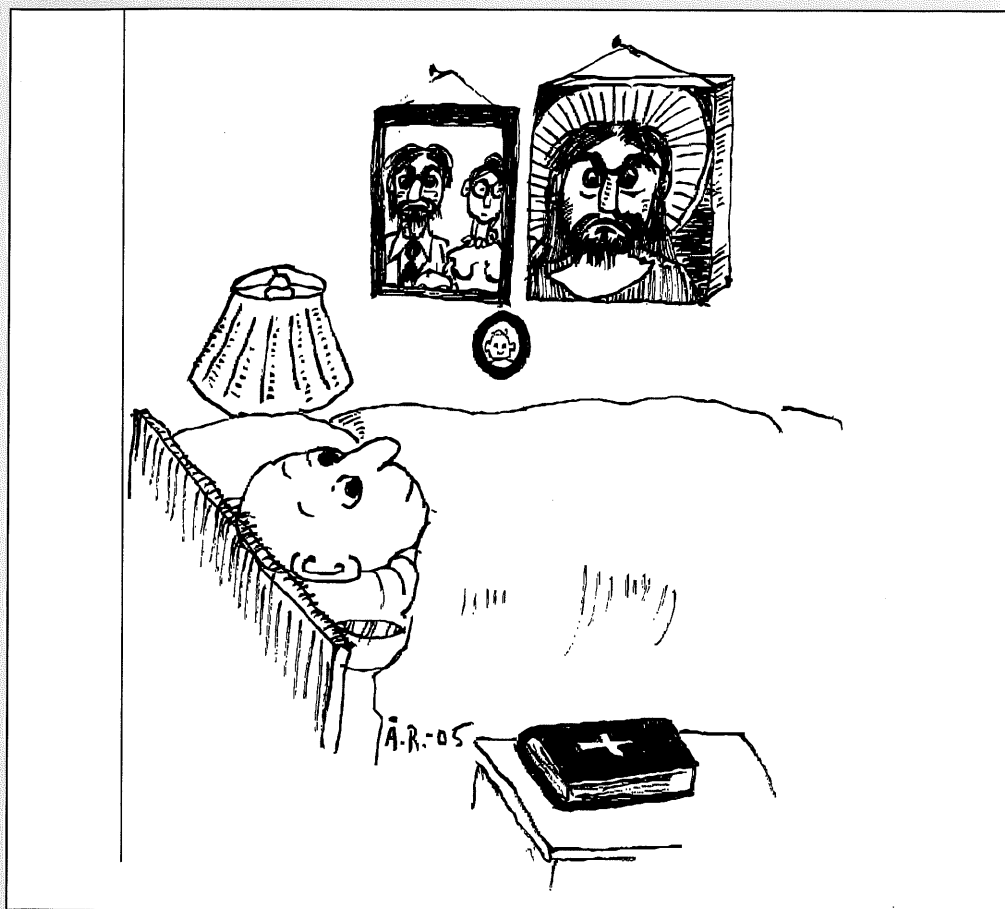


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 17 • 2005 • NR 1



Religionskritikk og trosforsvar



Religionskritikk

Religionskritikk høres guffent ut for den religiøse, som liflig musikk for den anti-religiøse. Men ordet trenger ikke bare å bli forstått så firkantet. Kant opererer med ordet 'kritikk' i sine tre kjente «kritikker», for eksempel «Kritik der reinen Vernunft». Her betyr ordet noe i retning av «undersøkelse», og det er en klang vi gjerne kan ta med oss i vår setting. For alle fenomener i vår verden trenger å undersøkes. Og målet for enhver undersøkelse er å finne noe sant, så ingen trenger å engstes, enn si apriori å begeistres!

Når vi nå har satt temaet på dagsorden, er det naturligvis fordi religion ikke bare snakkes om i forbindelse med embetsutnevnelser, men fordi det ser ut som om religion har større innflytelse i verden enn mange norske folkeopplysere ville trodd for bare et tiår siden. Siden det nok er en del ideologisk blindhet på dette feltet – på flere sider av frontene, er det sikkert lurt å lytte til saklige og kritisk begrunnede oppfatninger av religion. Hva er bra og hva er ikke bra. Ingen fenomener i vår menneskelige verden er uten baksider eller mulige bivirkninger. Når apostelen antyder muligheten for at selv Satan kan kle seg om til en lyssets engel, er dette er erfaring som en sikkert ikke trenger å være spesielt religiøs for å fatte. Eller er det kanskje slik at det er tyngst å fatte for nettopp den religiøse? Den kjente teologen Karl Barth lyste som kjent en hver form for religiøsitet i bann, også kristelige utgaver av samme.

I det foregående antydes en viss tro på saklig samtale. Men religionskritikk kan også – har det vist seg – være latterliggjøring, karikering, reduksjonering, kort sagt en direkte kamp mot religionen, dens institusjoner og personer. Ofte har en da følt nødvendigheten av trosforsvar eller apologetikk, noe som er like gammelt som religionskritikken.

Vi håper vi har fått med noen perspektiver som har vært fremme i debatten. Jan Olav Henriksen drøfter hva moderne religionskritikk bør være. Historiske linjer for religionskritikk trekkes dels fra idéhistorisk innfallsvinkel ved Per Magne Aadnanes, dels fra kulturhistorisk innfallsvinkel ved Arne Bugge Amundsen. Utfordringen fra da Vinci-koden drøftes i en større dobbelartikkel av Oskar Skarsaune. Annen del her kommer i sommernummeret. Endelig drøftes en mer tabloid form for religionskritikk av Svein Olaf Thorbjørnsen. Lykke til med lesning og god påske for den som måtte være så heldig å få bladet før den tid!

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 1, 2005, 17 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer
i 2005

Tidsfrist for nr. 2, 2005
15. mai 2005

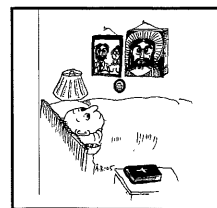
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
800

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

e-post:
bjorn.myhre@berg.vgs.no
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt: Tur til Midtøsten til høsten	4
TEMA: Jan-Olav Henriksen: Religionskritikkens legitimitet – i et samfunn og en skole preget av pluralitet	5
Per M. Aadnanes: Ein gud skapt i menneskets bilete? Glimt frå den moderne religionskritikkens historie	12
Svein Olaf Thorbjørnsen: Vulgær religionskritikk i Norge – noen synspunkter	19
Arne Bugge Amundsen: Tidlig norsk religionskritikk. Noen stier i et ulendt historisk landskap	27
Oskar Skarsaune: «Den mest rystende avsløringen de siste 2000 årene»: Fra Da Vinci-koden til Den Hellige Gral	33
METODIKK: Harald Skottene: Da Vinci-koden	41
BOKMELDINGER: Reformasjonen i bilder – en bok og en CD om Cranach	42

Tema i neste nummer: **Bio-etikk**

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

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

Med religionslærerforeningen til Midtøsten

Religionslærerforeningen tilbyr en studietur til Libanon og Syria til høsten. Temaet blir Midtøsten i en brytningstid, med vekt på forholdet mellom de religiøse gruppene i området. Turen går fra Gardermoen lørdag den 1. oktober og varer til lørdag den 15. oktober 2005.

Prisen for turen er 16 600,- som inkluderer fly, alle transporter, hotell i 3 eller 4 stjerners klassen, frokost, noen middager og guiding. Tips til vår sjåfør og flyskatt kommer i tillegg.

Turen ledes av Oddvar Tveito og Rannfrid Thelle. Oddvar er kapellan i Fjære og Rannfrid er Dr. Theol i gammeltestamentlig eksegese. Begge har et godt nettverk i Syria og Libanon, og har reist mye i området.

Fra programmet kan i korthet nevnes:

Besøk i flyktningleiren Sabra og Chatilla i Beirut. Møte med Hezbollah. Møte med gammel kanaaneisk religion og nåtidig drusisk religion. Besøk i Tyr. Vi besøker korsfarerborgen Krak des Chevaliers, Ugarit og de døde byer. Aleppo og St. Simeon fokuserer på eneboertradisjonen. Møte med kristne kirker og organisasjoner, og med dialog-miljøet i Tripoli. Aleppo, Palmyra og Damaskus tilbyr møte med ulike muslimske retninger, besøk i moskeer mv. Er du interessert i et detaljert program, ta kontakt med undertegnede.

Det er som kjent en noe spent situasjon i Libanon nå i vår. Våre turledere vil følge utviklingen nøye, og de har løpende kontakt med representantene for norske myndigheter i området. Vi kommer ikke til å legge ut på en reise som ikke kjennes trygg. Ved en eventuell avlysning av turen vil depositumet bli tilbakebetalt.

Meld deg på raskt og senest innen 20.05.2005. Medlemmer av Religionslærerforeningen som har betalt medlemskontingent i 2005 blir prioritert. Først når du har betalt et depositum på kr. 600,- til konto 97132633324 i Skandiabanken, føres du opp som deltaker. Send påmelding til Clemens Saers, e-post clemens@saers.com. Turen kan bli fulltegnet før 20.05.2005. I alt er det plass til 33 deltakere på turen og de som melder seg på først, sikres plass.

For et mer detaljert program og flere opplysninger om turen, se foreningens nettside: www.religion.no

Du kan også kontakte undertegnede.

Les mer om turen på foreningens nettside: www.religion.no

*Clemens Saers
Styremedlem og turkoordinator*

Jan-Olav Henriksen:

Religionskritikkens legitimitet – i et samfunn og en skole preget av pluralitet¹

Religion i vår tid kan nyte godt av at samfunnet utvikler en kvalifisert og nyansert religionskritikk, som er forankret i både filosofiske, teologiske og religionsvitenskapelige innsikter. En slik kritikk vil gjøre det mulig å forholde seg langt mer nyansert til religion enn det man ofte får inntrykk av at skjer i en tabloidisert offentlighet. Det kan også skape syn for at religion i vår tid kan være så mangt – og fyller mange flere funksjoner enn man umiddelbart skulle anta. Ikke minst med tanke på de ulike sosiale funksjoner religion i dag synes å ivareta, gir grunn til å tenke gjennom hva som kan være en god og velmotivert kritikk av disse funksjonene. Uheldige koblinger mellom religion og nasjonalisme er et godt eksempel på dette.

