedet «Herren ser». Og den dag i dag sier de: «På fjellet hvor Herren lar seg se.»

(Det Norske Bibelselskaps oversettelse fra 1978, både denne og 2011-oversettelsen er tilgjengelig på bibel.no.)

Koranen 37: 99-112

Og vi ga ham det gode budskapet om en sindig sønn. Da han var blitt moden nok til å virke sammen med sin far, sa Ibrahim: ”Sønnen min, jeg har sett i en drøm at jeg ofrer deg. Så tenk over det; hva mener du om det?” Han svarte: ”Far, gjør det som er blitt pålagt deg. Du vil med Guds vilje finne meg utholdende.” Og da de to hadde overgitt seg, og han hadde lagt sønnen med pannen ned, ropte vi til ham: ”Ibrahim! Du har fullbyrdet drømmen! Slik lønner vi dem som handler vel.” Dette var i sannhet en klar prøvelse, men vi løste ham ut med et flott offerdyr. Og vi har latt stå blant kommende slekter: Fred over Ibrahim! Slik lønner vi dem som handler vel. Han var en av våre troende tjenere. Og vi ga ham det gode budskapet om Ishaq, en profet, en av rettvisse.

(Nora S. Eggens oversettelse.)

Abraham

Joav Melchior

Abraham står som et sterkt forbilde både for trofasthet og for sterk personlige moral. Han består alle de prøver Gud setter ham på. Et av stedene vi helt tydelig kan se at Abraham settes på prøve, er i historien om bindingen av Isak i Første Mosebok, kapittel 22 (kjent som ofringen av Isak). Abraham går i sin lojalitet så langt at han tar med seg sin sønn, binder ham fast og er villig til å drepe ham; kun fordi Gud sier det. I jødisk litteratur brukes denne historien som inspirasjon for å vise hvor sterk trofastheten kan være i kjærlighet til Gud. Men finnes det slett ingen grense? Kan verden virkelig være så svart-hvit at i lojalitet til Gud kan man slakte og ofre andre mennesker? Det synes betimelig å stille spørsmål ved om dette kan være moralsk riktig eller om vi her snakker om blind trofasthet. Hadde historien funnet sted i dag, ville kanskje Abraham ha blitt avskrevet som den aller største religiøse ekstremist.

Nå var det aldri Guds vilje at Isak faktisk skulle ofres – hele historien dreier seg om en prøve for Abraham. I Toraen kommer dette tydelig fram da historien innledes med ordene: «En tid etter at dette hadde hendt, ville Gud sette Abraham på prøve.» (1. Mos 22:1, min utheving). Denne innledningen, såvel som resultatet av historien, viser klart at Gud aldri mente at Isak skulle ofres, men spørsmålet er der stadig: Hvorfor skal Abraham settes på en slik ekstrem prøve og hvorfor velger han å følge ordren?

Det kan være interessant å se på hva Abraham egentlig får beskjed om å ofre. Tre vinklinger faller meg naturlig her. For det første kjenner vi Abraham som en person som er full av barmhjertighet overfor sine medmennesker, som til stadighet tar i mot gjester og til og med diskuterer medmenneskelig etikk med Gud når det gjelder Sodomias skjebne. Når han så får ordren om å ofre sin sønn, går dette tilsynelatende i mot alt Abraham står for.

For det andre blir Abraham bedt om å legge fra seg hele sin farsfølelse, og gå i mot det instinktet som forteller enhver far at han alltid må beskytte sitt barn. Dette forsterkes ytterligere når vi vet at Isak var et svært etterlengtet barn, som Abraham og Sara ikke fikk før etter mange, mange år.

Til slutt utgjør Isak selve symbolet på Abrahams fremtid; Gud har allerede gitt Abraham et løfte om at gjennom Isak skal hans navn bli spredt og hans etterkommere skapes. Abraham blir dermed bedt om å ofre både sin fysiske og åndelige fremtid.

At Abraham blir bedt om å ofre dette, som utgjør selve fundamentet for hvem han er, tydeliggjør at verden ikke er svart-hvit. Det er ikke så enkelt at en alltid bare kan vise kjærlighet og barmhjertighet; det vil ofte være prinsipper som står i mot hverandre. I slike situasjoner er det opp til oss å finne ut hva det er Gud egentlig ønsker av oss, og hva som vil være etisk riktig å gjøre.

At Abraham er villig til å ofre sin egen sønn går i mot alt han har stått for gjennom sitt liv og vil viske ut hans fremtid. Likevel handler ikke dette om ham som person, men om hva Gud ønsker av menneskeheten. I enkelte tilfeller, dersom vi er overbevist om at det er riktig, blir vi nødt til å ofre en overbevisning og et livslangt prinsipp for et nytt og kanskje riktigere prinsipp.

Dersom det i Abrahams tilfelle kun hadde dreiet seg om målet Isak, og Isak hadde blitt personifiseringen av en ferdig fremtid for et utvalgt folk, ville selve innholdet i denne ideen gått tapt. En ville ha mistet folkets medvirkning til å føre et moralsk liv der man alltid søker å gå Guds vei. Vi kjenner alle ordtaket om at målet helliger middelet, som gjør at en av og til aksepterer uetiske handlinger for å oppnå et høyere mål; her settes Abraham på den hardeste prøven av dem alle, han testes i om han også er villig til å ofre målet sitt, som er hele hans fremtid i form av et nytt folk. En annen vinkling viser også hvor trofast Abraham var: Abraham kunne ha protestert som han gjorde da det gjaldt Sodoma. Der aksepterte han ikke Guds beslutning, men når utslettelsen gjelder hans eget folk og fremtid, protesterer han ikke, til tross for at ordren går i mot alt han står for.

Innen jødedommen hevder enkelte kommentatorer at vi har fått historien om bindingen av Isak som et tegn, nettopp for å vise at en slik ofring er i mot Guds ønske. Dette begrunnes med Guds innledning om at det hele er en prøve og at historien kulminerer i de sterke ordene: «Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe!» (1. Mos 22:12) Dette viser også hvorfor «ofringen av Isak» ikke er en god tittel, for å unngå misforståelser bør en referere til historien som «bindingen av Isak», slik den beskrives på hebraisk, da det aldri var meningen at noen skulle ofres. Befalingen han får er at man ikke kan ofre sitt barn; det er utvilsomt galt, og man kan være gudsfryktig uten å gå til det steget. Å ofre eller drepe mennesker forbys helt klart mange andre steder i Toraen, blant annet i Tredje Mosebok 18:21: «Du skal ikke gi noen av dine barn til Molok; du skal ikke vanhellige din Guds navn.» I samfunnene rundt Abraham var det vanlig å se på ofring av barn som en del av den religiøse praksis, og dette advares det spesifikt mot her. I Abrahams prøve tøyser Gud situasjonen til det ytterste, for så

å fastslå at man ikke trenger å gå så langt, at man kan være totalt trofast også uten å ofre andre.

Det er selvfølgelig enda tydeligere ulovlig dersom denne «ordren» er utledet fra ens egen tro eller overbevisning uten direkte ordrer fra gud, eller om den blir gitt av et annet menneske. I et slikt tilfelle må prinsipper veies mot hverandre. Man må ikke blindt følge sin tro om den leder mot drap, men alltid strebe etter å ha en åpen og diskuterende tilnærming til den gudstro man har. Troen på Gud kan ikke føre til drap av uskyldige, fordi en gud aldri ville ønske noe slikt for sitt folk. Dette manifesteres i den siste ordren Gud gir Abraham: «Ikke legg hånd på gutten...»

Selv om vi erkjenner at Gud har skapt alt, eier alt og derfor kan bestemme hvem som kommer til jorden og hvem som skal dø og når, er det slett ikke meningen at vi ut i fra en ordre fra Gud skal gå ut og drepe hverandre. Dette har aldri vært Guds vilje. Kommer man i sin overbevisning til den konklusjon at noen må drepes, ja, da må man tenke om igjen. Dette vil aldri være Guds ønske eller mening.

Denne historien om Abraham og bindingen av Isak er en av de mest fascinerende historiene vi finner i Toraen. Den kan virke uforståelig og den er utvilsomt komplisert og spennende. Vi kan ikke svare på alle de spørsmålene som reises, men det vi absolutt kan få ut av historien er at trofasthet og lojalitet til Gud og til religionen er viktig, men det må aldri gjøre oss blinde og frata oss vårt ansvar til å tenke selv.

Joav Melchior (f. 1978)

- Rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund i Oslo.
- Adresse: rabbiner@DMT.Oslo.no

Abraham og Isak

Elisabeth Thorsen

Fortellingen om Abraham og Isak er en av kristendommens (og også jødedommens og islams) grunnmetaforer. Estetisk, normativ, livskraftig, infindt og fri på samme tid. Den kristne Bibelen som hellig bok, danner én ramme rundt den. Eller for å si det på en annen måte; når en kristen prest skal lese denne teksten, danner Bibelen – først Det gamle testamentet, så Det nye sammen med det, den primære konteksten fortellingen skal leses i. Presten er også teolog, og vet at hver eneste bibelske tekst også har sin historiske setting. Og sin mytologiske. Og sin litterære. Og sin eksistensielle. Og sin ... Når presten har gjort sin lesning, og skal formidle den i en preken, kan det altså skje at lesningen har vært innom alle disse sjekk-stedene. Gudstjenesten blir da en sammenheng som kan reflektere mange og komplekse lag av en lesning. Lagene kan komme til uttrykk i selve prekenen, men også gjennom gudstjenestens

sammensetning og hvordan de ulike elementene spiller med og mot hverandre.

Tiden Abraham og Isak-historien hører hjemme i, var en tid da rituelle menneskeofringer hadde en plass innenfor det religiøse og etablerte. Det var også en tid da man forholdt seg til mange guder, og ikke bare én. Man tenkte at en gud kunne kreve et menneskeliv som kompensasjon for en urett. Gjør man en historisk-kritisk lesning fra et slikt utgangspunkt, blir det interessant å spørre hvilken funksjon vår fortelling kunne ha. Abrahamsfiguren synes fortrolig med ideen om menneskeofring. Samtidig snakker han til Gud som én. På denne måten blir han både typisk og atypisk for sin tid.

Selv om Isak er hans eneste barn med Sara, selv om det er knyttet store løfter til sønnen og selv om Abrahams kjærlighet til Isak fremheves, virker han ikke overrasket eller motvillig når beskjeden om å ofre ham kommer. Beskrivelsen av farens handlinger etter at brennoffer-beskjeden er kommet, gir et nærmest mekanisk inntrykk: Ut fra handlingen virker det som om Abraham har fått beskjeden om natten. I alle fall står det at han står tidlig opp etter befalingen, lesser på eselet, tar med seg to av tjenesteguttene, og Isak sin sønn. Så kløyver han ved. Og mens det ennå er morgen, legger det lille følget av sted. De har med seg alt de trenger. De har fått anvist et sted. Og Abraham er en lydig mann.

Abraham og Isak skiller lag fra tjenestefolket og eselet der ute på veien. Abraham legger veden på Isak som skal bære. Selv tar han ilden og kniven. *Og så gikk de sammen de to.* Først da snakker Isak. Han sier det han ser, og skjønner ikke! De har både ild og ved, men ikke noe offerlam ... Jeg hører tillit i måten å spørre på. Men kjenner også en underliggende frykt. Isaks hengivenhet, hans sårbarhet, hans utsatthet – det hele blir så tydelig. Når Abraham svarer, kommer en ny tvetydighet inn: "Gud vil selv utse seg lammet til brennofferet, min sønn!" svarer han. Betyr det at han er sikker på at Isak ikke skal ofres? Har han virkelig tillit til at Gud vil finne et lam eller svarer han slik for ikke å skremme sin sønn? Eller orker han ikke ta inn over seg det han er i ferd med å gjøre? Fortellingens novelleaktige preg kan få oss til å stille spørsmål til fortellingen, som antakelig ikke ble stilt da fortellingen først ble fortalt. Vår tids tenkning påvirker lesning og kritikk i lys av for eksempel psykologifagets tilnærminger. Eller er det også slik at psykologiske tilnæringsmåter til denne teksten hjelper oss til å språkliggjøre forståelsesmåter som ligger ganske subtilt i selve fortellingen? Begge deler er mulig, men ved å dvele litt lenger ved fortellingens sannsynlige funksjon i sin samtid, kommer også en annen viktig forståelsesmåte klart frem. Skal innlevelsen i problematikken så langt lede til noe annet? Skal innlevelsen i problematikken lede oss til å ville ønske å følge Abrahams eksempel også om noe uventet skjer? Er fortellingen et eksempel på "reframing"? Er vi vitne til et paradigmeskifte?

Vi følger fortellingen videre. Nå gjentas setningen *Og så gikk de sammen de to.* Ved gjentakelsen er det som om det mulige omdreiningspunktet med Isaks spørsmål, innrammes. De kommer til det stedet som Gud har fortalt Abraham om. Abraham bygger selv alteret og legger veden til rette. Isak er igjen blitt stemmeløs og uselvstendig.

Han bindes og plasseres oppå veden. Abraham finner frem kniven han har båret på. Han må ha tatt den ut av sliren. I alle fall står det klart i teksten at han nå tar kniven for å ofre sin sønn. Men i siste øyeblikk, akkurat i det ofringen skal finne sted, blir Abraham avbrutt. En ny aktør kommer inn. En Herrens engel roper til Abraham fra himmelen. Engelen gjentar Abrahams navn to ganger, og Abraham svarer som han har svart Gud selv: "Ja, her er jeg!".

Jeg tenker at Abraham er en forunderlig gestalt. Så maktfull og selvstendig, og samtidig så lydige og etterfølgende. At han står i nær kontakt og kommunikasjon med Gud og det hellige, blir overtydelig i fortellingen. Han kalles ved navn. Han rettleides. Og videre i fortellingen, belønnes han. Etter at engelen har befalt Abraham om ikke å skade Isak, får vi vite at prøven er bestått. Vi får vite at det var Abrahams lydighet det hele handlet om. Og jeg tenker, at visst får vi vite at Abraham var lydige, men vi får også vite noe mer. Vi får vite at Gud er mer. Gud vil mer: mer enn lydighet. Mer enn menneskeoffer. Og mer enn brennoffer i det hele tatt. For slik leser jeg det:

Guden bakenfor alle guder viser seg å være en annen enn den Abraham trodde han kunne være. Gud viser seg som en annen enn den de som drev med menneskeoffer noen gang kunne tro at Gud kunne være. Ja, Gud viser seg som en Gud i samhandling og prosess, en Gud med empati og vilje til å redde menneskeliv.

Noen av Bibelens eldste fortellinger er slik at de som ofres for Guds skyld, er fremmede. De er fiender. De er mennesker uten egen navn og uten egen stemme. Det er lettere å drepe da. Lettere å akseptere at ansiktsløse skal likvideres. Isak kunne forblitt stum og passiv gjennom hele vår fortelling. Kun en gang åpner han munnen. Han sier: "Du far, se her er ilden og veden, men hvor er lammet til brennofferet?" For meg er denne henvendelsen, tekstens omdreiningspunkt. Her blir Isak et subjekt. Han blir et tenkende, observerende, resonnerende menneske. Offeret får en humanitet. Det er denne humaniteten englene siden beskytter. Isak blir et menneske med samme verd som faren. Han er ikke bare stum og lydige. Han åpner munnen. Han blir til noen. Og han redde.

Elisabeth Thorsen (f. 1966),

- Teolog fra TF, Universitetet i Oslo. Prest ved Oslo domkirke.
- Adresse: Elisabeth.Thorsen@oslo.kirken.no

Fortellinger om tillit

Nora S. Eggen

Ibrahim er i Koranens fortellinger ett av Guds sendebud; en som søker Gud, en

som overgir seg til Gud. Han er en åndelig forfar og en ættefar. Ibrahim er en av profetene Koranen vier mest plass, selv om historien hans verken er sammenhengende eller detaljert fortalt. Fortellingene er ofte knappe i formen, og de handler gjerne om avgjørende øyeblikk i hovedpersonenes liv. Et slikt avgjørende øyeblikk inntreffer da Ibrahim bes ofre sin sønn. Gutten nevnes ikke ved navn i Koranens fortelling, men det indikeres at det dreier seg om Ismail, den førstefødte, Hajars sønn. Først når fortellingen er ferdig, annonseres det at Ishaq, Saras sønn, skal bli født.

Skal vi lese denne beretningen som en historisk fortelling eller som en eksempelfortelling? Som historisk fortelling virker den mangelfull, som eksempelfortelling synes den å målbære noen særs ubehagelige moralske dilemmaer. Koranen fremhever Ibrahim som et strålende forbilde (60: 4-6), og fortellinger er i Koranen et middel til moralsk refleksjon og erkjennelse (12: 3). Men om hendelsen berettes som et øyeblikksbilde uten verken fortid, fremtid eller samtidig kontekst, inngikk den i aktørenes liv i ulike sammenhenger. Vi kan derfor lese den historiske fortellingen i lys av eksempelfortellingen og eksempelfortellingen i lys av den historiske.

