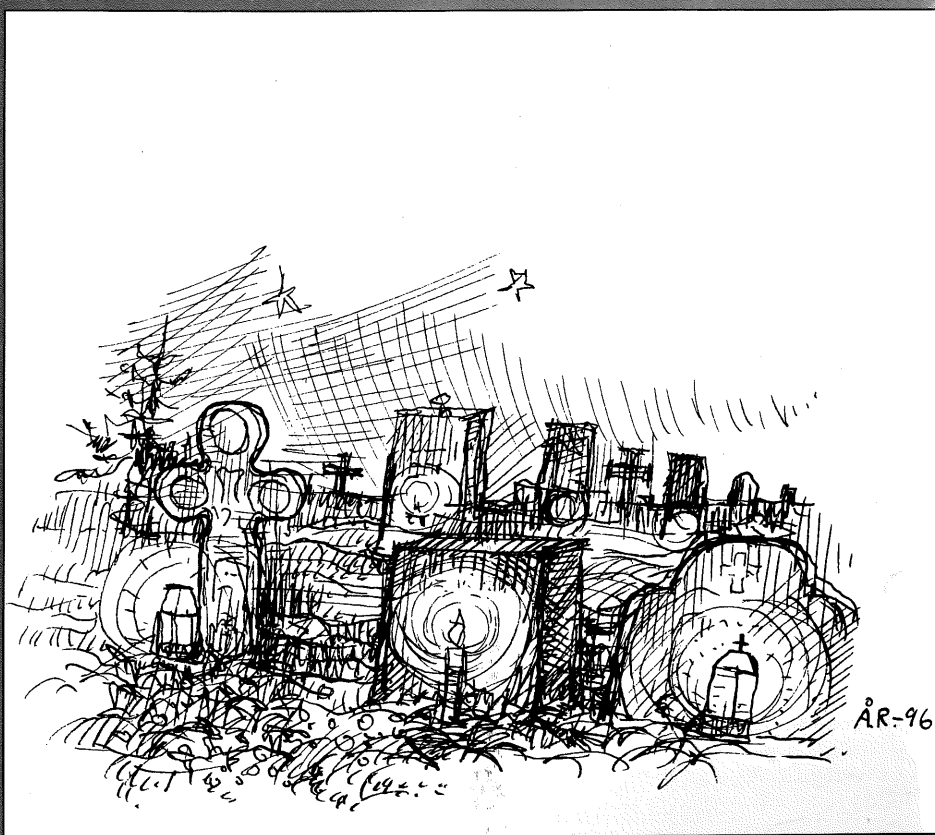


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: RELIGION NEDENFRA

Årgang 8, 1996 nr.

1



Exit muntlig eksamen?

Stortingsmelding 26 har den presise tittel *Om privatisteksamen innfor vidaregående skole*. En skulle derfor tro at den ikke hadde *generell* interesse for lærere. Det har den imidlertid! Det viser seg nemlig at Departementet her ganske stillferdig har lagt inn forslag for *all muntlig eksamensvirksomhet* i den videregående skole. Ifølge konklusjonen i Stortingsmeldingen skal det bli innført «føresegn i forskrifta om at alle privatistar skal ha en ei kort skriftleg prøve i såkalla munnlege fag som ikkje prøver munnleg eller praktisk dugleik», men så kommer det: «*Sjølv om situasjonen for elevar og privatistar er ulik, mellom anna ved at elevar (dvs. de som følger vanlig løp, vår anm.) får standpunktarakterar i alle fag, finn departementet også å ville gå inn for ei skriftleg prøveform for elevar i fag som ikkje prøver munnleg eller praktisk dugleik. Fylkeskommunene har ansvaret for at oppgaver blir gjevne.*» To kommentarer: For det første: Vi har forståelse for at Departementet ønsker å løse det problemet som motvillige sensorer til muntlig eksamen har skapt i de siste par årene. Men da dette skje åpent og ikke gjemmes bort i en Stortingsmelding som foregir å skulle løse andre problemer! Det er å seile under falsk flagg! Dersom denne måten å gjøre det på, er bevisst, har vi et eksempel på en uheldig form for saksbehandling for å si det forsiktig.

For det andre: Før man hodestups kaster alle elevene i videregående skole inn i nye eksamensformer, bør man tenke over hvilken effekt de vil ha på undervisningen. I Religion er selvsagt kunnskaper viktig, hvordan skal man ellers sette karakter?

Men av fagets 7 målsetningspunkter, gjelder hele 4 holdninger og ferdigheter:

- utvikle evna til å leve seg inn i, forstå og respektere religiøse og etiske verdier
- bli konfronterte med rådande problemstillingar i dagens moral- og livssynsdebatt
- få drøft og kasta lys over eigne fundamentale livssynsproblem
- bli stimulerte til varig interesse for og aktiv holdning til livsspørsmål og samfunnsproblem.

Den nye fagplanen har vi ikke sett ennå, men formuleringer fra NOU 9/95 (Identitet og dialog) som har lagt føringer for både det nye kristendomsfaget og for Religion i videregående skole, har under teksten om Religion i videregående skole formuleringer om ungdom og livsspørsmålene som klart viser at det ikke ønskes noe brudd på denne tankegangen. Vi ser nå for oss muligheten for at fagets grunnkarakter vil endres fra å være en blanding av et åpent samtaleforum og kunnskapsarbeid til i verste fall rent puggeri. Dette siste kan utarte når vi etter hvert går over fra fagplan til en målstyrt læreplan. Valgfriheten innen faget kommer også sterkt i faresonen, eksamen vil styre mer enn godt er. Hittil har jo muntlig eksamen skullet foregå i takt med den undervisningen som har forekommet i klassen - faglærer har jo alltid et ord med i laget når oppgaver skal lages.

Vi ser også for oss regionale forskjeller når fylkene skal gi oppgavene.

Derfor stiller vi oss svært skeptiske til disse nye forslagene - og måten de er blitt fremmet på. En skikkelig offentlig debatt og høring blant dem som har sitt daglige virke med de berørte fagene er et minstekrav av saksbehandling før politisk avgjørelse.

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 1, 1996, 8. årgang

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

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

Illustrasjon:
Åsmund Risesen

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1996

Tidsfrist for nr. 2, 1996:

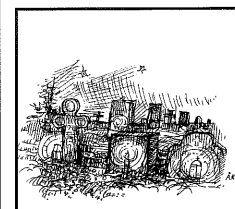
15. mai

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
700

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

ISSN 0802-8214



Innhold

Leder	2
Foreningsnytt	4
Erling Birkedal: <i>Grunnskolen kristendomsfag – Hva ble det til i L97?</i>	5
Tema: Religion nedenfra:	
Pål Ketil Botvar: <i>Hva tror Ola Nordmann på?</i>	13
Olaf Aagedal: <i>Folkelege ritual</i>	19
Tore Laugerud: <i>Det religiøse Afrika</i>	26
Jan Oppsal: <i>Folkelig islam omtolker islam:</i>	34
Sturla Stålsett: <i>Frigjøringsteologi - nedenfra?</i>	38

Rettelse til forrige nummer: I Gina Smiths artikkel om religionsundervisning i det danske gymnas skal det gjøres en rettelse. Det gjelder side 33, i midten av venstre spalte. Det korrekte er:

«Vi arbejder desuden med at definere *religionsfagets genstandsområde*. Faget behandler i følge bestemmelserne religionernes indholdsside og deres funktioner i samfundet ved hjælp af religionsvitenskabelige metoder og teorier. Diskussionen går her på, **om man skal opprioritere det systematisk-filosofiske og livsfilosofiske og nedprioritere det religionssociologiske og antropologiske.**»

**Tema i neste nummer:
Buddhisme på norsk**

FORENINGSNYTT

Referat fra Religions- lærerforeningens landsmøte

3.1. kl. 1800

på Universitetet i Oslo.

Det var 15 fremmøte. Møtet ble holdt i forbindelse med Faglig-pedagogisk dag. Foreningen arrangerte også kl. 1700 et møte med IKO-leder Erling Pettersen, også leder i det såkalte Pettersen-utvalget (Identitet og dialog) som gav forslag til føringer for nytt kristendomsfag i grunnskolen, dessuten for religion i videregående skole. Innlegget hadde nettopp visjoner for det nye kristendomsfaget.

Referat fra selve landsmøtet.

1. Dirigent og referent. John Egeland ble valgt til dirigent, Marit Hallset Svare til referent.

2. Toårsberetningen ble lest og tatt til etterretning (se forrige nummer av R&L).

3. Regnskap opplest og godkjent. Overskudd korrigerert til 6801,-. Det var i 1995 270 betalende medlemmer, i tillegg kommer 99 som ved årsskiftet ikke hadde betalt. Det er i tillegg 143 abonnenter på Religion og Livs-syn (institusjoner).

4. Valg. Valgkomiteen foreslo Arna Østnor som fortsatt leder for 2 nye år. Tove Magnus, Geir Bilsbak, John Egeland som styremedlemmer for fire år. Ellen Marie Kverme og Johannes Johnson som varamedlemmer for 2 år. Alle valgt ved akklamasjon.

5. Orientering om studietur til Israel 15.-23. mai ved John Egeland og Tove Magnus. Pri-

sen er pt 7075,- inkl. tilslutning fra Norge, hotell halvpensjon, transport og alle inngangsbilletter. Studiehefte sendes ut på forhånd.

6. Bjørn Myhre refererte fra European Forum for Teachers of Religious Education, konferanse i Hamburg 13-16 september 1995. I 1998 skal konferansen holdes i København i skandinavisk regi.

7. Eventuelt.

Arna Østnor orienterte om arbeidet i fagplangruppa for religionsfaget i videregående skole supplert av Rune Hafnor.

mhs

Israelstur avlyst nå, utsatt til neste år.

Turen til Israel i mai er utsatt – trolig til våren 97. Etter bombeaksjonene fra Hamas har så mange deltakere meldt seg av Religionslærerforeningens tur til Israel at styret i møte den 20.3 har besluttet å utsette turen. Hadde turen gått nå, ville gruppen blitt for liten og opplegget for dyrt – også for foreningen.

Ny læreplan

– høringsutkastet er kommet!

Høringsutkastet til ny læreplan i Religion og etikk ble sendt fra KUF 8. mars. Vi oppfordrer alle til å delta aktivt i høringsprosessen.

Styret har startet behandlingen av utkastet. Vi vil særlig studere *målformuleringene*

både under *felles mål, mål 1-6* og under *hovedmomenter* for å undersøke om de ivaretar både kunnskaps- og ferdighetsdimensjonen ved faget og dimensjoner som gjelder forståelse, opplevelse og holdninger. Styret har registrert at samtlige mål (også samtlige fellesmål) er formulert som læringsmål for elevene. Kan hensynet til måling av kunnskapene og ferdighetene ødelegge grunnpreget i et fag som også har til oppgave å tilrettelegge for identitetsutvikling, forståelse for verdier og utvikling av holdninger?

Vi ønsker også å vurdere lærestoffets omfang ved overgang fra rammeplan til målstyrt læreplan, jfr. nåværende rammeplan som har mange innholdsmomenter, men svært begrensede pensumskrav.

Styret reagerte på at læreplanen er så summarisk i sin beskrivelse av hva elevene skal kunne om innholdet i kristen tro og vil se nærmere på dette.

Styret finner det også påfallende at det under mål 6 ikke kommer fram at kristne og humanistiske verdier må danne det verdi-grunnlag etikkopplæringen skal gis på, slik *Læreplan, generell del* og *Metodisk veiledning i etikk* forutsetter. Vi vil se nærmere på hvordan arbeidet med felles kulturell identitet kan forenes med respekt for elevenes personlige integritet i utformingen av målene for etikk.

Postgiro for medlemskontingenten for 1996 er sendt ut.

Send den i dag!

Erling Birkedal:

Grunnskolenes nye kristendomsfag

Status etter avsluttet stortingsbehandling

Vi har fått et nytt kristendomsfag i grunnskolen. Det har skjedd samtidig med at vi de siste årene har vært gjennom en omfattende reform av hele grunnskolenes læreplan. Det startet med generell læreplan for grunnskolen, videregående opplæring og voksenopplæring som ble ferdig i 1993. Reform - 97 innebærer en 10-årig grunnskole fra 6-årsalderen, med nye fagplaner på alle trinn (L-97). Kristendomsfaget har fått spesiell oppmerksomhet, gjennom egen offentlig utredning, omfattende debatt og grundig behandling i Stortinget. I denne artikkelen fokuseres det på hva som er blitt resultatet i endelig læreplan og premisene for denne, – spesielt knyttet til Stortingets uttalelser.¹ Faget tolkes – i kursiv – gjennom disse stikkordene: kulturfag, utvidet fag, fag for alle – med lokal tilpasning, oppdragende og identitetsdannende fag, kristendomsfag.

INNLEDNING
– OM FAGETS BEGRUNNELSE
OG Plass i skolen

6

Historisk er det spesielt to forhold som har

vært med på å definere kristendomsfagets karakter og innhold. For det første er det skolens formålsparagraf som sier at «skolen skal i forståelse med hjemmet hjelpe til med å gi barna en kristen og moralsk oppdragelse». Dette gir faget en selvfølgelig plass og et oppdrag i hele skolens virksomhet. For det andre er det fagets såkalte «konfesjonelle forankring», en tilknytning til den evangelisk-lutherske lære. Denne forankringen har tradisjonelt vært begrunnet med den kirkelige situasjon i vårt land. Denne forankringen har vært med på å gi faget en profil og en identitet.

I forarbeidet til planrevisjonen var det klart at skolens formålsparagraf ikke skulle endres. Samtidig var det mange aktuelle problemstillinger som ble reist. Skal vi ha et fag som legger vekt på historie og kultur, eller på de religiøse og eksistensielle behov, eller på behovet for etisk oppdragelse? Skal hovedperspektivet være identitetsdannelse knyttet til den enkeltes bakgrunn eller skal faget stimulere til dialog og møte med mellom elever fra ulike tradisjoner? Utredningen Identitet og Dialog², som har lagt til grunn for revisjonen, har lagt seg på et mellomstandpunkt. Faget skal ha en klar identitetsdannende funksjon basert på samfunnets og skolens kristne og humanistiske verdigrunnlag. Samtidig skal skolen trekke inn alle religioner og livssyn som er representert i samfunnet, og undervisningen skal fremme dialog. Spenningen i debatten frem til endelig behandling i Stortinget stod i hovedsak mellom dem som støttet Identitet og Dialog på den ene side, og

på den annen side dem som stod bak og identifiserte seg med «Aksjon livssynsfrihet» som bad om en alternativ plan eller i det minste opprettelse av livssynskunnskap som et alternativ.³

Etter endelig behandling i Stortinget har vi fått én omfattende fagplan for alle elever, der alternativ livssynsundervisning er avvirket. I det følgende dokumenteres ulike sider ved planen ved henvisning til Stortingets behandling.

ET KULTURFAG

Stortinget behandlet planen to ganger høsten 1995. Fra første behandling i oktober 1995 sies følgende:

I utredningen er det lagt betydelig vekt på at det nye faget skal bidra til å utvikle et felles kunnskaps-, verdi- og kulturgrunnlag i befolkningen. For å bidra til å løse denne kulturelle fellesoppgaven, mener flertallet at det er best om elevene får mest mulig felles undervisning. Det tilsier at oppgaven løses innen en felles kristendoms-, religions- og livssynsundervisning i skolen.

Flertallet mener at det er en kollektiv kulturell identitet en bidrar til å bygge opp gjennom et felles kunnskaps-, verdi- og kulturgrunnlag. Dette har intet å gjøre med overgrep mot minoriteter eller tvang til tro. Poenget er at alle – så langt som mulig – skal sikres det samme utgangspunktet og de samme mulighetene for aktiv deltakelse i samfunnet... Flertallet mener det er av stor betydning at også minoritetene blir kjent med majoritetens trosgrunnlag og historie, på samme måte som majoriteten blir kjent med minoritetenes religion og livssyn.

For å motvirke intoleranse, rasisme og vold mellom elever og grupper, og hindre mobbing, sjikane og annen krenkende atferd og overgrep mellom elever, så mener flertallet at det holdningsmessige arbeid i skolen må styrkes.⁴

Kristen tro og tradisjon har vært bærende i vårt samfunn i 1000 år. Innflytelse fra kris-

tendommen finner vi igjen i kunst og litteratur, men også i lovverk, tradisjoner og i det daglige språk. Alle elever må få kunnskap om hvordan kristendommen har gitt både basis og håp til det å være menneske i Norge gjennom århundrene. På denne basis må kristendoms-kunnskap framstå som det sentrale innslaget i faget.⁵

I innledningen til faget for andre gangs behandling sier departementet blant annet:⁶

Kristen tro og tradisjon utgjør en dyp og bred strøm i norsk og europeisk kultur og historie. En innføring i denne tradisjonen i all dens rikdom åpner perspektiver og skaper sammenhenger som er avgjørende for å kunne orientere seg i samfunnet. Uten kjennskap til den kristen tro og tradisjon fratras fremtidens unge et viktig grunnlag for å forstå normer og verdier, språk litteratur og kunst. Uten slik kunnskap får de også vansker med å følge og fatte en rekke av skolens øvrige fag, fordi de vil mangle viktige deler av de felles referanseramme. Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering skal derfor gi eleven grunnleggende innsikt om kristendom og hva kristen livstolkning innebærer og god kunnskap om andre verdensreligioner og livssyn.

Videre heter det i innledningen til planen at

– faget skal, som skolens øvrige fag, bidra til et felles kunnskaps-, -kultur- og verdi-grunnlag.

– på grunn av kristendommens historiske rolle og utbredelse i Norge, vil lærestoff om kristendommen være fagets mest sentral innslag og ha et større omfang enn lærestoff fra andre religioner og livssyn

Begrunnelsen for faget knytter seg i hovedsak til vår kultur, og kristendommens betydning for vårt samfunn og for enkeltmennesker. Men det er ikke bare en historisk begrunnelse. Faget har også en funksjon med å gi mennesker en felles referanseramme og verdier til nye generasjoner som kan være med å gi viktige elementer også for deres fremtid og evne til å orientere seg i

7

livet og gi et helhetsperspektiv på sin tilværelse. En tar avstand fra at en fortrolighet med vår kristne og humanistiske kultur skulle virke undertrykkende på våre minoritetsgrupper, – tvert imot skal det være til hjelp for at alle kan være funksjonsdyktige i vår kultur.

ET UTVIDET FAG

I M87 har vi et kristendomsfag med 9 hovedemner, derav et som spesifikt gjelder «andre religioner og livssyn». Det er to hovedemner som gjelder etikk; «du og jeg» og «fellesskap og samfunn». De øvrige emnene gjelder bibelkunnskap og om kristendommen i fortid og nå. I likhet med andre fagplaner i M87 er også kristendomsfaget disponert etter 3-årsbolker.