Vi opplever i dag at religion som fenomen setter mer preg på samtidsscenen enn mange ville trodd for 25 år siden. På den ene siden har vi en fornyet interesse for tradisjoner og kultur som religion i dag nyter godt av, fordi religioner på mange måter er forvaltere av mye av kulturarven. Dette synes å fylle et viktig behov i samtidskulturen. På den annen side er religiøse interesser sammenfiltret med mange av dagens politiske konflikter. Det skaper et bilde av religion som konfliktskaper og som grunnlag for irrasjonell fanatisme. Midt mellom disse to versjonene av religion står de grupper av mennesker som lever som troende og praktiserende reli-

giøse, uten å være verken voldelige fanatikere eller interessert i religion bare for kulturarvens skyld.

Om moralsk forankret religionskritikk

Å ta til orde for religionskritikk er noe man ikke tradisjonelt har gjort fra religiøst hold. Mange religioner er uvillige til å åpne seg for kritikk, fordi de regner med at de på en eller annen måte er forankret i noe guddommelighet som er hinsides kritikk. Men de fleste religiøse bevegelser i vår tid vil likevel for eksempel være åpne for at det finnes *noen felles etiske verdier og normer* som kan gjøres gjeldende som gode moralske rettesnorer for alle mennesker. Dersom man har dette som utgangspunkt, vil en moralsk forankret religionskritikk ikke være noe som møter den enkelte religion utenfra. Den vil også være noe som fremstår som forankret i religionens eget etos.

I jødedom og kristendom finnes en slik moralsk forankret religionskritikk uttrykt allerede i profetenes kritikk av kulten i Det gamle testamentet, og i deres kritikk av konger og andre makthavere som brukte sine privilegier på bekostning av de svakeste. Den amerikanske religionsfilosofen Merold Westphal har pekt på at mye av det som gjelder som klassisk religionskritikk – det vil si bidragene fra Marx, Nietzsche og Freud – på mange måter er sekulariserte videreføring av denne formen for religionskritikk. Han

mener derfor at man med gode grunner kan se for seg en mer positiv anvendelse av disse tenkerne enn det man hittil ofte har vært villig til. Det kan gi anledning til en religiøs forankret selvkritikk – der representanter for religiøse posisjoner spør seg selv

- om de virkelig ønsker, eller bidrar til, å hylle mennesker inn i illusjoner i møte med en nådeløs verden (for eksempel herlighetsteologien i møte med alvorlig sykdom)
- om man søker sin egen makt og innflytelse øket, eller
- om man bidrar til å befeste urettferdige sosiale, politiske og kulturelle forhold gjennom opprettholdelsen av en bestemt form for religiøs praksis eller en spesiell etos (for eksempel undertrykkelse av kvinner, andre typer forskjellsbehandling).

Det er en viktig gevinst med å utvikle en form for religionskritikk som er forankret i ressurser som *den enkelte religion kan vedkjenne seg* som sine egne: en slik form for kritikk vil ikke kunne avvises som irrelevant eller som uttrykk for en eller annen misforståelse av hva denne religionen egentlig går ut på. Dette gjør moralsk forankret religionskritikk til en bedre form for religionskritikk enn den som summarisk avskriver religion som noe som kan forklares utelukkende med basis i ikke-religiøse faktorer. Slike former for rekonstruksjon av hva religion er, har lite bærekraft i møte med mennesker som er tilhengere av en religiøs retning. De vil kunne avvises med at «han har virkelig ikke skjønt noen ting». Da er man i virkeligheten like langt, selv om man kan ha et gyldig kritisk anliggende.

Om teologisk motivert religionskritikk

Den sveitsiske teologen Karl Barth hevdet i begynnelsen av forrige århundre at all religion sto under Guds dom. Bak det lå flere ting, men her er det viktigste erkjennelsen av at all religion også inneholder elementer av

menneskelighet i mer negativ forstand: religionen er menneskets forsøk på å sikre seg og sitt. Barth har dermed gitt språk til noe viktig: I rammen av protestantisk kristendom – og også enkelte andre versjoner – kan det være at tanken om at mennesket er en *synder* kan gi en ytterligere motivasjon for å være åpen for religionskritiske innspill: kristne er ikke mindre syndere enn andre, og de er like sannsynlige kandidater for å søke sine egne moralske klanderverdige interesser som enhver annen. Nettopp den religiøst motiverte interessen for å gjøre det som er rett, burde tilsi at man var villig til å la sin egen religiøse og moralske posisjon undersøkes i kritisk lys.

En slik form for kritikk vil imidlertid ikke være spesielt attraktiv for dem som av en eller annen grunn holder sin egen posisjon for å være ufeilbarlig. Men det er grunn til å spørre om forsøk på å representere en prinsipielt ufeilbarlig posisjon i dag ikke er dømt til å bli vurdert som en form for maktvilje. En slik prinsipiell posisjon er noe helt annet enn der en stiller sin egen posisjon frem som et alternativ til overveielse, og åpner for drøfting og kritikk. Da vil styrken og autoriteten i posisjonen kunne vurderes av alle impliserte parter. En posisjon som unndrar seg vurderingen av dens sosiale (og evt. moralske) funksjon, vil i rammen av en slik måte å tenke på diskvalifisere seg selv. Pussig nok vil den dermed også oppheve grunnlaget for sitt eget implisitte krav om å være sann. Sannhet er nemlig noe som pr. definisjon må kunne gjelde for alle – og over alt.

Det er imidlertid ett religiøst forankret motiv til som kan motivere til at religioner selv er åpne for religionskritikk: i jødedom og kristendom er mennesket i kraft av sin skapthet tenkt som et *endelig* vesen, som ikke kan overskue alle elementer i tilværelsen og se den under evighetens synsvinkel. En slik posisjon er forbeholdt Gud. Nettopp innsikten i mennesket endelighet og begrensethet gjør at man bør være åpne for andre perspektiver og tilnærminger enn den

man selv har i utgangspunktet. Da vil man ikke umiddelbart møte den som har ett annet ståsted med negative eller demoniserende holdninger. I stedet vil Den andre kunne stå som representant for det en selv ennå ikke har vunnet innsikt i, og kunne bidra på en positiv måte til en fordypet innsikt i hva ens eget religiøse ståsted må bety eller ikke trenger å bety i den sosiale sammenhengen. I praksis er dette noe mange mennesker erfarer at skjer i det øyeblikk de må forholde seg til andre religiøse tradisjoner enn sin egen. Slik sett kan møtet med Den andre ikke bare gi anledning til selvkritikk, men også til berikelse og fordypelse av eget standpunkt. Det er ikke vanskelig å tenke seg at tilsvarende strategier også kan motiveres med bakgrunn i innsikter som andre religioner forvalter.

Forutsetningen for å utvikle en internt motivert religionskritikk langs de linjer jeg har antydnet, er imidlertid at man er i stand til å skjelve på flere nivåer: mellom sin egen forståelse og dens begrensede og noen ganger forvrengte innhold på den ene siden, og saken selv på den andre siden. Man må skjelve mellom religionens substansielle innhold og dens sosiale funksjon, mellom ressurser og forståelsesformer gitt i tradisjon og overlevering, og den aktuelle anvendelse av dette. Det kan godt være at dette er krevende prosjekter for noen religiøse grupper og posisjoner. Likevel er det nødvendig for å gi religion er form for positiv funksjon og anerkjennelse i samfunnet, samtidig som man lever med erkjennelsen av at ikke ethvert religiøst uttrykk kan stå uimotsagt eller ukritisert bare i kraft av å høre hjemme i kategorien religion. For dem som mener vi trenger religion, bør det derfor være viktig å kunne si at vi også trenger religionskritikk.

Forandring og vekst – på ulike nivåer

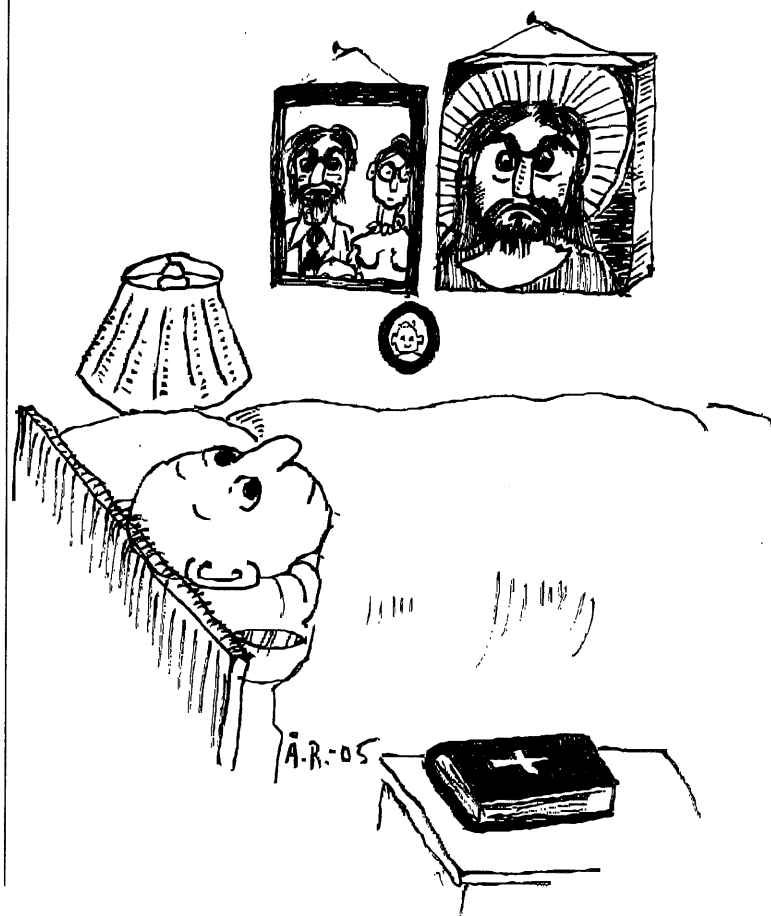
Selv om religion ofte forbindes med «evige sannheter» er det gode grunner for å se religion som noe som handler om menneskelig endring og forandring, gjerne også fokusert

på det vi løselig kan kalle menneskelig «vekst». De «evige» sannhetene henter sin kraft fra at de evner å gi mennesker ressurser til å tolke livet sitt og åpner for et meningsfullt – og sunt – perspektiv på seg selv. Til et slikt «sunt» perspektiv hører også å være villig til å forandre seg selv og sine oppfatninger, og ikke bare søke etter å få dem bekreftet ved å forskanse seg fra alternativer (noe som kan være en fristende, om enn ikke særlig klokke strategi i en pluralistisk kultur).