Versene forut for vår fortelling handler om en hendelse som skal ha funnet sted mye tidligere, men som gir ledetråder til hvordan vi kan forstå den hendelsen vi skal forholde oss til. Ibrahim hadde i sin ungdom lagt seg ut med sine landsmenn fordi han kritiserte at de tilba avgudsbilder og dermed satte spørsmålsteget både ved den autoriteten disse hadde og ved den gjeldende samfunnsordenen. For dette skulle han straffes med å kastes på ilden. Men så grep Gud inn og avverget deres plan. Ifølge ytterligere detaljer som berettes i andre kilder, skal Ibrahim ha sagt før han ble kastet på bålet: "Vissheten om Gud er nok for meg og Han er den som best kan ta seg av meg." Guds svar på denne uforbeholdne tillitserklæringen var at ilden midlertidig ble fratatt sin brennende egenskap, og Ibrahim ble spart for lidelsen. Koranen forteller så hvordan Ibrahim etter å ha blitt reddet sa: "Jeg vil gå til min herre, Han vil rettlede meg." Så følger en bønn: "Herre, gi meg en av de rettviser" (37: 100), som oftest forstått som en bønn om å få etterkommere. Deretter la Ibrahim ut på en reise, ikke bare i åndelig forstand, men også i fysisk forstand. Den åndelige reisen førte ham fram til en stadig mer grunnfestet tro på og tillit til den ene Gud, mens den fysiske reisen skulle vare i mange år og føre ham over store deler av Midt-Østen.

Vår tekst er ofte utlagt som en fortelling om forholdet mellom Ibrahim og Gud; om den prøvelsen Gud påla Ibrahim, det dilemmaet han føler ved å måtte velge mellom Guds pålegg og sitt ønske om at sønnen skal leve, den lydigheten Ibrahim viser og endelig, forløsningen. Når vi leser fortellingen i sammenheng med de omkringliggende fortellingene, er det imidlertid ikke det sedvanlige bildet av blind lydighet som trer tydeligst frem. Ibrahim har kommet til sin tro gjennom refleksjon og inderlig søken (6: 74-83), og hans avgjørelse hviler på et tillitsforhold som er bygget opp over tid. Gud har også tidligere prøvet Ibrahim og tidligere reddet ham på mirakuløst vis.

Hva så med sønnens lydighet overfor sin far? Vekker ikke den en ubehagelig tanke om foreldres makt over sine barn og om barnets sårbarhet? Koranens fortelling inneholder en

enkelthet som er avgjørende betydning: Ibrahim søker råd hos sin sønn. Snarere enn et forhold mellom far og sønn preget av absolutt lydighet ser det ut til at dette er et forhold preget av moden overveielse. Faren inkluderer sønnen; ber både om hans tolkning av drømmen og om hans reaksjon på den. Og også sønnen bygger sin avgjørelse på erfaring. Vi får ikke vite hvor gammel Ismail er, men han er gammel nok, eller ”moden” som det heter i teksten, til å delta sammen med faren i hans virke, ikke nærmere spesifisert enn at det kan dreie seg om både praktisk arbeid og de fortolknings- og forkynnelsesoppgavene han hadde som et Guds sendebud. Og det er en forhistorie her.

Da Ismail var et ganske lite barn, forlot Ibrahim ham og moren hans Hajar i det den gang øde landskapet som senere skulle bli til byen Mekka (14:25-41). Hajar valgte å sette sin lit til Gud etter først å ha forsikret seg om at Ibrahim ikke handlet på egen innskytelse, og Gud lønnet henne gjennom at hun finner en kilde. Hennes handlekraft og sosiale innstilling var ifølge de overleverte fortellingene det som ga grunnlaget for at reisende nomader slo seg ned og bysamfunnet Mekka etter hvert fikk utvikle seg. Ibrahim skal ha kommet tilbake til Mekka for å se til dem, og far og sønn bygget senere opp gudshuset Kaba sammen (2:124-132).

Dette er den familiehistorien Ismail vokser opp med. Ismails historie inngår i det store verdensdramaet, og når han ble forlatt av sin far i sin barndom, var det fordi det var et ledd i en større sammenheng. Den skjebne som nå venter ham, er imidlertid ikke bare noe han innfinder seg med, men noe han velger, slik hans mor før ham valgte sin. Begge har hatt Ibrahim som en formidler mellom Gud og seg selv, men begge tar også sine individuelle valg, både om å stole på Ibrahim og om å stole på Gud. Verken den tiltroen Ismail setter til sin far eller den han setter til Gud er likevel oppstått i isolasjon, for han har selv bygget opp et tillitsforhold til sin far og til Gud. Ismails hele eksistens hviler konkret og direkte på å ha inngitt seg tillitsfullt i det ukjente og nærmest naturstridig overmodige. Tilliten til Gud er absolutt, men er den også et valg de to foretar, etter både refleksjon og samråding?

Tillitsforholdet mellom far og sønn er imidlertid av en annen natur; her er det gjensidighet mellom de to som utgjør bakgrunnen for begge individuelle valg. Faren spør sin ”sindige sønn” til råds, sønnen gir faren autoritet. Begge overgir de seg til Gud, og det er når far og sønn frivillig hengir seg tillitsfullt til Gud, at forløsningen kommer. Samtidig, i det øyeblikk forløsningen kommer, godtar de også den. Ofringer er eldgamle ritualer, og når et offer skal foretas, er det en hellig handling. Men når de to løses ut med et ”flott offerdyr”, ser verken far eller sønn det som sin oppgave å, selvrettferdig og nidkjært, gjennomføre det opprinnelige guddommelige påbudet. De aksepterer og omfavner den forløsningen Gud tilbyr like tillitsfullt som de tok på seg den prøvelsen de først ble utsatt for.

Nora Synnøve Eggen (f. 1966)

- Arabiskfilolog og islamforsker, stipendiat ved Universitetet i Oslo.
- Adresse: n.s.eggen@ikos.uio.no

Religionskritikk og skjønnlitteratur

Bibelens fortellinger er ofte knappe i formen og gir i liten grad innblikk i personenes tanker. Fortellinger om ødeleggelse og vold er ikke noe unntak. Flere moderne forfattere har interessert seg for disse fortellingene, og ved å leve seg inn i de bibelske skikkelsenes sinn, har de her etablert et kritisk perspektiv. Vi trykker her to moderne tekster som på vidt forskjellige måter dikter videre på 1. Mosebok 19, fortellingen om Lot, hans hustru og døtre under og etter ødeleggelsen av Sodoma og Gomorra.

Hustru og mor

Else Michelet

De kom om natten. De gjør alltid det.

Jeg må jo innrømme at etterhvert var jeg blitt ganske lei av alt dette preket om straffedommen som skulle rase ned over oss – luende ild og glødende sverd og jeg vet ikke hva, var det ikke det ene så var det det andre. Som om det ikke er straffedom nok for oss kvinner som det er – nåja. Lot – ja, jeg får vel kalle ham min mann fortsatt, enda fuglene vet hvor han er nå og det er ikke mange av *dem* her jeg står – altså, min mann Lot hadde jo denne gærne broren, Ibrahim, som alltid maste og bar seg, påsto han hadde forbindelser på høyeste plan og visste når elendigheta ville komme. *Når*; aldri hvis. Jeg gikk ganske trøtt. Dessuten er det sånt typisk mannfolkskryt, det der med gode forbindelser: «Min gamle venn, ypperstepresten»; «min far, Yahveh» – jo takk.

Men denne gangen var det altså to av forbindelsene som meldte seg i egen høye person. Lot hadde invitert dem til å overnatte hos oss – de var fremmede i byen, akkurat som oss, vi er jo innflyttere vi også, og det er neimen ikke rart, et sånt voldssamfunn med ... nok om det. Lot var vel selskapssjuk som vanlig, i bunn og grunn har han jo alltid vært snill, på sin måte; og nå inviterte han altså disse to karene hjem. Jeg måtte dekke opp med det beste vi hadde og fløy frem og tilbake og vartet dem opp mens Lot satt der og – ja, jeg vil nesten si smisket for de to fremmede. Han gjorde seg i alle fall så innsmigrende han kunne; han har det med det.

Og så plutselig dundret det på døren, og der var de hele gjengen – jeg mener, det er mye gærne mannfolk og kanskje særlig her i byen, men jeg må si dette gikk over alle

støvleskaft. Sto de ikke der og brølte at de ville ha de to fremmede, «Vi vil ha vår vilje med dem», skrek de og jeg vet jo bare så altfor godt hva det betyr, og jeg tenkte at nå får Lot holde døren godt stengt mens vi får gjestene vekk på en eller annen måte. Men nei da.

Det er greit at han gjerne vil bli likt, vil gjøre seg til venns med alle, men jeg trodde virkelig ikke mine egne ører da jeg hørte hva han sa. «Hør nå her da, gutter,» sa han. «Disse to mennene er mine gjester, så jeg har jo en forpliktelse overfor dem, jeg må jo stelle godt med dem, det skjønner dere vel? Men jeg har noe annet til dere isteden – jeg har to døtre –». Jo, han sto virkelig der og tilbød dem jentungene våre.

«De er urørte, begge to,» sa han, «har aldri vært sammen med noen mann, noen av dem – kan jeg ikke føre dem ut til dere, da? Så kan dere gjøre med dem som dere synes. Bare dere lar gjestene mine være, så ... »

Jeg for inn i kammeret der pikene sov; og selvfølgelig sov de ikke lenger. De lå og klamret seg til hverandre, grå av skrekk, og stirret på meg med et blick der uskyld og trygghet ikke levde lenger, bare en utgrunnelig ordløs viten om svik og vold. «Mor,» hvisket den eldste. «Mor.»

Gråten sprenget seg i meg, men det gjaldt jo å ikke bryte helt sammen. «Her kommer ingen inn, barn,» sa jeg så rolig jeg kunne. «Jeg skal ...» Hva skulle jeg gjøre? Snakke var det eneste jeg kunne.

«Dette ville aldri skjedd i mine mødres land,» sa jeg. «Vit det, dere to – der, hvor hvem som helst kunne gå i tempelet og bruke kroppen sin i glede og skjønnhet, der var denne volden ukjent. For lenge, lenge siden ble det nok ofret menn – det årlige ritualet for livets oppstandelse, det var jo mange som meldte seg frivillig, til og med – og etterhvert ble det jo slutt på det også, de ofret en figur eller et dyr ... min mor fortalte meg mye som hennes mor igjen ... og nå forteller jeg dere det, at ofring er én ting, men ...» Jeg fikk meg ikke til å fullføre setningen. Til å si, så de hørte på, at deres egen far var villig til å utlevere dem ikke bare til døden, men til misbruk og vold.

Men de hørte ikke etter: De var for redde.

Levenet utenfor la seg etterhvert; den gjerne mobben var ikke interessert i jentene, bare i mennene, og de to fremmede hadde tydeligvis klart å skremme dem unna på en eller annen måte.

Jeg ville jo trodd at de to mennene ville betakket seg for Lots gjestfrihet etter dette – å bli beskyttet, javel, men til den prisen ... men enkelte eier ikke skam i livet. «Fordi du gjorde dette, skal vi berge deg til gjengjeld,» sa de. «Fort, dere må ut av byen, med en gang! For byen skal tas og alle som er i den.»

Lot ble helt på styr – reise? flykte? Men hva med bronselysestakene, og teppene, og... Til oss, til våre to døtre og meg, hadde han ikke så mye som et trøstens ord.

Det endte med at de to fremmede så å si leide oss ut av byen. Pikene gikk som i transe,

sjokket og sorgen satt som en stivhet i ansiktene deres og i hver bevegelse. Selv gikk jeg med bøyd hode og orket ikke se på Lot, på min mann, for at ikke blikket mitt skulle gjennombore ham med det hjertet mitt var fullt av: Byen tar de – men det var DU som skulle vært tatt.

Vi var nesten fremme ved Soar da jeg hørte det komme. Med et drønn som av hundre kanoner – og vår moder vet at Lot har ikke oppfunnet kruttet akkurat så hvor jeg skulle få den tanken fra ... nåja. Et veldig drønn – det veltet seg i meg: byen er jo ikke bare gjerne forvirrete mannfolk, det er kvinner der, og barn, små barn som aldri ... de skåner vel i alle fall barna?

Jeg snudde meg, hjertet skjelvende av fortvilelse ... Et stumt, hvitt lys, en kvelende livsutslettende hvithet – og liksom langt borte fra hørte jeg at Lot skrek: «Han sa jo du ikke skulle snu deg!» Stemmen hans var helt i fistel av skrekk, og jeg hørte skrittene hans som løp, løp over sanden og ble borte.

Så husker jeg ikke mer på en lang, lang stund.

Da jeg kom til meg selv, sto jeg fremdeles vendt mot byen; men byen var ikke mer. En engstelig røkstrime sivet opp mot himmelen som et siste åndedrag fra et stort og helt ufrivillig brennoffer til en nådeløs gud.

Og her står jeg ennå; jeg kan ikke annet. Som en forstenet gråt står jeg her med tårenes salt smak sviende på leppene og et stumt skrik som river i strupen: Hvorfor –?

Fra En annen historie, Cappelen, Oslo 1981, s. 43-46. Vi takker forlaget Cappelen Damm og forfatteren for tillatelse til å trykke denne teksten.

Else Michelet (f. 1942)

- Forfatter, oversetter og mangeårig programsekretær i NRK.

5

Torgny Lindgren

Lots hustru var en framåtsträvande och livsbejakande kvinna, en enda gång råkade hon se sig tillbaka, det var just i det ögonblicket när Herren förintade Sodom och Gomorra. Det gjorde Han därför att männen där var fullständigt hejdlösa i sin sexualitet, de skulle till varje pris ligga med varenda levande varelse som överhuvudtaget hade en kroppsöppning.

KRITIKK

Och Han hade tydligt sagt att ingen av de flyende fick vända sig om och se hur Han i form av eld och jordskalv och svavelångor slog ner på Sodom och Gomorra.

Hon vände sig inte helt om, fötterna och benen var fortfarande i rörelse framåt, det var bare bålen och huvudet som hon vred bakåt. Och Herren lät henne stelna eller möjligen koagulera i denne ställning, så att hon blev som var hon gjord av sten.

Kom så går vi, sade Lot.

Men det kunde hon inte.

Då slog han försiktigt på henne med pekfingerknogen, det lät som när man knackar på ett hårdkokt ägg.

Och han gick tätt intill henne och slickade på henne just där han brukade slicka, på bröstet. Sedan sträckte han ut tungan mot de närvarande och lät dem se: den hade blivit alldeles vit.

Allt husfolket smakade också på henne. De var helt överens: salt och ingenting annat.

Vi kunde kanske använda oss av henne? sade en av kockarna.

Hon har blivit en del av landskapet och naturen, sade Lots döttrar, lät oss lämna henne!

Någon ville ställa upp henne på en sockel, som brukligt är med minnesmärken.

Men Lot kallade till sig timmermännen och satte dem i arbete.

Man vet aldrig vad som kan hända med salter, sade han. De kommer och går, deras uppenbarelseformer växlar med väder och vind, under andra och gynnsammare omständigheter kan hon bli något helt annat och oförutsägbart.

Timmermännen fick alltså bygga en vagn åt henne, den hade fyra hjul som sågats ur en terebint och drogs av fyra oxar. Hon var tung, åtta män måste hjälpas åt med att lyfta henne, för att hon skulle ligga bekvämt stack man in rullade fårskinn här och var under henne.

Sedan gav de sig av, hela Lots familj och allt husfolket och fåren och de övriga kreaturen, de rörde sig i riktning mot bergen vid Salthavet. Nattetid sov Lot på vagnsflaket vid hustruns sida. När ingen såg honom gned han henne på vissa ställen med fingertopparna.

De slog läger en tid vid Pilträdsbäcken. Där fanns vatten åt djuren och frodigt bete och även foreller och i träden duvor som kunde fångas med snaror. Lot lät sätta ett tält över hustruns vagn så att han fick vara ensam med henne när han ville.

Du kan väl ändå inte påstå att du fortfarande älskar henne? sade döttrarna. I hennes nuvarande tillstånd!

Frågon gjorde honom uppenbart förlägen, han skruvade på sig og harklade sig och

riktade blicken mot horisonten över Salthavet. Han rättade till höftgördeln och skörtklädningen och spottade ut olivkärnorna som han hade i munnen.

Ni måste trots allt medge, sade han till sist, att det är något storslaget och upphöjt över henne. Hon är ensam i sitt slag, det finns ingen som hon.

När han om kvällarna sade sina böner, han vände sig mot slättlandet i öster där Herren senast varit synlig, då låg döttrarna på lur bakom en stapel av gethårsmattor för att försöka snappa upp vilka önskningar han innerst hade.

Vid tiden för de sju överskjutande dagarna, på aftonen den andra dagen, närmade sig ett stort följe från sydost. Lot, som klättrat upp på kockarnas slaktbänk, kunde genast lugna allt sitt folk: Kameler, får och åsnor, av de människorna har vi ingenting att frukta.

Sedan de nödiga hälsningarna utbytts satte sig Lot och den främmande hövdingen vid en skål dadelvin.

De enades snart om att livet i huvudsak var en bedrövlig historia. Glädjeämnena var få, bekymren tillväxte i omfång och svårighetsgrad. Framtiden var bittert nattsvart. De dödfödda och missbildade lammen blev fler och fler.

Det var en tröst, sade Lot, att man någon enstaka gång kunde sitta ner med en likasinnad vid en skål sött vin.