Den nye læreplanen er disponert etter årsplaner og inneholder 5 emneområder på hvert årstrinn.

Den faglige utvidelsen, sett i forhold til dagens kristendomsfag, er i korthet:

- Fortellinger fra de forskjellige religionene er tatt med i småskolen. På mellomtrinnet skal det gis en systematisk gjennomgang av religionene; islam, jødedom, hinduisme og buddhisme, – samt verdslige livssyn.
- Filosofi er tatt inn som hovedemne på ungdomstrinnet.
- De etiske emnene er utvidet i forhold til nåværende plan.
- Det kirkehistoriske stoffet er fornyet ved at en nå i større grad vektlegger religiøst liv (spesielt helgener) i tidligere tider.

Et utvidet timetall med 113 årstimmer kompenserer til en viss grad for den faglige utvidelsen i faget. De nye timene er fordelt mellom småskolen (44t. – ca. en uketime til 6-åringene), mellomtrinnet (44t. – ca. en uketime ekstra) og til ungdomstrinnet (25t.). Det er en viss frihet for den enkelte kommune og skole hvordan timene i praksis fordeles og disponeres.

Det er ikke nytt at «andre religioner og livssyn» har en plass i kristendomsfaget. Det

er omfanget og den metodiske tilnærming som nå er nytt. Tidligere (M87) var det også et hovedemne i orienteringsfagene om «andre religioner og livssyn» som nå er borte, og integrert i dette faget. Utvidelsen av dette fagområdet må også sees på grunnlag av at det ikke er utarbeidet alternative planer, i for eksempel livssynskunnskap, slik det er i M87. I den lokale tilpasningen / lokalt tilvalg kan den faglige vektleggingen og utvidelsen bli noe forskjellig. (Se mer om dette nedenfor.)

ET FAG FOR ALLE – MED LOKALE TILPASNINGER

Identitet og Dialog (NOU 1995:9) foreslår et fag for alle elever, der en legger vekt på forståelse og dialog, og med bare begrenset mulighet for delvis fritak. Dette er fulgt opp av både departementet og Stortinget. Hvordan fritaksreglene skal praktiseres er imidlertid noe uklart enda, og vil fortsatt bli fulgt opp av Stortinget (blant annet gjennom behandlingen av opplæringsloven våren -96).

I Stortingets første behandling av læreplanen uttaler flertallet: Skolen skal være en møteplass for alle elever. Derfor må opplæringen være åpen og inkluderende. I så liten grad som mulig skal skolen skille elevene i skoletiden etter tro eller livssyn, men organisere undervisningen slik at de kommer i vane med å drøfte slike spørsmål med åpenhet, respekt og innsikt.⁷

Departementet sier i sitt siste forslag til fagplan:⁸

- Faget skal favne alle elever.
- Faget skal tilpasses lokale forhold og elevsammensetningen i klassen
- Faget skal ivareta den enkelte elevs identitet ut fra egen tilhørighet, samtidig som det skal fremme dialog i en felles kultur.

Motiveringen for å få et fag for alle er tydelig dokumentert i avsnittet ovenfor, ved å understreke behovet for at alle skal få del i vår felles kulturarv.

Når det gjelder alles deltakelse og den

lokale tilpasningen, sies det blant annet i innledningen til faget:

Faget skal favne alle elevene og gi rom for alle anskuelser. Opplæringen må bygges slik at elevene kommer i vane med å lytte til hverandre, fatte interesse for hverandres oppfatning, og møte dem med åpenhet og takt. Fordi faget er nytt og skal favne alle elever, er det avgjørende at foreldre og barn av ulike tilhørighet har god kunnskap om lærestoff og undervisningsopplegg. For å øke foreldrenes trygghet når det gjelder hva faget innebærer, opplæringens innhold og opplegg, har departementet lagt vekt på at læreplanen må være så spesifikk at foreldrene lett kan vite hva elevene skal møte på de ulike trinn. Dette er også viktig for å hjelpe læreren i deres undervisning og for å unngå usikkerhet, mistolkninger og tvister.⁹

Når det gjelder fritak sier Stortinget:

Flertallet mener at det skal utarbeides retningslinjer for fritak for å oppnå mest mulig ensartet praksis. det må være begrenset mulighet til fritak i enkelte deler av faget. Dette vil spesielt gjelde stoff av trosbekjennende art, men også deltakelse i ritualer og gudstjenester i ulike trossamfunn. Det vil likevel være vanskelig med skarpe skiller i hva det kan fritas fra. Her vil også menge foreldre ha forskjellig vurdering. For at fritak skal bli minst mulig, er det viktig med god informasjon til hjemmet for å skape trygghet om hva undervisningen i faget innebærer.¹⁰

Departementet følger dette opp ved følgende presisering om fritak:

- Det skal ikke være noen automatikk i at enkelte elever fritas fra bestemte deler av faget. Fritak bør avtales med det enkelte hjem, ved rådføring med foreldrene.
- Fritak bør baseres på pedagogisk tilrettelegging og vil bestå i at elevene ikke tar del i bestemte aktiviteter.
- Fritak vil ikke si frihet til uvitenhet... alle elever skal få kunnskap om egen anskuelse og kjennskap til andre syn ... Det kan gis fritak fra å «fremsi trosbekjennelser», «fremsi Fadervår», delta i salme-

sang», «delta i dramatiseringer eller lignende», «være til sted i .. gudstjenester», men ikke fritatt fra å kjenne innholdet i dette.¹¹

Ved andre behandling i Stortinget presiseres premissene for lokal tilpasning og fritak ytterligere:

Gjennom lokal tilpassing av lærestoff kan enkelte sider av planen utdypes både når det gjelder faglig dybde, faglig bredde, omfang og bruk av undervisningsmetoder. Flertallet finner grunn til å slå fast at en slik tilpassing ikke må kunne innebære at klasser på noe trinn får en undervisning som er i strid med felles mål eller målsettinger for faget på vedkommende trinn. ...

Flertallet finner også å kunne godta den måten fritaksretten er forsøkt klargjort på. Flertallet er innforstått med at reglene nok kan føre til lokale variasjoner mht praksis, men dette anser flertallet mer som en styrke enn en svakhet og vil kunne gi den nødvendige smidighet som pluralismen i elevflokkene i det norske skoleverk krever.

Flertallet vil presisere at særinteresser aldri må kunne frata elevene rett og mulighet til å kunne møte fagstoffet slik læreplanen beskriver det. Det innebærer at ingen skal kunne endre læreplanens fellesstoff eller fagets karakter i den hensikt å unngå fritak.

Flertallet vil ellers understreke betydningen av et nært og fortrolig samarbeid med den enkelte heim for at behovet for fritak skal bli minst mulig. Samtidig må retten til fritak praktiseres slik at den oppleves som reell mulighet til fritak og fravær fra undervisningen dersom foreldre og eleven krever det.¹²

Det samme stortingsflertallet ber i sin komitemerknad om å få oversikt over praktisering av fritaksretten etter at reglene har vært anvendt i en 3-årsperiode. Det henstilles videre til Regjeringen i forbindelse med proposisjonen om opplæringslovene å komme tilbake med en bred vurdering av fritaksretten knyttet til faget.

Det legger her opp til et åpent og inklude-

rende fag som tilpasser seg de lokale forhold. Det er tydelig at det her fra departementets side er en hensikt å være tilpasningsdyktige og oppnå et samarbeid, for å unngå fritak og konfrontasjoner. Alternative fagplaner i offentlig regi avvises av stortingsflertallet. Samtidig er det verdt å merke seg Stortingets presisering av at «ingen skal kunne endre læreplanenes fellesstoff eller fagets karakter i den hensikt å unngå fritak». I omtalen av fritak er det en fin balansegang mellom på den ene siden å ha et fag for alle, der ingen kan bli fritatt «til utvitenhet», og på den annen side en imøtekommelse av foreldrenes rett til å ha det avgjørende ordet. Stortingets behandling må her tolkes som en viss justering av departementets fremstilling, i retning av å innrømme foreldrene større innflytelse og rett til eventuelt fritak. Det gjenstår enda en del arbeid før en tydelig kan se hvordan disse retningslinjene skal praktiseres.

ET IDENTITETSSKAPENDE OG OPPDRAGENDE FAG

Departementet er i sin siste fremstilling av faget vært forsiktige med å markere fagets oppdragende funksjon, sett i relasjon til skolens formålsparagraf. Etter at en i første fagplanutgave hadde satt inn målet «Å bidra til at elevene tilegner seg kristne og humanistiske verdier som en sentral del av sitt selvbylde, sin livsorientering og sin virkelighetsforståelse»¹³ kom det en mengde protester. I neste utgave fikk tilsvarende mål følgende formulering: «å fremme forståelse og respekt for kristne og humanistiske verdier»¹⁴.

Det skapte også en viss forvirring da departementet i stortingsmeldingen viste til at menneskerettighetsforpliktelsene ikke er til hinder for at «pluralistisk, nøytral og objektiv undervisning gjøres obligatorisk».¹⁵ Det ble her skapt en klarhet om denne formuleringen, som var knyttet til omtalen av fritak fra faget, var en beskrivelse av fagets innhold og funksjon.

I Stortingets behandling understrekes det at faget har en dobbelt funksjon. Det er ikke

noe nøytralt fag. Det skal gi elevene en oppdragelse i tråd med de kristne og humanistiske verdiene skolen bygger på, samtidig skal faget ta hensyn til og gi rom for de individuelle variasjoner og gi aksept til ulike individuelle identiteter:

Flertallet vil understreke at den oppdragelse som skjer i skolen, må knyttes til de verdier vårt skoleverk bygger på, slik vi finner dem i de grunnleggende tradisjonene i vår kultur: Kristen tro og moral, humanistisk etikk, de demokratiske ideene og vitenskape- lig tenkemåte og metode.¹⁶

Flertallet vil også understreke at undervisningen ikke skal være verdinøytral. At undervisning ikke skal være forkynnende, må aldri tolkes slik at den skal skje i et religiøst/verdimessig tomrom. All opplæring og oppdragelse i vår grunnskole skal ha utgangspunkt i skolens formålsparagraf, ...

Flertallet viser til at den oppdragelse som skjer i skolen, må knyttes til de verdier vårt skoleverk bygger på. Målet for faget bør gjenspeile dette, og flertallet mener mål to i faget bør hete at elevene skal bli fortrolige med de kristne og humanistiske verdiene som skolen bygger på.¹⁷

I innledningen til faget sies det at en «skal ivareta den enkelte elevs identitet ut fra egen tilhørighet, samtidig som det skal fremme dialog i en felles kultur».¹⁸ Og Stortinget understreker også at minoritetene skal ivaretas:

Derfor kan en slik felles kulturell identitet også tjene minoritetens samfunnsmessige og demokratiske interesse. Innen en slik felles kulturell identitet er det selvfølgelig plass for helt forskjellige former for religiøs og livssynmessig identitet og for ulike utforminger av individuell identitet.¹⁹

Flertallet vil understreke at både kristendommen og de andre religioner og livssyn må få stå fram i læreplan og undervisning etter sin selvforståelse og egenart.²⁰

Her ser vi at fagets oppdragende karakter og verdigrunnlaget for dette presiseres av Stortinget. Etter at departementet i første

planutkast hadde som mål at elevene skulle «tilegne seg kristne og humanistiske verdier...» ble dette i andre utkast endret til «å fremme forståelse og respekt for» kristne og humanistiske verdier. Stortinget endrer dette så endelig til å bli «at elevene skal bli fortrolige med de kristne og humanistiske verdiene». Den nye formuleringen må bety at elevene skal komme enda mer «på innsiden» av vår kultur. Tilføyelsen «som skolen bygger på» viser også til sammenhengen mellom faget og skolens formålsparagraf. Det er viktig at en leser disse formuleringene i tråd med Stortingets skjelning mellom en «kollektiv kulturell identitet» og forskjellige former for «religiøs og livssynsmessig identitet» og ulike utforminger av «individuell identitet». Ved denne presiseringen skulle de ulike grupperes hensyn være ivaretatt; – i alle fall i planens intensjon.

ET KRISTENDOMSFAG

Har vi fått et rent orienterende religionsvitenskapelig fag, – eller har vi fått et fag som har en kristendomsfaglig identitet? I fagplanen utgjør bibelkunnskap, kristendommens historie og kristen livstolkning i dag gjennomgående tre av fem hovedemner.

Identitet og Dialog karakteriserte det nye faget som «et utvidet kristendomsfag», og sa at det fortsatt skulle være en konfesjonell forankring, med en pedagogisk begrunnelse.²¹ Stortinget understreker at kristendommen skal ha hovedtyngden i faget, i den stede form.²²

Undervisningen i kristendomskunnskap skal ha sin hovedtyngde i den stede form som har preget det norske samfunnet og slik den framstår som en kulturell hovedstrøm i vårt samfunnsliv. Undervisningen skal videre ha som utgangspunkt kristendommen slik den er til stede i kirke og samfunn i dag som en evangelisk luthersk lære med over 500 års tradisjon i vårt land... Men elevene må også få god oversikt over ulike kristne trosretningers lære, utbredelse og utvikling.

Saksordfører Sigurd Mannaråd (Sp) gir

faget en profil i sin presentasjon i Stortingets plenumsdebatt høsten 1995:

Flertallet legger også vekt på at grunnskolen har en formålsparagraf som gir skolen en oppdragende og undervisende funksjon som helhet, (han siterer her første del av formålsparagrafen). På denne basis går flertallet inn for at skolen får et utvidet religions- og livssynsfag på enhetsskolens grunn. Kunnskap om kristendommen slik den er nedfelt i den evangelisk-lutherske lære, og slik den kommer til uttrykk i menighetsliv, tro, liv og samfunn, skal være den sentrale del av faget.²³

I neste stortingsbehandling siteres skolens formålsparagraf i sin helhet, slik det også var gjort i første behandling, og fortsetter:

Flertallet vil peke på at kristendommen vil være det sentral innslaget i faget. Dette er i tråd med hovedbegrunnelsen for faget som bl.a. er å gi kunnskap og innsikt i vår kristne kulturarv, og øve elevene til dialog mellom representanter fra ulike religioner og livssyn. Læreplanen følger opp Stortingets intensjon om et utvidet fag for Kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering. Flertallet mener læreplanens begrunnelse for faget som finnes i innledningen, bør gjenspeile denne utvidelsen av det gamle kristendomsfaget. ... Hovedvekten i faget ligger på kristendomsundervisningen. ... Flertallet vil understreke at både kristendommen og de andre religioner og livssyn må få stå fram i læreplan og undervisning etter sin selvforståelse og egenart.²⁴

Det presiseres videre at samtidig som den evangelisk lutherske lære hører til den sentral del av faget, skal det også gi rom til frikirkesamfunn og ha et økumenisk preg:

Flertallet vil videre påpeke at frikirkesamfunnene er en betydelig del av den norske kristenhet og i flere lokalsamfunn en vesentlig del av kirkebildet. Flere av disse menighetene er tilsluttet verdenomspennende kirker, og disse kirkene er vel så store som den lutherske kirke. Læreplanen bør gjenspeile disse kirkenes betydning, og gi mulighet for arbeid med stoff knyttet til de lokale menighetene.²⁵

Stortinget understreker samtidig at de andre religioner og livssyn ikke skal undervises på kristendommens premisser, men de skal få fremstå på egne premisser:

På samme måte som opplæringen i kristendomskunnskap presenteres ut fra sin egenart, kultur og tradisjon, må kunnskap om andre livssyn og religioner presenteres ut fra sin egenart. Og hele tiden må de samme pedagogiske prinsipper legges til grunn.²⁶

Når en ser på fagets begrunnelse og innhold er det ikke noen tvil om at det er et utvidet kristendomsfag vi har fått. Navnet som Stortinget har vedtatt må derfor sies å være dekkende, selv om det kan oppfattes som langt og omstendelig; Kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering.²⁷ Samtidig som det er et kristendomsfag, kan en imidlertid ikke si at dette er et fag på bare flertallets premisser. Det er klart at rent kvantitativt er det kristendommen som dominerer faget. Men dominansen er ikke på en slik måte at andre grupper av faglig grunner skulle føle seg overkjørt eller tilsidesatt. Det er, ikke minst i den siste revisjon av fagplanen, gitt rikelig rom for en selvpresentasjon også av andre religioner og livssyn, etter sin egenart. Hvordan enkeltforeldre og representanter fra de ulike trossamfunn vil oppleve planen vil imidlertid etter all sannsynlighet variere.

DIDAKTISKE UTFORDRINGER

På grunnlag av den gjennomgang som er gjort av den foreliggende plan ser vi mange utfordringer for det videre pedagogiske og faglige arbeidet. Dette knytter seg blant annet til følgende områder:

- Utvidelse av det faglige innholdet. Det er nye emner for kristendomsfaget og for grunnskolen som sådan.
- Alle elever i samlet undervisning. Det vil ved enkelte skoler bli svært stor variasjon elevene imellom, når det gjelder faglig bakgrunn og livssynsmessig og kulturell tilhørighet. Det er en stor metodisk og faglig utfordring å få til en undervisning som

fremmer dialog og forståelse elever imellom, samtidig som en skal ivareta den enkeltes identitet.

- Fagplanen legger vekt på til dels nye innfalsvinkler til fagstoffet. En kan her nevne stikkord som fortelling og estetisk dimensjon/opplevelse.
- Holdningsskapende arbeid og orienterende undervisning. Det presiseres at faget skal bidra til skolens oppdragende arbeid, på grunnlag av skolens formålsparagraf, samtidig som den enkeltes identitet skal ivaretas og utvikles, – og alle religioner og livssyn skal presenteres ut ifra sin egenart.
- Lokalt planarbeid / tilpasning. Det skal være en lokal tilpasning av planen som også skal være grunnlag for informasjon overfor elever og deres hjem.
- Informasjon og kommunikasjon overfor foreldrene. I enda større grad enn tidligere er det nå behov for informasjon om fagets innhold. Det setter krav til en mer inngående kommunikasjon med alle foreldre, – også de som tidligere har vært fritatt fra skolens kristendoms- og livssynsundervisning.
- Praktisering av delvis fritak. Her gjenstår en del arbeid sentralt for å gi gode retningslinjer for hvordan dette skal praktiseres.