Som lærer i teologi gir jeg tidvis studenter andre og fremmede perspektiver på sin egen tro enn dem de har fra før. Siden de fleste av teologistudentene er troende, innebærer det også at de får sin egen tro utfordret, og det kan skje endringer som jeg slett ikke overskuer, men som jeg likevel noen ganger får høre om i ettertid. Grunnen til at jeg nevner dette, er at jeg vil avdramatisere det som noen opplever som truende ved å skulle forholde seg kritisk og «utenfra» til egen tro. Enhver som er villig til å lære mer, går nemlig til en viss grad gjennom prosesser som innebærer endring, kritikk, og utvikling i trosnivå. Det kan selvsagt også ha psykologiske konsekvenser – fordi teologi ikke bare kan handle og lærestoff, men som regel vil innebære at *egen tro direkte eller indirekte er tema*, noe som vil kunne ha både kognitive og emosjonelle følger. Uten at troen stilles overfor slike utfordringer, og evt. kritikk, står den svakere i møte med andre oppfatninger, og kan også føre til at den troende selv fungerer dårligere i en sosial sammenheng enn det egentlig foreligger muligheter for. Jeg skal forsøke å utdype det litt mer, fordi jeg mener dette også er en positiv begrunnelse for å arbeide med religionskritikk i en skolesammenheng:

Religion og normativitet – noen kritiske utfordringer

«Det religiøse» kan forstås som noe normativt og utvidende i forhold til en selv – som også kan si en noe om hvem en skal være eller gjøre, og som setter en normativ dimen-



sjon på hva en skal utvikle seg til osv. Slik sett tegner den religiøse forestillingsverdenen mennesket inn i en spenningsfull sammenheng av faktisitet og normativitet. Det gjelder ikke bare å bli bekreftet, men også å bli utviklet og vokse til noe mer enn man allerede er.

Dersom det normative elementet i religionen utvikles for sterkt, kan det selvsagt slå tilbake på den måten at individet generelt opplever at det ikke lever opp til forventningene, eller det kan også være at ens egne erfaringer ikke stemmer overens med dem som presenteres i den religiøse «dogmatikken». Slike spenninger kan føre til at mennesker trekker seg tilbake fra etablerte, normativt pregede former for religion, og mer går på jakt etter religiøse ytringsformer som bekrefter dem uten å se deres liv i lys av et

ytre, normativt mønster. Det er rimelig å se deler av den nyreligiøse bevegelsen som uttrykk for nettopp dette. Denne bevegelsen fungerer kritisk i forhold til måten vi blir sosialisert på i et moderne samfunn, og utfordrer mennesket til å utvikle et høyere selv, der det er mer i overensstemmelse med sine muligheter og kan ta ut mer av sitt vekstpotensial. Denne bevegelsen er derfor også kritisk til former for normativ og dogmatisk religion som sier hvordan det «egentlig» skal være eller hvordan du bør leve. Den legger vekt på av hvert individ skal finne «sin vei», og oppdage hva som «virker for deg».²

Styrken i disse nye religiøse formene er at de er erfaringsforankrede på en annen måte enn mye tradisjonell religiøsitet i dag oppleves. Mange mennesker opplever at tradisjo-

nell kristent preget religiøsitet i liten grad bidrar til å tolke deres erfaringer eller åpne for en opplevelse av det ekstraordinære – noe som går ut over det «ordinære selv». Derfor vil bevegelser som gir sjansen til å fokusere på og bekrefte egen erfaring, og åpner for å gjøre egenutvikling og selvrealisering til tema, kunne få stor oppslutning. Det er heller ikke tvil om at dette er en bevegelse som forsterkes ytterligere av at tradisjonell religion, etter hvert som den ikke har bidratt til å tyde menneskers livserfaringer lenger, i stadig større grad har måttet understreke den normative dimensjonen i egen lære, nettopp fordi den ikke umiddelbart ble bekreftet av erfaring.

Kritikere av nyreligiøsitet vil kunne si at den blir selvsentrert og narsissistisk. Men det er liten grunn til å regne med at den er mindre tvetydig med tanke på sine funksjoner enn andre, tradisjonelle former for religion er: den kan bidra til at mennesket tar det å arbeide med seg selv mer alvorlig, og dermed også åpner opp for å kunne møte andre mennesker bedre. Samtidig kan dette selvsagt også bidra til en form for selvsentrert opplevelsesjakt der det til sist ikke handler om andre enn meg selv. Men i det vil den altså ikke være spesielt forskjellig fra normative, erfaringssentrerte former for religion som legger vekt på at lykken er å finne ved å delta i fellesskapet eller tro på miraklens mulighet mot all fornuft. Skal tradisjonelle former for religion i dag ha noen fremtid, må de ta psykologiske betingelser for menneskelig vekst og utvikling på alvor, slik at det blir en fruktbar spenning mellom «det indre og Den andre» – som gir mennesket sjansen til å kjenne både seg selv og Den andre bedre på lengre sikt, og ikke bare forholde seg til enten normative fordringer eller til noe som utelukkende handler om selvbe-kreftelse.

Hvordan religionen kan ødelegge moralen

Religion og moral er for mange mennesker

knyttet tett sammen. Det hender til og med at mennesker tror at man må være religiøs anlagt for virkelig å ta moralske spørsmål alvorlig. Det er en feilaktig oppfatning av mange grunner. Men religion har utvilsomt en betydning for etikken, ikke minst fordi den knytter sammen menneskesyn, normative reguleringer, og muligheten for å etablere og ivareta en sosial identitet. Alt dette trenger vi som mennesker. Ved å knytte disse elementene sterkt sammen, kan religion også fungere som en sterk motivasjonsfaktor for moralsk handling. Slik sett kan religionen bidra til å gi moralen bedre sjanser.

Men det er også grunn til å ta noen sterke forbehold når det gjelder religionens bidrag til å sikre moralen gode vilkår. Religiøse posisjoner kan nemlig brukes til å skape og underbygge forståelsen av ens egen posisjon som privilegert i en eller annen forstand, slik at ordet «vi» som stifter menneskelig fellesskap og møte med dem som ikke har de samme oppfatninger som oss, ikke blir et inkluderende, men et ekskluderende «vi». Det skjer når «vi som er kristne / muslimer / hinduer / humanetikere» stilles overfor de andre på en måte som konstruerer grunnleggende forskjeller mellom menneskers evne til å være moralske subjekter. Det kan for så vidt skje like ofte når en humanetiker vurderer en kristen for å være ute av stand til å se moralske spørsmål klart fordi hun er forblindet av gudstro, som når den kristne hevder at humanetikerne og ethvert menneske på grunn av synden ikke kan komme til moralsk innsikt. I begge tilfeller er faktisk den religiøse posisjonen med på å forhindre anerkjennelse: Humanetikerne bruker den (hos den andre) som argument for ikke å ta henne alvorlig, mens det for den kristne blir en måte å skape seg en illusjon om at moralsk kunnskap er noe som bare kan innvinnes gjennom et bestemt forhold til (den kristne) Gud. Dermed holdes den som ikke deler hennes forhold til Gud, også utenfor gruppen av dem

hun regner med kan bidra med moralsk innsikt.

Slik sett bidrar sammenkoblingen av religion og moral til å ødelegge det moralske fellesskapet som er nødvendig å utvikle for at moral skal få sjansen til å bli virkelig rotfestet i oss, og lære oss anerkjennelse også av dem som er forskjellige fra oss.

For å kunne etablere et «vi» som holder andre utenfor som moralsk relevante personer, er det nødvendig å være lydige mot noe som kan overstyre våre elementære menneskelige tilskyndelser i møte med andre. Vanligvis vokser det frem en form for gjensidig anerkjennelse mellom mennesker som møter hverandre og blir kjent – på tvers av ulikheter. Men sterke ideologier og religiøse overbevisninger kan forhindre denne dypt menneskelige måten å møte den andre på fra å vokse frem – dersom vi ved hjelp av vår religiøse og ideologiske forankring motarbeider disse naturlige impulsene i oss selv. Hvis «de andre» ikke er definert som noen som har noe felles med meg, er det lettere å holde dem fra livet med sin moralske appell om anerkjennelse eller ivaretagelse – og da skjer det med en tilsynelatende religiøs begrunnelse.

En særlig moralsk utfordring for religion er at den på en måte bygger på en selvforståelse som innebærer at «vi vet hvordan verden egentlig skulle være». En slik overbevisning kan virke til at vi ikke på tilstrekkelig måte er åpne for å forestille seg andre alternativer når det gjelder å fremme og ivareta det gode. Evnen til å forestille seg *realistiske alternative fremtider* er en viktig moralsk evne. Det kan også innebære at man må være villig til å la seg utdanne slik at man kan få et fordypet og mer omfattende syn på hva som skal til for å realisere det gode. Det skjer ikke dersom religionen ser veien til det gode som selvsagt og gitt, og uten behov for avstemming mot andre hensyn og erfaringer. Skal religion bidra til å sikre moralens sjanser, må den også hjelpe mennesker å bli i stand til å ta kritisk stilling

til sine egne vurderinger og handlingsgrunner, og ikke hindre disse i å endres eller bli erstattet med andre, dersom det skulle vise seg nødvendig. Det er dette barn må lære når de skal vokse i selvstendighet og innsikt i forhold til hva de får overlevert av foreldrene – og det er neppe gode moralske grunner for at ikke det samme også skulle kunne gjelde når det gjelder hva religionen burde gi mennesker mulighet for i forbindelse med sin moralske vekst.