Ja, sade främlingen. Men den grundläggande tryggheten i livet, den kommer vi aldrig att återvinna.

Så sant, sade Lot. Så sant.

Kroppens lemmar och sinnen blir också alltmer opålitliga, sade främlingen. När jag om morgonen vaknar i mitt tält vet jag aldrig vem jag är.

Jag har exempelvis upplevt någon form av naturkatastrof, sade Lot, men kan inte längre påminna mig vad som egentligen hände.

Och vi är på flykt, sade den andre, men ingen av oss kan längre komma ihåg vad vi flyr ifrån.

Dessutom, sade Lot, har jag vissa svårigheter med min hustru.

Märkvärdigt, sade främlingen. Märkvärdigt.

De drack och samtalade, samtalede och drack.

Sedan tog Lot främlingen vid handen och förde honom till tältet där hustrun vilade. Han höll upp en oljelampa som belyste den lätt förvridna saltstoden.

Hon var femton år när vi möttes, sade Lot. Hon brukade sjunga för mig. Må min vän komma till sin lustgård och äta dess ädla frukter. Hans huvud är finaste guld, hans

KRITIKK

lockar palmträdsvippor.

Den sången har jag hört förut, sade främlingen.

Det var hon som uppfann den, sade Lot. Hon diktade den.

Ni måste möta min hustru, sade främlingen.

Det skal bli mig ett nöje, sade Lot.

Så vandrade de genom de bägge lägren med armarna om varandras axlar, Lots döttrar följde dem på avstånd.

De gick in i ett tält av kamelhårsmattor. Där, på en flakvagn, låg hustrun. Hon var av koppar.

Ni har min djupaste sympati, sade Lot.

Tack, sade den andre.

Den här sortens djupröda koppar är mycket solid, sade Lot. I hennes fall finns inget hopp om någon avgörande förändring. Koppar är ett grundämne.

Det är jag tacksam för, sade den andre. Jag får ha henne kvar så länge jag lever. En kopparkvinna är beständig på ett helt annat sätt än en saltkvinna. Och jag låter putsa henne en gång i månaden. För mig är hon i första hand ett konstverk.

På något sätt påminner hon om min hustru, sade Lot.

Det har slagit även mig, sade den andre. Allting tyder på att just långhalsade kvinnor med stor näsa i sådana här fall löper större risk än andra.

Och hur gick det till? frågade Lot.

Det berodde på granatäppelträdet, sade främlingen som knappast var någon främling längre. Granatäppelträden är heliga, och Herren har förbjudit oss att lukta på blommorna.

Det visste jag inte, sade Lot.

Och min hustru kunde inte motstå frestelsen. Hon smög sig fram till ett granatäppelträd då jag ett ögonblick inte höll ögonen på henne. När hon stack in näsan i en ovanligt vacker blomklase hände dette.

Ja, sade Lot. Herren är sannerligen inte att leka med.

Och vad var det egentligen som hände med er hustru? sade den andre.

Det var i samband med den där naturkatastrofen som jag inte längre riktigt kan minnas. Herren hade förbjudit oss att se på när Han och Hans änglar genomförde själva katastrofen. Men min hustru kunde ju inte låta bli.

Änglar? sade den andre.

Ja, sade Lot. Herrens närmaste medarbetare. De står vakt omkring Hans tron och utträttar Hans ärenden i världen.

Något sådant har jag aldrig hört talas om, sade den andre.

Om inte Herren hade hjälp av sina änglar, sade Lot, skulle Han knappast förmå att vara allsmäktig.

Nej, nej, sade främlingen. Såvitt jag vet har Herren inga änglar. Förlåt att jag säger det, men i mina öron låter det helt enkelt som en irrlära.

Lot hade lyckats bära med sig vinlägeln, de drack nu direkt ur den öppna halsen.

Jaså, sade Lot och torkade sig om munnen. Om Han inte har några änglar, vad har Han i så fall?

Han låter sig betjänas av små, små korn eller frön eller partiklar som är verksamma inne i själva skapelsen. Det vet ju alla. De är så små att de inte ens har något namn.

Om de inte har något namn, sade Lot, då finns de inte.

Det mesta i världsalltet saknar fortfarande namn, sade främlingen. Överallt där vi drar fram pekar vi på saker och ting och säger: Det ska heta så, och det ska heta så!

Lot tog sig en klunk igen och sade: Vilken sorts uppenbarelse har då Herren använt sig av för att ni, käre vän, ska veta hur det förhåller sig?

Uppenbarelse är ett mycket starkt ord, sade den andre. För min del tar jag det ogärna i min mun. Vi har undan för undan anat sammanhangen och genomskådat helheten. Några helt klara uppenbarelsen har det aldrig varit fråga om.

Av och till hade han svårigheter med balansen, han stödde sig mot hustruns kraftiga lårmuskel.

För oss, sade Lot, uppenbarar Han sig gång på gång. Vi ser Honom vandra omkring bland träden. Vi hör Hans röst uppifrån himlen. I form av eldslågor slukar Han djuren som vi offerar åt Honom. Det går inte en dag utan att vi ser till Honom eller hör av Honom.

Jag kan bara lyckönska er, sade främlingen.

Näja, sade Lot. Ibland kan det nästan bli för mycket av det goda.

En enda gång, sade främlingen, har vi tyckt oss höra Honom tala. Det gällde alltså granatäppelträdens blom. Men inte heller i det fallet kände vi någon form av visshet förrän det här missödet inträffade med min hustru.

Nu var lägeln tom.

Jag börjar misstänka, sade Lot, att denna obestämda och svårskönjbara företeelse, denna granatäppleberoende skuggbild som ni kallar Herren, helt enkelt inte är Herren.

Naturligtvis är Han Herren, sade den andre. Om Han inte vore Herren, varför skulle Han då ha gjort så här med min hustru?

Och han pekade på henne med fingrar som darrade av upprördhet.

Jag måste bara säga sanningen, sade Lot. Jeg får inte ljuga, Herren har förbjudit det.

Därmed vill ni alltså ha sagt att jag är en kättare och lögnare? sade den andre. Han hade höjt rösten åtskilligt.

Ni har nästan ensam druckit upp allt mitt vin, sade Lot. Ni ska inte skrika åt mig. Det enda jag vill ha sagt är att er kopparhustru med till visshet gränsande sannolikhet är en produkt av avgudadyrkan.

Men begriper ni då inte, skrek främlingen, att jag älskar henne!

Som jag ser det, sade Lot, har ni i så fall drabbats av en sjuklig och naturvidrig böjelse. Jag är inte den som vill sätta mig till doms över någon, men en sådan kärlek överskrider gränsen för min föreställningsförmåga.

Och för att understryka sina ord spottade han på henne, en kraftig stråle i hennes ansikte.

Det var uppenbarligen mer än främlingen kunde tåla, han kastade sig över Lot och började hamra på honom med knytnävarna, han slog med knogarna mot bröstet och halsen och överarmarna och han måttade vinglande sparkar mot Lots underliv. När Lot kastat den tomma vinlägeln ifrån sig och sedan försökte gripa tag i främlingens armar och axlar, föll de båda omkull och började rulla och vältra sig fram och tillbaka mellan flakvagnens hjul. Så höll de på ända tills sömnen övermannade dem.

Då smög sig Lots döttrar in och lösgjorde dem ur deras sammantvinning, och tilsammans, den äldre dottern och den yngre, släpade de hem Lot och lade honom på vagnsflaket intill hustrun i det särskilda tältet.

Nästa morgon, när främlingen sovit ruset av sig, kallade han samman sitt folk och bröt upp, sannolikt mot Soar och hedmarkerna. Vad de sedan blev av honom och hans hustru är omöjligt att veta, hans troslära blev inte nedtecknad och hans Herre tillägnades aldrig någon egen och självständig helig urkund.

Också Lot och hans folk lämnade betesmarkerna vid Pilträdsbäcken, de rörde sig norrut på Salthavets östra sida i gränstrakterna mot det land som senare skulle bli Moab.

Mestadels stannade de bara några dygn på varje lägerplats. Lot tog för vana att om morgnarna, i gryningen, öppna tältduken mot öster och med en liten hävstång stötta upp sin hustru under axlarna så att den uppgående solen belyste hennes ansikte.

Han satt ofta hos henne och småpratade. Han var inte alldeles säker, sade han, att det som hänt henne endast och allenast var Herrens verk. Det mest sannolika var att många olika krafter hade samverkat. Därmed hade han inte sagt eller ens antytt att Hans myndighet i vissa fall vore begränsad, men i sin gränslösa givmildhet delade Han med sig av sitt inflytande. Han lät många instanser och förmågor blandas och verka i olika riktningar, i slutänden utmynnade ändå alltsammans i något som obestriddligen måste betecknas som utslag av Hans vilja. De levande varelserna kunde aldrig, inte i något tillstånd eller någon belägenhet, säga något annat än: Ske Din vilja! Att det inte var Hans vilja som skedde vore i varje fall praktiskt taget ogörligt att bevisa.

Medan han på det sättet underhöll sig med henne strök han henne över pannan och ögonen.

Egentligen, sade han, visste han ju inte vad som övergått henne. Han hade bara sina misstankar och föreställningar. Hon hade utfört en olämplig kroppsrörelse och blivit smärtsamt berörd, det var det enda han säkert kunde säga. Strängt taget var han tacksam att han inte visste mer än så, det fasansfulla berörde honom alltid illa, han undvek det för sin själsfrids skull. När hans farsbröder försökt berätta för honom om syndafloren hade han hållit för öronen. Och det visste hon ju: han slaktade inte själv sina får och lamm. Det stekta köttet fick inte heller vara fuktigt, hon kunde säkert minnas hur han förför med kocken som envist framhärdate i att servera köttet blodigt: honom lät han piska och driva ut i öknen bortom Dotan. Ja, man kunde tryggt säga att det var hans finskänslighet som hindrat honom från att vid det där olycksaliga tillfället vända sig om och i likhet med henne bli till salt.

Ett par gånger, vissa morgnar, fick han för sig att han kände en viss darrning i hennes ögonlock.

Det var också lättsinnigt och inskränkt, sade han, att endast tala om salt, som om salt vore något entydigt och ursprungligt. Världen var i verkligheten full av salter av alla de slag. När ämnen förenade sig uppstod salter. Kopparvitriol var ett salt, liksom lapis och krita och rost och ärg. Hon var med andra ord mera sammansatt än man i förstone kunde tro. Så länge han levde skulle ingen få behandla henne som vore hon endast ett stycke koksalt. Han visste säkert att salter uppstod om förslagsvis förtvivlan blandades med saltsyra eller skräck med svavelsyra. Eller helt enkelt skräck med förtvivlan. I fråga om salter var allting möjligt.

När hon sedan slog upp ögonen blev han inte alls förvånad. Det sade han också till döttrarna: Jag har aldrig väntat mig något annat.

Han satt intill henne medan blodet började rusa runt i hennes kropp och medan hon kraftfullt drog åt sig andan. Så satte hon sig upp.

Men var är mina fikon? ropade hon.

Hon brukade alltid äta tre fikon just när hon hade vaknat. Det var bra för magen.

Förlåt mig! Du måste förlåta mig! sade Lot, och sprang genast iväg och hämtade fikonen.

Medan hon fortfarande tuggade på kärnorna och skalen sade hon: Vad är det där?

Hon pekade neröver slutningen nedanför dem, där skimrade och lyste täta flockar av ljusgula blommor i morgonljuset.

Jag har inte tänkt på det, sade Lot. Men jag tror det är någon sorts raps.

Hon petade tänderna rena med lillfingernageln. I stort sett såg hon ut som hon alltid hade gjort undantagandes vecken i pannan, alla som någon tid varit saltstoder har sådana veck, alltid djupa, alltid tre.

Egentligen, sade hon, och såg på den blommande slutningen under dem, är jag trött på att fara omkring på det här sättet. Skulle vi inte kunna slå oss till ro? Vi finner ändå aldrig den där platsen som du påstår att du drömmer om.

Så blev de kvar där, nära den stad som längre fram fick heta Kir-Heres. I en senare årstid gick hon ner på ängarna och samlade frön som hon torkade. När vårregnen kom sådde hon dem, de små plantorna gallrade hon och satte ut på friland, hon gödslade med fårlort och getblod och salter som hon hämtade ur backarna ovanför. Och Lot begrep ingenting.

Långt senare utspreds ryktet att Lot, just vid den här tiden och i berusat tillstånd, hade avlat söner med sina döttrar, såväl med den äldre som med den yngre. Den ene sonen skulle ha varit Moab, den andre Ammon. Av rent politiska, för att inte säga geopolitiska, skäl ville ondsinta krafter på det sättet förklara uppkomsten av moabiternas och ammoniternas folk.

Det var litteratur och ingenting annat.

Lots hustru visste naturligtvis bättre.

Och hennes sådd bar frukt. Först kålrötter, senare även purjolök, mänsklighetens mest angelägna kulturväxter. Utan henne skulle faktiskt ingen grönsaksodling finnas på jorden.

Hentet fra novellesamlingen I Brokiga Blads vatten, Nordsteds förlag, Stockholm. De ulike tekstene er der nummererte, uten øvrige titler. Vi takker forlaget for tillatelse til å trykke denne teksten.

Torgny Lindgren (f. 1937)

- skjønnlitterær forfatter, debuterte i 1965, gjennombrudd i 1982 med romanen *Ormens väg på hälleberget*. Medlem av Svenska Akademien fra 1991.

Religionskritikk har i dag en tydelig plass i skolen. Men hva med livssynskritikk, som også er nevnt i læreplanverket? Bidraget til *dødvinkelen* er denne gangen en polemisk etterlysning.

Livssynskritikk

Innenfor skolens livssynsundervisning har man, i likhet med religionsundervisningen, lenge trodd på idealene om objektivitet. Men går man nøyere inn på hvordan livssyn presenteres i dagens skole, finner man både sensur og forkynnelse.

Humanismen, som for øvrig ser ut til å være det eneste ikke-religiøse livssynet skolen har brydd seg om det siste tiåret, er blitt til en oppsamling av alt som er og har vært positivt. Så positivt er dette livssynet blitt fremstilt at det kan karakteriseres som ren forkynnelse. Svært sjelden har ytringsfrihet eller forestillingen om mennesket som grunnleggende godt, vært gjenstand for kritikk, enten i undervisning eller i lærebøkene. Man kan her spørre seg om sensuren bunner i at skolen i så stor grad bygger nettopp på disse idealene? Kombinasjonen naivitet og statlig sensur i planer og lærebøker har ført til at man i Norge delvis har blitt tatt på senga i forhold til utviklingen innenfor slikt som ekstreme ytringer på nettet. Naiviteten er også ganske stor når det gjelder å forstå hvordan mennesker bruker positive ladete begrep som frihet og individualisme for å fremme eget maktmisbruk og egen egoisme. Det har vært en viss (spesielt blant kristne) kritikk av at humanismens 2500 år lange tradisjon kuttes ned til å gjelde en generell presentasjon av Human-Etisk Forbund. Naturalismen har også vært gjenstand for en svært så idealiserende behandling. Her ser man formelig for seg en Vigelandspark av nakne & lykkelige mennesker springe rundt i sola, som i et evig lykkerike. Veldig sjelden kommer man over tekster som peker på at naturalisme, dyrking av kraft og styrke, lett tipper over i nazisme og fascisme, og at sosialdarwinismen har vært en vesentlig kilde til vold og forakt for svake.

Utfordringen i skolen er å kunne gi en robust fremstilling av religion og livssyn uten at det kritikkverdige skader elevene som tilhører den religionen eller det livssynet. Dette er vel i praksis nesten umulig? I hvert fall så vil det være svært pedagogisk krevende. I valget mellom å provosere eller glatte over, går jeg, i skolekonteksten, inn for det siste ettersom jeg mener at nestekjærlighet er enda viktigere enn "sannhet". Men da må man også være klar over at det går på bekostning av idealene om objektivitet og kritikk.

Per Bjørnar Grande (f. 1959)

- Førstelektor i Religion og livssyn ved Høgskolen i Bergen.
- Adresse: pbg@hib.no

I denne spalten dykker vi ned i tidsskriftarkivet på utkikk etter artikler med relevans for dagens nummer. Artikkelen gjøres tilgjengelig på Religionslærerforeningens nettsted.