Alle disse utfordringene vi her står overfor viser at det er en enormt behov for å gi nødvendig kompetanse til skolens personale. NOU 1995:9 understreker behovet for utdanning av lærere, både grunnutdanning og fortsettende utdanning.²⁸ Dette følges opp av Stortinget:

Flertallet vil understreke at lærerne må få nødvendig faglig kompetanse til å imøtekomme de utfordringer et felles fag med stor variasjon i elevgruppen innebærer. Flertallet forutsetter at departementet legger til rette for nødvendige tiltak for lærerutdanning og etterutdanning i samarbeid med aktuelle fagmiljø. Det bør prioriteres FoU-midler til dette fagområdet.²⁹

Komiteens flertall, ... , mener at virkeliggjøring av dette faget vil være avhengig av en sterk satsing på lærerutdanning, både grunnutdanningen og tilretteleggelse av etter- og videreutdanningstilbud.

Flertallet vi også understreke betydningen av et nært samarbeid med den enkelte heim for fagets muligheter som fellesfag. Flertallet forutsetter at det utarbeides informasjonsmaterieell og at samarbeid med foreldre om dette faget blir høgt prioritert fra skolens side.³⁰

På grunnlag av disse uttalelsen må en forvente en revisjon av grunnutdanningen, tilrettelegging av kompetansegivende videreutdanning og etterutdanning av kortere omfang. Her må det til et samarbeid mellom alle ledd i utdanningssystemet; departement, skoleadministrasjon på fylkes og kommunenivå, faginstitusjoner og lærerorganisasjoner. Videre er det verdt å merke seg Stortingets understreking av behovet for informasjon om faget, spesielt overfor foreldregruppen.

Oppsummerende kan vi si at vi fortsatt har samme formålsparagraf for skolen, og vi har fortsatt et fag som har en forankring til vår stedegne kristendomsform. Med dette har det nye faget en identitet og en kontinuitet med det tidligere kristendomsfaget. Samtidig har vi fått en fagplan for alle elever, der alternativ livssynsundervisning er avvirket. Vi har fått en omfattende fagplan som kan oppleves overlesset med mange ulike komponenter og hensyn. Det er en stor didaktisk utfordring å holde faget sammen og få det til å virke samlennde, slik intensjonen er.

Erling Birkedal, studierektor ved Institutt for kristen oppseding, PB 2623 St. Olavs plass, 0131 Oslo

- 1 Innst. S. nr.15 (1995-96) til St.meld. nr.29 for 1994-1995 og Innst. S. 103 (1995-96) til St.meld. nr.15 for 1995-96.
- 2 NOU 1995:9 Identitet og Dialog. Kristen-domskunnskap, livssynskunnskap og religi-onsundervisning. Mandat og konklusjoner fra denne utredningen er sitert og kommentert flere steder, blant annet i Prismet 6/94, s.284 (mandat og medlemmer) og Prismet 4/95, s.184- (konklusjoner og kommentarer).
- 3 Brosjyren «Nei til utvidet kristendomsfag» ble utgitt med 15 (senere forkortet til 10) argu-menter mot faget. Det var til sammen 8 ulike organisasjoner/trossamfunn som i første omgang stod bak denne aksjonen som var anført av Human-Etisk Forbund. I Prismet 6/95, s.283-285 er store deler av teksten og debatten i tilknytning til denne gjengitt.
- 4 Innst.S.nr.15 (1995-96), s.17b (Alle sitat fra Stortingets behandling er fra flertallets kom-mentarer. Understreking er gjort av under-tegnede.)
- 5 Innst S. nr.15, s.18a
- 6 St.meld nr.14 (1995-96), s.13
- 7 Innst.S.nr.15, s.18
- 8 St.meld nr.14, s.13
- 9 St. meld nr.14, s.15a
- 10 I Innst. S. nr. 15 (1995-96). Også gjengitt i St.meld nr.14, s.11.
- 11 St. meld nr.14, s.11-12
- 12 Innst. S. nr.103, s.4
- 13 Høringsutkast til «Et utvidet kristendomsfag», dat.10.07.95, s.2
- 14 St. meld. nr. 14, s.15
- 15 St. meld. nr.14, s.11
- 16 Innst. S. nr.103 (1995-96), s.2
- 17 Innst S. nr.103, s.4
- 18 St. meld nr.14, s.13b
- 19 Innst. S. nr. 15, s.17b
- 20 Innst S. nr.103, s.4
- 21 NOU 1995:9, s.43 og s.52-53
- 22 Innst. S. nr.15, s.18
- 23 Stortingsforhandlinger nr.4. 31.okt. Sesjonen 1995.96, s.380. Tilsvarende formulering er også med i Innst. S. nr.103, s2b
- 24 Innst. S.nr 103, s.4a
- 25 Innst. S. nr.103, s.4
- 26 Innst.S.nr.15, s.18
- 27 Navnet ble avklart i Stortingets behandling av St. meld 29; Innst. S. nr.15, s.19.
- 28 NOU 1995:9 kap.8, spes. s.64
- 29 Innst. nr.15, s.18
- 30 Innst. S. nr.103, s.7

TEMA

Pål Ketil Botvar:

Hva tror Ola Nordmann på?

Den britiske religionssosiologen Grace Davie har brukt uttrykket «believing without belonging» om den religiøse situasjonen i England. Oppslutningen om religiøse trosfostillinger holder seg på et høyt nivå til tross for at stadig færre er medlemmer av religiøse trossamfunn. Den motsatte situasjonen, «belonging without believing»,

mener hun er karakteristisk for de skandinaviske land (Davie 1990). Sammenlikningen kan ha noe for seg, men den halter litt. Uttrykket «believing in belonging» fanger derimot opp et vesentlig element ved nordisk religiøs kultur (Bäckström 1993). Folk holder fast på tilhørigheten til kirken, men vil gjerne tro på sin egen måte.



De fleste nordmenn har en tilknytning til kirken. Ifølge de siste beregningene er ca. 88% av befolkningen medlemmer av statskirken, 6% er medlemmer av andre trossamfunn (hvorav 3% kristne), mens 6% ikke er medlemmer av noe trossamfunn (Årbok for Den norske kirke 1995). Til tross for høyt nominelt medlemstall er andelen som hyppig besøker kirker og religiøse forsamlingshus, relativt beskjeden. Her ligger England bedre an.

I likhet med andre skandinaver har nordmenn vanskelig for å slutte seg til en del av kirkens dogmer. Samtidig er det bare et lite mindretall som ikke tror det eksisterer noe ut over det sansbare, og det som kan forklares med fornuften. Selv i et moderne og tilsynelatende sekularisert land som Norge finnes det mye skjult religiøsitet, som ikke så lett lar seg fange inn av kirkelig statistikk og av standardiserte spørreskjema. Når vi samler resultatene fra de senere års religionssosiologiske undersøkelser, kan vi likevel trekke noen slutninger om Ola Nordmanns tro og vanter.

Fra teologisk hold får vi fra tid til annen høre at folkereligiøsitet er i ferd med å skifte karakter fra å være en modifisert utgave av kirkens lære til å få et «nyreligiøst» preg. Med nyreligiøsitet mener vi en religiøsitet som blander elementer fra østens religioner med vestlig okkultisme (hemmelige religiøse broderskap). Fenomenet går under navnet New Age. Vi skal ved hjelp av empiriske data se litt nærmere på forholdet mellom kristendom og nyreligiøsitet blant nordmenn.

Først tar vi for oss den folkelige religiøsitet, dvs. former for religiøs tro og praksis som har oppslutning i brede lag av befolkningen. Spørsmålet er i hvor stor grad denne religiøsitet er influert av kristendom og kirke. Deretter vil vi ta for oss den alternative religiøsitet - innslaget av før-kristen og ikke-kristen religiøsitet i det norske samfunn. Hovedvekten vil bli lagt på New Age-retningen. Hvor omfattende er denne beve-

gelsen i Norge, og i hvilke grupper av befolkningen har den gjennomslag? Artikkelen bygger for en stor del på en religions-sosiologisk undersøkelse som ble gjennomført i 1991 (Botvar 1993).

Religiøsitetsbegreper

Først et forsøk på begrepsavklaring. Hva er det som kjennetegner ulike religiøsitetsformer, og hvordan er de relatert til offisiell kirkelig religion?

Folkelig religiøsitet definerer vi som den religiøse tro og praksis som deles av et flertall av dem vi kan kalle troende. Innholdet i denne religiøsitetsformen vil skifte over tid - noe som for øvrig også gjelder den kirkelige religionen. Folkereligiøsiteten er preget av samfunnets offisielle religion, samtidig som det skjer en refortolkningsprosess på veien fra kirke og prekestol til folks hverdagsliv.

Begrepet «folketro» betegner religiøse forestillinger som har rot i før-kristen tid (tusser, troll, nøkken etc). Disse før-kristne forestillingene har delvis blitt avløst av mer «moderne» ikke-kristne forestillinger.

Forholdet mellom folketro, folkereligiøsitet og offisiell, kirkelig religion har vært sammenliknet med ulike musikkstiler (Gustafsson 1991). Folketroen har sin parallell i folkemusikken, som er en tradisjonell form med røtter i det rurale bondesamfunnet. Kirkereligionen kan sammenliknes med klassisk musikk. Den er respektert av allmennheten, men slår best an blant en innvidd elite. Pop-musikken er motstykket til folkereligiøsiteten - den er lett tilgjengelig og når ut til store grupper av befolkningen. Enkelte ganger henter pop-musikken direkte inspirasjon fra de to andre stilartene, i form av såkalt roots-musikk og rocke-opera.

Bildet blir mer komplisert når vi bringer inn begrepet nyreligiøsitet eller New Age. Musikk spiller forøvrig en sentral rolle i New Age-konseptet. Svevende eller rytmisk monoton musikk brukes i meditasjonen for å oppnå trance-liknende tilstander. I likhet med den spesielle New Age-musikken kan

man si at New Age-religiøsitet setter sammen elementer fra ulike stilarter (jfr. gregoriansk musikkens popularitet i New Age-kretser).

Norsk folkereligiositet

Den danske presten Jakob Rod gjorde på 1960-tallet en studie av dansk folkereligiositet ved å intervjuet et stort antall av sine sognebarn på Jylland (Rod 1961). På bakgrunn av nedtegnelsene sammenfattet han den danske folkereligiositeten i følgende trosbekjennelse: Jeg tror på Gud, dyd og udødelighet.

Denne trosbekjennelsen har tilknytningspunkter til kirkens lære, men faller ikke helt sammen med det kirken står for. Folk flest tror ikke på alt det kirken lærer, få slutter opp om de negative elementene representert ved Djevelen og helvete. Med religionsfilosofiske begreper kan man karakterisere folkereligiositeten som deistisk og monistisk. Folkereligiositeten tror på en Gud som har skapt verden, men som lever relativt tilbake trukket. Gud har ingen Djevel som motstander og heller ikke Sønnen ved sin side. På det etiske området skal menneskene streve etter dyden og gjøre så godt de kan. Gjennom en slik anstrengelse kan man oppnå det som er Rods tredje kjernepunkt: Udødeligheten.

Rods oppsummering av folkereligiositeten er langt på vei gyldig også for norske forhold. Folkereligiositetens monisme står i kontrast til den kristne dualisme, som regner med både en god og en ond kraft, samt to utganger på det jordiske livet.

På noen punkter avviker norsk folkereligiositet fra dansk og svensk. I Norge oppfattes Gud i større grad å ha en personlig relasjon til det enkelte menneske. Samtidig har kristendommens Jesus-person en mer sentral plass i nordmenns religiøse liv. I en landsomfattende survey om religion fra 1991 svarte 32% at utsagnet «Jesus er min frelser som døde for mine synder» passet godt med deres egen oppfatning - i tillegg svarte 14% «passer delvis» (Bøyum 1992). At mange

nordmenn slutter seg til dette kjernepunktet i kristendommen, bekreftes av andre undersøkelser. De høye tallene kan ha å gjøre med at en del svarer konvensjonelt - i tråd med forventninger om et «riktig» svar. Men det er lite trolig at nordmenn svarer konvensjonelt i større grad enn svensker og dansker. I undersøkelsen fra 1991 støttet 60% av den norske befolkning helt eller delvis utsagnet «Jesus viste oss Guds kjærlighet». Innenfor folkereligiositeten representerer Jesus-skikkelsen en gudsoppfatning som betoner omsorgs-, tilgivelses- og toleranseaspektet.

Har folkereligiositeten blitt mindre kristelig over tid? Dette er det vanskelig å svare på ut fra tilgjengelige data. Det er gjort få systematiske undersøkelser av folkelig religiositet. Gjennom folkeminnegranskningen kjenner man til at religiositeten på den norske landsbygda i forrige århundre var godt oppblandet med ikke-kristne forestillinger. Folk gikk kanskje hyppigere i kirken på den tiden, men troen var ikke nødvendigvis mer i pakt med «den rette lære».

Etter Den andre verdenskrig har det gjennom Gallup-byråer vært samlet inn opplysninger om nordmenns tilslutning til ulike trosforestillinger. Ved hjelp av dette materialet kan man forsøke å tegne et bilde av utviklingen. Det knappe spørsmålet «Tror du på Gud?» har vært benyttet i flere slike spørreundersøkelser. I en undersøkelse Norsk Gallup institutt gjennomførte blant 2000 nordmenn i 1965, svarte 85% bekreftende, 11% benektende og 4% «vet ikke» på dette spørsmålet (Alstad 1993). I en undersøkelse fra 1987 var det bare 51% som svarte «ja», mens hele 24% valgte kategorien «vet ikke» (Leifsen 1991). Folk synes tydeligvis det er vanskeligere nå enn tidligere å svare et entydig «ja» eller «nei» på et slikt spørsmål. Hvor stor andel gudstroende man kommer fram til, har mye å gjøre med måten spørsmålet er formulert på. I en undersøkelse fra 1993 kunne man velge mellom 7 forskjellige svarkategorier fra «Tror ikke på Gud» til «Jeg vet at Gud virkelig fin-

nes, og det er jeg ikke i tvil om». Kategoriene imellom uttrykte blandinger av tro og tvil. Det viste seg at 74% hadde en eller annen form for gudstro (ispedd noe tvil). Denne måten å spørre på førte til en rekordlav vet ikke-andel (3%) (Skjåk og Bøyum 1994). Når resultatene spriker slik som de gjør, er det vanskelig med sikkerhet å fastslå at det har gått nedover med gudstroen de siste 30 årene. Fortsatt er det bare 10-12% av befolkningen som svarer kategorisk «Jeg tror ikke på Gud», og enda færre ønsker å kalle seg for «ateister».

Noe av den samme tendensen finner vi når vi tar for oss tilslutning til forestillinger om «et liv etter døden» og «Himmelen». Slike sentrale elementer i kristendommen har fortsatt betydelig oppslutning i befolkningen. Men mange har problemer med å svare et klart ja/nei på et kortfattet spørreskjema-spørsmål. Dette kan skyldes at troen på kristne sannheter er blitt svekket, men det kan også skyldes at færre vil svare rent konvensjonelt og ønsker å få presisert og innholdsbestemt begrepene nærmere først. I en del spørreundersøkelser opplever man paradoksalt nok at flere oppgir «tro på Himmelen» enn på «et liv etter døden». Himmelen oppleves antakelig som mest konkret og dermed lettest å forholde seg til. Uklarhetene og tolkningsproblemene som knytter seg til standardiserte spørreskjemaundersøkelser om religiøs tro blir åpenbare når spørsmålene formuleres slik: «Tror du på...a) djevelen, b) synden, c) gjenfødelsen?» (fra den såkalte Verdiundersøkelsen 1990).

Et spesielt trekk ved folkereligiositeten er at den er orientert mot naturen. Man kan spore en panteistisk dimensjon - en respekt for og en kjærlighet til naturen. Ola Nordmann har mange av sine sterkeste religiøse opplevelser ute i naturen. Mange nordmenn betrakter naturen som noe «hellig». I en nylig gjennomført surveyundersøkelse kom det frem at 58% av voksne nordmenn støtter utsagnet «naturen er harmonisk dersom den får være i fred» (18% er uenig), 35% mener

at dyr bør ha samme moralske rettigheter som mennesker (45% er uenig), mens 39% mener naturen er hellig (i seg selv eller fordi den er skapt av Gud) (Skjåk/Bøyum 1994). Dette er eksempler på at forholdet til naturen kan ha religiøse overtoner.

Et annet særtrekk ved nordmenns religiositet er at begrepet «religiøs» betraktes som mer forpliktende og avgrensende enn å være «kristen». Folk flest oppfatter forholdet mellom religiøs og kristen motsatt av det teologene gjør. Mens vel halvparten av befolkningen ifølge Gallup kaller seg kristen, ønsker bare en tredel å bruke betegnelsen «religiøs» om seg selv. «Personlig kristen» er et enda mer krevende og ekskluderende begrep - og dertil særnorsk.

New Age-religiøsitet

Den tradisjonelle folkereligiositet har de siste årene blitt utfordret av en alternativ religiositetsform - New Age-religiøsiteten. Tidligere utgjorde før-kristne/hedenske ideer en motvekt mot kristendommen. I dag gjør impulser fra vestlig okkultisme og orientalske religioner seg sterkere gjeldende gjennom New Age-bevegelsen. Hvilken oppslutning har tros-elementer knyttet New Age? Går slike trosholdninger sammen med kristne verdier, eller har vi å gjøre med to trossystemer på kollisjonskurs? Er New Age noe vi finner i alle deler av befolkningen eller bare hos bestemte sosiale grupper?

I de senere år har man i religionsundersøkelser spurt folk om de tror på sjelevandring og på astrologi. Slike spørsmål blir ofte brukt som indikator på New Age-religiøsitet. I 1994 svarte 21% bekreftende på om de trodde på sjelevandring i en meningsmåling Scanfact gjorde for VG. Men det i 1968 bare var 14% av befolkningen som sluttet opp om sjelevandringslæren ifølge Norsk Gallup institutt (Sigelmann 1977). Det ser altså ut til å ha skjedd en viss spredning av denne typen trosforestillinger.

Tro på sjelevandring/reinkarnasjon er vranglære i teologisk forstand. Dette forhin-

drer imidlertid ikke folk i å blande dette sammen med tro på kristne trosdogmer. Mange av dem som sier at de tror på sjelvandring, sier samtidig at de tror på «Himmelen» (Botvar 1996a). Bakgrunnsmateriale fra nyere undersøkelser tyder på at folk i større grad har en vag tro på sjelens udødelighet, enn at de tror på reinkarnasjoner av hinduistisk type. Dette betyr at dagens sjelvandringstro i stor grad likner på den udødelighetstro som ble observert på 60-tallet.

Sjelvandringstroen er ikke jevnt fordelt på alle grupper i befolkningen. Bakgrunnsfaktorer som kjønn, alder, sivilstand og bosted har betydning for holdning til nyreligiøsitet. Sjelvandring appellerer sterkest til kvinner, ungdom, fraskilte og storbyboere. Det samme mønsteret gjør seg gjeldende i forhold til astrologi. Med unntak for kjønnsvariabelen, betyr dette at nyreligiøsitet har sterkest gjennomslag blant grupper av befolkningen som tradisjonelt har et distansert forhold til kirken. I motsetning til folkereliøsitet har nyreligiøsitet ikke trengt igjennom til alle befolkningslag og grupper.