Eksempler på at religion kan undergrave moral

Religion kan brukes til å undergrave moral på mange måter: Det finnes eksempler på at man forankrer etiske standpunkter i religiøs tro på en måte som gjør at man må dele troen for å forstå hvordan og hvorfor mennesker mener det de gjør. Vi har nok av eksempler på dette i Norge: Debatten om homofilt samliv og legaliseringen av det, har fra religiøst hold i stor grad vært preget av posisjoner som det ikke er mulig å forstå at det er reelle etiske begrunnelser for. Hvis man for eksempel ikke kan gi noen forståelig begrunnelse for å avvise homofilt samliv gir det heller ikke mennesker særlig sjanse til å ta de moralske posisjoner som finnes forankret i religiøse tradisjoner, på alvor. Dersom religion og religiøst forankrede posisjoner skal tas på alvor der moralske spørsmål drøftes og oppfatninger prøves, er det rimelig å forlange at det kan anføres grunner for dette, som også kan forstås av dem som ikke deler troen – og selv om de ikke uten videre vil være enig i grunnene. Men der grunner ikke gis, kan det heller ikke dannes et forståelsesfellesskap som drøfter hva som er tungtveiende og ikke i gitte spørsmål. Det gjelder for så vidt ikke bare spørsmål som homofilt samliv, men det kan også for eksempel gjelde spørsmål knyttet til hva som er rettferdig ressursfordeling i samfunnet.

Dette innebærer at vi mener det bør skjelnes mellom religiøse og moralske grunner

for en gitt normativ posisjon. Det som gjør en handling god er ikke at den er foreskrevet i en hellig bok, men at den bidrar til å virkeliggjøre noe som er et gode i seg selv eller, eller det motsatte: forhindrer noe ondt fra å skje. Med en gang man begynner å diskutere moralske spørsmål i lys av spørsmålet om goder og ondt, skapes det en form for drøftende fellesskap der alle kan ha en stemme og gi sine grunner og innsikter, uavhengig av om de deler religiøst ståsted eller ikke.

Det mennesker med religiøst forankrede moraloppfatninger ikke bør undervurdere i denne sammenheng, er hvordan den manglende begrunnelse for et moralsk standpunkt fra deres side bidrar til at man ikke tar religiøst forankret moral alvorlig. Det er altså ikke bare snakk om at de blir stengt ute fra et fellesskap av moralsk interesserte mennesker ved å unngå å argumentere på denne måten, men de stenger faktisk også seg selv ute fra dette fellesskapet. Det kan verken være i deres egen eller i noen andres interesse. For dem som da av ulike grunner er kritiske til religion, blir dette en gylden anledning på til å avvise noen former for moral som irrasjonell eller som «religiøs» – og dermed ikke verdt å ta på alvor.

Noter:

¹ Denne artikkelen bygger på flere andre arbeider

der jeg har publisert den siste tiden: delvis på en kronikk i Aftenposten i januar 2004, delvis en artikkel med tittelen «I spenningen mellom Det indre og Den andre» i *Psykologisk Tidsskrift* 1/2005, og dessuten kapittelet «Hvordan religionen kan ødelegge moralen» i A.J. Vetlesen og J.-O. Henriksen: *Moralens sjanser i markedets tidsalder*, Oslo: Gyldendal 2003. For ordens skyld gjør jeg oppmerksom på at selv om jeg skriver med basis i eksempler og stoff som i all hovedsak er hentet fra kristendommen, gjelder de saklige poengene jeg utfolder knyttet til religionskritikk like fullt også i andre religiøse sammenhenger.

² Se L. Woodhead (Ed.) *Religion in the Modern World*, Oxford: Routledge 2002, 362. Mer omfattende utfoldet er forskjellen på tradisjonell kristen religion og dens tilnærming til selvet, og nyreligiøse tilnærminger til det samme, i P. Heelas og L. Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell 2005, særlig 12–32.

Jan-Olav Henriksen, professor i religionsfilosofi ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo og professor II i KRL ved Høgskolen i Agder. Adresse: jan.o.henriksen@mf.no

Per M. Aadnanes:

Ein gud skapt i menneskets bilete? Glimt frå den moderne religionskritikkens historie

Det har vore sagt at religionskritikken er like gammal som religionen sjølv. På visse føresetnader kan ein slik påstand gje god mening; det har sjølv sagt alltid vore mogleg å reisa tvil overfor religiøse trusoppfatningar og dogmer. Endå om ei religiøs førestillingsverd kan vera så sterkt innvevd i kultur og samfunnsliv at ho pregar heile livsopplevinga for folk flest, har det aldri vore heilt utelukka at enkeltmenneske har kunna utvikla både skeptiske holdningar og avvikande oppfatningar. Det at styresmaktene i slike einskapskulturelle situasjonar av og til har funne det naudsynt å nytta makt og tvangsmidlar for å sikra den ideologiske einskapen, dokumenterer faktisk på si vis at det finst eit slikt allmennmenneskeleg potensiale for tvil og skepsis i forhold til gjeldande sanningar.

Moderne religionskritikk, slik vi referer til denne frå dei siste 250 åra, rundt rekna, er likevel noko meir spesielt enn berre eit tidsmessig uttrykk for ein latent skepsis i menneskets natur. Det kan gjevast argument av både kvantitativ og kvalitativ art for dette. For det første er den religionskritikken vi kjenner frå europeisk åndshistorie sidan opplysningstida så omfattande, og har hatt så stor gjennomslagskraft, at det stiller all tvil, vantru og forneking frå tidlegare tider og andre kulturkrinsar i skuggen. Og for det andre har denne religionskritikken utvikla så eigenarta synspunkt og argument, at det er knapt er mogleg å forstå han utan i lys av dei særigne føresetnadene som den europeiske kulturutviklinga i nyare tid representerer.

I det følgjande skal vi konsentrera oss om nett dette sistnemnde poenget. Vi skal altså prøva å dra opp nokre konturar av denne religionskritikken, slik han kan oppfattast som eit vesentleg innslag i dei mentalitetsendringane som den vestlege kulturkrinsen er påført av omfattande sekulariserings- og moderniseringsprosessar gjennom to-tre hundreår.

Framveksten av det moderne religionsomgrepet

Dersom vi kan kalla skepsis og ateistiske tendensar i tidlegare tider, t.d. innanfor den antikke filosofien, for religionskritikk, må det i alle høve gjerast med eit visst atterhald. For denne kritikken har nær sagt alltid vore konkret, i det at han retta seg mot den gjengse religiøse forestillingsverda, mot den aktuelle religionen i det samtidige samfunnet. Ein kunne nok rekna med fleire gudar, både «kjende» og «ukjende», og ein kunne dyrka ulike slike både individuelt og kollektivt. Men eit allment religionsomgrep, som tillet tale om fleire ulike religionar, er ein moderne konstruksjon og etter kvart eit tema for humanvitskapelege studier. Dette gjev også grunnlag for ein langt meir prinsipiell religionskritikk.

Både møtet med islam i høgmedalderen, og den reformasjonen som medførte ein splitta kristendom, var erfaringar som la grunnlaget for å utvikla eit allment religionsomgrep. Eit slikt kom for alvor i bruk på 1700-talet, då religionskrigane var til ende og grensene på Europa-kartet hadde falle

meir til ro. Eit nærare kjennskap til andre kulturkrinsar, og dermed til levande religiøse tradisjonar fjernt frå den jødisk-kristne forestillingsverda, hadde dessutan for alvor reist spørsmålet om kristendommens eventuelle særstilling. Skulle ein først samanlikna kristendommen med andre religionar, føresette det nemleg at kristendommen let seg klassifisera under eit allment religionsomgrep. Dermed kunne også jakta på den «sanne», «naturlege» religionen, kvintessensen av det heile, ta til. Å reinsa dei faktiske religionane for tilfeldig historisk «slag», og såleis nå fram til den naturlege og allmenngyldige religionen, vart eit viktig prosjekt for både teologar og filosofar i opplysningstida.

Det å måla historiske religionar opp mot forestillingar om noko felles og allmenngyldig, var i seg sjølv ei kritisk verksemd, og bar i seg kimen til ein meir fundamental religionskritikk. Moderne religionskritikk vart difor noko meir enn det å uttala seg skeptisk eller avvisande til eksistensen av dei konkrete gudane folk elles trudde på; det var i tillegg tale om ein filosofisk kritikk av religion som allment fenomen. – At skyteskiva i vår vestlege samanheng likevel oftast vart kristendommen, er ei anna sak.

Religion på fornuftens føresetnader

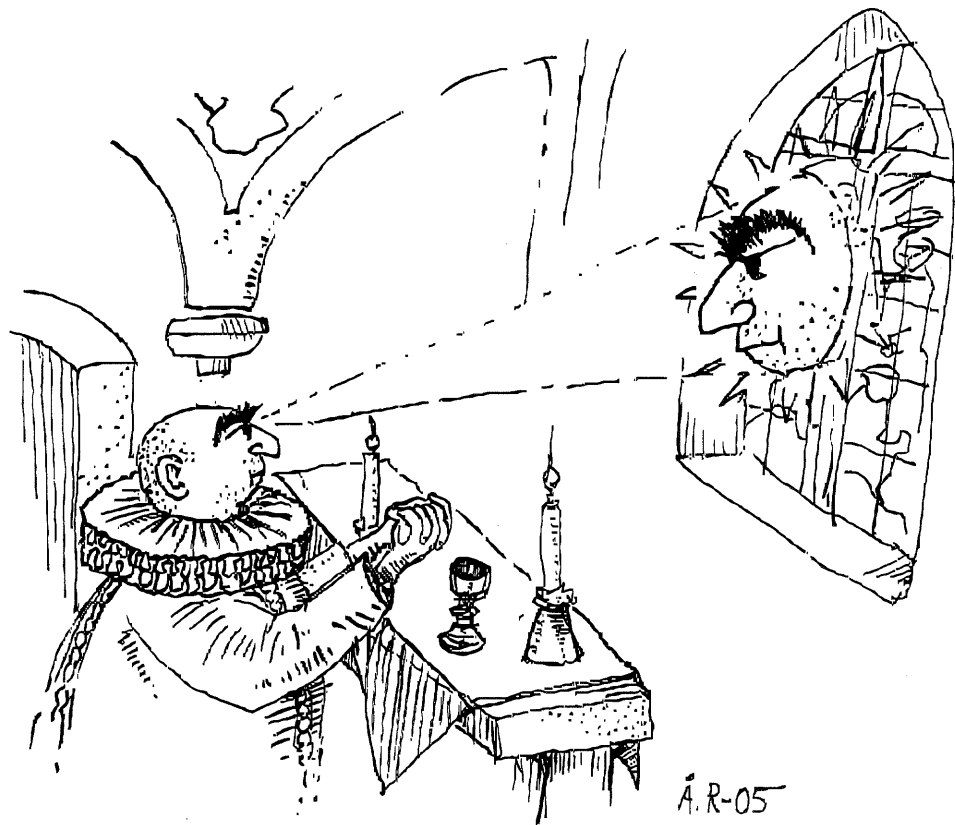
Det er vanleg å leita opp dei idémessige røtene til den moderne religionskritikken i opplysningstida. Då skjedde det nemleg eit oppgjær med mykje av den tradisjonelle kyrkjelege teologien. Men føresetnadene for dette kan i stor grad tilskrivast den filosofiske nyorienteringa som gjorde seg gjeldande frå 1600-talet av, det ein i filosofihistoria har kalla overgangen frå eit *ontologisk paradigme* til eit *medvitsparadigme*. Medan ein heilt sidan dei greske filosofane i oldtida hadde hatt som sjølv sagt føresetnad at vi på eit eller anna vis har kunnskap om ein røyndom utanfor medvitet vårt, «oppdaga» ein på 1600-talet at kunnskapen vår faktisk berre handlar om innhold i medvitet. Dette

var ein kunnskapsteoretisk revolusjon på linje med den kopernikanske omveltninga av det astronomiske verdsbiletet. Og det måtte sjølv sagt også til sist medføra ei oppleving av religionen som eit reint menneskeleg fenomen.