“Legitimering av religionskritikk”

Religionskritikk ble forrige gang tematisert i tidsskriftets spalter i 2005. Oddbjørn Leirvik som også bidrar i herværende nummer, skrev i 3/2005 artikkelen “Islamkritikk: kristen, human-etisk, muslimsk” der han blant annet gir en beskrivelse av det aktuelle, norske ordskiftet den gang. Artikkelen setter utviklingen etter 2005 i perspektiv og er nå tilgjengelig her: http://www.religion.no/?page_id=175

1/ 2005 var i sin helhet viet Religionskritikk og trosforsvar. Vi stanser opp ved den første artikkelen i dette nummeret, “Religionskritikkens legitimitet – i et samfunn og en skole preget av pluralitet.” Forfatteren er Jan-Olav Henriksen, professor ved Det teologiske Menighetsfakultetet og professor II ved Universitetet i Agder. Han skriver her både om moralsk og teologisk betinget religionskritikk, tema som flere av bidragene i 3/2011 også tar opp. Henriksen framhever, med sitt utgangspunkt i kristendommen, betydningen av at “mennesket er skapt, og han fortsetter, mennesket er”

“et endelig vesen, som ikke kan overskue alle elementer i tilværelsen og se den under evighetens synsvinkel. En slik posisjon er forbeholdt Gud. Nettopp innsikten i menneskets endelighet og begrensethet gjør at man bør være åpne for andre perspektiver og tilnærminger enn den man selv har i utgangspunktet. Da vil man ikke umiddelbart møte den som har et annet ståsted med negative eller demoniserende holdninger. I stedet vil Den andre kunne stå som representant for det en selv ennå ikke har vunnet innsikt i, og kunne bidra på en positiv måte til en fordypet innsikt i hva ens eget religiøse ståsted må bety eller ikke trenger å bety i den sosiale sammenhengen. I praksis er dette noe mange mennesker erfarer at skjer i det øyeblikk de må forholde seg til andre religiøse tradisjoner enn sin egen. Slik sett kan møtet med Den andre ikke bare gi anledning til selvkritikk, men også til berikelse og fordypelse av eget standpunkt. Det er ikke vanskelig å tenke seg at tilsvarende strategier også kan motiveres med bakgrunn i innsikter som andre religioner forvalter.” (S. 6-7).

På denne bakgrunnen holder Henriksen i artikkelens siste del et varmt forsvar for religionskritikkens plass i en skole og en undervisning som foregår innenfor rammen av et pluralistisk samfunn.

Artikkelen er lagt ut her: http://www.religion.no/?page_id=175

Interesserte kan bestille de fleste numrene av Religion og livssyn ved å sende en e-post til religionoglivssyn@gmail.no. Innholdsoversikt ligger her: http://www.religion.no/?page_id=6. Eldre nummer koster kr 25,-, nummer fra siste år kr 100,-, fritt tilsendt. Det gis rabatter ved store bestillinger.

oak

I vår spalte *Et Europa i endring* presenteres denne gangen religionsundervisningen i Nord-Irland.

Nord-Irland – religionsundervisning i et delt samfunn

Norman Richardson

For mange er det første de tenker på når de hører Nord-Irland, en religiøs konflikt mellom katolikker og protestanter. I de senere årene har politiske avtaler på tvers av grupperingene bidratt til å minske fortidens vold, selv om områdets kontinuerlige splittelser aldri er langt under overflaten. Ett av områdene hvor dette er spesielt synlig er innen utdanning.

Om lag 90 % av barna i Nord-Irland går på skoler som avspeiler den religiøse/kulturelle tilhørighet som de mener å tilhøre – de fra katolsk bakgrunn går på katolske skoler og de med protestantisk bakgrunn går på ikke-konfesjonelle statlige ("kontrollerte") skoler. Det er også en liten gruppe med felles eller "integrerte" skoler (om lag 7 %) som har økt sakte over de siste 30 årene. Som et resultat av denne betydelige utdanningsmessige oppdelingen, har det vært veldig få muligheter for barn til å møtes og omgås naturlig eller til å lære om hverandres kulturer og tro. Mange har antydnet at dette er en viktig medvirkende faktor i regionens historie om splittelse og konflikt.

Religionsfaget (RE) gjenspeiler også disse splittelsene og delingene, selv om noen utdannere hevder at faget kan være til hjelp for folk til konstruktivt å håndtere ulikhetene.

Som i mange europeiske land har religionsfaget en lang historie i Irland, og mye av dette er knyttet til rollen større kristne trosretninger har hatt i å tilby offentlig utdanning med vekt på undervisning i religion. De feilslåtte forsøkene i det 19. og 20. århundre med å tilby statlig skole for alle barn sammen, danner grunnlaget for dagens parallelle systemer i Nord Irland. I katolske skoler (som er fullt statsfinansierte og tar hånd om nær halvparten av elevene) har religionsfaget et kateketisk perspektiv hvor det på de lavere klassetrinnene legges vekt på å forberede barna på sakramentene ved første kommunion og konfirmasjon. I de statlige skolene krever lovverket at religionsundervisningen er konfesjonsfri, selv om den tradisjonelt har blitt sett på som "bibelbasert". Til tross for det økte mangfoldet i Nord-Irland og at det er et stort spekter av trossamfunn, har forsøk på å utvide disse tilnærmingene til religionsfaget slik at det gjenspeiler både lokal og global flerkulturell virkelighet,

hatt begrenset gjennomslag. Tidlig på 1990-tallet ble de fire største kristne kirkene (katolsk, presbyteriansk, anglikansk og metodist) enige om å forberede et ”offisielt” kjernepensum for religionsundervisningen med et utelukkende kristent innhold, på tross av protester fra minoritetstrossamfunn og andre. Et revidert kjernepensum fra 2007 tillater endelig å undervise i noen av verdens religioner, men bare for 11- til 14-åringene; hovedvekten skulle fremdeles være ”primært kristent” og andre religiøse samfunn var heller ikke denne gangen involvert i prosessen. Noen få skoler har utviklet en mer inkluderende og nyskapende tilnærming, men mange lærere har sagt at de ikke har nok kunnskap eller erfaring til å støtte en mer mangfoldig tilnærming enn det som er det legale minimum.

Til tross for disse begrensningene har det vært noen initiativ til både å skape en bevisstgjøring og forståelse for religiøst mangfold blant lærere og elever, inkludert studiet av ulike kristne tradisjoner (for eksempel besøke katolske og protestantiske kirker) og verdensreligioner. Lokalt er det blitt produsert læremidler av høy kvalitet for å støtte denne utviklingen, både på trykk og elektronisk, og disse temaene tas bredere opp i lærerutdanningen enn de ble tidligere. Internett-teknologi gjør det også lettere for lærerne å få tak i godt materiale om interkulturalitet som produseres andre steder. Det er likevel fremdeles mye som gjenstår i arbeidet med å utvikle lærernes bevissthet og selvtillit, men også i å utfordre konservativismen i den offisielle tilnærmingen til religionsfaget.

Håpet til i alle fall noen utdannere innen religionsfaget i Nord-Irland, er at det er et potensiale for god faglig kvalitet, det betyr å virkeliggjøre et inkluderende religionsfag som kan bidra i prosessen fram til en gjensidig forståelse og samfunnstilhørighet på tvers av fortidens splittelser, og slik bygge en felles og fredeligere framtid.

Oversatt av Marit Hallset Svare.

Norman Richardson (f. 1947)

- Lecturer, Religious Studies, Stranmillis University College, Belfast.
- Adresse: n.richardson@stran.ac.uk

Kjønnsrettferdighet og teksttolkning

Anne Hege Grung

I mars 2011 forsvarte jeg min PhD-avhandling *Gender Justice in Muslim-Christian Readings. Christian and Muslim Women in Norway Making Meaning of Texts from the Bible, the Koran and the Hadith*. Avhandlingen er basert på en kvalitativ studie av en gruppe kvinner bosatt i Norge som møttes til sammen seks ganger, omtrent tre timer hver gang, i en ettårsperiode. Deltakerne var fem kristne og fem muslimske kvinner, der både shia- og sunni-muslimer samt romersk-katolske og protestantiske deltakere var representert. Både innen den kristne og den muslimske gruppen var det deltakere med ulik kulturell bakgrunn, slik at det ikke ble et fullstendig sammenfall mellom det å tilhøre kategoriene 'kristen' og 'norsk' i gruppa.

Den uttalte hensikten med møtene var at deltakerne skulle lese og samtale om bestemte tekster fra sine kanoniske skrifter. Tekstene som ble lest var Hagarfortellingene fra Det gamle testamente og hadith, og 1. Tim. 2, 8-16 fra Det nye testamente og sure 4,24 fra Koranen. Begge de sistnevnte tekstene har vært og blir fremdeles brukt for å legitimere kvinneundertrykkelse i henholdsvis den kristne og den muslimske tradisjonen. Hensikten med min forskning var å finne ut hvordan deltakerne tolket tekstene i et tverreligiøst og tverrkulturelt fellesskap. Var det likheter og forskjeller mellom kvinnene når de forholdt seg til fortellingene om Hagar og de to andre tekstene? Hvordan kom forskjellene til uttrykk på bakgrunn av ulik religiøs og kulturell tilhørighet? I avhandlingen har jeg valgt å gjengi en del av de transkriberte samtalene for å vise i et mikroperspektiv hvordan deltakerne snakket om og tolket tekstene. Slik kan de også bli gjenstand for andre tolkninger enn mine.

Den hermeneutiske situasjonen i gruppa kan beskrives som kompleks. Deltakerne leste egne, men også andres tekster. I tillegg var det representanter fra en annen religion til stede når ens egne tekster ble lest og snakket om – som også var aktive i å tolke dem. I analysen av materialet fant jeg ut at alle kvinnene delte to posisjoner i forhold til tekstene, uavhengig av religiøs og kulturell bakgrunn: For det første situerte de seg selv som aktive tolkere, og mente at deres egen tolkning av tekstene hadde betydning. For det andre hadde alle integrert en moralsk, normativ tolkningsnøkkel når det gjaldt å vurdere hva som var tekstenes legitime budskap. Denne moralske tolkningsnøkkel var idealet om kjønnsrettferdighet mellom kvinner og menn.

For de kristne var deres rett til å tolke tekster fra bibelen individuell og absolutt. Det inkluderte også retten (noen ganger formulert som en plikt) til å forlate tekstene, og si at de ikke var representative for den kristne tradisjonen. Dette ble sagt om 1. Tim. 2, 8-15. For de muslimske deltakerne var retten til å tolke tekstene også en plikt til å

inkludere en bred kunnskap fra tradisjonen. De inkluderte ikke retten til å se bort fra tekstene, men var snarere opptatt av å forstå dem enda bedre, arbeide med tolkninger og holde fram det de mente var den muslimske tradisjonens grunnleggende menneskesyn i disse tolkningene. I forhold til sure 4,34 mente de det var avgjørende at mange flere kvinner kom inn som tolkningsautoriteter, fordi de mente denne teksten har vært brukt av en del muslimske menn til å undertrykke kvinner – etter deres syn sterkt i strid med islamsk lære.

Det var i samtalene om Hagarfortellingene fra Det gamle testamente og hadith flest ulikheter kom til uttrykk i krysningspunktet mellom deltakernes religiøse og kulturelle bakgrunn. Der deltakerne med utelukkende norsk bakgrunn mente at fortellingen om Hagar fortalte om et patriarkalsk samfunn som tilhørte fortiden, sa en afrikansk (kristen) deltaker at fortellingene like gjerne kunne vært skrevet om noe som skjedde i dag – et annet sted enn i Norge. I kjølvannet av dette skjedde det en gradvis utvikling i gruppas tolkningshorisont: Tekstene ble ikke bare tolket i en norsk samtidig kontekst, men fikk en større tolkningskontekst. De muslimske deltakerne med pakistansk og iransk bakgrunn var også med på å trekke fram andre kontekster enn den norske, i tillegg til at de bidro til en komplisering av hva som var den norske konteksten.

Det var uenighet mellom de kristne og de muslimske deltakerne om Hagars rolle og status – som samsvarer med ulikhetene når det gjelder Hagarfortellingene i de to tradisjonene. De muslimske deltakerne tolket for eksempel Hagars desperate leting etter vann da hun var i ørkenen sammen med Ishmael ut fra ritualet *say* under *hajj* i Mekka, der pilegrimene løper sju ganger mellom høydene Safa og Marwa før de drikker av Zam-Zam-kilden. En av de muslimske deltakerne sa at for henne var det å følge i Hagars fotspor under gjennomføringen av *say* både en sterk opplevelse av at Gud hørte hennes bønner (slik Gud hørte Hagars rop om hjelp) og en opplevelse av menneskelig likeverd mellom menn og kvinner og folk fra ulike kulturer. Alle deltar i *say*.

For de kristne deltakerne var det Norge og Den norske kirke som ble holdt fram som et ideal når det gjaldt menneskelig likeverd. En av de kristne deltakerne knyttet dette til at et kristent ideal om likestilling mellom alle mennesker gradvis har blitt forstått og inkludert i den norske kulturarven.

Hele avhandlingen er tilgjengelig på nettet: www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/publikasjoner/doktoravhandlinger/2011/Avhandling-Grung.pdf

Anne Hege Grung (f. 1965)

- PhD i teologi, forsker ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Adresse: a.h.grung@sai.uio.no

BUDDHISMEN

Shantana Berg

Hvem er dere?

Buddhismen er den fjerde største av verdensreligionene. Den oppsto i India for over 2500 år siden. Stifteren er Siddhattha Gotama (denne skrivemåten følger det gamle språket pali). Han var en prins i Sakya-dynastiet som levde et overdådig liv, avskjermet, med alt han trengte. En dag han dro ut til byen så han for første gang syke, fattige, gamle, døde og en munk. Inntrykkene gjorde at han reiste fra familien sin for å leve som en munk. Han var da 29 år gammel. Han brukte dagene til å meditere. I seks år levde han på denne måten. En natt det var fullmåne våknet Buddha plutselig opp og så da med ett alle sannheter i livet helt klart. En slik tilstand kalles "nirvana". Resten av livet reiste han rundt og lærte opp andre i Dhamma (Buddhas lære) helt til han døde 80 år gammel. Dette regnes som år 1 i den buddhistiske kalenderen. Buddha døde for 2554 år siden. Buddhismen spredte seg siden til blant annet Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos, Kambodsja, Korea, Japan og Kina. Etter den annen verdenskrig har det vært en økende interesse for buddhismen i Vesten.

I Norge er det i overkant av 25 000 buddhister. Vi er organisert i foreninger rundt om i landet og mange samarbeider også gjennom et felles trossamfunn, Buddhist-forbundet. Vi har etablert mange templer og i flere av templene bor det munk.

Hva står dere for?

Buddhas lære begynner med at lidelse finnes. Fødsel, sykdom, alderdom og død skaper lidelse. Å savne det som er kjær er lidelse, å måtte utholde det en ikke liker er lidelse, å ikke oppnå det man ønsker er lidelse. Slik er lidelse en uunngåelig side ved livet. Men lidelse har årsaker, lidelse kan ta slutt og det finnes en vei ut av lidelsen. Buddhismen handler om å frigjøre seg fra årsakene til lidelsen. Vi må følge en middelvei gjennom livet i alt vi gjør, det skal ikke være for mye eller for lite. Buddhismens etikk bygger på ett enkelt faktum: Alle ønsker å ha det godt, ingen setter pris på å bli påført lidelse. Et vers i vår hellige skrift Tipitaka uttrykker dette slik: "Som en mor er god mot sitt barn og viser det kjærlig omsorg, slik skal du være mot alle, hvert levende vesen du møter."

Hva er deres bidrag til samfunnet?

Buddha lærte at menneskene må ha barmhjertighet og toleranse overfor hverandre, da vil man oppnå fred på jorden. Man må forstå at vi mennesker er forskjellige og trenger å utvikle seg på forskjellige måter. Et godt hjerte er grunnlaget for et godt liv. I stedet for grådighet lærer Buddha oss å utvikle viljen til å dele og å gi. På denne måten vil det å praktisere Buddhas lære, Dhamma, naturlig føre til at samfunnet blir bedre for alle.

Shantana Berg, (f. 1953)

- Leder i Buddhadhamma-foreningen.
- Adresse: sberg5445@gmail.com

Elevtekst og skrivekonkurranse

Redaksjonen mottok seks elevbidrag til Religion og livssyns skrivekonkurranse, noe færre enn vi hadde forventet. De innsendte tekstene hadde imidlertid alle kvaliteter, og skribentene har mottatt en vurdering og en takk fra juryen Kjell Arne Kallevik og Ole Andreas Kvamme. Vi trykker her vinnerbidraget til Andreas Aamodt, Gjøvik videregående skole. Hans bidrag var et meget godt svar på oppgaven om estetiske uttrykk i religionene. Her er oppgaveformuleringen:

I alle religioner finnes det estetiske uttrykk, ofte i form av rene kunstverk. Velg deg ett estetisk uttrykk fra lokalmiljøet ditt (byen, bygda, hjemmet) og tolk dette uttrykket i en artikkel. I tolkningen skal du legge vekt på hva dette uttrykket betyr, både ved å undersøke enkeltheter, ha et blikk for helheten og ved å sette uttrykket i forbindelse med kjennetegn ved den aktuelle religionen.

Redaksjonen ønsker å trykke flere elevtekster og mottar gjerne forslag fra lærere på tekster som kan egne seg til publisering.

Reinli stavkyrkje

Andreas Aamodt

Eg har vokse opp i Sør-Aurdal kommune i regionen Valdres. I oppveksten vart eg fascinert av den tjæremåla stavkyrkja, døypt til Gamle Guri på folkemunne for mange mannsaldrar sidan. Det er vanleg at stavkyrkjene har fått kvinnenamn, men det er ukjend kvar denne tradisjonen kjem ifrå. Reinli stavkyrkje er ei av to stavkyrkjer i Sør-Aurdal og ei av sju stavkyrkjer i Valdres. Stavkyrkjene er rekna for å vere dei viktigaste representantane for europeisk middelalderarkitektur i tre, og er eit viktig bidrag til både norsk og europeisk kulturarv. Reinli stavkyrkje er ikkje den mest kjende, men er ei av dei få stavkyrkjene som har vorte bevart i si opphavlege form.