Den sterke sammenhengen mellom alder og nyreligiøsitet kan tolkes på to måter. Ungdommens åpenhet overfor New Age-strømninger kan ses på som et tegn på at det religiøse landskap er i ferd med å endres, og at det bare er et tidsspørsmål før de unges trosforestillinger erstatter den religiøsitet som eldre generasjoner er bærere av. Det faktum at New Age i stor grad er et ungdomsfenomen, kan imidlertid også forstås ut fra at ungdom befinner seg i en utprøvnings- og eksperimenteringsfase i livet. At individets forhold til religion endrer seg i takt med faser og overganger i livet er grundig dokumentert i flere studier.

Avsluttende bemerkninger

Et viktig poeng ved norsk folkereliøsitet er at den er norsk. Den har sine særtrekk som skiller den fra religiøsitet i andre land. Den er preget av at vi har en luthersk statskirke,

og at vi har (mer eller mindre) obligatorisk kristendomsundervisning i skolen. Den er også farget av det særegne ved norsk kultur, folkeliv, topografi og klima.

Folkereliøsitet har alltid vært avvikende i forhold til det kirken står for. Den folkelige religiøsitet representerer en «oversettelse» av kirkens offisielle lære. Folkeminneforskningen har pekt på de sterke innslag av hedensk overtro som fortsatt gjorde seg gjeldende på den norske landbygda i forrige århundre. I dag utgjør elementer fra østlig filosofi og religion et alternativ.

Finnes det grunnlag for å si at det er skapt en ny type folkereliøsitet de siste tiårene? Beskrivelser av folkelig religiøsitet for 30 år siden er fortsatt ganske treffende. Resultatene fra de siste års religionssosiologiske undersøkelser gir ikke grunnlag for å bytte ut de gamle folkereliøse kjerneelementene Gud-dyd-udødelighet med kosmisk energikarma-reinkarnasjon. De kristne elementene dominerer fortsatt norsk folkelig religiøsitet.

New Age-bølgen fra 1980-tallet har likevel satt sine spor. Det kan registreres en økt interesse for religiøse spørsmål i befolkningen. Kanskje har New Age bidratt til at folk i større grad setter spørsmålsteget ved ensidig materielle mål i livet og er mer åpne for å inkludere en åndelig dimensjon.

Noter til denne artikkelen står på side 47.

Ketil Botvar: Forsker ved Diakonhjemmets høgskole-senter, PB 184, Vindern, 0319 Oslo; arbeider også for Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO).

Olaf Aagedal:

Folkelege ritual

Når vi hører ordet ritual assosierer vi ei handling som blir gjenteke etter eit visst mønster. Skal vi på skitur plasserer vi skia på bakken, set foten inn i bindingen, fester bindingen, tek opp skistavane og legg av garde. Dette er eit handlingsmønster vi utfører kvar gong vi går på ski, men vi vil ikkje kalle det eit rituale. Skihopparen som pussar av skia og korsar seg før han set utfor, gjennomfører derimot eit rituale.

Skilnaden mellom desse to handlingane er at vi oppfatar den første som ei målretta fornuftig handling. I det andre tilfellet utfører skiljøparen handlingar som sprenger ei fornuftsmessig ramme. Korsinga er ei symbolsk handling som får meining utfrå trua på at det fins noko som går utanfor fornuften. Dette er kjenneteiknet på eit rituale. Rituale er eit handlingsmønster der den symbolske betydninga er den viktigaste.

Ut frå oppfatninga av ritual som «ufornuftige handlingar», er det ikkje rart at rituala har hatt tronge kår i det moderne Norge. Modernisering betyr at ei handling ikkje lenger kan kvile på ein tradisjon eller på ei religiøs grunngeving. Ritual blir assosiert med noko gamaldags og med eit ytre skall som ikkje høver saman med det moderne menneske sitt krav til utfalding.

Slik har det vore lenge, men dei siste åra har det skjedd eit klimaskifte. Ritual er ikkje lenger eit skjellsord. Nokon snakkar om ritual-svult og om lengt etter røter og tradisjonar. Noko av denne nyorienteringa har vendt seg mot kyrkja og dei kyrkjelege rituala. Men like viktig er kanskje ei auka interesse for rituale som ligg utanfor eller i randsona i forhold til den institusjonaliserte religionen, det ein kan kalle folkelege religiøse

ritual. Med folkelege ritual meiner vi her ritual med brei oppslutning som blir borte av tradisjonar og forestillingar relativt uavhengig av den offisielle religionen. I Norge vil dette i praksis bety folkelege ritual utanfor eller i samspel med statskyrkje-rituala. Noko skarp grense mellom kyrkjelege ritual og folkelege religiøse ritual, er det vanskeleg å trekke, til det er trafikken over grensa altfor stor. Før-kristne folkelege tradisjonar er blitt trekt inn i kyrkja og gjeve ei kristen fortolking, og omvendt er kristne ritual i den folkelege bruken blitt tillagt eit alternativt sosialt og religiøst meningsinnhald.

Ritualer og overganger.

Det fins ulike fortolkingar av kva eit ritual er og kvifor mennesket brukar ritual. Ei tolking knyter rituala til overganger i tilværet (Smidt Hansen 1977). Både for den einskilde og for fellesskapet oppstår det brot i tilværet der ein tilstand tek slutt. Eit slikt brot representerer noko usikkert. Det ein hadde var kjent og trygt, kva som vil kome når dette ikkje lenger er, veit ein ikkje. Men det «veit» rituala, og dei veit også vegen frå det som var og inn i det nye som skal kome. Derfor er rituala eit hjelpemiddel individet og fellesskapet brukar for å møte overganger i tilværet. Det kan vere overganger i den einskilde sin livssyklus. Eit menneske blir født, blir vakse, gifter seg og får barn og døyr. Alle desse hendingane representerer dramatiske overganger. Alle samfunn ritualiserer desse overgangane, sjølv om form og omfang på rituala kan variere sterkt. I tillegg til livssyklus har også årssyklus sine overganger. Årstidene skifter, og i samfunn der nærings-

grunnlaget er avhengig av skiftingane i naturen, vil desse overgangane vere særleg viktige. Overleving er avhengig av at ein kan stole på at kulde blir avløyst av varmare ver, såtid og grotid. Rituala er med og sikrar at det som har skjedd før skjer igjen, at sola snur, at regntida kjem, at grøda veks.

Døgnet, året og livet ber i seg overgangssituasjonar som mennesket møter med ritual. Å gå inn på alle dei folkelege religiøse rituala som knyter seg til slike overgangssituasjonar, vil sprengje rammen for denne framstillinga. Vi må nøye oss med eksempel. Vi vil ta for oss eit livssyklusritual, eit årsritual og eit døgnritual. I tillegg vil vi også gje eit døme på korleis historiske omskifte kan bli ritualisert.

Religion og ritual.

Før vi analyserar dei einskilde rituala, skal vi gå litt nærare inn på spørsmålet om kva som gjer eit ritual religiøst. Ritual betyr forskrifter for heilage handlingar. At ei handdding er heilag betyr at den bygger på ei tru på noko som er større enn menneske. Det kan vere ein personifisert Gud eller ei guddommeleg kraft. Men også samfunnet er i ein viss forstand større enn den einskilde. Nokre religionsforskarar har hevda at det mennesket i røynda forhold seg til som heilagt gjennom rituala, er samfunnet. Den mest kjende er Durkheim med sin teori om totemisme (Durkheim 1954). Meir moderne utgåver av same tenkjemaaten møter vi i teoriar om «civil religion» eller samfunnsreligion (Bellah 1975). Desse teoretikarane legg vekt på at også moderne samfunn har verdiar og symbol som folk oppfattar som absolutte og møter med ærefrykt. Dette kan til dømes kome til uttrykk som oppfatning av nasjonen som noko heilag.

Rituala er ofte ordlause symbolhandlingar. Derfor følgjer det ingen fortolkingsoppskrift med handlingane. Forskarar vil ofte vere usamde om kva handlingar som skal definerast som rituelle og kvar skilje går mellom religiøse og ikkje-religiøse ritual.



Nokre vil hevde at alle ritual per definisjon er religiøse fordi dei bygger på forestillingar om noko som er større enn mennesket og som ein må nærme seg med respekt og ærefrykt, enten det er ein personifisert Gud, ei mystisk kraft eller nasjonen. Andre vil skille mellom religiøse og sosiale ritual ut frå spørsmålet om ei religiøs forestilling i meir tradisjonell forstand ligg til grunn. Når det gjeld folkelege ritual vil dei underliggende forestillingane som rituala bygger på, ofte vere lite klart uttrykte og vanskelege å få tak på.

Livssyklus-ritual: Dåpsritual

Som vi har vore inne på ritualiserer alle samfunn overgangen frå liv til død, frå barn til vaksen, frå einsleg til gift. I vårt samfunn kjenner vi best desse rituala som kyrkjens livs- og dødsritual: dåp, konfirmasjon, vigsel, gravferd. Ut frå det perspektivet vi har introdusert, vil vi ikkje betrakte desse som kyrkjelege oppfinningar, men som kyrkjelege variantar av overgangsriter som har funnest i andre former tidlegare og som fins i andre former i andre kulturar i dag. Dette betyr at vi ser på ritene som folkelege i den forstand at dette er overgangar som er tru-

ande for fellesskapet, og som folket derfor har utvikla ritual for å takle. Oppgåva må løysast og ofte er det kyrkja som er samfunnet sin sermonimester og ivaretek dei vanskelege overgangane. Men folket kan også ta ritene tilbake dersom kyrkja ikkje lenger er i stand til å samle oppslutning om sine myter,- eller dersom den ikkje kan eller vil gje folket dei ritene dei ønskjer. Dette kan skje konkret ved at ritene blir tatt ut av kyrkjerommet og det blir utforma alternative folkelege ritual. Eller det kan skje meir på forståingsplanet ved at folk legg sine egne fortolkningar til grunn når dei brukar dei kyrkjelege rituala. Eit tydeleg eksempel er dåpen. For kyrkja er dåpen innleming i den kristne kyrkjelyden, for folk flest er dåpen meir ein namngjevings-sermoni. Den kyrkjelege praksis bygger forsåvidt opp under denne forestillinga ved namnet sin sentrale plass i dåpssermonien, og særleg tidlegare ved at kyrkjeboka var folkeregisteret og dåpsattesen fødselsattesten.

Ser vi på ritualer kring fødsel i andre kulturar og i tidlegare tider, blir også betydninga av namngjeving tydelegare. I følgje teoriar om overgangsriter representerer sjølv overgangsfasen noko ubestemt og trunde. Ritualet trer i kraft gjennom tre faser for å bygge bru over til ein ny og tryggare tilstand. Det første er ein separasjons- eller utskillingsfase der dei som på ein særskilt måte er involvert i overgangen blir tillagt ein særskilt status og skilt ut frå resten av samfunnet. Det andre er ein isolasjonsfase der dei involverte blir sett på og handsama som ein særleg kategori. Og det tredje er ein integrasjonsfase der dei utskilte blir integrert i samfunnet på nytt med ein ny rolle og status. Ut frå denne teorien er både ho som er blitt mor og det nyfødde barnet i ein overgangsrolle etter fødselen (Amundsen 1983). I mange samfunn er det forestillingar om at denne tilstanden også inneheld farlege krefter og at ein kan bli urein ved kontakt med barn eller mor (slike forestillingar møter vi m.a. i Det Gamle Testamentet, 3.Mosebok

12.kapittel). I vår kyrkje levde dei også lenge vidare gjennom tradisjonen med inngangskoner som betydde at kvinner etter fødsel gjekk gjennom eit ritual før dei på nytt kunne gå i kyrkja. Det er også mogeleg å sjå på elementa i sjølv dåpshandlinga som ei rensing og utdriving av desse vonde kreftene. Å ause vatn på barnet har klare parallellar til reinsingsritual i andre kulturar, korsteikn og handspålegging på barnet blir av kyrkja forstått som ei velsigningshandling, men kan også oppfattast som eksorsisme, dvs. som utdriving av vonde krefter. Den fastgrodde folkelege oppfatninga av dåpen som namngjeving må også forståast ut frå namnet sin store symbolske betydning. Eit barn utan namn er noko ubestemt som enno ikkje er definert og plassert inn i det sosiale fellesskapet. Dette er ein trugande tilstand både for barnet og samfunnet, det er ikkje tilfeldig at nyfødde barn kan tene som skrekksymbol i film. Den uklare og ikkje fullverdige sosiale og religiøse statusen til fosteret og det nyfødde barnet møter vi også igjen i diskusjonen om udøpte barn går fortapt og i praksisen rundt gravlegging av foster og dødfødde.

Her ser vi klare eksempel på at det har pressa seg fram folkelege ritual på område kyrkja ikkje har villa ritualisere. Dei små kistene ein kan finne i muren rundt mange kyrkjegardar viser korleis folk har søkt religiøst vern når kyrkja har avvist dei.

Forholdet mellom kyrkjelege og folkelege ritual kan på mange måtar forståast som ein forhandlingssituasjon der folk sluttar opp om dei kyrkjelege ritual eller finn sine egne løysingar ut frå kor langt kyrkja går for å møte dei folkelege rituelle behova. Ein kan tildømes tenke seg ei folkeleg tilbaketrekning frå dåpen dersom namnelementet og vatnelementet vart fjerna og det heile fekk meir karakter av innmelding i ei religiøs forening med dertil høyrande store foreldreplikter.

Det er i dag 84% av borma som blir døpt i Den norske kyrkja (Årbok for Den Norske

Kirke 1995). Andelen gjekk ned frå 1960 då prosenten var 97%, til 1987 då den var nede i 79%. Frå slutten av 80-åra har also andelen stege noko. Når det gjeld alternative dåpsritual i Norge veit vi at Humanetisk Forbund arrangerer kring 1000 borgarlege namnefestar i året (Alternativt Nettverk 1996). I tillegg formidlar Humanetisk Forbund og miljøet rundt Alternativt Nettverk idear om korleis private namnefestar kan arrangerast, men vi har ingen opplysningar om bruk av ritual i denne samanheng.

Døgnet sine ritual: Kveldsbøna.

Dåpsritualet er eit rituale som retter seg mot overgangar i livssyklus. Døgnsyklus har også sine ritual. Eit av dei er å be kveldsbøn med barn. Overgangen frå dag til natt, frå lys til mørke frå vaken tilstand til svevn, har truande trekk som minner om overgangen frå liv til død. Ei kveldsbøn er eit ritual som fortolkar denne overgangen og gjev visse om at ein trygt kan legge seg til å sove, slik det til dømes blir uttrykt i dette verset:

«Kom Jesus inn og med meg ver når det til kvelden stundar.

Og lat din engel standa nær ved lægjet når eg blundar.

Og vara vel min kvilestad, og vekk meg glad til song med fugl i lundar»

Å be kveldsbøn med barn er eit rituale som har brei oppslutning i Norge. Ein undersøking frå 1991 viste at av vaksne som budde i familiar med barn var det 39% som hadde bedd kveldsbøn i løp av siste året (Agedal 1992). Ikkje uventa var det vanlegare blant kvinner (48%) enn blant menn (30%). Å be kveldsbøn med barn er eit typisk eksempel på eit ritual som blir tradert frå generasjon til generasjon. Mange vaksne les same bøna eller syng same verset som dei sjølve brukte når dei var små. Å bli foreldre er derfor for mange ein rolleovergang som reaktiviserar tidlegare religiøse erfaringar og ritual. Men det kan også skje modifiseringar og endringar frå generasjon til generasjon. Godnattstunda inngår framleis i

legge-rutinene, men kveldsbøna kan erstattast med eit godnatt-vers eller eit avsnitt frå ei bok. Dei folkelege rituala knytta til overgangen mellom dag og natt lever vidare, men endrar karakter. Vi veit lite om kven dagens foreldre set som vaktarar ved senga dersom dei ikkje lenger kan bruke Jesus og englane. Og kva er dei rituelle handlingane som erstattar kveldsbøna? Dette representerer eit interessant utforska felt i studiet av norske folkelege ritual.

Årssyklus og dødsritual.

Den mest dramatiske av alle overgangar er overgangen frå liv til død. Ser vi på oppslutninga om livs- og dødsritual i Norge, viser det seg at oppslutninga om dødsrituala er høgaste og mest stabile. Ved nesten alle dødsfall skjer det eit rituale og i Norge ivaretek Den Norske kyrkja 96% av desse rituala (Årbok for Den norske kirke 1995). Dette betyr at i forhold til døden, er kyrkja folket sin ritemeister. Dette er likevel ikkje heile bilete. Nettopp i forhold til døden har det i dei seinare åra utvikla seg folkelege ritual relativt uavhengig av dei kyrkjelege.

Lystenning på graver er ein skikk som er blitt meir og meir utbreidd i Norge. Dette er eit ritual som følgjer årssyklus, og vi vil derfor sjå på dei som døme på rituala sitt forhold til årssyklus. Ein survey frå 1991 viser at vi her står overfor ein tradisjon som er så omfattande at vi kan snakke om eit folkeleg ritual. 41% av befolkninga seier at dei i løp av siste året har tent lys på ei grav (Agedal 1992). Dette er ein tradisjon som kan praktiserast individuelt, til dømes på årsmålsdagen til den avdøde, eller på dødsdagen. Men dei aller fleste gjer dette på ein av dei dagane i året dette er tradisjon. Desse dagane er først og fremst Allehelgenssøndag og julekvelden. Vi ser altså at tradisjonen på ulike måtar er knytta til kyrkjeåret og kalenderåret. Dette illustrerer tradisjonen sin folkelege og kyrkjelege karakter.