Det var filosofane *Descartes* og *Locke*, den eine fransk og den andre engelsk, som på kvar si kom til å bli dei viktigaste trendsetjarane for dette nye filosofiske paradimet. Rett nok var ingen av dei vantruande på noko vis. Descartes nytta seg til og med av Gud som garantist for påstanden om at fornufta var påliteleg. Men det låg likevel ein kime til religionskritikk i både Descartes' *rasjonalisme* og Locke's *empirisme*. Trass i motsette kunnskapsteoretiske utgangspunkt, kunne nemleg ingen av desse filosofiske retningane eigentleg grunnje ei tradisjonell openberringstru. For anten ein meinte fornuften eller (sanse)erfaringa var det sikraste grunnlaget for kunnskap, måtte ein på begge hold etterkvart vedgå at all kunnskap er av grunnleggjande subjektiv art. Og då måtte også talen om openberra objektive sanningar til sist bli svært problematisk.

Dette oppgjeret fekk rett nok ulik form og styrke i dei ulike nasjonale kontekstane. I England kom openberringskritiske holdningar tidleg til orde gjennom *deismen* frå slutten av 1600-talet av. Hovudtanken her var at dei viktigaste religiøse sanningane, nemleg trua på ein gud, på ei udøyeleg sjel og på visse grunnleggjande moralske prinsipp, var forankra i menneskets fornuft, og representerte såleis ei «naturleg» og allmenn openberring. Denne naturlege fornuftsreligionen var også den opphavelige kjernen i kristendommen, meinte deistane, men denne hadde kyrkja gjennom historia diverre dekkja til med lag på lag av overtru og dogmer.

Dei deistiske tankane nådde også Frankrike utover på 1700-talet, men møtte då eit heilt anna filosofisk og teologisk klima enn i England. Det franske miljøet av opplysningsmenn, med forfattarar som *Voltaire* og *Rousseau* i spissen, var i utgangspunktet



meir skeptiske og autoritetskritiske, enn dei engelske religionsfilosofane dei las. Ein viktig føresetnad for den franske radikalismen var eit dogmekritisk leksikalsk verk som den calvinske filosofen *Bayle* hadde gjeve ut like før år 1700. I kraft av arven frå Bayle vart deismen hos *Voltaire* og dei såkalla encyklopedistane ikkje berre kvassare kyrkjekritisk, men også meir radikalt religionskritisk. Særleg det klassiske problemet om det vonde sitt opphav og eksistens, effektivt aktualisert i samtida av ein jordskjelvkatastrofe som ramma Lisboa i 1755, gav grunnlag for tunge klagemål mot den kristne gudstrua. Hos enkelte av encyklopedistane slo denne kritikken også over i direkte ateisme. Den franske 1700-talsopplysninga inkluderte såleis også radikalt naturalistisk, materialistisk og ateistisk orienterte filosofar som *La Mettrie* og *d'Holbach*.

På overgangen til 1800-talet hadde religionskritiske holdningar i det heile eit sterkare gjennomslag i franske intellektuelle miljø, enn i noko anna europeisk land. Rett nok hadde også den engelske empirismen, først og fremst i *Hume* si utgåve, for lengst lagt deismen sin tanke om ein fornuftig religion til side. Og i Tyskland hadde *Kant* argumentert mot både dei gamle gudsargumenta hos *Thomas Aquinas* og mot grunnlaget for den rådande rasjonalistiske teologien i det heile. – Det er likevel i Frankrike vi finn dei første omfattande forsøka på å gje ei religionsforklaring utifrå reint menneskelege føresetnader. Vi talar då om *positivismen*, ei historie- og samfunnsoppfatning som filosofen *Comte* lanserte fram mot 1850. Hovudpoenget til Comte var at den historiske utviklinga rett og slett ville avvikla fenomenet religion; mennesket ville snart nå det «positive» sta-

diet, der livet skulle basera seg einast på slik kunnskap som var vitskapeleg sikker. I denne tidsalderen ville nemleg alle førestillingar om overnaturlige vesen og hendingar bli erstatta av vitskapelege forklaringar, og mennesket ville ikkje lenger ha bruk for noko gudstru. – Den engelske empirismen på si side sette ei tilsvarende sterkt religionsskritisk frukt eit hundreår seinare, i den *logiske positivismen*. Talsmennene for denne sette ikkje fram nokon historiefilosofi som Comte. Derimot spissa dei til kravet hans om å ha eit vitskapeleg grunnlag for alle forestillingar. Og sidan religiøse forestillingar ikkje kunne knytast til vitskapeleg påvisbare realitetar, hadde påstandar om slike inga fornuftig mening. For dei logiske positivistane var religion altså «nonsense» i heilt bokstaveleg mening.

Endå om altså franskmannen Comte her ein sentral plass i det vi i dag oppfattar som klassisk religionskritikk, var det likevel frå det tyskspråklege området dei tyngste bidraga skulle komma. Og det heile kan paradoksalt nok førast attende til den elles fromme og gudfryktige filosofen Kant.

Den rådande rasjonalistiske teologien i samtida hadde nok innsett at dei religiøse sanningane berre kunne stå seg i den mon dei let seg grunnge fornuftig, og i den mon det fornuftige på si side kunne oppfattast som allment innlysande. Men før Kant slo til stod protestantisk teologi rimeleg trygt på dette. Kant hadde likevel sett dei radikale konsekvensane av det filosofiske standpunktet som forankra all kunnskap i subjektet, det vi ovanfor har kalla medvitsparadigmet, og måtte, om enn motvillig, forvisa gudstrua frå det vi fornuftsmessig kunne vita. I staden opna han ei «bakdør» for religionen i det han kalla «praktiske postulat», og gjorde han såleis til eit underbruk under etikken. Endå om nokon eigentleg kunnskap om Gud var utelukka, måtte ein likevel forutsetja at han fanst. Elles ville ikkje moralske handlingar ha noka mening, meinte han.

Dei reduksjonistiske religionsforklaringane

Hovudpoenget så langt er at Kant med den radikale utgåva si av medvitsparadigmet eigentleg hadde slått opp dørene for det vi kan kalla *reduksjonistiske* religionsforklaringar. Sidan det ikkje lenger var mogleg visa til noko grunnfjell av naturlege, fornuftige og såleis allmenngyldige religiøse oppfatningar, måtte det til sist spørjast etter andre forklaringar på at menneske heldt seg med religiøs tru av ulikt slag. Og det er nokre av desse forklaringane som sidan har fått status som religionskritiske klassikarar, først og fremst dei vi finn hos filosofar som *Feuerbach*, *Marx*, *Nietzsche* og *Freud*.

Religion som framandgjering

Den tyske 1800-talsfilosofen Feuerbach var elev av *Hegel*, men tilhørde krinsen av dei minst ortodokse etterføljarane hans, dei såkalla *venstrehegelianarane*. Også Hegel kan plasserast innanfor rammene av det moderne medvitsparadigmet i filosofien, i det han såg på utviklinga av menneskeanda mot eit guddommeleg sjølvmedvit som det endelege målet med historieforløpet. Feuerbach endevende dette på eit vis. I boka *Kristendommens vesen* frå 1841 hevda han såleis at gudsførestillingane våre eigentleg er våre eigne bilete av oss sjølve, rett nok i ugjenkjennelege utgåver. Vi sit med eit overdimensjonert bilete av mennesket, eit bilete som vi ikkje er i stand til å realisera på anna vis enn som eit objekt for religiøs tilbeding.

Feuerbach forklarar altså fenomenet religion med at det er eit resultatet av *projeksjon*. Med utgangspunkt i dei forestillingane mennesket har om eigenskapane sine, har det danna eit forstørtra og forvanska spegelbilete av seg sjølv. Dette er så tillagt eit fantasive-utanfor den tilgjengelege røyndommen. Poenget er altså at gudstrua eigentleg kviler på menneskets sjølvbilete. Men vi har til no ikkje våga å realisera det på anna vis enn å dyrka det som eit guddommeleg vesen. Teolo-

gien er dermed egentleg ein løynd antropologi. Det er rett og slett tale om ein gud skapt i menneskets bilete.

Å forklara religionen som ein projeksjon i ei eller anna meining, er ein modell mange har nytta seg av sidan. Feuerbach meinte i tillegg at han med denne forklaringa også hadde avslørt det grunnleggjande problemet mennesket slit med. Gudsdyrkinga demonstrerer nemleg det at vi har vorte framande for oss sjølve, frå vårt eigentlege vesen og det potensialet vi ber på. Religion er såleis også ei hemmande *framandgjerung* som hindrar mennesket frå å bli seg sjølv som menneske i full meining. Først når vi blir i stand til å innsjå dette, og sluttar å dyrka religiøse fantasiforster, vil framandgjerung ta slutt og vi vil bli frie.