Læreverket i religion og etikk *I samme verden* skriv at eit *estetisk uttrykk* er eit kunstuttrykk. Vidare vert *kunstuttrykk* definert av Wikipedia som "et fantasifullt og nyskapande, estetisk kulturuttrykk for indre eller ytre opplevelser. [...] Ordet (kunst) kommer fra tysk og betydde opprinnelig 'det å kunne' eller 'ferdighet'. [...] Brukt aleine mener en i dag som oftes estetiske kulturuttrykk og -disipliner som billedkunst, arkitektur, brukskunst og så videre." (no.wikipedia.org: "Kunst") Ut frå desse definisjonane vil eg klart seie at ei stavkyrkje er eit kunstuttrykk. Sjølve bygget er eit vakkert byggverk som fortel mykje historie i seg sjølv, og det er eit testamente over norsk byggekunst. I tillegg finn ein mange utsmykningar i form av treskjeringar og symbol. Eg vil greie ut om byggverket med hovudvekt på bygningsmetode, ombyggingar og endringar i byggverket som kan knytast opp mot kristen historie.

I Reinli ruvar stavkyrkja høgt mot horisonten der ho står majestetisk på ei oppmura

høgde. Her har ho stått i mange generasjonar, og vorte endra i takt med historia. Reinli stavkyrkje er ei av dei 28 stavkyrkjene me har i Noreg. Stavkyrkjene som ein finn i dag, vart bygd i perioden 1150 til 1350. I alt skal det ha vore 750 stavkyrkjer i Noreg. Det er usikkert kvar byggherrane bak stavkyrkjene fekk kunnskap til å bygge stavbygg i eit land der laftehus var vanleg. Det er mange teoriar, men den teorien som er breiast akseptert er teorien til Lorentz Dietrichson. Han sa i 1892: "En genial oversettelse fra sten til tre av den romanske basilika" (Bugge, Mezzanotte, 1994). Kyrkja er uansett plassert i den romanske arkitektoniske perioden.

Den fyrste kjeldehenvisninga til eit kyrkjebygg i Reinli finn me i *Heimskringla*. Frå historia om Olav den heilage si reise gjennom Valdres i 1023 vert eit kyrkjebygg i Reinli nemnt. Denne kyrkja var nok mest sannsynleg ei *stolpekyrkje*. Stolpekyrkjer var kyrkjer som vart bygd på stolpar som var graven ned, og var i høve til stavkyrkjene enkle byggverk. Desse kyrkjene rotna fort sidan dei var særst utsette for råte. I dag kan ein sjå spor etter stolpehola under kyrkjegolvnet i Reinli stavkyrkje. Det vart difor bygd ei andre kyrkje, men det er usikkert kva slags bygningsteknikk som vart brukt her sidan ho brann ned (Sukke 1980).

Etter dette vart den tredje kyrkja bygd, og ho er framleis i bruk i dag. Beslag, noko av materialet og døypefonten frå dei tidligare kyrkjene har vorte brukt om att i denne tredje kyrkja. Ved bruk av årringdatering har tømmeret i kyrkja fått ei datering til 1326. Ein del av tømmeret har dateringar til 1190, men dette materialet har mest sannsynleg vore restar etter den nedbrende kyrkja. Den tredje kyrkja vert nemnt fyrste gong i ein notis frå Dei pavelege nutiers (sendebod) i 1327, der det er skrive: "*ecclesia de Reglir cum capella*" – *Reinli kyrkje med kapell*. Denne notisen saman med årringdateringa gjer at datering til 1326 er temmeleg sikker (no.wikipedia.org: "Reinli stavkirke").

Det som er det særeigne ved stavkyrkjene, er måten dei er bygd på. Materialet ein brukte var malmfuru. Malmfuru veks seint, noko som gjer at treet vert særst kompakt og har eit høgt innhald av kjerneved. Behandlinga av tømmeret som ein brukte i stavkyrkjene er noko spesiell. Fyrst ringbarka ein trea og lot det tørke på rot i ein generasjon eller vel så det. Når furutreet rotnar eller vert skada, vert kvæ transportert frå kjerneveden og ut til resten av treet for å hindre at treet rotnar. Når dette skjer med heile treet, vert dette ei form for impregnering. Det er denne naturlege impregneringa som har gjort at kyrkjebygget har stått imot tida si tann i dei nesten sju hundreåra ho har vore til (no.wikipedia.org: "Tyri").

Reinli stavkyrkje er ei langkyrkje. Ho er den einaste stavkyrkja som har midtrom, skip og apsis i same breidde. Hovudkonstruksjonen utgjer fire grove plankar som står på høgkant på ei steinramme. Desse plankane vert kalla svillar. På oversida av plankane er det skore ut hol som hjørnestolpane er plasserte i. Sidan kyrkja er sopass lang, har ein i tillegg veggtilar som støttar konstruksjonen. Ovanfor hjørnestolpane ligg nye svillar (stavlægger) som bind konstruksjonen saman og gjer han stabil. Mellom hjørnestolpane og tilane står loddrette stavar som utgjorde veggane. Taket er støtta opp av eit sinnrikt bindingsverk som støttar opp under master som igjen støttar taket. Overalt i kyrkja er

tømmeret bunde saman. Desse sambanda måtte stivast av, og det er i desse avstivarane ein finn utsøkt norsk byggekunst. Som avstivarar hogde ein til ei fururot langsmed årringane til ei kvartbogeform. Desse vert kalla for kne (Bugge 1994), og ein finn dei overalt i kyrkja.

Svalgangen og apsisen vart bygd på kyrkja seinare. Tidspunktet for denne påbygginga er ukjent grunna mangelen på skriftlege kjelder. Svalgangen går rundt heile kyrkja, og etter tradisjonen vart denne svalgangen bygd for å gje betre plass i kyrkja. Reinli er ei av få stavkyrkjer der svalgangen ikkje er bygd for å støtte opp om resten av konstruksjonen. Apsisen er avslutninga på koret, og det var her ein plasserte alteret. Alteret kan vere eit symbol på grensesteinen mellom jord og himmel, eller Guds nærvær. (kunsthistorie.com: "Alter").

Kyrkja var i byrjinga ei katolsk kyrkje, og dette ser ein fleire spor etter. Det vart gjort mange endringar i kyrkja etter at reformasjonen blei innført i Noreg på 1500-talet. Når ein kjem inn i midtrommet i kyrkja, legg ein merke til at det har vore ein vegg rett framføre preikestolen. Denne veggen skilte midtrommet og koret. Midtrommet er rommet der kyrkjelyden stod under messa. I den katolske messa hadde ein ikkje benkar, ein skulle stå under messa. Koret var berre tilgjengeleg for presten og andre geistlege. Ei katolsk messe var prega av mørke og lite lys, og kyrkja hadde difor få, om ingen, vindauge. Då kyrkja vart protestantisk, vart det sette inn vindauge for å gjere kyrkja lysare.

I enden av koret finn ein alteret. Altertavla er eit omarbeidd skåp, og er truleg like gamal som kyrkja. Skapet er inndelt i fire rom, og i desse romma sto det figurar, men desse er borte. Figurane vart tatt frå kyrkja under reformasjonen i Noreg i 1536, då kongen drog inn alt kyrkjegods. Saman med figurane vart sakramenthuset og madonnafiguren tekne, begge er vanlig inventar i ei stavkyrkje. Altertavla vart i 1923 måla opp av kunstmålaren Siwerts og syner hendingar frå bibelhistoria. Ein ser Moses på Sinaifjellet med dei to lovtavlene og Aron som øvsteprest med paktarka i venstre felt. I høgre felt er Jesus på krossen og Jesus som held Bergpreika, og i midtre feltet ser ein Jesu himmelferd (Sukke 1980).

Rundt om i kyrkja står tolv Andreas-kross. Desse er innviingskross som vart måla av den katolske biskopen då kyrkja vart vigsla. Dette er ein katolsk tradisjon, men krossa vart likevel bevart etter reformasjonen. Dette var eit ritual som skulle gjere bygninga til ein heilagdom, og ikkje ei vanleg bygning. Under innviinga vart krossa salva med krisma (olje) og røykjelse. Det låg tre djupare tankar bak krossane: Dei skulle halde vonde maktar borte frå kyrkja, dei skulle syne at kyrkja tilhørde Kristus og dei skulle minne om Jesu lidning og død for menneska. Ifølgje tradisjonen skal det vere eit lys under kvar kross, dei symboliserer dei tolv apostlane som ved si tru opplyste verda. Reinli stavkyrkje er den einaste stavkyrkja frå middelalderen som har alle andreakrossa intakte. På sørveggen i koret er det ei luke i veggen ut mot svalgangen. Ein veit ikkje sikkert kva dette holet vart brukt til, men den mest sannsynlege forklaringa er at denne luka er eit lepratorium: gjennom denne luka fekk spedalske og andre sjuke nattverden. (Sukke 1980)

Stavkyrkja er bygd som ei katolsk kyrkje, og ved å sjå på arkitekturen kan me sjå korleis ei katolsk messe føregjekk. Inndelinga av kor, midtrom og alter visar at det var eit tydelig skilje mellom mennesket og himmelen, og at presten var bindeleddet mellom dei. Alteret finn me i enden av koret, her er det opplyst og berre presten har tilgang her. Der folket har tilgang er det mørkt. Midtrommet symboliserer den heilage vegen, "via sacra". Dette er vegen ein går frå sin eigen heim, inn kyrkjedøra for her å kome i kontakt med Gud, symbolisert ved alteret.

Stavkyrkja er eit monument innan kunst, arkitektur og historie. Kyrkja er eit vakkert bygg og eit testamente over byggekunst og kunnskap innan behandling av tre. Stavkyrkjene er resultat av mange år med prøving og feiling, og er eit bevis på vilje og evne til å lage eit varig kunstverk til ære for Gud. Kyrkja fortel om hundreår med sterke inngrep og endringar som har vorte gjort under skiftande syn og skiftande økonomisk evne. Kyrkja i Reinli har levd gjennom sju hundreår med forskjellige politiske og økonomiske tilhøve som har sett sine preg på kyrkja. Ein finn spor etter mange endringar i kyrkja, men få forklaringar. Grunnen kan vere at det har vore dårleg med dokumentasjon og arkivering. I dag er me vorte flinkare med dokumentasjonen, men er me framleis like gode byggherrar? Vil dei byggverka me byggjer i dag ha like stor verdi kulturarvmessig? Vil dei vere like varige? Og ikkje minst, vil dei fortelje dei neste generasjonane like mykje om vår tid som det me får frå stavkyrkjene?

Litteratur

Råheim, Ingvild: Guide i Reinli Stavkyrkje (intervju)

Bugge, Gunnar og Bernardino Mezzanotte (1994): *Stavkirker* Oslo: Grøndahl og Dreyer.

Kvamme, Ole Andreas, Eva Mila Lindhardt og Agnethe Steineger (2008): *I samme verden*. Oslo: Cappelen.

Sukke, Ola H. (1980): *Reinli Stavkyrkje*

Artikler på Internett:

no.wikipedia.org/wiki/Kunst

no.wikipedia.org/wiki/Tyri

no.wikipedia.org/wiki/Kirke#Kirketyper

kunsthistorie.com/fagwiki/Alter



Andreas Aamodt (f. 1992)

- Elev i klasse ST3B ved Gjøvik videregående skole 2010–2011.

I den nye spalten *Fra praksisfeltet* trykker vi tekster som reflekterer over undervisningserfaringer i religion og etikk-faget eller RLE-faget. Vi tar imot korte og lengre bidrag, som gjerne kan være essayistiske i tonen, som den teksten vi trykker her.

Etikkundervisning: Om transplantasjonsproblemet

Eskil Kjos Fjell

Denne historien er hentet fra en videregående skole og handler om to fremtidige lærere som skal være vikarer i en dobbelttime i religion og etikk.

Det er fredag, klokken er fem over to, og de to lærerstudentene er nettopp ferdig med internt påhør. Så får de forespørsel om å ta en dobbelttime kvart over to om humanisme med vekt på Human-Etisk Forbund. Påvirket av lettelsen over at eksamenssituasjonen nettopp er over, lar de seg begge overtale. I løpet av de neste fem minuttene blir de klar over at det kun er fem minutter til timen skal begynne, og at de aldri før har tatt en time så på sparket. I tillegg var dette en klasse de ikke kjente så godt, men som skulle være svært snakkevillige, og særlig i de to siste timene på fredag –noe lærerstudentene selv hadde erfart.

Full av ustrukturerte tanker om livssynshumanisme, mulige diskusjonsoppgaver, helvetesprekener, Schjelderup, MAKVIS, og andre didaktiske og fantastiske relasjoner og modeller, entret den ene lærerstudenten klasserommet. Han blir møtt av omtrent 30 snakkende elever, gående, stående, sittende her og der, på pulten, på stoler, på hverandres fang, eller inne på Facebook. I løpet av tre minutter blir klassen stille, og i løpet av de neste to minuttene gir elevene tydelig beskjed om at humanismen ble avsluttet forrige gang og tema for denne timen skulle være etikk. Så kommer den andre lærerstudenten inn (antakelig full av tanker om Human-Etisk Forbund, og spørsmål om hvordan hun best mulig kan få elevene til å reflektere over ulike symboler som for eksempel det glade mennesket, lampen, fyrtårnet eller blomsten), og gjennom en kort samtale med hverandre – med klassen som tilhørere – blir de to vikarene samstemte om en plan for hva som skal skje i timen: 1) Innledning om etikk, 2) gjennomgang av utilitarisme og 3) nærhetsetikk.

Det er i sammenheng med utilitarismen at det vesentlige i denne historien kommer frem: For å vise hvor langt utilitarismen kan gå, og hva slags konsekvenser den etiske teorien kan ha, foretar den ene lærerstudenten et tankeeksperiment i klassen. Tankeeksperimentet blir kalt transplantasjonsproblemet, er et velkjent argument mot

konsekvensetikken og går ut på følgende: Sett at jeg ikke er lærerstudent, men lege og at jeg har fem pasienter som trenger et nytt organ hver. En person trenger et nytt hjerte, en annen person trenger en ny lunge, og så videre. Hvis jeg ikke kan frembringe nye organer innen kort tid vil alle personene dø. I et annet venterom er Cornelis (som er en av elevene i klassen), en ung, frisk mann med velfungerende organer. Er det moralsk forsvarlig at jeg dreper og kutter opp Cornelis for å dele ut organene hans og dermed redde de fem andre personene?

Dette eksempelet er i seg selv ganske ekstremt, og at det er en elev i klassen (her Cornelis) som blir kuttet opp, gjør det litt mer ekstremt. Samtidig er eksempelet fengende og gjør at hele klassen forsøker å komme med argumenter når det blir reist spørsmål om hvorfor legen ikke bør kutte opp Cornelis. Det som skjedde i klassen, var at det først ble en ”lyttende ro” idet lærerstudenten nevnte elevens navn og ”kutte opp” i samme setning. Deretter viste elevene faglig interesse og engasjement gjennom en klassesdialog om ulike etiske argumenter for hvorfor det var moralsk forkastelig å kutte opp Cornelis for å redde fem andre.

Transplantasjonsproblemet er i tillegg et godt faglig eksempel å ta i bruk i sammenheng med etikkdelen av religion og etikk. Det gir en god forståelse av hva ”målet helliger middelet” vil si og nytte-aspektet ved utilitarismen, og det viser sammenhengen til andre etiske teorier. I klassesamtalen kom det for eksempel frem at Cornelis har en rettighet som er maksimalt streng, at jeg har en plikt til ikke å drepe, og at det har en moralsk betydning og er av relevans at medelevene kjenner Cornelis.

For å oppsummere: Gjennom å bruke en elev som et eksempel i transplantasjonsproblemet ble hele klassen ekstra oppmerksomme og engasjerte. (Klassen gjorde alt for å forsvare Cornelis.) Tankeeksperimentet gir også en forståelse av utilitarisme og viser sammenhenger til andre etiske teorier. Til slutt: Resten av dobbelttimen viste klassen stor vilje til å diskutere hvorvidt aktiv dødshjelp kan være moralsk forsvarlig eller forkastelig ut fra etiske teorier og argumenter. Interessen var så stor at elevene satt i alle fall to minutter over tiden siste time fredag.

Eskil Kjos Fjell (f. 1986)

- Mastergrad i filosofi, Universitetet i Oslo, lektor ved Berg videregående skole.
- Adresse: eskilkf@gmail.com

I 2009 uttalte styret i Religionslærerforeningen, blant flere, støtte til obligatorisk RLE i grunnskolelærerutdanningen (se Religion og livssyn, 4/2008), men uten å bli hørt. Hva ble konsekvensene?

Religion, livssyn og etikk i ny lærerutdanning

Per Anders Aas

Fra høsten 2010 er ikke lenger religion, livssyn og etikk (RLE) et obligatorisk fag i norsk grunnskolelærerutdanning. Tidligere har alle allmennlærere hatt minst 20 studiepoeng RLE i grunnutdanninga. Dette har gitt kompetanse til å undervise i RLE-faget – men vel så viktig: Det har gitt en basiskunnskap i religion, livssyn og etikk som alle lærere trenger i dagens skole, der religiøse og etiske spørsmål må håndteres profesjonelt uansett fag. Den nye grunnskolelærerutdanninga skal skape gode faglærere til erstatning for de gamle generalistene. Men på feltet religion, livssyn og etikk er det oppstått en kritisk situasjon. Den knytter seg til to forhold: rekrutteringen til RLE-faget og ivaretagelsen av RLE-emner i den øvrige lærerutdanninga, særlig det nye faget pedagogikk og elevkunnskap (PEL).