Det kyrkjelege bakgrunnen for tradisjonen i Norge finn vi i to katolske helgedagar:

Allehelgensdag 1.november til minne om martyrane, og Alle sjelers dag som var ein minnedag over døde lagt til 2.november. Samstundes er det klart at særskilte riter og festar i forhold til dei avdøde har vore vanleg lenge før kristendomen og fins i ulike former i ulike kulturar. Formene avspeglar kulturen si oppfatning av døden og forholdet mellom dei døde og dei levande. Kva eksistens har dei døde etter døden, kan deira skjebne påverkast av dei levande og kan dei døde gripe inn i dei levande sitt liv? I vår kyrkjelege tradisjon er den offisielle læra at vi ikkje kan gjere noko for den døde og den døde kan heller ikkje gjere oss noko. Luther stilte seg kritisk til den katolske tradisjonen med å lese messe for dei døde sjelene. Alt som smaker av offerkult for dei avdøde blir i vår kyrkjelege tradisjon stempla som heidenskap. Alle sjelers dag er ikkje helgedag i den lutherske kyrkja og Alle helgensdag er blitt flytta til næraste søndag etter 1.november og gjort til ein minnedag om dei som har nått det evige livet. Lystenniga på gravene denne dagen er ikkje ein tradisjon som Den norske kyrkja har dreve fram, men ein folkeleg minnekult som har knytta seg til denne dagen. Registreringar frå 1959 og frå 1991 viser at skikken er blitt vanlegare i dei seinare åra (Agedal 1994). Det er ikkje først og fremst dei kyrkjeleg og religiøst aktive som praktiserar tradisjonen, - den står faktisk sterkast i dei deler av landet der befolkninga er minst kyrkjeleg aktive.

Vi har sett at lystenningstradisjonen gjennom Allehelgenstradisjonen knyter seg til kyrkjeåret si ritualisering av død. Men den blir også praktisert på andre tider av året. Korleis inngår tradisjonen i årssyklus? For det første er det klart at tradisjonen tek farge av den årstida den blir praktisert i. Lystenninga på Allehelgenssøndag blir ein del av eit årstidsrituale der ein steller gravene for vinteren, rydder bort tørt lauv, dekkjer over med granbar legg på ein krans og tenner eit lys. Det praktiske og rituelle går hand i hand (det er også interessant å merke seg at

granbar har vore mykje brukt i samband med gravferder i Norge). Pyntinga og rituala avspeglar også årstida. I varmare land blir ofte gravene pynta med masse blomar på Alle sjelers dag. Nokre stader oppheld familien seg på kyrkjegarden om natta og har eit symbolsk måltid saman med den avdøde. Temperaturen gjer slike skikkar vanskelegare å praktisere i Norge. Derimot er det norske haust og vintermørket ein bakgrunn som forsterkar verknaden av lyssymbolen.

Lystenninga på gravene julekvelden (og delvis også på nyttårskvelden) viser at dette ritualet ikkje er einseitig knytta til kyrkjeåret si ritualisering av død. Registreringar tyder på at julekvelden truleg er den tida på året då dei fleste praktiserer lystenningstradisjonen. Det er rimeleg å forklare dette utifrå denne høgtida sitt slekts- og familiepreg.

Julekvelden er framfor andre den kvelden i året då familien og slekta søker saman. Det blir også eit naturleg tidspunkt å minnast dei døde som var ein del av familien og inkludere desse i fellesskapet. Dette kan også kome til uttrykk gjennom andre bruk av andre symbol. Ein informant frå Østfold fortel at mor hennar kvart år pynta bilete av foreldra sine med kristorn (Holmen 1995). Og når familien samlast til julemiddagen etter julegudstenesta og vitjinga på kyrkjegarden, vil tankar og samtale ofte også kretse om dei som ikkje lenger er synleg tilstades rundt bordet. I så måte kan også ein norsk julemiddeag få preg av eit symbolsk minnemåltid.

Ritualisering av historiske skifte.

Skiftingane i døgnet og året følgjer faste mønster. Derfor er overgangane venta og rituala ligg ferdige. Noko annleis er det når det skjer brå overgangar i den historiske utviklinga. Eit eksempel på dette er det som skjer når ein konge dør. Dette er inga einestående hending, og for overgangen frå ein konges død til ein ny konge overtek, fins det utforma ritual. Men samstunde er kongelege dødsfall noko som skjer så sjeldan at mange ikkje har lært eller hugsar frå tidlegare kor-

leis ein forhold seg til ein slik situasjon. Dessutan kan det ha skjedd så store kulturelle og strukturelle endringar sidan sist ein konge døydde at føresetnadane for rituala er endra. Dette er dermed også ein situasjon som gjev grobott for endring og nydanning av riter (Hobbsbawn/Ranger 1983). Lystenninga utanfor slottet ved Kong Olavs død i 1991 er eit interessant døme på dette. Å bruke lys på denne måten i samband med kongeleg død var noko nytt i Norge. Initiativet til denne nye handlinga kom ikkje frå Den norske kyrkja, Stats-apparatet eller Slottet som hadde ansvar for dei offisielle rituala. Lystenninga oppsto som eit spontant folkeleg rituale ved at nokon byrja å gjere det og andre vart trekt til staden, ikkje minst gjennom fjernsynet si dekning. Ettersom det ikkje låg føre noko ferdig mønster, vart ritualet utforma gjennom praksis. Snøen, lysa, flagga og blomane var dei viktigaste symbol-elementa, men ein kunne også sjå helsingar og gåver. Forminga av snøen og plasseringa av lysa kunne gje assosiasjonar til alterplassar.

Eit interessant trekk var også barna sin sentrale rolle i dette lystenningsritualet, blant anna ved dei mange barneteikningane. Når ein skal tolke dette ritualet er det lett å kjenne att element frå andre ritual, t.d. lystenninga på graver. Dette blir kombinert med nasjonale symbol som flagg og kongebilete. I fleire av tekstane blir det både uttrykt sorg over kongen som er borte og takksemd i forhold til fedrelandet og den nye kongen som skal ta over. Dette gir ritalet preg av å vere eit overgangsrituale som symboliserer at noko er borte, men også tryggleiken over at noko vil fortsette. Dette overgangs preget blir understreka ved at ritualet oppstår og blir praktisert i overgangsfasen mellom kongens død og gravferd. Bruken av kristne symbol på slottsplassen var relativt sjeldan. Skal ein omtale dette som eit religiøst ritualet må det bli i vid tyding der forestilliga om nasjonen som noko heilag er det som ligg under.

Kvifor oppsto dette folkelege ritualet ved

Kong Olav V sin død? Ulike forklaringar er blitt nemnt.

Er det ei vidareutvikling av lystennings-tradisjonen på gravene? Andre vil legge vekt på at bruk av lys som symbol i møte med døden er blitt vanlegare på fleire område. Gjennom reiser og film og fjernsyn har nordmenn observert lysskikkar i katolske land, td. å markere ulukkesstader med lys og blommar. Denne skikken har også breidd seg i Norge.

Ei tredje forklaring vil legge vekt på dei spesielle omstenda for kongen sin død. Kong Olav døydde same dagen som Golf-krigen braut ut. Den internasjonale situasjonen var prega av angst for ein storkrig. Det er mogleg å sjå på samlinga om lysa på slottsplassen som ei søking etter felleskap og etter handlingar som kunne symboliserer noko fast midt i forandringane.

Lystenningsritualet på slottsplassen er interessant når vi skal forstå folkelege ritual i Norge. Det viser at folkelege ritual ikkje berre er noko fortidig som blir vidareført i meir eller mindre endra form. Det oppstår også nye folkelege ritual som set saman elemnt og forestillingar frå andre ritual til noko kvalitativt nytt. Desse nye konstruksjonane kan vere komplekse og vanskelege å tolke. Lystenninga på slottsplassen blir også ei viktig rituell erfaring som kan prege nordmenn si haldning til ritual. Nordmenn har som nemnt ofte sett på ritual med skepsis: dels som eit uttrykk for noko ufornuftig og tomt, dels som noko suspekt katolsk. Det som skjedde på slottsplassen var at eit nytt norsk ritual vart skapt og at det opplevdes som sterkt og meningsfullt for dei fleste som kom i kontakt med det. Det kom heller ikkje i konflikt eller konkurranse med dei statlege og kyrkjelege rituala i samband med kongens død. Slik er det ikkje alltid. Folkelege ritual skaper ofte kaos og «rot» i forhold til det etablerte. På 50-talet reagerte gravlundssjefen i Oslo negativt på alt rotet som lystennings-tradisjonen skapte på kyrkjegarden og stengde kyrkjegardsportane tidleg på

julekvelden. Lystenninga på slottsplassen vart, så vidt eg kjenner til, gjennomført uten større problem og konflikter. Den fungerte mest som eit folkeleg tilegg som supplerte dei statlege og kyrkjelege rituelle minnehandlingane. Og det er dette folkelege ritualet «nedanfrå» som vil bli ståande som den store symbolhandlinga ved Kong Olav sin død.

Folkelege ritual og samfunnet si pluralisering.

Utviklinga i retning av eit meir pluralistisk samfunn gjennom auka innvandring og auka eksponering for andre kulturar og religionar, vil også påverke utviklinga av folkelege ritual. Vi kan tenkje oss ulike alternativ. Eit alternativ er større rituell pluralisme og og valfridom. For ein nordmann betyr det auka mangfald i kulturar og rituelle tradisjonar som den einskilde kan velje mellom og prøve ut. Vi kan også tenke oss at folkelege ritual får auka betydning for markering av etnisk identitet og etniske grenser. 17.mai kan tildømes bli ein dag forbeholdt nordmenn for å demonstrere sin norskdom. Det er ikkje mange år sidan ein ville hindre innvandrarbarn å gå i barnetoget. Men vi kan også tenke oss at ritual vil bli omdanna eller utvikla for å famne og integrere eit aukande mangfald. 17.mai kan bli ein festdag der ein også feirar eit nytt nasjonalt felleskap som omfattar mange etniske grupper.

Folkelege ritual er ofte både gåtefulle og «ustyrlege».

Ritula kan fungere både splittande og integrerande. Dei er tvetydige,- ulike personar og grupper kan legge ulike forestillingar inn i dei. Kyrkjelege og politiske leiarar som prøver å konstruere nye ritual, eller korrigere praktiseringa og forståinga av eksisterande riter, møter ofte problem. Dei folkelege rituala går sine egne vegar. I møte med dei store overgangane i tilværet er det ikkje teologi, politisk ideologi og vitskap som får siste ordet, men dei folkelege rituala med sine ordlause svar.

Litteratur

Alternativt Nettverk nr.1, Oslo 1966.

Amundsen, Arne Bugge: Dåp og tradisjon. Oslo 1983.

Bellah, Robert N: The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. N.Y 1972.

Durkheim, Emil: The Elementary Form of Religious Life. London 1954

Gennep, A. van: Les rites de passage. Paris 1909, engelsk utgåve London 1960

Hobsbawn, Eric /Ranger, Terence: The Invention of Tradition. Cambridge 1994.

Holmen, Birgit Kristine: Bær ikkje ut jula! Borgarsyssel Museum. Sarpsborg 1995.

Smidt Hansen, Bent: Livets overgangsstadier. Borgen Forlag 1977

Agedal, Olaf: «Riter utan kyrkje» i Tidskrift for Kirke, Religion og Samfunn. Volda 1991 s.15-22

Agedal, Olaf(red): Døden på norsk. Oslo 1994

Årbok for Den Norske Kirke 1995. Oslo 1995

Olaf Agedal, forsker ved Diakonhjemmets høgskolesenter, PB 184, Vindern, 0319 Oslo.

Tore Laugerud

Det religiøse Afrika

Afrika – et kontinent med religion i sentrum.

I det vestlige informasjonsbildet, som domineres av rasjonelle og økonomiske verdier, framstår Afrika ofte som et marginalisert, ubetydelig og uinteressant kontinent. En orientering ut fra kulturelle og religiøse verdier gir et annet bilde. Religion har for afrikane- ren aktuell og eksistensiell betydning og utøves med intens vitalitet. Dette henger sammen med at religion på en helt spesiell måte er en bevegelse nedenfra på dette kontinent.

Religion og livsanskuelse er uoppge- vige grunnpillarer, selve fundamentet i afri- kansk kultur og samfunn. «Å være for afrika- neren er å være religiøs». (G.O.M.Tasie) Afrikanske historikere understreker det religiøse liv som en iboende og skapende faktor i samfunnsutviklingen. De hudfletter vestlige forskere og u-hjelps- eksperter som, med få unntak, overser det religiøse aspekt.

Et blikk på afrikas religionsstatistikk (1) viser dette bildet:

Kristne	307 mill. (47 % av befolkningen)
Katolikker	121 mill.
Protestanter	82 «
Afrikanske kirker	48 «
Ortodokse	28 «
Anglikanere	26 «
Muslimere	260 mill.
Tradisjonelle religioner	65 mill.



Mens nord-Afrika fortsatt utgjør et tyng- depunkt i den muslimske verden (260 mill.), er Afrika sør for Sahara i ferd med å innta posisjonen som kristenhetens nye sentrum (307 mill.). Afrikas kirker vil i økende grad framstå som en ledende, kreativ faktor i den verdensvide kirke og levere premisser, impulser og inspir- asjon til misjon, from- hetsliv, diakoni og teologi – også hos oss.

Statistikken viser også at, selv om de tra- disjonelle religioner sterkt påvirkes og dri- ves tilbake av islam og kristendom, har de fortsatt betydelig oppslutning (65 mill.) Kanskje enda viktigere er at det gamle ver- densbilde som de representerer, fortsetter å prege størsteparten av folket, både på landet og i byene, uansett hvilken religion de bekjenner seg til. (2)

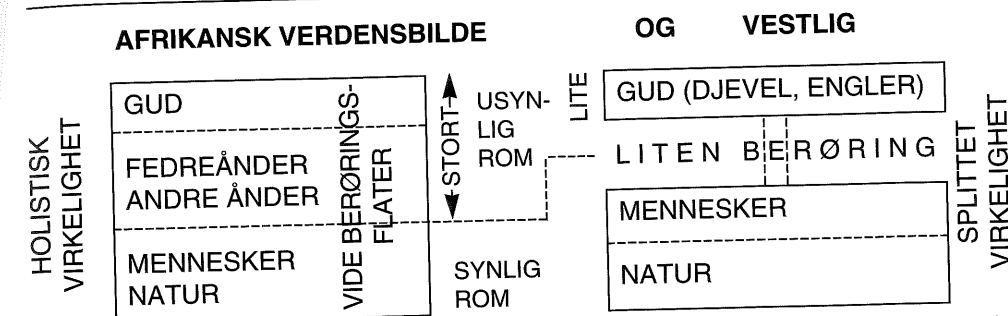
Innen kristenheten kommer dette klarest til uttrykk gjennom de afrikanske kirker, som utgjør en betydelig del av kontinentets religiøse bilde (48 mill.), og som stadig vok- ser sterkt. Men det kommer også til uttrykk gjennom Afrikansk teologi, og gjennom fol- kelig kristendom innenfor verdenskirken.

Hovedtrekk i afrikansk primalreligiøsitet.

Vesten har hengt mange merkelapper på tra- disjonell afrikansk religiøsitet: «primitiv religion, animisme, fetisjisme, natur- religion», osv. Betegnelsene har møtt sterk mot- bør hos afrikanske religionsforskere og teo- loger, som bl.a. har pekt på den ovenfra og nedad-holdning og den innholdsmessige upresisitet disse termene innebærer. Selv velger jeg å bruke termen primalreligiøsitet

som uttrykker «det opprinnelige», den reli- giøse virkelighet som ligger bakenfor Afri- kas møte med verdensreligionene.

Denne primalreligiøsitet er kollektivt ori- entert med basis i slektfellesskapet. Den er i sitt vesen åpen for menneskelige erfaringer, sprunget ut fra en felles livserfaring på Afri- kas jord, stadfestet og bevart i tradisjonen. Den er helhetlig og impliserer derfor et ver- densbilde, en livsanskuelse som omfatter gud, mennesket og verden.



Illustrasjonen gjengir det som i følge V.Mulago (3) er grunnele- mentene i afrikansk reli- gion: den synlige og usynlige virkelighet, deres samhörighet (holisme), men hierarkiske struktur (fra gud til den uorganiske gjenstand) og den gjensidige påvirkning mellom de to dimensjoner av virkeligheten.

Afrikansk primalreligion kjenner altså forestillingen om gud, ofte flere guder, og har sine myter om skapelse og frelse. Guds- troens innhold og betydning er svært varie- rende, men forestillingen om en fjern skjeb- negud synes utbredt. Fordi han er vanskelig å påvirke har han ingen sentral plass i kulten.

Kjernen i afrikansk religiøsitet er ikke en søken etter gud i seg selv, men snarere etter den livskraft som går ut fra ham. Denne kraften, velsignelsen er i fellesskapet, den store felles livs- sammenheng og harmoni mellom Gud, ånder og mennesker, mellom levende og døde – og ufødt avkom. Det er gjennom å være delaktig i denne sammen- heng menneskelivet, individet og samfunnet består. «Frelse» er å være i fellesskapet i liv og død. «Fortapelse» er å bli utestengt fra

fellesskapet/begravd utenfor fedregrava. «Det gode liv er å være med og blandt folk, dine egne folk» (Riana, medisinnmann).

For livssammenhengen er samspillet og harmonien med ånde verdenen av største betydning. Åndene står mellom gud og men- neskene.(ill.) Intet skjer uten at det kommer fra gud/skjebnen, men det kommer til men- neskene via åndene. Men åndene kan som midlere også påvirke den andre veien. Der- for retter kulten seg i hovedsak mot dem. Den gitte orden, og dermed livet, kan påvir- kes ved at fellesskapet unngår å komme i motsetning til åndene ved å observere tabuer, eller ved å utvikle et positivt samspill med dem gjennom offer og annen sosial og religiøs aktivitet.

I store deler av Afrika inntar fedreåndene



en sentral posisjon. De representerer de døde i den store livssammenhengen, slektens usynlige medlemmer. Samtidig er de i sin postmortale eksistensform åndsvesener med guddommelig autoritet og kunnskap. Ingen står nærmere gud og de levende enn dem – ingen er bedre egnet som midlere. Slik er etterslekten henvist til og avhengig av de døde eldste for å kunne bevare og øke livet. De må dyrkes og deres forbilder og verdier må etterleves. Bare gjennom dem kan en tre i sammenheng med det guddommelige. Denne midlertenkningen korresponderer med bruk av mellommenn i det sosiale liv, og speiler så langt jeg kan se en sterk menneskelig avmaktsfølelse og en dyp respekt for «det høyere» i afrikansk mentalitet. (4)

Som en vesentlig del av, men også i en viss spenning til denne religiøsitet står magien. Magien bygger på forestillingen om at universets krefter, som i Afrika ikke er frittstående, men knyttet til åndeverdenen, kan avdekkes og utnyttes målrettet av mennesket. Gjennom å etablere en spesiell relasjon til åndene trer magikeren fram som en innvidd person med spesiell kunnskap om og «delegert» råderett over kreftene. (5)

Magiens dominerende hensikt er samfunnsbevarende. (hvit magi)

Den vil beskytte mennesker, skaffe velsignelse og fruktbarhet, helbrede sykdom, avverge ulykke osv. Dette skjer både på det kollektive plan – regndansen danses når regnet uteblir – og på det individuelle plan: mor og far går til «medisinmannen» når bar-

net blir sykt, osv. Medisinmannen som kommuniserer direkte med åndeverdenen er høyt ansett, alle er avhengige av hans innsikt. Han inntar en nøkkelposisjon i samfunnsveven.