Den litt yngre samtidige Marx var på langt nær så oppteken av den rolle religionen hadde, som Feuerbach var. I populærframstillingar har han likevel ofte blitt oppfatta som ein sentral religionskritikar. Utsagnet «religion er folkets opium» er såleis allment kjent – og ofte mistydd. Sitatet er henta frå eit skrift som kom i 1844, der han eit stykke på veg slutta seg til Feuerbach's religionskritikk. Men i staden for å tala om «menneskets vesen» på abstrakt idealistisk vis, ville Marx sjå mennesket som eit produkt av både historisk og aktuell sosial røyndom. Han oppfatta altså ikkje religionen berre som ei allmenn psykologisk framandgjerung, men aller mest som eit uttrykk for konkret sosial framandgjerung, og dermed som eit element av eit større problem, nemleg *undertrykkinga*. For Marx var det den klassemessige undertrykkinga, som ein konkret historisk realitet, som ligg til grunn for den projeksjonsmekanismen som skaper religionen. Religionen er det undertrykte mennesket si von om eit betre liv, projisert inn i det hinsidige som forestillingar om frelse og lukke der.

Marx' poeng er likevel at rein religions-



kritikk ikkje er nok til å oppheva framandgjerung og undertrykking. Rett nok fungerer religion som eit sløvande opium og hindrar med det dei undertrykte i å gjera opprør. Men sidan årsakene til elendet ligg i samfunnsforholda, trengst det ein omfattande samfunnskritisk og til sist revolusjonær innsats. Å avsløra dei religiøse illusjonane var difor ikkje nokon sentral programpost for Marx; han rekna nok heller med at når først revolusjonen hadde oppheva undertrykkinga, ville også den forma for framandgjerung som religionen representerer bli borte som ei følgje av det.

Religion som slaveri

Også *Nietzsche* kunne overta Feuerbach sin forklaringsmodell og sjå på religionen som ein projeksjon. Og som Marx tenkte han i stor grad kollektivt om religionens rolle. På dette grunnlaget utvikla han i fleire bøker frå 1870- og 80-åra ein svært original og motstraums religionskritikk. I det vesentlege tok denne form av eit krasst åtak på den halvsektulariserte, borgarleggjorde kristelege moralen.

For Nietzsche var det egentleg ikkje problematisk at religion var eit resultat av projeksjon og difor strengt teke illusorisk og usann. Sanning hadde nemleg ingen eigenverdi i tankegangen hans. Det viktige spørsmålet hans var kva som fremja livet og livskraftene. Dei religiøse projeksjonane kunne såleis gjerne også vera «nyttige» i dette perspektivet. Men ein viss type gudstru og religiøs forestillingsverd fann han likevel både skadeleg og avskyelig, nemleg den kristne. I forhold til den naturlege livsutfoldinga fungerte denne religionen nemleg berre hemmande og destruktivt. Rett nok meinte han at kristendommens teologi ikkje ville kunna overleva den moderne religionskritikken. Det kjende utsagnet hans om Guds død kan lettast lesast som uttrykk for ein slik kulturdiagnose. Problemet var likevel at kristendommens moral levde vidare i meir eller mindre sekulariserte former som humanisme og bogarlege dygder. Arven frå den kristne nestekjærleiksmoralen var nemleg bygd på dei svake sine livsfiendtlige verdier. Ved å innprenta menneske idealane om å vera audmjuk, tolsam, miskunnsam, omsorgsfull osv. hadde kristendommen gjennom hundreåra effektivt kua all sunn livsutfolding, og såleis paradoksalt nok gjeve dei svake eit overtak over dei sterke. Den kristne moralen var for Nietzsche difor ein destruktiv slave-moral som han såg det som si livsoppgåve å kjempa mot.

Grunnlaget for dette åtaket på den kristne moralen var det livssynet han sjølv hadde utvikla, særleg på grunnlag av ein hovudtanke hos filosofen *Schopenhauer*, nemleg at det grunnleggjande prinsippet i tilværet var ein blind og formålslaus livsvilje. Men i staden for som Schopenhauer å kopla dette til ei buddhistisk tolking og frelseslære, gjorde Nietzsche livsviljen, oppfatta som ein *vilje til makt*, til sjølv livsens meining for mennesket. Frå naturens side var difor den flinke, sterke og maktsøkjande i pakt med sjølv livskraftene, og ville normalt kunna feia den svake til side utan skrupler. Proble-

met var berre at den kristne slavemoralen hadde greidd å snu dette naturlege forholdet fullstendig på hovudet ved å trykkja skuldkjensle og dårleg samvit nedover all naturleg livsutfolding.

Religion som nevrose

Både Feuerbachs projeksjonstese og Nietzsches tankar om forholdet mellom skuldkjensle og religion kling tydeleg med i Freuds religionskritikk. Men samstundes er dette ein kritikk som er organisk innvevd i den psykoanalytiske teorien hans, slik denne vart presentert i eit par viktige bøker frå omkring 1900.

I følgje Freud knyter skuldkjensla seg til *over-eg*, det vi elles gjerne har kalla samvitet. Dette har nært samband med ein projeksjonsmekanisme av allmennmenneskeleg slag. Kort fortalt gjekk teorien hans ut på at når foreldre oppsedar borna sine, hemmar dei også dei naturlege impulsane deira, først og fremst dei av seksuell art. Desse hemningane etablerer seg så etter kvart som ein indre instans som feller dommar over återferda vår sidan. Og denne internaliserte foreldreautriteten kan så på visse føresetnader til sist bli projisert ut i det hinsidige som ein gudommeleg instans.

Denne religionsforklaringa kviler særleg på Freud si oppfatning av det paradoksale forholdet mellom far og son. For å illustrera dette valde han forteljinga om *Ødipus*, den greske sagnfiguren som utan å vita det drap faren sin og gifta seg med mora. Påstanden var at den store utfordringa eitkvart guttebarn møter, er å kunna identifisera seg med faren, i staden for å oppfatta han som ein rival i forhold til mora. Denne identifiseringa ville først vera fullført når farsautoriteten hadde teke sete i guten sitt over-eg. Det var likevel ein stor fære for at denne operasjonen kunne mislukkast, og dermed for at guten ville kunna halda fram med å oppleve farsautoriteten som ein fiende. Dette såkalla *Ødipus-komplekset* kunne såleis komma til å leggja grunnlaget for nevrosar sidan i livet, hevda Freud.

Ved å nytta seg av projeksjonstanken kunne denne nevroseteorien altså også kunna ut i ei religionsforklaring. Religion var etter dette å forstå som eit nevrotisk fenomen knytt til Ødipus-komplekset, nemlig såleis at den farsautoriteten ein hadde grunn til å frykta, hadde teke form av ei forestilling om ein hinsidig straffande gud. I boka *Totem og tabu* frå 1912 supplerte Freud så dette med meir kulturfilosofiske spekulasjonar. M.a. tenkte han seg der eit reelt farsmord i menneskeslekta si urhistorie, eit slags «syndefall», som opphavet til religionsfenomenet historisk sett.

Sluttmerknad om religionskritikk og livssynsdanning

Vi har sagt at ein grunnleggjande felles føresetnad for den religionskritikken som gjorde seg gjeldande frå opplysningsfilosofien til psykoanalysen, er det såkalla medvitsparadigmet som europeisk filosofi har kvilt på i nyare tid. I eit meir allment idéhistorisk perspektiv må vi likevel rekna med eit større knippe av føresetnader. Såleis har framveksten av moderne vitenskap, først og fremst naturvitenskapen, men også kultur- og samfunnsvitenskapane, medført voner og ambisjonar om totalforklaringar av tilværet i konkurranse med tradisjonelle religiøse livsperspektiv. Og med den innverknad og prestisje vitenskaplege perspektiv har fått dei siste par hundreåra, har det etablert seg eit tilsynelatande sikkert grunnlag for ei ikkje-religiøs livssynsdanning. Det slaget religionskritikk vi har referert til her, må såleis også oppfattast som ei vesentleg side av den moderne sekulære livssynsdanninga.

No har det vore ein sterkt naturalistisk og reduksjonistisk grunntendens i dei sekulære vitenskapspåverka livsperspektiva. Det tyder at ein har søkt å forklara det aller meste i medvitslivet hos mennesket med berre kon-

krete, vitskapeleg registrerbare faktorar. Og som vi har sett vil ein då også forklara religiøs tru og forestillingsverd ved å visa til ulike «mekanismer», anten det er i den individuelle psyken, i samfunnslivet eller i den historiske utviklinga. På dette viset har ein altså vilja redusera fenomenet religion til å vera uttrykk for noko anna enn pålydande, så å seia.

Problemet med denne reduksjonismen er likevel at ein då også har redusert sjølve medvitsparadigmet til eit snevert naturalistisk, på det næraste fysiologisk, paradigme. Denne radikale innsnevringa har ein likevel funne nokså uholdbar i den filosofiske diskusjonen det siste hundreåret. I staden har det skjedd ei massiv vending mot språkfilosofi, hermeneutikk og positivismekritikk. Den moderne religionskritikken gjer seg nok framleis tungt gjeldande både i form av mentalitetsmessige spor og effektar, og ved at han faktisk enno verserer i populære agitatoriske former. Men dei nye paradigmatiske føresetnadene filosofien etter kvart har lagt, har likevel på overraskande vis slått opp dørene for ei meir mangfoldig livssynsdanning, der også religiøse livsperspektiv til sist har fått ein renessanse. Det står likevel att å sjå om dei tradisjonelle religionane i lengda vil få glede av denne såkalla postmoderne kultursituasjonen. I første omgang synest nok det vi ser av postmoderne religiøsitet å ha like lite respekt for dei gamle religionane som for den moderne religionskritikken.

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

Svein Olaf Thorbjørnsen: Vulgær religionskritikk i Norge – noen synspunkter

To typer religionskritikk

Religionskritikk er en aktivitet med en lang historie. I mange tilfeller er det både en meningsfull og nødvendig aktivitet. Fra religiøst hold har ikke religionskritikkens utfordring til selvbesinnelse alltid blitt møtt med nødvendig respekt og alvor. I noen grad er nok dette avhengig av kritikkens karakter. Her er skalaen bred: fra det helt seriøse og faglig gjennomarbeidede,¹ over det mer populære til det useriøse og vulgære.