Færre RLE-studenter

Når RLE-faget i lærerutdanninga kan velges bort, ser vi faren for at få studenter vil velge faget. Noen steder er rekrutteringen god, men ved Høgskolen i Oslo (fra i høst: Høgskolen i Oslo og Akershus) – som profilerer seg på flerkulturell kompetanse – har vi fått en dramatisk nedgang i studenttallet. Mens vi tidligere hadde ni klasser à 30-40 studenter som tok 20 stp. grunnutdanning i RLE (hele kullet på over 300 studenter), meldte det seg i fjor bare ca. 15 studenter til RLE-utdanninga på 60 stp. for lærere på 5.-10. trinn (som omfatter ca. halve kullet). Gruppen er nå noe utvidet. Vi vet ikke hvor mange som vil velge RLE når faget i høst tilbys for 1.-7.-trinn-utdanninga, men det blir neppe mer enn én klasse. Kan dette dekke grunnskolens behov? Gjør det ikke det, risikerer vi at det ansettes RLE-lærere uten fagkompetanse overhodet, mens man før i det minste hadde en tredels årsenhet. Faren er åpenbar i religion og etikk, der vi ser ufaglærte lærere bringe videre fordommer og feiloppfatninger på et felt der behovet for nøktern kunnskap er prekært.

Hvorfor velger ikke de nye Oslo-studentene RLE? De kjenner ikke faget. De som har hatt RLE i grunnutdanninga, vil derimot ha mer. De siste årene har vi i Oslo hatt en rekordhøy søkning til RLE-påbygningstilbudene på 30 og 10 studiepoeng; i år henholdsvis rundt 60 og 50 studenter. RLE er blant fagene med høyest søkning til påbygningstilbudene. Men når obligatorikken er borte, er også rekrutteringsgrunnlaget for disse fordypningene borte. I den nye lærerutdanninga dropper studentene faget usett. Det kan skyldes fordommer. En fersk spørreundersøkelse utført av høgskolelektor Åge Schanke i Oslo viser at studentene utvikler en langt mer positiv holdning til RLE-faget etter å ha hatt det i grunnutdanninga.

RLE i PEL?

Hva trenger alle lærere kunne noe om? Diskusjonen om skolens verdigrunnlag og mandat, religion og samfunn, menneskerettigheter, medborgerskap, religionskritikk, flerkulturalitet, barns etiske og religiøse utvikling, religion og tilpasset opplæring; konkrete felt som fritak, barn og faste, høytidsmarkering. Hvor lærer de dette nå? Stortingsmelding nr. 11 2008/09 – Læreren, rollen og utdanningen – fastslo at faget pedagogikk og elevkunnskap skulle «gi studentene en forutsetning for å innta en samfunns- og dannelsesrolle», bidra til refleksjon om etikk og holdninger og gi kunnskap om den flerkulturelle skolen. Politiske føringer tilsa at flere lærerutdanningsfag enn pedagogikk – bl.a. RLE – skulle bidra.

Slik er det ikke nødvendigvis blitt. Høgskolelektor Lars Unstad har gjort en rundspørring ved lærerutdanningsinstitusjonene og finner en varierende praksis når det gjelder eierskap til PEL-faget. Noen steder arbeider man tverrfaglig med bidrag fra RLE, andre steder er faget mer snevert knyttet til pedagogikkseksjonen. «De fleste RLE-fagmiljøene opplever at de må 'slåss' for å få slippe til med det som de ifølge stortingsmeldingen skal ha», skriver Unstad. Situasjonen ved lærerutdanningsinstitusjonene kartlegges nå videre, bl.a. av professor Kåre Fuglseth ved Universitetet i Nordland.

Andre fellesarenaer?

Vi må arbeide for å styrke de religions-, livssyns- og etikk-relaterte elementene som ligger i PEL – også ifølge fagets egne planer. Samtidig må vi arbeide for andre fagovergripende arenaer. Ved Høgskolen i Oslo og Akershus har vi utviklet et – riktignok lite, men poengtert – fellespensum for hvert studieår, som vil styrke temaer som flerkulturalitet og religion. Pensumet knyttes til tverrfaglige prosjekter, og det ligger til grunn for prøving i fagene.

Men diskusjonen om faginnholdet i lærerutdanninga hører hjemme i et større politisk rom. Øystein Brekke ved Høgskolen i Oslo og Akershus har nylig skrevet en artikkel der han drøfter hvorfor RLE-relaterte temaer blir nedprioritert i skolen, mens de blir desto mer påtrengende i samfunnet. Hva skyldes berøringsangsten?

Litteratur

Brekke, Øystein: «Multikulturalisme som berøringsangst», *Morgenbladet* 15.07.11 (<http://www.morgenbladet.no/article/20110715/OSPALTISTER/707159993>).

Leganger-Krogstad, Heid, Geir S. Afdal, Sidsel Lied og Geir Skeie: "Trenger en god lærer å vite noe om religion og livssyn?" (<http://www.forskning.no/artikler/2008/desember/203080>).

Sylte, Turid: «Lærerstudenter dropper RLE-faget» [intervju med Beate Børresen], *Vårt Land* 21.06.11 (<http://www.vl.no/samfunn/lererstudenter-dropper-rle-faget/>).

Unstad, Lars: «Alle vet at Mariam bruker hijab, men hvem skal fortelle lærerstudentene hvorfor Mariam bruker hijab?», *Utdanning* 15/11, s. 40-41.

Aas, Per Anders: «Studenter vil ha mer RLE», *Vårt land* 24.06.11 («RLE-studenter vil ha mer av faget», www.verdidebatt.no, 21.06.06).

Per Anders Aas

- Førsteamanuensis ved Fakultet for lærerutdanning, Høgskolen i Oslo og Akershus, styremedlem i Nettverk for religion og livssyn.
- Adresse: peranders.aas@hioa.no

Variert undervisning gir mer læring

Camilla Fines Aronsen

Grunnpremisset er at variert undervisning gir mer læring. Repstad og Tallaksens metodebok er en nyttig ressursbank i så måte.

Kari Repstad og Inger Margrethe Tallaksen, begge ansatt ved Universitetet i Agder, har sammen skrevet en metodebok for lærere, *Variert undervisning – mer læring*. Boken kom ut første gang i 2006 og nå igjen i 2011 i ny utgave. Det nye består i en oppdatering og en delvis utvidelse av den første utgaven. Forfatterne har sett behovet for en oppdatering i takt med nye forskrifter og offentlige dokumenter og dermed nye pedagogiske arbeidsområder som lærere i skolen kan kjenne seg igjen i og få større kunnskap om. Boken er blant annet oppdatert på det store satsingsområdet i skolen i dag – 2011 – *vrdering for læring*, som er et tema som får store konsekvenser for undervisningsmetodene.

Metodeboken henvender seg til ”de som underviser i skolen” for at de skal bli ”i stand til å velge mer varierte metoder” (side 3). Forfatterne ønsker å nå både nye lærere og dem som har jobbet som lærere en stund. De vil gi informasjon, repetisjon, refleksjon og motivasjon. Med lang erfaring fra skolen og teoretisk tyngde fra det akademiske liv kan forfatterne by både på personlige erfaringer og et analytisk overblikk på metodene. De har sett et behov som de forsøker å dekke med denne boken.

Så hvilke behov har bokens uttalte målgruppe? Lærere trenger alltid konkrete oppgaver og tips som virker direkte inn i undervisningssituasjonen. Forfatterne byr på svært mange og ulike undervisningsmetoder, som har stor praktisk nytteverdi for lærerne. Kjente arbeidsmetoder som for eksempel gruppearbeid, rollespill og samarbeidslæring blir presentert på en grundig og reflektert måte. Bokens fortrinn er kanskje ikke aller mest at den presenterer så mange nye måter å arbeide på, men mer det at det reflekteres over metodene på nytt, og at metodene er presentert så tett opp mot en konkret undervisningssituasjon. Dette letter arbeidet for læreren. For eksempel blir samarbeidslæring viet god plass og er et godt eksempel på gjennomføring av en metode. Metoden blir presentert med sine fortrinn og utfordringer. Det er en metode som gir store muligheter for differensiering, men stiller store krav til avgrensning og struktur. Elevrollen er aktiv og samarbeidende og lærerrollen vil være av både faglig og praktisk art. Læreren skal legge til rette, veilede, observere og strukturere. I en 13-punktstabell blir et forslag til gjennomføring presentert og den er bare å kopiere og eventuelt justere for leseren av boken. Tabellen kobler gjennomgående hvordan man gjør det og hvorfor. Avslutningsvis presenteres kort det teoretiske grunnlaget for metoden og enda mer utfyllende kommentarer til elev- og lærerrolle.

Det som også gjør denne boken verdifull, er at mange metoder presenteres i en og samme bok og boken fungerer derfor godt som verktøy i en lærers hverdag. Det er lettere å vurdere bruken av de ulike metodene opp mot tema og elevgruppe når undervisningsmetodene står presentert og vurdert side om side. Dette arbeidet lettes også ved at de ulike undervisningsmetodene ikke bare presenteres, men de vurderes og problematiseres. For eksempel i tilfellet samarbeidslæring, spørres det i rammen "Til ettertanke": "Er samarbeidslæring nødvendigvis riktig for alle elever og for alle emner? Tenker vi nok på de stille og beskjedne elevene?" (Side 93). Det oppfordres stadig i boken til å vurdere undervisnings- og arbeidsmåter opp mot tema og elevgruppe. Forfatterne siterer innledningsvis Johan Churton Collins: "Å dra nytte av gode råd krever større visdom enn å gi dem" (side 11).

Det er her man ser nytteverdien av den store plassen innføringen eller repetisjonen av skolens rammeverk har fått i første halvdel av boken. For boken er delt i to store deler. Del 1 som omfatter den første tredjedelen av boken, er "Rammene rundt metodene", som er både de formelle og de uformelle sidene ved undervisningen ved skolene, mens del 2 består av selve "Undervisningsmetodene".

Rammene for skolen er styrende og derfor viktige. De utgjøres blant annet av Opplæringsloven, forskrifter hvor læreplanene er en del av dem, den generelle delen av læreplanen og de ulike arbeidsmåtene som omtales i læreplanen. I tillegg kommer ulike rundskriv, planer, programmer og prosjekter, som skolene må forholde seg til. Den tidligere nevnte *Vurdering for læring* er blant de siste slike i skolen. For å forstå disse endringene og sammenhengen med utviklingen er det derfor bra at forfatterne tar seg tid til for eksempel å vise til endringene i lærerrollen og elevrollen, til å presentere og reflektere over de grunnleggende ferdighetene og hvordan vurderingsarbeidet kan utføres og hvilken betydning vurderingen har for elevens læring. Det man kanskje kan savne i dette avsnittet, gitt det omfanget *Vurdering for læring* har i skolen i dag og understreket med denne boken, er flere eksempler på ulike vurderingsmåter.

Boken nevner også retten til fritak i skolen og har en nyttig punktliste med hva dette dreier seg om. Retten til fritak vil som regel få størst betydning i religionsfaget, men som boken repeterer for oss: Det er ingen rett til fritak fra kunnskapsinnholdet, men kun fra metodene. Det mest interessante i dette avsnittet er likevel spørsmålet til ettertanke avslutningsvis: "Kan en og bør en legge opp undervisningen sin slik at meldinger om fritak bør unngås?" (Side 24). Dette leder over i spørsmålet om hvor anvendelig boken er som *religionsfaglig* metodebok.

Det aller viktigste særpreget ved religionsfaget er den eksistensielle dimensjonen. Faget skal "stimulere hver enkelt elev i arbeidet med livstolkings- og holdningsspørsmål" (Læreplan 2006) og elevene skal reflektere over identitet og livsvalg. Så hvordan legger man til rette for at dette kan skje? I religionsfaget vil den filosofiske samtalen være en viktig metode. Repstad og Tallaksens metodebok har et avsnitt kalt "Dialog" og gir korte og gode begrunnelser for bruk av dialog i undervisningen og et forslag til ramme rundt selve dialogen. Her mangler det imidlertid en dybdetilnærming som religionsfaget trenger.

Som forfatterne selv oppfordrer til refleksjon rundt, må man som lærer hele tiden spørre seg: "Har vi et stort nok mangfold av undervisningsmetoder å spille på? Skjønner vi når vi skal bruke hvilken?" (Side 113). Men for å møte læreplanens kompetansemål om å "beskrive og analysere noen estetiske og rituelle uttrykk i religionen", vil også andre metoder enn de som er nevnt i boken, være nyttige. I religionsfaget er ikke arbeid med tekster og estetiske uttrykk bare viktig, men innbefattes av mål blant flere av læreplanens hovedområder. Ifølge læreplanen skal elevene i faget religion og etikk på videregående kunne "presentere og drøfte ulike dimensjoner ved religionene" deriblant "myter og fortellinger" og "kunst og materielle uttrykk". I denne boken finnes ikke mange konkrete anvisninger til slikt arbeid. For eksempel ville billedanalyse derfor vært ønskelig å ha med, når man skal vurdere bokens anvendelighet for religionslærere, både hvordan man bruker bilder som del av ulike undervisningsmetoder (for eksempel som igangsettere for samtaler) og hvordan man formidler analyse av bilder.

I avsnittet om IKT er det derimot en nyttig referanse til arbeid som Geir Winje har gjort ved Høgskolen i Vestfold og generelt flere ulike måter å jobbe med nettsider på som er særdeles relevante for religionsfaget. Disse viser hvordan religionsfaget er spesielt velegnet til å utvikle større digital kompetanse og kildebevissthet (Side 33ff).

Boken er anvendelig og fungerer godt som et oppslagsverk. Den har en oversiktlig innholdsfortegnelse, men ikke noe stikkordsregister. Likevel er den enkel å finne frem i og har gode punktlistor og tabeller, som for eksempel over de ulike læringsstilene og forslag til undervisningsmåter (side 41). Språket er godt og variasjonene mellom beskrivelser, refleksjoner, spørsmål og små "fortellinger fra virkeligheten" gjør den mye mer tiltalende enn lay-outen skulle tilsi. Dette er med andre ord nyttig lesning, og pensumlistor på ulike læreinstasjoner viser at det er flere som har skjønnet det.

Boken lykkes i stor grad med å overbevise leseren/læreren om at variert undervisning gir mer læring. Men ikke bare det, den gir konkrete verktøy som kan tas i bruk umiddelbart. Og det liker vi – lærerne!

Kari Repstad og Inger Margrethe Tallaksen: *Variert undervisning – mer læring. Lærereens metodebok. Fagbokforlaget (2. utg.) 2011, 165 sider.*

Camilla Fines Aronsen (f. 1973)

- Hovedfag i religionsvitenskap, lektor.
- Adresse: camilla.aronsen@engebraten.gs.oslo.no

Verdt å lese. Tre ulike perspektiver på fenomenet religion

Gunnar Holth

Interessant om religionens plass i det moderne samfunnet

Vi som er religionslærere, forsøker gjerne å få fram i undervisningen vår at religion må forstås som en nyanserik del av menneskelig kultur, også i vårt eget samfunn. Religion sitter ikke bare i hodet, men er vevd inn i mangfoldige sosiale og kulturelle sammenhenger, symboler, handlinger og materielle uttrykk. Vi kan bli litt oppgitte over bastante utsagn om religion, eller om "de kristne", "muslimene" osv., utsagn som vitner om kunnskapsløshet og fordomsfulle stereotypier. Derfor er det fint å lese en prinsipiell gjennomtenkning som er helt på linje med vårt faglige hovedanliggende. Boka heter *Religion. Mellom troens isolasjon og uvitenhetens forakt* og er skrevet av Jan-Olav Henriksen. Han er professor i religionsfilosofi, med doktorgrad både i teologi og filosofi. Mange års arbeid med filosofiske og sosiologiske spørsmål knyttet til religion har gitt et solid grunnlag for å skrive denne boka, som henvender seg til allmennheten.

I denne framstillingen argumenterer Henriksen *for* at religion kan spille en aktiv og positiv rolle i det moderne samfunnet, og *for* nødvendigheten av et sekulært samfunn der vi finner både et godt faglig arbeid med religion og en tydelig og relevant religionskritikk. Han argumenterer *mot* den utstrakte kunnskapsløsheten og alle generaliseringene, *mot* religiøs fundamentalisme og *mot* de mest religionsfiendtlige sekularistene. For de fleste religionslærere er ikke dette akkurat kontroversielle standpunkter, men det er ofte spennende å følge resonnementene rundt slike temaer i boka.