Svart magi er et randfenomen. Trollmenn og hekser er betegnelser på mennesker som tar i bruk magi for å ødelgge den gitte orden og volde sykdom, ulykke og død. Denne virksomhet er klart samfunnsfiendlig og sto i det gamle samfunn i sammenheng med et sterkt hat/hevn motiv. I det moderne afrikanske samfunn opptrer trollmenn som en del av en magisk-korrupt underverden som ønsker å skaffe seg rikdom og innflytelse gjennom det uhyre sterke og fryktingytende maktmiddel (svart) magi utgjør. (6)

Afrikansk primalreligiøsitet trer i utpreget grad fram som «religion nedenfra». Med dette mener jeg at såvel gudsbilde som virkelighetsforståelse springer ut av dagliglivets erfaring og refleksjon. Videre at religionsutøvelsen omfatter hele slektsfellesskapet og gir alle en rolle som religiøse aktører. Riktignok finnes det en «embedsstruktur» med offerprest, tradisjonsbærer, medisinmann, dagvelger osv. Disse fremtrer imidlertid ikke som «religiøs elite», men som folkelige elementer med en naturlig, integrert plass i landsbylivet. Magi er imidlertid et element i afrikansk primalreligiøsitet som løper risikoen for å løsrive seg og fremstå som en makt over, og sogar imot, fellesskapet, da den bygger på «esoterisk» kunnskap som er forbeholdt den innvidde.

Møtet mellom afrikansk primalreligiøsitet og kristen tro.

Et tidlig tilknytningspunkt for kristen misjon i Afrika ble gudstroen. Her kunne den kristne forkynnelse med utgangspunkt i etablerte forestillinger presentere et vesentlig strekk ved evangeliet: Jesus Kristus åpenbarer den ukjente og fjerne skapergud og gir

ham et ansikt og bringer ham nær menneskenes liv.

I mange strøk av Afrika fantes før-kristne forestillinger om guddommelige åpenbarere, ofte knyttet til forestillinger om kulturbringeren eller heroer. Der disse forestillingene var sterkt utviklet, og særlig der kulturbringeren var gjenstand for kult, har kristendommen hatt liten gjennomslagskraft (7). Det kan synes som om det i disse stammer fantes en betydelig resistens mot det kristne budskap; gud var allerede åpenbar.

Allikevel har det overalt skjedd noe i møtet mellom primalreligiøsitet og den kristne tro: de tradisjonelle gudsfestillinger er blitt farget av kristendommen. Samtidig har hele møtet med den moderne verden bidratt til å gi gudstroen økt betydning, da denne ga rom for et videre utsyn, det universelle, som stammesamfunnet møtte gjennom europeisk innflytelse og måtte forholde seg til.

Den viktigste innfallspunkt for kristendommen i Afrika er imidlertid ikke gudsfestillingen, men behovet for «frelse» i betydningen aktuell, erfarbar livsfylde. Livskraft og livsfylde er fundamentale menneskelige verdier, ikke minst der livsgrunnlaget er truet. Afrikaneren så at den kristne misjon brakte liv i høyere potens gjennom en tjeneste hvor det medisinske gikk hånd i hånd med forbønn for syke, og en menneskelig oppreisende og frigjørende forkynnelse og undervisning. Det betyr ikke at afrikaneren har en «materieell frelsesforståelse uten syn for åndelige verdier.» Snarere er umiddelbar omgang med Gud og den åndelige virkelighet for afrikaneren en del av daglivets konkrete behov.

Kristendommen ga også et svar på de eksistensielle livsspørsmål som forble uløste innen afrikansk primalreligion: seier over de livsfiendlige krefter, døden og de onde makter. At døden og menneskets nåværende livssituasjon er resultat av et brudd med gud i begynnelsen og et tema innen afrikansk

mytologi. Gjennom helbredelser og befrielse fra onde åndskrefter fremtrer Kristus på erfaringsmessig vis som forsoner og forløser.

Kristendommens enorme fremganger i Afrika i vårt århundre har skjedd mer på tross av enn på grunn av dens sammenheng med imperialismen og kolonialismen. Afrikaneren har ikke mottatt kristendommen som noe påtvunget, men fordi den ga noe han trengte: en erfaringsbasert «frelse» som på en og samme tid overgikk den gamle og var tilpasset den nye tid og det nye samfunn. Tilslutningen er en bevegelse nedenfra.

Det betyr selvsagt ikke at møtet mellom primalreligiøsitet og kristendom er uten konflikter. Når afrikanske folkegrupper forsøker å virkeliggjøre sin kristne tro i sin kontekst, vil konflikt med nødvendighet oppstå. Ofte ble denne unødig forsterket ved at kristendommen kom til Afrika fra et vesten gjennomsyret av etnosentrisme (kulturhøvmot), og ved menneskelige redskaper som bare med mye møye og tid kunne tilkjempe seg en viss innsikt i det afrikanske livs særegne dynamikk.

Et av de vanskeligste punktene er knyttet til fellesskapsproblematikken. Den intime sammenvevningen av religion og sosialt liv gjør overgangen til kristen tro til et praktisk og sjelsesørgerisk dilemma. Hvordan være en del av landsbyfellesskapet uten å ta del i tradisjonell kultus? – og -løsrevet fra fellesskapet, hvordan kan da liv bevares og forøkes?

I kristendommens første fase ble «løsningen» å løsrive de dømte fra landsbyfellesskapet og gi dem arbeid og bolig på misjonsstasjonen. En slik menighet kunne bare vokse langsomt. Men etter hvert som antallet kristne økte fant problemene sin egen løsning. Dels fungerte menigheten som det nye «slektfellesskap» som ga identitet og tilhørighet. Dels økte landsbyfellesskapets toleranse overfor den nye tro, slik at kristne skikker etter hvert vant en viss aksept og sosialt samliv ble mulig, om enn ikke uten spenninger og kompromisser.

Et annet problem var at kristendommen framsto som en religion opptatt av å tolke de store ting i tilværelsen: opphavet, hensikten og målet for univers, enkeltindivid og samfunn. Men hva med de tusen små og store ting som har med mening i dette liv, velbefinnende og hjelp i landsbyfellesskapets daglige problemer å gjøre? Her vendte man seg i stor grad fremdeles til primalreligionen. Med sin folkereligøse innretning fyllte denne et viktig tomrom som den nye religion (i sin vestlige innpakning) ikke nådde inn i. Særlig akutt blir krisen når kristendommen ikke tar åndeverdenens virkelighet på alvor.

Stedegen teologi i Afrika.

Denne sosiale og «ideologiske» fremmedgjøring ble tatt opp som en utfordring av afrikanske teologer fra 50-tallet av. Ved å innfange de mange symboler og riter i tradisjonell religion og kultur, ville de gjennomsyre kulturen innenfra og gi den et kristent fundament. Slik ønsket de å gjøre kristendommen til virkelig Herre i det afrikanske hus. Afrikansk teologi har således et klart «misjonerende» sikte.

Særlig i starten (tiden rundt den politiske frigjøringen) var det apologetiske motiv svært tydelig. Man lette i de gamle tradisjoner og skikker etter forestillinger som korresponderer med den kristne tro (f.eks. gudstroen) for å bygge bro til den nasjonalistiske intelligensia ved de afrikanske universitetene. «Afrikansk teologi» kan dermed også ses som en parallell til, og en del av, den revaluering og reinterpretaasjon av det afrikanske, som har funnet sted gjennom «afrikansk filosofi/ideologi».

Særlig i kritikken av vestlig teologi kommer en ny, afrikansk selvbevissthet til uttrykk. Vestlig teologi anklages for å ha fjernet seg fra bibelen bl.a. i sin individualisme og oppdeling av livet i en åndelig og en materiell sfære. (dualisme) Derfor, hevder afrikansk teologi, er det ikke slik at afrikaneren må bli vestlig for å bli kristen. Tvertimot er det slik at vesten kan lære av afri-

kansk mentalitet for derigjennom å kunne vende tilbake til bibelsk kristendom.

I denne form, som en bevegelse utgått fra universitetene, har afrikansk teologi kjempet med å få gjennomslag i menighetene, hvor dens program ofte ble oppfattet som uforståelig og fjernt fra vanlige folks liv og erfaringer. Med tiden har den imidlertid blitt utviklet i forskjellige retninger. En teolog som T. Adeyemo hevder at det ikke går noen linje fra tradisjonell religiøsitet til evangeliet. Allikevel finnes det en afrikansk teologi i samsvar med afrikanerens verdensbilde og livssituasjon. Dette er en «teologi om kosmologisk balanse», som forkynner Kristus som «Seierherre og Frigjører fremfor noen, Gudmennesket som har satt mennesket fri ved å ødelgge makter og myndigheter, død og grav.» (8)

Selv om Adeyemo framstår som en konservativ-evangelikal teolog med vekt på diskontinuitet og evangeliets nyskapende kraft, opptrer han likevel som en tolker og formidler av en afrikansk teologi som vibrerer i folkedypet. Også andre i den nyere generasjon av afrikanske teologer har sett nødvendigheten av å bygge bro mellom fagteologien og de trosytringer som lever lokalt. Den framtrædende ghanesiske teolog Kwame Bediako understreker at teologiens egentlige «sted» ikke er fakultetet, men menigheten. Fagteologien skal beskrive og formidle den teologi som lever og formes i menighetene i sin akademiske kontekst.

Hva så med en mer politisk orientert frigjøringsteologi, slik vi framfor alt kjenner den fra Latin-Amerika? Også den har funnet sin plass på det afrikanske kontinent gjennom utviklingen av «Black Theology» i Sør-Afrika. (9) Fra starten av sto den i et betydelig motsetningsforhold til den kulturosentriske «African Theology», med sitt budskap om at afrikansk identitet krevde en annenledes utforming av teologi, kirke og trosytringer enn vestens. I den sør-afrikanske kontekst lød dette som et ekko av apartheidstans ideologi, som har som sitt grunnleg-

gende premiss at den svarte og den hvite identitet er så grunnleggende ulike at det krever og betinger «separate development».

Black Theology kan vanskelig karakteriseres som en teologi nedenfra. Den manglet fra starten av den latin-amerikanske frigjøringsteologis folkelige oppslutning gjennom basismenighetene og også dennes karakteristiske bruk av Bibelen, folkets bok. Black Theology var et ideologisk redskap ledere tok i bruk i frigjøringskampen for å skape svart selvbevissthet, etter modell av borgerrettskampen i USA.

Black Theology målbar imidlertid et anliggende som gjennom studentledere som Steve Biko snart ble allemannseie i de svarte bydelene: svart verdighet og kamp mot diskriminering og undertrykkelse. Etter hvert ble det også utviklet en frigjøringsteologi med en sterkere forankring i Bibelen og det alminnelige kirke- og menighetsliv (10). Teologer som Alan Boesak og Desmond Tutu henter impulser bl.a. fra latin-amerikansk frigjøringsteologi, samtidig som frigjøringsbegrepet stadig utvides slik at det kan forholde seg til større områder av afrikansk virkelighet.

Selv om vekten fremdeles ligger på sosio-politiske forhold, kan en snakke om en viss tilnærming mellom frigjøringsteologien og afrikansk teologi. Det er imidlertid bare i Sør-Afrika, som skiller seg fra det øvrige afrikanske kontinent gjennom en uvanlig hardhent og gjennomgripende hvit innflytelse, frigjøringsteologien oppleves som et svar på menneskers eksistensielle livsproblem og fremtrer med bredt folkelig gjennomslag.

Afrikansk folkelig kristendom – de uavhengige kirker.

Allikevel er en folkelig kristendom nedenfra svært oppegående på det afrikanske kontinent. Når det fremmede misjonsbudskapet vant et slikt innpass henger det sammen med at det skjedde en umiddelbar kontekstualisering (stedegengjørelse) av det kristne bud-

skap og de kirkelige former i møtet med afrikansk virkelighet. Denne kontekstualisering er en folkelig overføringsprosess såvel på det individuelle og kollektive, som det bevisste og ubevisste plan. Dette aspektet blir ofte oversett i litteraturen.

En stedegen, folkelig kristendomsform har influert de fleste kirker i Afrika. Den merkes overalt. Sterkest kom den til uttrykk der det oppsto afrikanske profetskikkelser som ble redskaper og ledere for brede folkelige fornyelses- eller vekkeselsbevegelser. Ofte (men ikke alltid) er de ulærde, gjerne kvinner, og står fram i kraft av en kallsopplevelse etter bibelsk mønster med syner og audisjoner. I den afrikanske konteksten er det nærliggende å tillegge dem rollen som guddommelige midlere. Selv er de ofte preget av ydmykhet og en dyp opplevelse av å ha en tjenerrolle.

Deres oppdrag forener tre sentrale bibelske anliggender: Evangelisering, diakoni – hvor hygieneforbedring og moderne medisin kunne gå hånd i hånd med helbredelse ved bønn og åndsutdrivelser – og moralsk rennelse – herunder et klart nei til tradisjonell, religiøs praksis. Selv om bevegelsene ofte var apolitiske, oppsto de gjerne i tider med sterk undertrykking, og var utvilsomt en kanal for afrikansk eller nasjonal bevissthet. Mange prøvde derfor å utnytte dem til nasjonalistiske og revolusjonære formål. («svart messianisme») En del av bevegelsene har maktet å sprengre stamme- og rasemessige grenser, mens de fleste er knyttet til bestemte etniske grupperinger.

Der de kirkelige og politiske makthavere ga dem rom, fant de ofte sin plass som mer eller mindre selvstendige «tverrstrukturer» innen de etablerte kirkesamfunn. (11) Der de ble møtt med motstand og undertrykkelse, ble de radikalisert og etablerte seg som uavhengige afrikanske kirker («African independent-/Non White indigenous» churches). Disse er meget mangfoldige i teologi, organisasjonsform og livsytringer, og det foregår en sterk diskusjon om hvordan de skal for-

stås. (12) Mange av dem er utvilsomt genuine kristne kirker i afrikansk drakt. Andre er uttrykk for en reinterpretasjon av den afrikanske primalreligiøsitet i en ny tid, eller framstår som afrikanske nyreligiøse sekter av synkretistisk type.

I dag tar de uavhengige afrikanske kirker i økende grad kontakt med andre kirker og innleder samarbeid med internasjonale organisasjoner. Samtidig har de tradisjonelle kirkene blitt selvsten-diggjort, tar det tradisjonelle virkelighetsbilde på alvor og arbeider målrettet med å kontekstualisere sin form og sitt budskap. Dette har skapt tilnærming mellom de to kirketyper. (13)

Det er ingen tvil om at de afrikanske kirker og fornyelsesbevegelser er uttrykk for religion nedenfra. De framstår med et folkelig lederskap og et enkelt budskap og gir alle troende sin plass og funksjon i religionsutøvelsen. Og ikke minst, deres budskap og religiøse praksis henvender seg på en konkret måte til alle sider av folks eksistens. De er i stand til å forholde seg på en meningsfylt måte til den frykt og de håp som de gamle trosformer og praksis var uttrykk for. Det vanskelige «tomrommet» fylles med innhold, i form av nye riter og åndelig veiledning.

Sammenfattende kan sies at afrikansk primalreligiøsitet som erfaringsbasert folkereligion med indre nødvendighet måtte gjennomleve dyptgripende endringer. Den har aldri garantert bestand og fremgang under andre forhold. Den gjaldt bare det gamle samfunn. Et endret samfunn skaper nye religiøse behov. Såvel kristendommens seiertog, som islams fremganger, oppkomsten av nye sekter og påvirkningen av tradisjonell religiøsitet bekrefter dette. Den opprinnelige afrikanske religion har ingen plass der det opprinnelige samfunn oppløses.

Samtidig lever den videre i form av visse fundamentale livsanskuelser som preger såvel de nye religionsdannelser som den afrikanske utgave av kristendom – og av islam. Dette viser at Afrika er et kontinent

som vanskelig lar seg endre ovenfra. Når kristendommen i slik grad har fått preget dette kontinentet, henger det sammen med at den mot høye odds, ble en bevegelse nedenfra. Dermed er også muligheten bevart til at dette rike kulturelle og religiøse kontinent i nåtiden og i enda sterkere grad i fremtiden kan fortsette å bringe viktige korrektiv til vestlig mentalitet både politisk, kulturelt og religiøst.

(1) Til grunn for statistikken ligger David B. Barratt: *World Christian Encyclopedia*, Nairobi 1982, delvis oppdatert 1995.

(2) Ambrose Moyo: *Kontekst og konflikt – å gjøre teologi i en afrikansk kontekst*, Norsk tidsskrift for misjon (NOTM), 4/1993.

(3) Gjengitt i Nils Olav Breivik: *Afrikanske Religioner i lys av afrikansk tolkning*, NOTM 3/1988, 144.

(4) Fyldigere framstilling i N.O. Breivik: *Fedrene i tradisjonelle afrikanske religioner. Pereferi eller sentrum?*, NOTM 4/1991.

(5) Tore Laugerud: *Kirken og okkultismen – hva kan vi lære av den afrikanske erfaring?*, NOTM 3/1993.

(6) Tore Laugerud: «Satanisme – guttetreker eller religiøsitet på avveier?», NOTM 2/1994, s.108-111.

(7) Se artikkel av Nils Olav Breivik i NOTM 4/1995.

(8) N.O. Breivik: «Kristendom og tradisjonelle religioner i afrikansk teologi», NOTM 1/1991, 21.

(9) Kjell G. Berg: *Afrikansk teologi – bare for afrikanere?* NOTM 4/1982.

(10) Per A. Nordengen: *Sør-Afrikansk frigjøringssteologi*, NOTM 4/1988.

(11) Et typisk eksempel er den madagassiske hyrdebevegelse, se Kjetil Aano, *Mellom kors og fedregrav*, Oslo 1984.

(12) Se f.eks. Ingrid Eskilt: *Kimbanguistkirken – Ngunzaopplevelser*, NOTM 4/1986 og Nils E. Bloch-Hoell: *En afrikansk profetkirke. Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu*, NOTM 4/1982.

(13) Kjetil Aano: *Afrikansk perspektiv: Kyrkjevekst i Afrika, dynamikk, inspirasjon, misjon*, NOTM 4/1988, s.225 ff.

Videre henvisninger til den afrikanske og internasjonale litteratur finnes i de artikler det her er henvist til.

Tore Laugerud, Instituttleder for Egede-instituttet, dessuten prosjektleder i Samarbeidsråd for menighet og misjon, PB 5913 Majorstua, 0308 OSLO.