Den *seriøse religionskritikk* tar på alvor at religion har å gjøre med menneskets integritet. Et menneskes integritet («integritet» som uttrykk for en helhet, en udelt og uskaddet tilstand) er relatert til dypet i mennesket, der dets tanker og overbevisninger befinner seg. Respekt for menneskets integritet innebærer respekt for personlige frihet og selvråderett. Det forutsetter samtidig at andre i sine handlinger og holdninger tar hensyn til at vi her har å gjøre med det mennesker forankrer sitt liv og sin tilværelse i.

I denne sammenheng vil jeg ta for meg noen aspekter ved det som kunne kalles en *vulgær norsk religionskritikk*. Vulgær forstås da i ordets mer odiøse betydning. I dette ligger det et element av ukultur, av det forsimplende, tarvelige og billige. Betydningsnyansen knyttet til å kjekke seg på andres bekostning er også med i dette bildet.

Den vulgære religionskritikk pretenderer å være religionskritikk. Den ønsker å kritisere all form for religion, men ser det som en spesiell oppgave å kritisere kristendommen i dens statskirkelige utgave. Hedningsamfunnets formålsparagraf er her et godt

eksempel.² I en norsk kontekst har kritikken av ikke-kristen religion stort sett begrenset seg til islam. Boken *Allahs lille brune* på Religionskritisk forlag (1989/2004) er et eksempel på det.³

Fra det hold som produserer denne form for religionskritikk, høres ofte en anklage: Kritikken tas ikke på alvor. Det antydes også hva som er grunnen til dette: De anklagede vet ikke hva de skal svare. De stilles til veggs og opplever anklagene som en farlig trussel. Kritikerne kan nok ha rett i at det ikke har vært så mange teologer som har tatt opp denne hansken, selv om det har vært noen.⁴ På den annen side kunne det vært nyttig å vite om kritikerne selv noen gang har stilt seg spørsmålet om hvorfor. Kanskje det *ikke* har med det å gjøre at en er svarskyldig. Kanskje det rett og slett skyldes at kritikken oppleves som for useriøs. Når den også gir uttrykk for manglende respekt og inkluderer et ønske om å latterliggjøre det en kritiserer, da vil mange ha forståelse for at en ikke umiddelbart griper til pennen.

Hvem er kritikkens egentlige adressater? Her trengs en differensiering mellom ulike kategorier. For det første er det fagpersonene, de teologer som representerer et religiøst livssyn, enten det er i den ene eller andre utgave. Men dernest er det også alle religiøse mennesker. I en norsk kontekst gjelder dette både dem som har et aktivt forhold til kirke og kristendom og dem som er passive og ganske ubevisste medlemmer av statskirken. De siste er ikke minst viktig. I forhold til denne gruppen nærer en antakeligvis et større håp om at kritikken skal ha sin funksjon.

Kilder

Kildene som er tilgjengelige for å gi en vurdering av den vulgære religionskritikk er av ulike karakterer. Spekteret går fra tegneserieblader til bøker og internettkilder. Institusjonelt er det i særlig grad Det norske hedningsamfunn og Religionskritisk forlag som spiller en viktig rolle.⁵ De ulike religionskritiske nettsidene har i utgangspunktet en uavhengig karakter, men linkene til disse fra Hedningsamfunnets hjemmeside gir grunnlag for å si at de befinner seg innenfor den samme kontekst, om de ikke institusjonelt og formelt er knyttet til hverandre. En interessant observasjon er å legge merke til at Human-etisk-forbund har gitt stipend til forfatter og direkte støtte til utgivelsen av flere bøker i «den brune serie» på Religionskritisk forlag. Denne støtte er ikke tilfeldig og begrunnes med at bøkene er en del av en nødvendig religionskritikk. Bøkene bidrar til å nyansere bildet av Jesus. Kritikken i bøkene er et berettiget pip mot ukritiske glansbilder av Norges dominerende religion.⁶

Tegneserien Jesus Kristus & Co har en historie fra 1982. Nr. 4 kom i 1995.⁷ Karakteristisk for disse hefter er særlig at bibelsteder fremstilles via tegneseriebilder. Sitatene er både fra Det gamle testamente (GT) og fra Det nye testamente (NT) og er knyttet til tema som seksualitet (heterofil og homofil), drap, helvete, demonutdrivelser, Satan, under o.fl. Fremstillingen har som målsetting både å vise det urimelige i mye som står i Bibelen og samtidig latterliggjøre dette.

Hedningsamfunnet viser til flere bøker og hefter på sine nettsider. Storsatsningen på Religionskritisk forlag, et forlag som står nær Hedningsamfunnet nær, er de nevnte tre «brune» bøker.⁸ *Allahs lille brune* og *Guds lille brune* er tidligere utgitt og nylig revidert og utvidet. *Luthers lille brune* er ny i 2004, for øvrig den som virker mest seriøs av de tre. Ronnie Johanson er forfatter/redaktør/sitatsamler av dem alle. I den ene er det også en medforfatter. H. Rem

har skrevet et forord til *Allahs lille brune*. Bøkene er i hovedsak sitatbøker, men forfatteren(ne) gir gjennom sine forord og sine overskrifter over de enkelte sitat tydelig uttrykk for sitt anliggende med å inkludere dem i sitatsamlingen.

Hedningsamfunnets nettside er allerede nevnt. I tillegg finnes det (minst) tre andre norskbaserte nettsider som ivaretar de samme religionskritiske anliggender. Det dreier seg om sidene «herregud.com», «bandoli.com» og «bibelguiden.com». Vignetten for «herregud.com» er «Svevende Ord Bibelsenter» med undertittelen: «Det er vi som er Guds utvalgte mennesker!»⁹ Ved siden av internettenkes finnes på dette nettstedet samlinger av bibelsitater, arkiv og en del småartikler, blant annet om gratis oversettelse av tungetale, om stygge lenker, om tips til den unge brud, om kristne gullkorn og en spørrespalte der Gud er den som svarer. «Bandoli.no»¹⁰ har et noe mer «seriøst» preg i og med at den tar opp noen klassiske religionskritiske eller apologetiske tema: Toleranse, om Jesus har levd, om feil i Bibelen, om krig, om slaveriet, om oppstandelsen o.fl. Tilnærmingen og holdningen som noen av artiklene representerer har imidlertid innslag av det vulgære. «Bibelguiden.com»¹¹ er som navnet tilsier sentrert om bibelsitater og små artikler om det helt urimelige som står enkelte steder i Bibelen. Her er en ganske tydelig tilbake i det utpreget vulgære landskap.

Metode

Den mest utbredte metode i denne form for religionskritikk er å gjengi sitater fra Bibelen, fra kirkefedre og andre teologer fra kirkens historie og fra Koranen. I utgangspunktet skulle en kunne tillegge en slik metode en viss troverdighet. På denne måten kom det en kritiserte selv til orde. Så enkelt er det imidlertid ikke.

I omgang med gamle skriftlige kilder er det viktig å ha kunnskap om tiden de ble til i og å vite noe om hvilken funksjon de

hadde i sin samtid. Dette kan gi grunnlag for å si noe om hva som var disse tekstenes budskap i sin samtid. En annen utfordring, som særlig er viktig i forbindelse med tekster som tillegges en normativ karakter, er å reflektere over den overføringsprosessen som må skje mellom den gang og i dag (hermeneutisk refleksjon).

Det er vanskelig å se at den vulgære religionskritikk har tatt disse oppgavene særlig alvorlig i metodisk forstand. I særlig grad uttaler jeg meg her om bibelsitatene. Her synes det som om en på forhånd har bestemt seg for hvordan disse tekstene skulle forstås, for hvilken funksjon de hadde i sin samtid og for at disse tekstene har den samme normative karakter i dag.

I stor grad er sitatene tatt ut av sin sammenheng. Dette gjelder både sammenhengen i tekstens samtid, sammenhengen i Bibelen selv og den sammenheng og funksjon som de står i i dag. En boltrer seg i sitater fra den kultiske delen av Mosebøkene. En henter frem sitater om etiske forhold som definitivt hører den tid og den samfunnsform til. Men fremfor alt er det sitater som beskriver en hevnen og voldelig Gud. Disse skal dokumentere: Kristendommen er en voldelig og urimelig religion. Det er lite refleksjon omkring de vilkår for forståelse og tolkning som vi her har med å gjøre. At verken tempelet eller teokratiet spiller noen rolle i NT eller i vår tid, det tas det ikke hensyn til, selv om akkurat dette har store konsekvenser for anvendelsen av mange tekster fra GT. Det samme gjelder tanken om en utvikling i åpenbaringen av hvem Gud er. NT taler tydeligere og mer endelig om hvem Gud er enn det GT gjør.

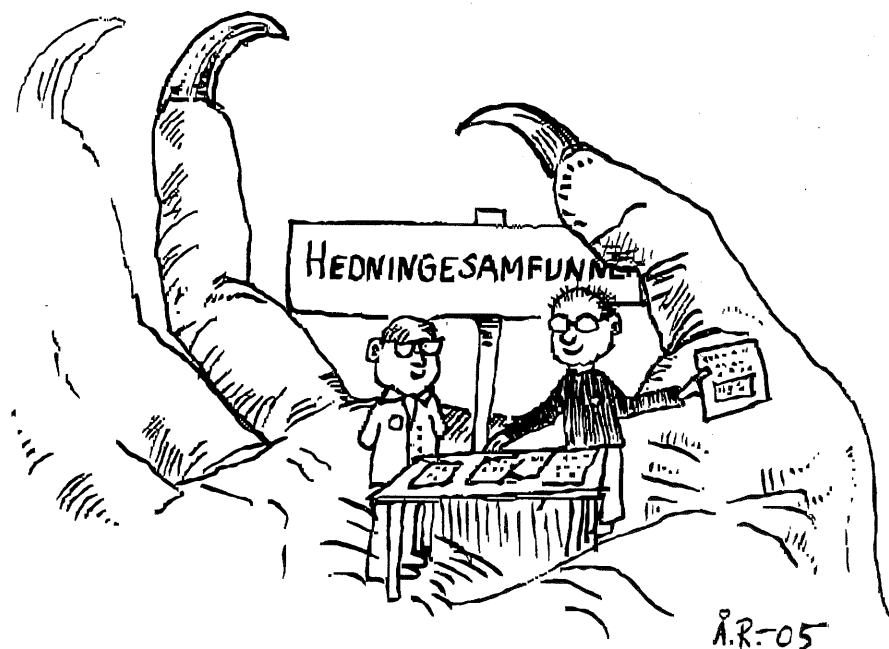
En annen side ved sitatsamlingen er at en ikke ser forskjell på hva som har en billedlig funksjon og hva som er en direkte beskrivelse av hvordan ting forholder seg eller er tenkt å forholde seg. I særlig grad slår dette ut i beskrivelsen av fortapelsen og helvete. Her leses Bibelen som virkelige beskrivelser, på linje med beskrivelsene i Dantes

Divina Comedia. Det spørres overhode ikke om dette dreier seg om billedspråk og følgelig må tolkes og vurderes ut fra det.