Hvordan framstår fenomenet religion i dagens mediasamfunn, og hva bør være religionens plass i en moderne, pluralistisk og sekulær kultur? Disse spørsmålene danner den røde tråden gjennom de ulike kapitlene, og refleksjonene rundt det andre spørsmålet er nok det mest tankestimulerende i boka. Kort fortalt mener Henriksen at det vil være uklokt av det sekulære samfunnet å redusere religion til en privatsak som helst skal drives ut av det offentlige rom. "Å taushetsbelegge det som betyr mest for mennesker, er en uklokt strategi." (Side 48.) Et moderne demokrati bør ikke bygge på ren sekularisme, men på en pluralisme som anerkjenner at religiøse tradisjoner og en religiøs livstolkning kan bidra til å fremme demokratiske verdier og

motivere til solidaritet og omsorg. De troende har på sin side et ansvar for å bringe sine egne trosoverbevisninger i samklang med *det moderne*. Det vil si at samfunnets kunnskapsgrunnlag må bygge på anerkjente vitenskaper, og at et sekulært og pluralistisk samfunn må sette noen klare premisser for religionenes bidrag.

I disse overveielser støtter Henriksen seg til den tyske filosofen Jürgen Habermas, som i sine senere arbeider på 2000-tallet har argumentert for denne måten å tenke på. Underveis i boka får leseren også innblikk i tankene til en rekke aktuelle filosofer, teologer og religionssosiologer i vår tid. Dermed blir vi blant annet presentert for flere interessante perspektiver på religiøs fundamentalisme, både i sine tradisjonelle former og i sine nyere utgaver. Et eksempel er den amerikanske forskeren C.B. Strozier, som studerte gjennfødte kristne i "den urbane jungelen" i New York. Han kom til at deres fundamentalistiske fromhetstype er en respons på grunnleggende problemer i den moderne kulturen. Religionen blir da et middel til å skape trygghet og forenkling i det komplekse og mangetydige samfunnet, og til å helbrede individuelle traumer og splittelser. Henriksen vil for sin del skjelne klart mellom å forstå og å forsvare. For ham er religiøs fundamentalisme dypt problematisk, både ut fra et intellektuelt, et moralsk og et religionspolitisk perspektiv. Det mest polemiske innslaget i boka er når han kritisk vurderer bruken av vimpelen "bibeltroskap" i moralske stridsspørsmål blant konservative kristne i Norge.

I andre kapitler kommer forskjellige fagfolk til orde i en drøfting av hva sekularisering egentlig innebærer, og hvilke sjanser religionen har i et sekulært samfunn. Her blir den kanadiske moralfilosofen Charles Taylor sentral. I den omfangsrike studien *A Secular Age* (2007) framhever han tre ulike dimensjoner ved sekulariseringen i den vestlige verden. For det første er samfunnet blitt sekulært i politisk forstand, gjennom en differensieringsprosess der politikk, rettsvesen og offentlighet fungerer på grunnlag av en felles fornuft som ikke er basert på religiøse referanser. For det andre er det i sekulære samfunn mange mennesker som verken tror eller deltar i religiøse praksiser. Og for det tredje analyserer Taylor den 500 år lange prosessen der rammebetingelsene for tro og tenkning har endret seg radikalt: Fra den tilstanden der troen på Gud var selvsagt og helt uproblematiske, til at slik tro blir en mulighet blant flere, og slett ikke det enkleste valget. Derfor er moderne tro noe annet enn tro i tidligere tider, blant annet ved den måten troen gir mening til livet på. Både troende og sekularister har en tendens til å late som om det ikke er tilfellet, mener Henriksen. Han stiller seg positiv til sekulariseringen (men ikke til ideologisk sekularisme), og mener at den moderne tilstanden kan gi gode vilkår for likeverdig religionsutøvelse i samfunnet.

Her er det ett perspektiv jeg savner i Henriksens resonnementer. Det gjelder dagens flerkulturelle Europa, der det ikke bare er fundamentalisme som står i motsetning til "moderne tro". At så mange muslimer med opphav fra Midtøsten og Asia mente at Salman Rushdie fortjente å dø, for eksempel, skyldtes ikke at de fleste av dem var fundamentalister, men at de vurderte saken ut fra sin *førmoderne* religiøsitet og "krenket ære"-tenkning. Moderne, sekulære og rettsstatsbaserte grunnholdninger kommer i vårt samfunn stadig i konflikt med førmoderne, klans- og religionsbaserte

grunnholdninger, på mange plan. Disse konfliktene er som kjent vanskelige å håndtere.

Den nyanserte konklusjonen på bokas siste side vil jeg gjerne sitere med tilslutning: "Vi skal derfor verken tenke for stort eller for smått om religion. Religion kan være, og er ofte, kompleks og problematisk, men også rik og perspektivutvidende. Samtidig må den bekjempes i sine innsnevrende og ødeleggende former."

Rent språklig er ikke min anerkjennelse like helhjertet. Nå er det ikke lett å skrive både presist, enkelt og forståelig om så abstrakte emner, og Henriksen kommer ganske bra fra oppgaven. Likevel er det noe ved setninger og ordvalg som har en tendens til å "kladde" unødige – en akademisk og papirknitrende uttrykksmåte virker av og til forstyrrende på leseopplevelsen, iallfall for meg. Et eksempel blant flere: "Dette problematiserer en oppfatning som lar religion eksistere som en fast og stabil størrelse uavhengig av individuell og kollektiv tilegnelse av tradisjonsressurser." (Side 35.) Jo, jeg greier å tolke teksten. Men jeg skulle ønske at akademikere som skriver for et allment, interessert publikum, hadde stiftet de ti språkvettreglene på veggen over PC-en og forsøkt å tilegne seg dem.

Alt i alt er dette blitt en leseverdig bok om viktige spørsmål som religionslærere stadig må forholde seg til i klasserommet. Boka er utstyrt med en fyldig litteraturliste, men det hadde også vært nyttig med et personregister, siden såpass mange fagfolk og debattanter blir omtalt i løpet av framstillingen.

Jan-Olav Henriksen: *Religion. Mellom troens isolasjon og uvitenhetens forakt.* Høyskoleforlaget 2011, 158 sider.

En god guide til vår konfliktfylte samtid

Allerede på 1960-tallet ble det sagt at verden var i ferd med å bli en global medielandt. Men det er først i de siste tjue årene at vi for alvor har erfart hva dette innebærer. Når for eksempel en kristen pastor i en liten menighet i USA brenner Koranen i protest mot muslimsk terrorisme, er det en hendelse som "hele verden" får kjennskap til i løpet av et par minutter. Siden slutten av 1980-årene er vi nærmest blitt teppebombet med negative hendelser knyttet til religion – religiøse følelser og symboler, fanatisme, overgrep og maktpolitikk i en usalig blanding. Hva var det egentlig som hendte, og hvem mente hva i de opphetede kampene og diskusjonene? Noen hendelser festet vi oss ikke ved, andre ting er glemt eller bare halvveis husket. Nå har vi fått en pålitelig guide til denne delen av vår samtid: *Arven etter Sataniske vers. Den politiske kampen om ytringsfrihet og religion* av Ann-Magrit Austenå.

Forfatteren har bakgrunn som journalist og leder i Norsk Journalistlag, og hun har vært i ledelsen i Norges Røde Kors. Nå er hun generalsekretær i Norsk Organisasjon for Asylsøkere. Denne boka er først og fremst en grundig dokumentasjon av begivenhetene, aktørene og debattene, både internasjonalt og i Norge og våre naboland. Stikkord er Rushdie-saken (eventuelt: Khomeini-saken), karikaturstriden,

islamdebatt og religionspolitikk i Skandinavia, og islamske staters iherdige arbeid i FN for å få stemplet "krenkelse av religion" som et brudd på menneskerettighetene. Austenå går i hovedsak kronologisk til verks, men har også ordnet kapitlene mer tematisk. Det fører til en del overlapping, uten at det blir veldig sjenerende. Et viktig kildemateriale har vært arkivene til den internasjonale Rushdie-kampanjen, der flere nordmenn var aktive deltakere.

Vi må vel kunne fastslå at 1988 kjennes svært lenge siden. Det var før Murens fall og Sovjetunionens oppløsning, og lenge før vi begynte å bekymre oss for radikal islamisme og terror fra den kanten. Men det var altså det året den indisk-britiske forfatteren Salman Rushdie utga et postmodernistisk lappeteppe av en roman, kalt *Sataniske vers*. Her ville Rushdie blant annet rette søkelyset mot innvandrernes sosiale og psykologiske situasjon, preget av hjemløshet, fattigdom, hverdagsrasisme og marginalisering. Austenå peker på det ironiske i at denne boka på mange måter tok de muslimske innvandrernes parti. Det hjalp jo ikke stort, for inne i den kompliserte fabelen lå det også en satirisk litterær lek med erklærte sannheter i islam, og da spesielt med profeten Muhammad og hans åpenbaringer. Dette viste seg å være eksplosivt, og vi kan dessverre ikke nøye oss med å si at romanen ble verdens mest omdiskuterte. For den førte faktisk til kraftige opptøyer, bokbål, vold og trusler, drapsforsøk og drap, og betente konflikter som mange europeiske politikere vegret seg for å gå inn i.

Det er vanlig å si at bråket startet i februar 1989, da Irans leder ayatolla Khomeini utlyste sin fatwa med dødsdom mot forfatteren, fulgt av et løfte om en stor dusør til den som greide å drepe ham. Dermed var en debatt om en roman med ett slag blitt til en internasjonal kamp om ytringsfrihet, på liv og død. Men Austenå viser oss at dramaet i virkeligheten startet høsten 1988, i Rushdies hjemland India. Der oppsto det harmdirrende protester fra muslimske aktivister før boka var utgitt, og rett etter utgivelsen i Storbritannia ble den forbudt i India. Dette satte i gang en hurtig kjedereaksjon til Pakistan og andre muslimske land, og ikke minst til de muslimske miljøene i Storbritannia. De oppfattet overhodet ikke at Rushdie tok parti for dem i sin skildring av rasisme og fremmedgjøring. Sant å si hadde de bare lest eller fått gjengitt utvalgte avsnitt, og det mente de var mer enn nok. Jeg kan huske at én slutning som jeg trakk ganske tidlig i denne konflikten, var at verken førmoderne eller fundamentalistiske muslimer var nevneverdig interessert i å lese romaner.

Arven etter Sataniske vers er engasjerende – og til dels deprimerende – samtidshistorie, og forfatteren er en engasjert guide i den forstand at hun holder en knapp på ytringsfrihet og demokrati. For det meste er framstillingen beskrivende og balansert, Austenå lar hendelser og utsagn tale for seg selv, i en effektiv og god journalistisk sakprosa. I den delen av boka som tar for seg de religionspolitiske holdningene og debattene i Norge, Danmark og Sverige, er hun noe mer kritisk analyserende og vurderende. De innvandringsfiendtlige strømningene i Sverigedemokraterna, Dansk Folkeparti og Fremskrittspartiet blir ganske treffende karakterisert som en populistisk trykthetsnasjonalisme, med en retorikk som forteller at borgerne må velge: innvandring med flerkultur, utrygghet og mer og mer islam, eller nasjonal kultur,

velferd, ro og orden og en trygg alderdom. Forfatteren går også inn i den aktuelle debatten i Norge og Danmark om religionspolitiske veivalg framover. Der noterer hun i en oppsummering: ”De to store utfordringene er å avvise religiøst begrunnede internasjonale konflikter og å utvikle liberal politikk på hjemmebane. En politikk som både anerkjenner religiøse følelser og uttrykk og som ivaretar individuelle borgerrettigheter, også for minoriteter blant minoritetene.” (Side 351.)

Mot slutten av boka understreker Austenå at noen hovedtemaer i romanen *Sataniske vers* fortsatt er gyldige og perspektivrike:

- Litteraturen, kunsten og den kritiske tanken har rett til å stille spørsmål ved alt og dermed også ta et oppgjør med alle former for fundamentalisme.
- Vestlige samfunns diskriminering og rasisme i møte med muslimer og andre minoriteter bidrar til fremmedgjøring og flere negative spiraler.
- ”Hvordan kommer det nye inn i verden? Hvordan fødes det? Av hvilke sammensmeltninger, omdannelser, sammenkjedninger bygges det opp? Hvordan overlever det, drastisk og farlig som det er? Hvilke kompromisser, kjøpslagninger, forræderier av dets hemmelige natur må det igjennom for å holde rivningsgjengen, morderengelen, giljotinen unna?” (*Sataniske vers*, side 16, jamfør det siste årets hendelser i Midtøsten.)

I flere av kapitlene blir hendelsesforløpet ført helt fram til februar 2011, og boka ble utgitt i april. Det er godt gjort, også med tanke på at det er forholdsvis få trykkfeil her, og bare noen små faktiske feil underveis. Den negative siden av dette utgivelsestempoet er vel at man dessverre ikke har tatt seg tid til å lage et person- og sakregister. Det er et savn i en så faktspekkelig bok med et mylder av personer og temaer. Men boka har mange fotnoter som kildebelegg, en oversikt over muntlige kilder og en litteraturliste.

Jeg synes forfatteren har utført et imponerende journalistisk og samtidshistorisk arbeid. *Arven etter Sataniske vers* er blitt en verdifull kilde til informasjon og diskusjon, både for lærere og elever, og den bør derfor være tilgjengelig på ethvert skolebibliotek.

Ann-Magrit Austenå: *Arven etter Sataniske vers. Den politiske kampen om ytringsfrihet og religion*. Cappelen Damm 2011, 377 sider.

Fascinerende og påståelig om Homo religiosus

I baksideteksten framgår det at vi alle har misforstått hva religion egentlig er, men nå skal et forklarelsens lys gå opp for oss. Slikt er jo egnet til å mobilisere en viss skepsis hos lesere som har arbeidet faglig med religion i en del år, men la det være sagt med en gang: Boka har mye interessant å by på. Den heter *Sjelens sult*, med undertittelen *Hva er egentlig religion? Kan vi klare oss uten?*, utgivelsesåret var 2009, og forfatteren er Bjørn Vassnes. Denne boka er forresten forbillig når det gjelder både kildehenvisninger, litteraturliste og person- og sakregister.

Vassnes er vitenskapsjournalist, og her ønsker han å formidle innsikter om fenomenet religion ut fra en tverrfaglig tilnærming, basert på nevrologi og annen nyere hjerneforskning, evolusjonspsykologi, atferdsbiologi og antropologi. Ved hjelp av denne forskningen leter han etter svar på spørsmålet om hvorfor mennesker i alle kjente kulturer har brukt så mye tid og ressurser på en type aktiviteter som tilsynelatende er helt unyttige og irrasjonelle. En hovedtese i boka er ”at opphavet til fenomenet religion ligger i menneskehjernen selv, og ikke utenfor” (side 31). Det er derfor religionene har så mange likhetstrekk (sitater fra side 39): ”Grunnen ligger i de universelle lagene av menneskesinnet, i et felles sett av psykiske behov og tilbøyeligheter som religionene må spille opp til dersom de skal appellere til folk.” Religionene ”har måttet tilpasse seg menneskesinnets arkitektur”, slik hjernen vår er utviklet gjennom noen millioner års evolusjon. Det dreier seg om både våre grunnleggende kognitive mekanismer og våre emosjonelle reaksjoner og behov.

Boka består av 25 ganske korte kapitler (pluss innledning og etterord) som tar for seg de forskjelligste temaer fra religiøsitetens verden, belyst med dette vitenskapelige perspektivet. Eksemplene hentes fra alle slags religioner og favner over et tidsspenn fra tidlig steinalder og fram til vår tid. Noen overskrifter: ”Det religiøse dyret”, ”Forestillingen om en sjel”, ”Den ultimate opplevelsen”, ”Mystiker og mullah” og ”Drømmen om tusenårsriket”. Det blir på en måte en artikkelsamling, med noe overlapping, men Vassnes er en god, journalistisk formidler. I mange av kapitlene er det fascinerende forskning og resonnementer leseren får del i. Et eksempel er den forskningen som har sannsynliggjort at barn er født med en tilbøyelighet til å tenke i religiøse baner. Hjerneforskning har også vist at det ligger til menneskenaturen å danne seg forestillinger om guder og ånder, og å bli følelsesmessig engasjert av religiøse myter.

Et annet interessant innslag i boka er analysen av *konsumerismen* som vår tids viktigste og nærmest globale religionserstatning, med kjøpesentrene som katedraler der fargerike bilder av kjente ”helgener” viser oss veien til forbrukerlykken. Dette inngår i et større resonnement: I mange hundre år var de tradisjonelle religionene dominerende på opplevelsesmarkedet med ulike former for *psykotropika*, det vil si alt slikt som stimulerer hjernen. I samfunnet vårt i dag blir hjernen holdt beskjeftiget og stimulert nærmest uavbrutt, gjennom både shopping og underholdning, ikke minst i de digitale variantene. Det er denne flommen av stimulanser (fra 1800-tallet og utover) som framfor noe har redusert kirkens makt over sinnene i den vestlige verden. Vassnes hevder i alle fall at konkurransen fra alle de nye, kraftfulle psykotropika er en nøkkel til å forstå sekulariseringen. Sjelens sult blir nå langt på vei tilfredsstilt på andre måter. Han mener at dette spiller en mye viktigere rolle for religiøs tilbakegang hos folk flest enn framveksten av den rasjonelle, vitenskapelige fornuft.