Folkelig islam omtolker islam

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

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

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

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

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

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

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

TROSARTIKLENE

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

PLIKTENE (SØYLENE)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sturla Stålsett

Frigjøringsteologi – nedenfra?

Frigjøringsteologi – bortskjemte akademikeres avlat og lefling med radikale tanker, eller de fattige og elendigens uovertrufne og spontane oppklaring av kristentroens revolusjonære vesen? I disse post- Lille Lørdag -tider kunne det være fristende å begynne slik. Men det gjør seg vel bedre å velge mer moderate ordelag. Jeg prøver igjen: – «Nedenfra» har vært en hedersbetegnelse for frigjøringsteologien helt fra starten av. Men er den egentlig et uttrykk for religion nedenfra? Tja, det spørs, som man så viselig sier. For det er forskjell på frigjøringsteologi og frigjøringsteologi. Og det kommer an på hva som menes med «nedenfra». Og så er jo ikke teologi og religion det samme. Dermed er en slags kurs staket ut for denne artikkelen.

Mangfold av nye stemmer

Det finnes etterhvert et mangfold av frigjøringsteologier. Først hadde man black theology og latin-amerikansk frigjøringsteologi, som utviklet seg så og si parallelt i løpet av 60 årene. Feministteologien fulgte tett etter, med egen agenda og fokus. Etterhvert har disse tre hovedstrømmingene fått mange avleggere, mutasjoner og utbrytere. Vi hører i dag om womanist theology, african theology, urbefolknings-teologi, minjung teologi, vannbøffel-teologi, dalith-teologi og kontekstuell teologi, for å presentere en liten bukett. Og stadig dukker det opp nye.

Alle disse har både fellestrekk og innbyrdes forskjeller. De deler utgangspunkt, nemlig oppgjøret med den dominerende vestlige teologien. Selv om dette oppgjøret blir gjennomført fra ulike ståsteder, med ulike interesser og varierende grad av radikalitet, drives det fram av en felles motivasjon, mot en felles målset-

ning. Det er denne som vagt kan betegnes som frigjøring. I bunnen av disse bindestreks-teologiene, som de av og til litt nedlatende kalles, ligger det nemlig et anliggende om at «andre» erfaringer – særlig erfaringer av lidelse, undertrykkelse eller marginalisering – nå skal få komme til orde i teologien. Gjennom å gi stemme og / eller låne øre til disse kontrasterfaringene (E. Schillebeeckx), håper man å bidra til en prosess som frigjør fra den undertrykkelsen de springer ut fra og beretter om – enten denne undertrykkelsen nå bygger på kjønn, klasse eller kultur.

Ikke alle som identifiserer seg med disse forskjellige teologiene ville like å bli samlet under merkelappen «frigjøring». Det er et belastet ord i mange sammenhenger. Noen steder er det for radikalt, andre steder oppleves det utdatert og gammeldags. Jeg har tenkt at disse teologiene kanskje bedre kunne samles under betegnelsen «barbar-teologier». For de er – som «barbarene» – stemmer utenfra, fremmedspråklige, språkløse, ja kanskje til og med «ufornuftige» stemmer i det teologiske verkstedet. Og det vil de være, i bevisst opposisjon til den språkmektige teologien, der det selvopphøyde vestlige ego'et til denne dag har beholdt definisjonsmakten for seg selv. Dermed kunne man altså heller si at de er teologier «utenfra» enn «nedenfra». Men for enkelthets skyld skal jeg her konsentrere meg om motsetningen nedenfra – ovenfra, og om den retning som først og fremst forbindes med begrepet frigjøringsteologi, nemlig den latin-amerikanske.

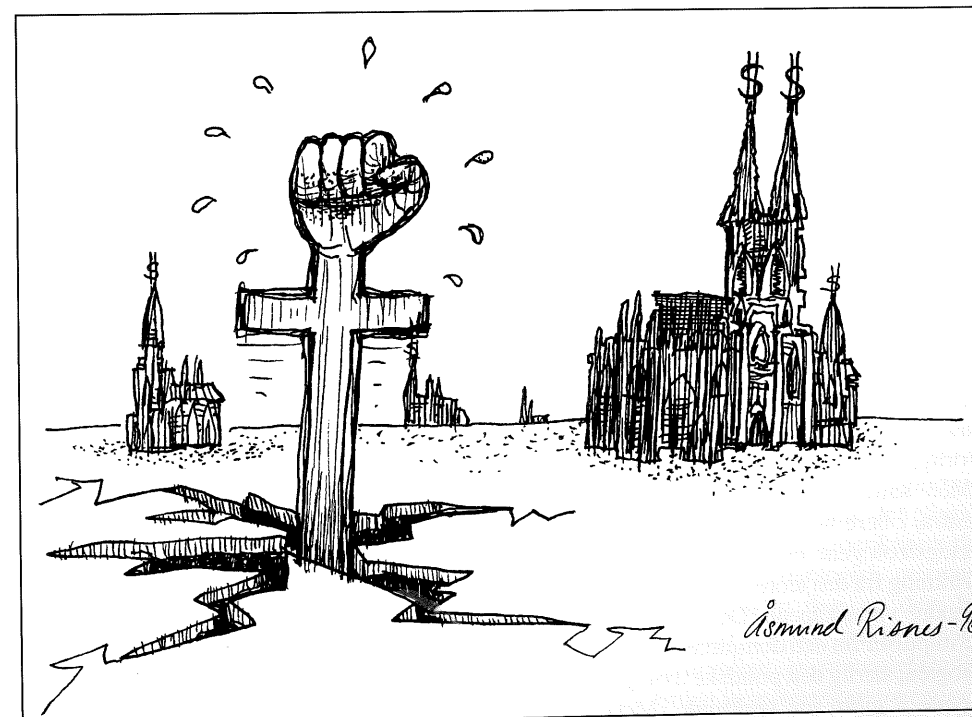
«Liberación!»

Det var den peruanske presten og teologen Gustavo Gutiérrez som for alvor satte Latin-

Amerika på det teologiske kartet.¹ Hans bok *Teología de la liberación* fra 1971 er ikke bare startskuddet til denne teologiske retningen, som skulle komme til å skape furore både i og utenfor kirkene som få andre teologier i nyere tid. Den må også sees som resultatet av en prosess som en rekke latin-amerikanere gjennomgikk på 60-tallet. Det var – for å si det enkelt – en prosess fra utvikling til frigjøring. Denne prosessen ble utløst av hva vi kan kalle en gjenoppdagelse av de fattige og deres brutale hverdag, en gjenoppdagelse som til en viss grad kan sies å være utløst av de fattige selv. I denne perioden foregikk det nemlig en mobilisering og organisering for motstand og politisk frigjøring blant fattige over hele kontinentet. Dette kaller Gutiérrez de fattiges «innbrudd» på historiens arena.² All verdens tiltak for å fremme utvikling og framgang i de latin-amerikanske landene ga ut over på 60-tallet stadig tydeligere tegn på å ha vært mislykkede. Verken million-overføringene fra Alliance for Progress eller FNs utviklingstiar

1955-1965 bragte de forventede resultater; fattigdommen økte i omfang, og forskjellene mellom rike og fattige ble større. Dermed ble utviklingsparadigmet forlatt av flere og flere. I stedet ble nøkkelordet nå frigjøring – «liberación».

Innenfor sosiologi og økonomi ble avhengighetsteorien lansert, og fikk raskt stor tilslutning (Prebisch, Cardoso, Gunder Frank, m.fl). Ifølge den, måtte de fattige grupper og nasjoner bryte ut av avhengighetsforholdet til de rike. Periferien måtte bryte med sentrum, og i stedet stole på egne krefter. Det er dette bruddet som betegnes som frigjøring. Innen pedagogikken satte brasilianeren Paulo Freire fokus på undervisningens betydning for de fattiges undertrykkelse og frigjøring med sin etterhvert verdenskjente *De undertrykte pedagogikk*.³ Og i teologien ble det altså Gutiérrez som – ikke først, men med størst gjennomslag – foretok oppgjøret med en tilslørende utviklingstenkning på samfunnsplanet og en korresponderende teologi, som etter



hans mening fungerte passiviserende og undertrykkende fordi den ikke i tilstrekkelig grad var i stand til se sammenhengen mellom historisk frigjøring og den transcendent frelse som det berettes om i Bibelen.

Nedenfra eller ovenfra?

Allerede i det historiske utgangspunktet for frigjøringsteologien kan man altså se både en bevegelse nedenfra og en ovenfra, hvis man forstår denne retningsbestemmelsen sosiologisk og metodisk (- ikke teologisk!) Bevegelsen nedenfra igangsettes av de fattige selv. De fattige har selv sagt vært tilstede i fullt monn både i det latin-amerikanske samfunn og i kirken der helt siden Columbus. Men på 60-tallet gjør de seg for første gang gjeldende, med en egen stemme og en (mer og mindre) organisert og målbevisst kamp.

Innad i majoritets-kirken på kontinentet, den katolske, ble dette nye nærværet forsterket av en viktig reform. Denne reformen innebar at lekfolket nå for første gang skulle kunne lese og tolke Bibelen på egne premisser. Tidligere hadde dette vært et privilegium forbeholdt de geistlige. Reformen var et resultat av det store vannskillet i nyere katolsk teologi- og kirkeliv, nemlig Det annet vatikankonsil (1962-1965). At den faktisk ble omsatt i virkningsfull praksis, skyldtes blant annet en utbredt prestemangel i deler av Latin-Amerika. Dermed tok fattige troende Bibelen i egen hånd, og fant i den tekster om en Gud som frigjør et undertrykt folk fra Egypt, og en Jesus som fremmer et gudsrike for fattige. Mange fant nå at de fattiges kamp for frigjøring ikke stod i motsetning til, men tvert imot måtte sees som en følge av å ta sitt kristenkall alvorlig.

Men samtidig ser vi altså en bevegelse ovenfra, i flere henseender. Hos de første frigjøringsteologene er det som sagt en tydelig påvirkning fra den teoretiske nyorienteringen i de andre vitenskapene. De mottok også viktige impulser fra den dominerende, europeiske teologien, særlig den politiske teologi som der begynte å gjøre seg gjeldende (Metz, Molt-

mann). På den kirkelige arenaen ser vi også etterhvert et tvetydig forhold til de fattige. På den ene siden er kirken, hva den alltid har vært, en kirke av fattige. Flertallet av dens medlemmer lever i fattigdom. På den annen side betyr gjenoppgåelsen av dette faktum at kirken tar på seg å være en kirke for de fattige, en kirke som skal tale deres sak og som ser seg først og fremst som sendt til dem. Til tross for dette gode anliggende (som det var høy tid kirken tok inn over seg, etter nesten fem århundrer der den bare med noen få, viktige unntak hadde stilt seg på de mektiges side), er det likevel ikke til å unngå at det fortsatt bærer betydelig preg av et perspektiv ovenfra: kirken skal bøye seg ned til de fattige og avhjelpe deres nød.

For en del frigjøringsteologer var ikke dette radikalt nok. Like som frigjøringskampen måtte drives fram av de fattige selv, var det de fattige selv som skulle stå for evangeliseringen, den kristne praksis. «De fattiges kirke» måtte bety at kirken tilhører de fattige; den måtte være seg bevisst at den er en kirke av fattige. Kirken må fødes av folket, som Leonardo Boff formulerte det.⁴

– Men var det også de fattige som skulle skrive teologien? Den som gir seg i kast med Gutiérrez' klassiske verk finner snart ut at dette ikke er skrevet av en fattig, og at det heller ikke vil fungere særlig godt som høytlesning i den fattige basismenigheten. Boka er spekket med referanser og teoretiske analyser, og fører et tildels tungt akademisk språk. Hos Gutiérrez er likevel intensjonen klar. Frigjøringsteologien må ta utgangspunkt i de fattiges egen praksis, det vil for Gutiérrez si, både deres trosliv og deres arbeid for å forandre samfunnet. Teologi er for ham refleksjon over denne praksis. En ekte frigjøringsteologi får vi bare når de fattige selv får komme til orde gjennom den, konkluderer Gutiérrez.⁵ Den må være teologi nedenfra, i denne forstand.

Segundo's utfordring

Likevel er frigjøringsteologien ofte blitt kritisert for å være en teologi ovenfra, en teori som

har større gjennomslagskraft blant middelklasse- intellektuelle som leker seg med radikale tanker i trygg avstand fra den virkelige slummen. Gutiérrez kan fra sitt daglige tilholdssted i en fattig prestebolig i et av slumstrøkene utenfor Lima, ta den type anklager med stor ro. Den verdenskjente teologen vier mye tid til prestegjerningen i sin fattige menighet.

Men dilemmaet gjenstår likevel for frigjøringsteologene. Og det er de fullt klar over. En annen av de virkelige veteranene blant dem, er jesuitten Juan Luis Segundo fra Uruguay. I den utfordrende artikkelen «Two theologies of liberation» fra 1983, peker han på at denne spenningen har fulgt frigjøringsteologien fra starten av.⁶ Men i valget mellom «nedenfra» og «ovenfra», faller Segundo interessant nok kontant ned på det siste.

Segundo hevder at det i løpet av 70-årene fant sted et skifte innen frigjøringsteologien. Til å begynne med var frigjøringsteologien etter hans mening noe som vokste fram på universitetene og blant middelklasse-intellektuelle, med det formål å av-ideologisere teologien for å gjøre den til et effektivt redskap for de fattige og undertryktes frigjøring. Det var et langsiktig mål om å få de fattige ut av passiviteten og fatalismen for å gjøre dem til agenter for frigjøring, sier Segundo, som selv var en av forgrunnsfigurene i denne tidlige fasen. Hans bok *Liberación de la teología* (Buenos Aires 1975)⁷ regnes fortsatt blant klassikerne. Men dette var altså teologi bedrevet på vegne av og til fordel for de fattige, ikke av de fattige selv.

Så skjedde forandringen. De mange – etterhvert frustrerte – frigjøringsteologene ble nå, ifølge Segundo, «omvendt til de fattige» i den forstand at de nå mente det var de fattige selv som skulle bedrive teologien, ikke teologene. Disse skulle ifølge det nye idealet være «organiske intellektuelle» i Gramscis betydning. Problemet med denne «andre linjen» innen frigjøringsteologien er for Segundo at det kritiske potensialet vis-a-vis den folkelige kultur og tro forsvinner. Det har lammet frigjørings-

teologien, mener han. Den er blitt mer «repetitiv apologi» enn konstruktiv teologi. Selv bekjenner Segundo seg altså fortsatt til den første linjen. Han gir stadig ut store og lærde teologiske avhandlinger, som er like kompromissløst radikale som sofistikert akademiske.

Det er ikke helt lett å følge Segundo i denne skarpe todelingen. Allerede de korte henvisningene jeg har gjort her til Gutiérrez' første bok, skulle tyde på at den ligger nærmere det Segundo kaller den «andre linjen». I så tilfelle har det ikke skjedd noe avgjørende mellom den og Gutiérrez' andre bok, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979)⁸, slik som Segundo påstår. Og Segundo er nok – når det kommer til stykket – temmelig alene med å forfekte den første linjen så hardnakket. Men, Segundo kan ha rett i at en del av frigjørings-teologiens vektlegging på de fattige som aktører i teologien kan fungere både tilslørende og romantiserende. En for lettvtint bruk av begreper som «de fattiges teologi» kan gi inntrykk av at frigjøringsteologene nærmest bare noterer og systematiserer det de fattige selv har tenkt ut.

Hvilke «fattige»?

Problemet kan illustreres ved en noe nærmere granskning av nøkkelbegrepet for denne teologiske strømmingen, nemlig «de fattige». Selv om disse teologene – profetisk-polemisk, vil jeg tro – som regel tyr til de mest pessimistiske og negative økonomiske analysene og statistikkene over tilstanden på kontinentet, tør de ha rett i at flertallet av latin-amerikanerne er fattige. Uansett er situasjonen graverende og dehumaniserende for store menneskemasser. Men det er langt fra slik at flertallet av disse menneskene spontant ville utrykke sin tro og sine verdinormer i samklang med frigjørings-teologens hovedteser. For å sette det på spissen: Flertallet av fattige latin-amerikanere deltar ikke i de frigjøringsteologisk orienterte basismenighetene. Stadig flere av dem blir derimot medlemmer av ofte fundamentalistiske og konservative pinsemenighetene.⁹ Flertallet av fattige latin-amerikanere engasjer-

rer seg ikke politisk, stemmer ikke venstre-radikalt, og drømmer neppe om revolusjon eller omfattende samfunnsomveltning. Derimot er det forbausende å se hvor godt grep høyre-ekstreme partier har på de lavere lag av befolkningen i en rekke land, ved valg etter valg i regionen. Når man ser på disse resultatene, og på den politiske propaganda som ofte viser seg å «gå hjem» hos fattigfolk, kan man fristes til å tro at drømmene deres oftere næres av såpeoperaer fra Mexico og Brasil, enn av visjoner om en framtid med sosial rettferdighet for alle. Segundo kan ha god grunn til å være skeptisk.

Sannheten er nok heller den at «de fattiges verden» er uhyre kompleks og sammensatt. De fattige har mange ansikter. De deler ikke alltid interesser. Den undertrykkelse de er utsatt for tar mangfoldig former. Veiene til frigjøring blir derfor også ulike – og kanskje til og med i konflikt med hverandre. Dessuten har århundrers erfaring vist indianere, kvinner, fattige fjellbønder eller slumboere at deres viktigste motstandstrategier ikke er tydelig protest og konflikt. De har få eller dårlige erfaringer med åpen kamp for samfunns-omveltning. Tvertimot har de overlevd gjennom tausket og hemmeligholdelse, forsiktig tilpasning og tilsynelatende underordning under overmakten.¹⁰ Deres redning har vært lokale nettverk, gjensidige bytteforhold og møysommelig forhandlinger i det daglige strevet for brød.

Selvkritikk, nyansering, fornyelse

Denne nyanseringen av bildet av «de fattige», hvilken frigjøring de ønsker seg og trenger og hvordan de vil oppnå den, har tvunget seg fram innen frigjøringsteologien. Gamle analyser og paradigmer blir forlatt, og nye stemmer kommer til orde. Gutiérrez har i forordet til sin femtenårs-jubileumsutgave av *Teología de la liberación* langt på vei forlatt avhengighetsteorien, for eksempel.