Underveis i denne boka dukker det opp noen velkjente – og viktige – religionskritiske temaer, blant annet om forholdet mellom moral og religion. Forfatteren anerkjenner at religion kan ha gode moralske virkninger, men han argumenterer iherdig mot forestillingen om at religion er en forutsetning for moralsk oppførsel. Mange studier

i nyere tid har bekreftet det som Charles Darwin argumenterte for i 1871, at kjernen i moralen er noe vi har med oss fra evolusjonen, som en følge av at vi er utpreget sosiale dyr. Og når det gjelder religionens rolle, er det mer enn nok av eksempler på det Blaise Pascal konstaterte: "Mennesker gjør aldri onde gjerninger så komplett og så lystelig som når de gjør dem ut fra religiøs overbevisning." I sin kritiske analyse er Vassnes opptatt av å undersøke *hvorfor* religion kan ha slike negative effekter på moralen.

Når man leser en bok som insisterer på at alle former for religiøs erfaring utelukkende skjer i hjernen og har sin årsak i evolusjonære mekanismer (eller inntak av hallusinogene stoffer), kommer man ikke utenom begrepet *reduksjonisme*. Vassnes går ofte langt i retning av å hevde at reduksjonistiske, naturvitenskapelige tolkninger er de eneste gyldige. En nærliggende innvending kan være å si: Alt vi mennesker gjør og opplever, går gjennom hjernen. Så hvis det finnes en guddommelig virkelighet som ønsker kontakt med oss, vil dette utvilsomt skje ved hjelp av menneskets hjerne. Dens egenskaper kan altså ikke brukes som "bevis" på at det de religiøse tror på, er en illusjon. Men Gud kan som kjent ikke testes vitenskapelig.

Forfatterens største svakhet, slik jeg ser det, er hangen til påståelige generaliseringer – der forskningsformidlingen forfaller til tvilsom og irriterende synsing. Her er ett eksempel: "I kristendommen, og spesielt protestantismen, er sex noe som kun skal bedrives for å få barn, ikke for nytelsens skyld." (Side 118.) Det stemmer at det finnes flere belegg for slike synspunkter gjennom kirkens historie. Men problemet her og andre steder er at Vassnes går i den fella som en del religionskritikere havner i: Man framsetter en generaliserende påstand om en religion, en påstand som det store flertallet av de troende overhodet ikke kjenner seg igjen i. Da burde det ringe noen klokker – kanskje man er blitt for ukritisk i sin iver etter å bedrive religionskritikk? En annen side ved dette er at Vassnes flere ganger viser en nedlatende holdning når han omtaler *teologene* (unntatt dem som representerer "nevroteologi"). Noen av dem kunne faktisk ha gitt ham et bedre innblikk i for eksempel kristen livstolkning i dag.

Det er i grunnen litt synd med denne påståeligheten, for den fører lett til at fagfolk innenfor religion og teologi trekker på skuldrene og ikke vil ta forfatterens seriøse anliggende på alvor. Jeg tror nemlig at mange kunne ha nytte av å se nærmere på en del av den forskningen omkring *homo religiosus* som blir presentert i boka, uten at de av den grunn skal legge til side andre faglige perspektiver. På dette området, som alltid ellers når det gjelder å forstå menneskelig atferd, er nok prinsippet om forklaringsmangfold en god rettesnor.

Bjørn Vassnes: *Sjelens sult. Hva er egentlig religion? Kan vi klare oss uten?* MARGbok 2009, 202 sider.

Gunnar Holth (f. 1952)

- Cand. philol., lektor ved Valler videregående skole.
- Adresse: gunengel@online.no

Fra brød og vin til brød og sirkus?

Kjersti Løken

Siden forskeremotslutten av 1800-tallet begynte å stille spørsmålet om hvorvidt religion og religiøsitet ville overleve tidens og vitenskapens tann, har sekulariseringsdebatten rast i den vestlige verden. Som daværende talsmann for sekulariseringsteori definerte Peter Berger i 1967 sekularisering som «den proces, hvorigennem samfundsmæssige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institutioners og symbolers dominans» (1993:95), og han hevdet at denne prosessen også hadde innvirkning på individets bevissthet. Spørsmålet er om Berger ville ha kommet frem til et annet svar om han eksplisitt hadde tatt for seg populærkulturelle uttrykk innenfor de « kulturelle sektorer»?

Observasjoner av religiøst liv og religiøs aktivitet, samt et blikk rettet utover den vestlige verden, fikk Berger tretti år senere til å legge sitt sterke forsvar for sekulariseringsteori på hylla (Berger 1999). I nyere tid har diskursen dreid i retning av spørsmål om sekularisering eksisterer side om side med andre former for endring i det religiøse liv, som sakralisering, privatisering og pluralisering.

Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lieds *Det folk vil ha* (2010) plasserer seg eksplisitt innenfor denne debatten, og fremsetter en nokså frisk påstand i bokens andre setning: «Når vi om noen år ser tilbake på det første tiåret av det 21. århundre, vil vi se at religion har spilt en av hovedrollene i norsk og vestlig populærkultur» (s. 11). På norsk sokkel må dette sies å være et virkelig puff i ryggen til debatten om religionens betydning og innflytelse på populærkulturen, et felt som ifølge forfatterne fremdeles er et understudert stebarn i religions- og kulturlandskapet fordi materialet tidvis bærer preg av å være litt trivielt.

Påstanden følges av en mengde eksempler på koblinger mellom religion og populærkultur, fra nasjonale kassasuksesser som *Jesus Christ Superstar* på Det Norske Teatret, via internasjonale bestselgere som Dan Browns *Da Vinci-koden* til de legendariske Star Wars-filmene. Som leser lar jeg meg overbevise om realiteten i bokens innledende påstand og tar plass i min metaforiske jeep for å bli med Endsjø og Lied på populærkulturell safari.

Etter et innledende kapittel med plassering av feltet i den religionsvitenskapelige diskursen er resten av boken viet analyser av eksempler hentet fra ulike populærkulturelle sjangre. Endsjø åpner med en rekke eksempler på religiøse motiver i et av populærmusikkens mest iøynefallende fenomener, nemlig Melodi Grand Prix. Han diskuterer også fandom/stjernetilbedelse som en form for kult med religiøse

overtoner, samt bruk av Grand Prix-sanger i en kirkelig kontekst. Lied følger opp med et kapittel om hvordan religiøse referanser brukes i reklame- og informasjonskampanjer, og hvorfor religion er så virkningsfullt for reklameindustrien. Dette avløses av et kapittel om referanser til religion i fornøyelsesparker, inkludert et besøk i den religiøse temaparken Holy Land Experience. Så følger to kapitler om religion i film, henholdsvis spille- og animasjonsfilm. Her vises det til hvordan religion formidles gjennom dette mediet, men også hvordan film tar i bruk og refortolker religiøse myter og symboler, og gjør disse til underholdning. Deretter tar Lied for seg religion i interiørdesign, men også oppussingen i seg selv som et prosjekt som antar religiøse dimensjoner. Til sist analyserer Endsjø julen som en høytid hvor religion og populærkultur lever i fredelig sameksistens og gjensidig berikelse. Konklusjonen gir en ryddig og oppsummerende avslutning på boken.

I og med at boken er basert på ulike casestudier utgjør forfatterens bruk av eksempelets makt blandet med gode analyser en bærebjelke i boken. Jeg vil spesielt trekke frem analysen av religion i reklame- og holdningskampanjer, fortellingen om den store oppussingen som meningsbærende narrativ, samt Endsjøes religionsvitenskapelige analyse av Disneyland, hvor han blant annet viser hvordan røttene til Disneylands geografi, basert på J.M Barries *Neverland*, er å finne i greske forestillinger om Elysium eller De saliges øyer (s. 81). Analysene er jevnt over svært poengterte og utdypende, og boken fortjener å leses om så bare for dens kvaliteter på dette området.

En svakhet ved boken må sies å være formuleringen av problemstillingene innledningsvis. Boken opererer med tre spørsmålsstillinger: «Er religion til stede i dagens populærkultur i vesentlig grad? Hvorfor er religion eventuelt til stede i dagens populærkultur? Skapes og omskapes religion i populærkulturen, og hvis dette er tilfelle: Hvordan ser religion i populærkulturen ut?» (s. 21). Flere av spørsmålene ser ut til å forutsette en bekreftelse av foregående spørsmål, og det første spørsmålet virker nokså opplagt. Det er riktignok en utfordring å skrive en innføringsbok i dette temaet for et norsk publikum, all den tid fagfeltet er såpass nytt her til lands, men kanskje kunne dette spørsmålet eventuelt vært besvart innledningsvis, i og med at det bereder grunnen for resten av bokens *raison d'être*.

Jeg opplever også at begrunnelsen for utvalget av materiale/kategorier, særlig på overordnet nivå, uteblir i noen grad. Kapitlene utgjør, ifølge forfatterne, «en nøye utvalgt samling casestudier som diskuterer samme problemstillinger fra ulike vinkler og med utgangspunkt i ulikt kildemateriale» (s. 22), men det vises i liten grad til hvordan dette utvalget av kategorier og eksempler har funnet sted på overordnet nivå. Lied begrunner riktignok utvalget av reklame- og informasjonskampanjer i kapittel 2 med et ønske om «å få frem bredden» (s. 51). Mitt hovedinntrykk er at det generelle kriteriet har vært nettopp bredde, mangfold og variasjon, da jeg ikke kan se svært mange andre sterke forbindelser mellom Melodi Grand Prix, reklame, fornøyelsesparker, film, interiørtrender og julefeiring. Samtidig fungerer eksemplene godt med henblikk på å bringe et relativt nytt og understudert forskningsfelt på banen. Utvalget er også med på å gjøre boken til god og underholdende lesning.

Småplukk som korrektoren ikke har oppfanget dukker opp her og der, og det er forståelig, men omtale av terrorangrepene i USA 9. september 2001 (s. 107) og St Nikolasdagen 6. januar (s. 170) burde vært fanget opp.

Endsjø og Lied har skrevet en viktig bok som fortjener å bli lest av et bredt publikum. Den er levende og morsomt skrevet, med en forsknings- og formidlingsglede som ikke alltid er like synlig i Universitetsforlagets publikasjoner. Boken har god struktur og gir klare, tydelige og overbevisende svar på problemstillingene. Forfatterne har funnet fram til en måte å skrive på som gir fremstillingen en homogen stil og språkdrakt. Med mange og fargerike eksempler, både som anekdoter og i egne kapitler, underbygger forfatterne sin hypotese om religionens betydning for populærkulturen, og hvordan de gjensidig påvirker hverandre. De har med andre ord satt temaet på dagsordenen, og vist at selv om materialet kanskje er trivielt, behøver ikke forskningsfeltet å være det. Hvilket forhold det kan sies å være mellom religion, populærkultur og sekularisering i Norge får vi håpe blir emner for videre studier nå når noen har staket ut kursen.

Anvendt litteratur

Peter Berger (1993): *Religion, samfund og virkelighed*. Oslo: Vidarforlaget.

Peter Berger (1999): "The desecularization of the world: A global overview".

I: Peter Berger (red.): *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington D.C.: The Ethics and Public Policy Center.

Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lied: *Det folk vil ha*, Universitetsforlaget 2010, 224 sider.

Kjersti Løken (f. 1978)

- Religionshistoriker, lektor ved Gjøvik videregående skole.
- Adresse: kjersti.loken@ansatt.opplandvgs.no

B ØKONOMI
ÉCONOMIQUE



NORGE P.P. PORTO BETALT

**Returadresse:
Marit Hallset Svare
Granveien 16
7058 Jakobsli**

FORENINGSNYTT

KURS FOR RELIGIONSLÆRERE 19.-26. mai 2012 METOCHI, LESVOS, HELLAS

Religionslærerforeningen inviterer til kurs på Universitetet i Agder sitt studiested Metochi på øya Lesvos i Hellas.

Kurset vil primært være aktuelt for lærere som underviser i Religion og etikk i videregående skole, men også lærere i RLE på ungdomstrinnet kan søke.

Kurset vil bestå av faglig input med temaer som gresk-ortodoks kirke, religionssociologi, filosofi og etikk, praktisk utforming av undervisningsopplegg, ekskursjon til Tyrkia og sosiale samlinger.

Faglige bidragsytere er blant annet Pål Repstad, Paul Leer-Salvesen og Terje Mesel fra UiA, Jan Olav Henriksen fra MF og UiA og Georgios Konstantinidis fra Metochi.

Pris for kurs, opphold og reise t/r Gardermoen – Lesvos blir ca. kr. 8.500.-

Påmelding innen 15. januar 2012.

Innen fristen vil medlemmer av Religionslærerforeningen ha fortrinnsrett til plass. Depositum kr. 2.000 betales så snart plass er bekreftet og senest 1. februar. Resterende beløp betales innen 1. april.

For mer informasjon om studiestedet, se www.uia.no/metochi

For påmelding, se www.religion.no

RELIGIONSKRITIKK I KLASSEROMMET

Forslag til undervisningsopplegg om religionskritikk i Religion og etikk

Undervisningsopplegget er tenkt brukt i begynnelsen av skoleåret for å knytte faget nær til debatten som går i samfunnet om religion og livssyn. Vi er opptatt av å møte elevene der de er med sine erfaringer og synspunkter. Som bakgrunn for forslaget bruker vi et kulepunkt fra læreplan i Religion og etikk-faget: ”Eleven skal kunne gjøre rede for og vurdere ulike former for religions- og livssynskritikk.” Et pedagogisk prinsipp her er at undervisningen skal gå fra det nære til det fjerne, fra det enkle til det vanskelige, fra det kjente til det ukjente og fra det konkrete til det abstrakte.

Definisjonen som vi bruker for elevene er enkel: ”Religionskritikk er innvendinger mot religion.” Kopieringsunderlaget til elevene består av et idekart og et skjema som hjelper elevene til å rydde opp. Nedenfor gir vi eksempler på hvordan idekart og opprydningen kan se ut i praksis.

Idékartet – elevene gir innspill ut fra egen erfaring og egne kritiske synspunkter (eksempler):



Opprydding – hvor er religionskritikken synlig på idekartet vårt?

Trossamfunn	Livssyn	Vitenskap	Ritualer	Holdninger / praksis	Personlige opplevelser
Pinsevennene Statskirken “Buddhistene” “Muslimene”	Human-etisk	Naturvitenskap Darwin Dawkins	Dåp Humanistisk konfirmasjon	Dobbeltmoral Kvinneundertrykkelse Terror Holdning til homofili Misjon Overtro	Leir (KRIK) Bud og regler Skolelaget Suggestjon

(Denne lærerveiledningen fortsetter på baksiden av midtsidene.)

Religionskritikk: idékart – hva er dine assosiasjoner? Hva tenker du?



Opprydding – hvor er religionskritikken synlig på idékartet vårt?

Trossamfunn	Livssyn	Vitenskap	Ritualer	Holdninger / praksis	Personlige opplevelser

Oppgaver

- Finn en representant eller to for religions- eller livssynssamfunnet som kritikken rammer.
Lag et intervju som tar utgangspunkt i det kritiske utsagnet.
- Les tekster/kilder og analyser.
- Finn eksempler som understreker utsagnet.
- Finn eksempler som går mot utsagnet.

Begrepsavklaring sammen med elevene:

- Hva er religion?
- Hva er tros- og livssynssamfunn?
- Hva er et ritual?
- Hva er religiøse følelser?
- Hva er religionskritikk?

Arbeid med utgangspunkt i elevutsagn:

Elevutsagn – påstander (eksempler)	Bevisstgjøring – spørsmål fra lærer (eksempler)
<ul style="list-style-type: none"> • Kirka er urimelig • De kristne er intolerante • Muslimer undertrykker kvinner • KRIK bruker idrett til å "fange" ungdommer 	<ul style="list-style-type: none"> • Hva mener du med dette utsagnet? • Er alle sånn? • Hvorfor mener du dette?

- Dette må vi finne ut mer om: Elevene jobber i grupper med hvert sitt utsagn
- Se "oppgaver" på elevarket.
- Oppfølging av oppgavene: Hva fant vi ut? Presentasjon og drøfting i plenum.
Lærer knytter utsagnene til religionkritisk tenkning.

En mulig fortsettelse:

Lærer redegjør for ulike typer religionskritikk:

- Praktisk religionskritikk – med utgangspunkt i det elevene har gjennomført.
- Filosofisk religionskritikk: Hva sa for eksempel Marx, Nietzsche og Sartre om religion?

Enda en mulig fortsettelse:

Overgang til et annet kompetansemål i læreplanen: "Eleven skal kunne gjøre rede for noen hovedtanker hos to europeiske filosofer." Bruk av historisk tidslinje og fordypning:

Feuerbach – Marx – Nietzsche – Sartre – Dawkins

Elevene velger en filosof og presenterer en filosofers syn på religion.

Avslutning av opplegget

Elevene sitter i ring og diskuterer religionskritiske utsagn:

- "Menneskene skaper gudene i sitt bilde" (Xenofanes)
- "Religion er det mennesket gjør med sin ensomhet" (A.N.Whitehead)
- "Religion er sukket fra den undertrykte skapningen, følelsen av en hjertelos verden og sjelen i det sjelløse. Det er folkets opium." (Karl Marx)
- "I am against religion because it teaches us to be satisfied with not understanding the world" (Richard Dawkins)

Kari Repstad

- Universitetslektor ved Universitetet i Agder med 38 års undervisningserfaring i videregående skole.
- Adresse: kari.g.repstad@uia.no

Rigmor A. Stakkeland

- Cand. philol., lektor ved Kristiansand katedralskole Gimle.
- Adresse: RiSt2@vaf.no