Men frigjøringsteologien er langt fra død. Så lenge fattigdommen ikke avtar, vil verken demokratisering eller markedsliberalismens triumf fjerne behovet for «frigjøring», insiste-

rer frigjøringsteologene. Selvkritiske og fornyende bidrag kommer stadig. Pioneren Hugo Assmann fra Brasil er blant dem som i dag mener at forventningen til de fattiges egen evne og kapasitet til å lede an i frigjøringen var overdrevent optimistisk i frigjøringsteologiens første fase.¹¹ I forhold til Segundos posisjon, kan dette i første omgang synes å være en bekræftelse: Frigjøringsteologene har og må ha en kritisk holdning til de fattiges egen trosrefleksjon og – praksis, fordi denne ofte vil vise seg å være en internalisert, speilvendt versjon av den undertrykkende teologi som makthaverne benytter seg av. Med et konkret eksempel: De fattiges identifisering med den lidende Jesus som kommer til uttrykk gjennom de folkelige Langfredags-prosesjonene, kan være de fattiges resignerte tilpasning til en lidelse som Gud har pålagt dem.

Men argumentet kan snus: For dersom fattigfolks overlevelses-strategier bare kommer indirekte og ironisk kommer til uttrykk gjennom deres liv og tro, da er det jo nettopp makt-påliggende for en teologi som vil de fattiges frigjøring å legge øret tett inntil dette alminnelige tros livet. Da kan den ikke nøye seg med kritisk, akademisk distanse til den folkelige religiøse kulturen, men må gå aktivt inn i den og med den, for å forsøke å fortolke den «innenfra.» Kanskje var Langfredags-prosesjonene også et uttrykk for stille håp og motstand, i og med vissheten om at det var denne korsfestede, fattige Jesus – og ingen annen – som Gud reiste opp på den tredje dag?

De skarpe alternativets tilsløring

Det spørres vel om ikke alternativet ovenfra / nedenfra er for enkelt; ja direkte misvisende. Lille-Lørdag-dikotomien i innledningen har vel allerede signalisert dét. En mer fruktbar innfallsvinkel kan være den Clodovis Boff velger.¹² Denne brasilianske teologen, som forøvrig er bror av den enda mer kjente Leonardo Boff, opererer med tre former for frigjøringsteologi, nemlig profesjonell, pastoral og folkelig. Den profesjonelle frigjøringsteologien er den mest avanserte, den akademiske,

som holder til på institutter og universiteter. Den kommer til uttrykk gjennom artikler, bøker og studiekonferanser.

Den pastorale har en mer organisk forbindelse med de fattiges praksis (altså: tro og liv). Stikkordet «organisk» avslører at dette er den type teologi Segundo uten tvil ville plassere i «andre linje». Det er «barfot-teologer» Boff her har i tankene, det vil si prester, pastorer, diakoner og andre kirkelige medarbeidere. De uttrykker sin teologi gjennom å inspirere og veilede basismenighetene i deres daglige praksis. De formulerer pastorale dokumenter, kortere meditasjoner og pamfletter til bruk i menighetene.

Den folkelige frigjøringsteologien er den som utøves på grasrota, i basismenigheter og bibelstudiegrupper. Her er aktørene lokale ledere og vanlige medlemmer i menighetene. Deres teologi uttrykkes først og fremst i konkret handling, og gjennom diskusjoner, bibelstudier, gudstjenester og ulike symbolhandlinger. – «Hva er det som forener disse tre nivåer for frigjørings-teologisk refleksjon?» spør Boff, og svarer: «Det er den felles inspirasjon som ligger i bunnen, nemlig en tro som kan bidra til å forandre historien, eller, med andre ord, den konkrete historien sett fra troens perspektiv. Derfor er Gustavo Gutiérrez' frigjøringsteologi i sin kjerne er den samme som den som kommer fra en fattig, kristen landarbeider fra det nordøstlige Brasil.»¹³

Et samlende perspektiv nedenfra

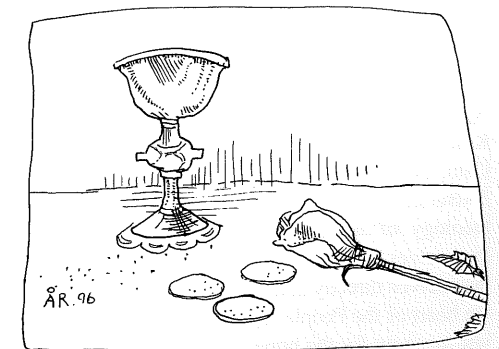
Det er lett å forstå at en frigjøringsteolog selv gjerne vil ty til en slik harmoni-modell. Den fungerer slett ikke alltid i praksis. Gjensidige beskyldninger om «verdensfjern akademisk elitisme» eller «aktivistisk og naiv grasrotpraksis» hagler til tider også frigjøringsteologer i mellom.

Jeg tror likevel det er rett å hevde at frigjøringsteologien både er en teologi ovenfra og en teologi nedenfra, men at dens grunnleggende og samlende perspektiv er et perspektiv nedenfra. Og slik må det vel være. En frigjøringsteologi som ikke hadde elementer oven-

fra, – slik vi her har brukt betegnelsen, altså – ville hatt problemer med å legitimere seg som teologi i den vanlige betydning av ordet, en ordnet og kritisk diskurs over troens gjenstand og innhold; Gud. Men en frigjøringsteologi som ikke hadde dette samlende perspektivet nedenfra, troverdig uttrykt gjennom en konkret og direkte kontakt med de fattige og undertrykte egne trosrefleksjoner og -praksis, ville vanskelig kunne legitimere seg som frigjørings-teologi. Den salvadoranske frigjøringsteologen Jon Sobrino sier det på sin måte: Man kan godt drive frigjøringsteologi ved et skrivebord, men ikke fra et skrivebord.¹⁴

Men om den som teologi har elementer både ovenfra og nedenfra, hersker det mindre tvil om at den den religiøse praksis den forholder seg til, primært er en praksis nedenfra. Det er få eller ingen basismenigheter i høyere sosiale lag. Frigjøringsteologien er satt i bevegelse, holdes i live av og fornyes gjennom «religion nedenfra». Den livskraftige og kreative bevegelsen for folkelig bibellesning som brer seg i Latin-Amerika for tiden – så avgjort et uttrykk for religion nedenfra –, er derfor et viktig vitnesbyrd om denne teologiens aktuelle helse og vitalitet.¹⁵

Dette perspektivet nedenfra betyr imidlertid ikke at frigjøringsteologien ikke kan gi innsikt og inspirere troende, kjempende og søkende mennesker og felleskap hvor enn de måtte finne seg i tilværelsen, «oppe» eller «nede». Det viser den store interesse og utbredelse den har fått, også i vår del av verden.



1 Det finnes et lite hav av innføringer og analyser av frigjøringssteologiens opprinnelse og utvikling. La meg anbefale en håndfull: Kjell Nordstokke: De fattiges kirke Oslo 1987, Rosino Gibellini: The Liberation Theology Debate London 1987, Phillip Berymann: Liberation Theology London 1987, Arthur F. McGovern: Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment Maryknoll, N.Y. 1989, Roger Haight: An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology New York 1985, Leonardo & Clodovis Boff: Introducing Liberation Theology, Tunbridge Wells 1987.

2 «What we have often called the 'major fact' in the life of the Latin American church – the participation of Christians in the process of liberation – is simply an expression of a far-reaching historical event: the irruption of the poor. Our time bears the imprint of the new presence of those who in fact used to be 'absent' from our society and from the church. By 'absent' I mean: of little or no importance, and without the opportunity to give expression themselves to their sufferings, their comradeships, their plans, their hopes.» A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation Revidert utgave med en ny innledning, 4. opplag Maryknoll, N.Y. 1991, side xx.

3 Eng. utgave Pedagogy of the Oppressed Oversatt av Myra Bergman Ramos, Harmondsworth 1972. I det pedagogiske aspektet er for Freire helt nødvendig fordi de fattige må frigjøre seg selv; frigjøringen må komme nedenfra: «Political action on the side of the oppressed must be pedagogical action in the authentic sense of the word, hence, action with the oppressed. (...) The liberation of the oppressed is a liberation of men (sic!), not things. Accordingly, while no one liberates himself by his own efforts alone, neither is he liberated by others.» side 42.

4 For å beskrive denne prosessen, brukte Boff termen ekklesiogenese. Se Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church Maryknoll, N.Y. 1986 (portugisisk original 1977). Se også Kjell Nordstokkes dr.avhandling: Ekklesiogenese. Konsil og kontekst i Leonard Boffs ekklesiologi. Oslo, 1990.

5 «But in the last instance we will have an authentic theology of liberation only when the oppressed themselves can freely raise their voice and express themselves directly and creatively in society and in the heart of the People of God, when they themselves 'account for the hope,' which they bear, when

they are the protagonists of their own liberation.» Gutierrez: Samme verk, side 174.

6 I A.T. Hennelly [red.]: Liberation Theology. A Documentary History, New York 1990, side 353-367.

7 Eng. utgave: Liberation of Theology Maryknoll, N.Y. 1976.

8 Eng. utgave The Power of the Poor in History Maryknoll, N.Y. 1983)

9 Dette har jeg nylig skrevet om i «Når de fattige blir pinsevenner. Frigjøringssteologien og protestantismens vekst i Latin-Amerika», Norsk teologisk tidsskrift. – Årg. 96, h. 4 (1995), side 223–240.

10 Nobelprisvinneren og mayakvinnen Rigoberta Menchú avslutter sitt personlige vitnesbyrd slik: «Jeg vil fortsatt skjule det jeg mener ingen bør få vite, verken antropologer eller intellektuelle, for samme hvor mange bøker de har, vil de aldri finne ut av alle hemmelighetene våre.» Jeg, Rigoberta Menchú Fortalt til Elizabeth Burgos Debray, Oslo 1992 (1983).

11 Hugo Assmann: «Teologia da Solidaridade e da Cidadania» i Notas, Saõ Bernardo do Campo, Årg. 1, 1994 Nr. 2: 2–9

12 Clodovis Boff: «Epistemología y método de la teología de la liberación» i Ellacuría, Ignacio og Sobrino, Jon (red.): Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Bind I San Salvador 1991, side 79–113. Eng. oversettelse: Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology Maryknoll, N.Y. 1993.

13 Samme verk, side 92.

14 Jon Sobrino: «La teología y el principio liberación» i Revista Latinoamericana de Teología nr. 35 1995, side 125, note 19.

15 Se f.eks. Kjell Nordstokke: Ordet tar bolig. Om folkelig bibellesning Oslo 1994.

**Sturla Stålsett,
NSR-stipendiat i systematisk teologi, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Postboks 1023, 0315 Blindern**



PLANER OG PRAKSIS Om undervisning i religion og livssyn

Seminar på Nansenskolen 21.–24. mai 1996

PROGRAM

Tirsdag 21. mai

- 18.00: Åpning ved statsråd
Reidar Sandal.
19.00: Kveldsmat.
20.00: Rektor Inge Eidsvåg:
Norges flerkulturelle fortid.
20.30: Høgskolelektor Geir Skeie:
*Religions- og livssynspedagogikk
og den flerkulturelle utfordring.*

Onsdag 22. mai

- 08.00: Frokost.
09.00: Høgskolelektor Sissel Østberg:
*L 97 Hva gjør vi i praksis med det
nye kristendomsfaget? Muligheter
og begrensninger.*
11.00: Kaffepause.
11.30: Samtale med Geir Skeie
og Sissel Østberg.
13.00: Lunsj.
16.00: *Fortellingen som pedagogisk
redskap.*
Høgskolelektorene
Halldis Breidlid og
Tove Nicolaisen.
17.00: Kaffepause.
17.15: *Fortellingen som pedagogisk
redskap,* forts.
19.30: Middag/Sosialt samvær.

Torsdag 23. mai

- 08.00: Frokost.
09.00: *Høytider og høytidsfeiringer.*
Høgskolelektor Beate Børresen,
førskolelærer Rashmi Chattra,
lærer Saleha Khatoon,
forstander Egil Lothe,
styret Wencke Murad,
styret Solveig Oskal.
11.00: Kaffepause.
11.30: *Høytider og høytidsfeiringer,*
forts.
13.00: Lunsj.
16.00: Lecturer Judith Everington:
*Interpreting Religions.
Presentation of some new materials
for Religious Education in Britain.*
20.00: Bente Kahan presenterer en jiddish
verden og utdrag fra teaterstykket
«*Stemmer fra Theresienstadt*».

Fredag 24. mai

- 08.00: Frokost.
09.00: Professor Sven Åke Selander:
*Livstolkning, religion, etik i det
svenske utvecklingsarbeidet.*
11.15: *Samtale og oppsummering.*
12.00: Avslutning.
Lunsj.

Kurset er støttet av Statens lærerkurs. Frist for påmelding 15. april

Nærmere opplysninger fås ved henvendelse til:

Nansenskolen
NORSK HUMANISTISK AKADEMI

Nansenskolen,
Norsk Humanistisk Akademi
2600 Lillehammer
Tlf. 61 25 71 33
Fax 61 26 38 63

Ressursbøker for religionslærere

20 århundres teologi

Stanley Grenz & Roger E. Olson

«Endelig har vi fått en bok om nyere teologihistorie på norsk! Det har vært et savn, og den foreliggende boken vil dekke behovet for en lett tilgjengelig, oversiktlig og velstrukturert bok om dette temaet». Anmeldelse i Luthersk Kirketidene 2/96 av prof. Jan-Olav Henriksen.

Pris 290,-

Det virker jo . . .

Arne Tord Sveinall

Boken tar opp 23 ulike tilbud innen alternativ medisin. Forfatteren drøfter og vurderer behandlingsformene på en saklig og reflektert måte. Den meget store tilstrømningen til alternativ mes- sen i Folkets Hus i Oslo sier noe om hvor aktuelt dette temaet er.

Pris 145,-

Mellom kors og halvmåne

Arild Bakke & Jan Opsal

Boken tar opp de mest aktuelle problemstillingene og utfordringene i forholdet mellom islam og kristen tro. Uunnværlig for den som underviser i religion i den videregående skolen i dag.

Pris 230,-

Drømmen om det tapte Paradis

Reidar Hvalvik

Forfatteren gransker Jehovas vitner ut fra deres egne skrifter, og drøfter forholdet mellom deres lære og den kristne tro. Boken inneholder svar på de reaksjoner boken har vakt blant medlemmer av Jehovas vitner.

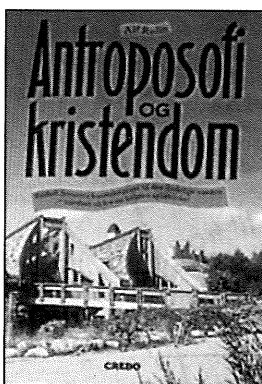
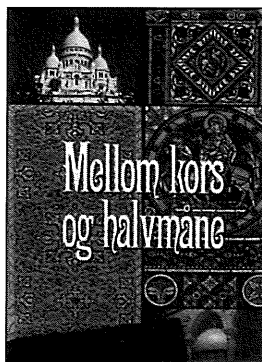
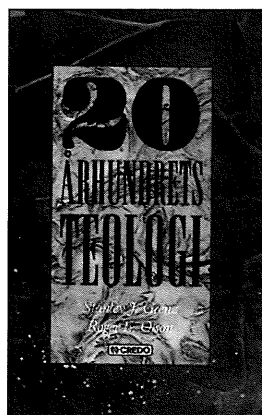
Pris 145,-

Antroposofi og kristendom

Alf Rodin

Boken gir en god og kortfattet presentasjon av antroposofi som livssyn, og viser forskjeller på antroposofi og kristendom.

Pris 69,-



Rune Belsvik og Paul Leer-Salvesen

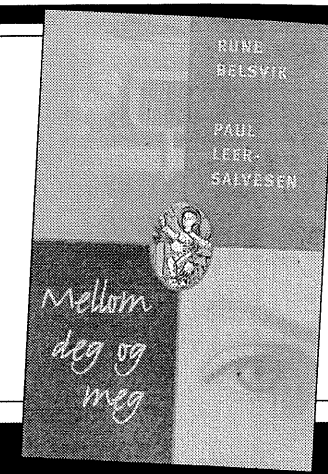
MELLOM DEG OG MEG

En åpen og fordomsfri brevveksling mellom forfatterne om tvil og tro, om ungdomstid og jenter, om far og dramatiske opplevelser. En bok for ungdom hvor Belsvik skriver på nynorsk og Leer-Salvesen på bokmål.

125,-

IKO

IKO-Forlaget AS Boks 173, 1430 Ås
Tlf.: 64 94 37 60 • Fax: 64 94 29 95



Noter til «Hva tror Ola Nordmann på?»

Referanser:

Alstad, B. (1993): Norske meninger 1946-93. Sigma Forlag.

Botvar, P.K. (1993): «Religion uten kirke. Ikke-institusjonell religiøsitet i Norge, Storbritannia og Tyskland». Rapport 10/1993, Diakonhjemmets høgskolesenter.

Botvar, P.K. (1996a): «Belonging without believing? The Norwegian religious profile compared with the British one». I Repstad, P. (red): Religion and Modernity - modes of coexistence. Universitetsforlaget (under utgivelse).

Botvar, P.K. (1996b): «En ny himmel og en ny jord. Religion, politikk og holdninger til miljøvern». Norsk statsvitenskapelig tidsskrift nr. 2/1996 (under utgivelse).

Bäckström, A. (1993): «Believing in belonging. The Swedish way of being religious». In Ryökäs, R. and Ryökäs, E. (eds.): Urban Faith 2000. A conference in Helsinki 21.-26.9 1992. Publications of Church Sociology A 8/1993, University of Helsinki.

Bøyum, B. (1992): Undersøkelse om holdninger til religion 1991. Gjennomføring og datainnsamling. Rapport nr. 92, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Davie, G. (1990): «Believing without Belonging? Is this the future of religion in Britain?» Social Compass Vol. 37 No. 4 1990.

Leifsen, T. (1991): «Ola Nordmanns forhold til religion i følge gallupundersøkelser med vekt på situasjonen i dag. Har biskopene rett i at folkere- ligiøsitet er uforandret?» Spesialavhandling i Religionsvitenskap ved Det Teologiske Menig- hetsfakultetet.

Religion og livssyn. Tidsskrift for religionslærer- foreningen i Norge. Temanummer om New Age. Nr. 1, 1989.

Romarheim, A. (1988): Kristus i vannmannens tegn. Nyreligiøse oppfatninger av Jesus Kristus. Credo forlag.

Rod, J. (1961): Folkereigion og kirke. Købe- havn: Gads forlag.

Sigelman, L. (1977): «Review of the Polls. Multi- Nation Surveys of Religious Beliefs». Journal for the Scientific Study of Religion, 1977, 16(3):289- 294.

Skjåk, K.K. og Bøyum, B. (1994): Undersøking om verdier, natur og miljø 1993. Rapport nr. 100, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Årbok for Den norske kirke 1995.

Ring og bestill direkte fra Credo Forlag 22 20 89 35

For andre aktuelle bøker; be om en Credo-Guide