Sitater fra kirkefedre og historiske kirkelige dokumenter presenteres tilsvarende ukritisk. I utgangspunktet søker en å finne frem til de mest problematiske og provoserende utsagn. En ting er også her det kontekstuelle. Er det god grunn til å tro at Luthers bordtaler er det beste sted å gå for å hente religionskritisk ammunisjon? Dette fører videre til et annet moment: Kirkens menn og kvinner har sagt mye bra, såvel som mye problematisk. Her ligner de på de fleste andre mennesker. Det problematiske har ingen spesiell status i kirkelig sammenheng. Luthers utsagn om bondeopprøret og jødene får i kritikken imidlertid følgende funksjon: Dette mente den lutherske kirkes store lærefader. Slik er lutheranere, slik tenker en innenfor denne kirken.

Det kan være lett å ty til sitatsamlinger istedenfor å forsøke å gi en mer drøftende og systematisk fremstilling av det en er uenig i. I noen grad er et slikt prosjekt mer arbeidskrevende. Dernest fordrer det en større grad av nyansering. For det tredje er det ikke sikkert at en slik nyansert fremstilling har den samme appell blant folk flest. Sitater er lettere tilgjengelig. De fokuserer på en sak mer direkte og uten omsvøp. Slik gjør de som ønsker å kritisere det lettere for sine mottakere. Men aller mest gjør de det lettere for seg selv. Denne avlastning i forhold til nyansering og drøfting er samtidig en dom over kvaliteten i de metoder som de velger.

En viktig ramme omkring sitat og kritikk er humor og provokasjon. En provoserer for å få folk i tale, og en bruker appellen til humor for gjennom latterliggjøring å stemple standpunkter og utsagn som håpløse. Når dette suppleres av karikering og fortelling, så er det grunn til å forvente at det kan ha en virkning. Hos noen går det nok inn, men humoren og latteren kan lett bli sitende fast i halsen dersom det avsløres at



grunnlaget for humoren viser seg å ikke holde stikk. Noen gjør nok den oppdagelsen.

Et annet virkemiddel er ironien. Den kommer til uttrykk mange steder i innledningen til sitatene eller i deres overskrifter. Ved å bruke ord fra sitatet på en spesiell måte får en frem at sitatsamlerens mening er den stikk motsatte, på godt ironisk vis. Slik forsterkes muligheten til å skape et latterlig-hetens skjær omkring sitatets innhold. Et eksempel: Under overskriften «Intet er umulig for Gud» refereres følgende sitat fra Dom 1:19: «Herren var med Juda, så de la under seg fjellbygdene. Men dem som bodde i lavlandet, greide de ikke å drive bort, for de hadde jernvogner.» I parentes tilføyes det også under: «Til Herrens forsvar bør det nevnes at han tross alt bare var en liten bronsealdergud, som ennå ikke var blitt allmechtig.»¹²

Noen ganger har kritikken nesten et aggressivt preg. I forhold til tilsvarende utenlandsk kritikk kan dette henge sammen med at statskirkesystemet har en dominerende plass i det norske samfunnet. Dominans og tilhørende marginalisering av kri-

tiske røster kan forklare at formen blir preget av en viss aggressivitet og latterliggjøring. I en slik kontekst må en ta i bruk sterke virkemidler for å bli hørt.

Etter sin grunnbetydning dreier «kritikk» seg om å dømme, å veie, å skille ut. Kritikk er bedømmelsens kunst. Som sådan skulle en tro at utfordringen og idealet var å gjøre dette på en veloverveid og sober måte. En slik bedømmelse stiller krav til vurderingens metode og dens språk. Kritikken kan være skarp innholdsmessig, men må tilfredsstillende visse krav til form og språk. Det er ikke helt lett å se at den vulgære religionsskritikk ivaretar slike krav, verken når det gjelder det metodiske eller det språklige og formelle.

Kritikkens innhold

Hva dreier kritikken seg om? I de nevnte «brune» bøker og nettsider er det et underliggende premiss at her kommer det fram noe som kirken selv ikke har interesse av å fronte. Det er mye i Bibelen som det aldri forkynnes over og som kirken har interesse av å holde skjult. Luther har på tilsvarende vis kommet med diverse utsagn

(blant annet om hekser) som ikke tåler dagens lys, og i et språk som både er rått og grovt.¹³ For å blottlegge slike konspirasjonsteorier er sitatbøker og nettsider nødvendige. Enfoldige sjeler må få greie på den virkelige sannhet om den religion de bevisst eller ubevisst støtter. Noen bibelsteder er endatil i opposisjon til den kirkelige lære. Det er i seg selv en grunn til å holde dem skjult. I størst grad gjelder dette sitat fra GT, men også i NT finnes det en del «snacks» som det er viktig at menighetene ikke får greie på.

Mye plass brukes på å vise at det kristne gudsbildet er av voldelig karakter. Dette underbygges med sitater primært fra GT, men også fra NT. Den kristne gudens karakter av å være kjærlighetens gud er et ferniss som skjuler at vi egentlig har å gjøre med en voldens og hevners Gud. Gud er en Gud som verner de troende med alle tenkelige midler og som ikke unnses seg å la de ikke-troende oppleve helvetes og fortapelsens uendelige fysiske piner.

I denne sammenheng aktualiseres noe som tidligere bare ble antydnet. For kristendommen er ikke GT det samme som NT. NT representerer den endelige åpenbaring, både når det gjelder forståelsen av Gud og når det gjelder den etiske praksis. For kirken må det gammeltestamentlige gudsbilde ses i lys av det nytestamentlige samtidig som en også gjør oppmerksom på at det også i GT finnes tilknytningspunkter for en forståelse av Gud som kjærlig og omsorgsfull. Kritikerne synes ikke å ønske å gå inn i en vurdering der også slike momenter tas med i bildet. Nyansering gjør det vanskelig å tegne i sort og hvitt.¹⁴

Noe av det samme gjelder de kultiske og etiske forskrifter i GT. Hva er det en glemmer? En glemmer først og fremst at den opptatthet av renhet og urenhets som en finner i GT, den gjelder i tempelets og den før-messianske tid. For kristne finnes det ikke noe tempel. Tilbedelsen skal skje i Ånd og sannhet (Joh 4:23). GT's etikk har for

kristne både en tidsbestemt og en varig karakter. Til det siste hører de ti bud, blant annet fordi disse er bekreftet i NT. Til det første hører mye etikk som har sin forutsetning og sin historiske begrensning til det gammeltestamentlige samfunn og folk. En viktig forutsetning i den sammenhengen er teokratitanken. Den fantes i GT. Da Jesus sa «Gi keiseren hva keiserens er og Gud hva Guds er» (Matt 22:21), oppgav han enhver tanke om teokrati i en kristen sammenheng.

I innledningen til *Guds lille brune* brukes det en del plass på Bibelens manglende entydighet og dens motsigelser.¹⁵ Bare ytterst få teologer og kristne fastholder tanken om at Bibelen er fullkommen i alle sine detaljer. I forhold til en skriftsamling som er blitt til i løpet av 1000 år og der tradisjonene er overlevert både muntlig og skriftlig, er det ikke mulig. At det finnes to skapelsesfortellinger og fire evangelier som atskiller seg på mange punkter er i seg selv en indikasjon på det. Et evangelium sier at Jesus døde ved den 3. time, et annet at han på dette tidspunkt var i forhør hos Pilatus. Er det viktig? Er ikke poenget at Jesus døde og at Gud er verdens skaper, selv om dette fortelles noe forskjellig i to tradisjoner?

Kristendommens påståtte eksklusivitet gir seg mange utslag. Det gjelder så vel etikk som menneskesyn. Kristen etikk er ifølge kritikerne helt styrt av teologiske forutsetninger. Hva som er godt og rett er overhode ikke relatert til menneskelige valg. Alt er avgjort av Gud. Det er ikke engang slik at Gud vil det gode. Det gode er det Gud vil. Slik utleveres kristen etikk til et voldelig gudsbilde og mennesket fratas sitt ansvar.

Kritikerne hevder videre at ut fra kristen tenkning har troende kristne et større menneskeverd enn hedninger og andre troende.¹⁶ Om så hadde vært tilfelle, hadde det vært ille. Både når det gjelder etikk og når det gjelder menneskesyn mangler en slik kritikk syn for den skapelsesmessige siden ved kristendommen. Som skapt av Gud har mennesket, ut fra sin samvittighet

og sin fornuft, en begrenset, men likevel reell mulighet til å erkjenne hva som er rett og godt, uavhengig av hva som åpenbares på en spesiell måte i Bibelen. At bare den troende har menneskeverd bygger på en enda større misforståelse. Som skapt i Guds bilde har alle mennesker verdi for Gud – og i samme monn. Det er en verdi Gud har gitt mennesket, helt uavhengig av om det enkelte menneske tror på Gud eller ei.¹⁷

Hva er det egentlig en kritiserer? Er den kristne Gud virkelig en voldelig Gud og er fortapelsen og helvetet slik kritikerne påstår at det er, med utgangspunkt i bibelske sitater? Eller er det noe med kristendommen som denne form for kritikk ikke har fått tak i? Er det noe den bevisst marginaliserer, noe *den* ikke ønsker skal komme til overflaten?

Jeg har nevnt virkemidlene som brukes: Latterliggjøring, karikering, ironi, fortegning og en viss aggressivitet i kritikken form. I forbindelse med en strategi der en i stor grad bruker sitater, er det nærliggende å si at roten til at det bærer så galt av sted innholdsmessig er en fullstendig mangel på hermeneutisk refleksjon. Selv om en ikke kan forvente at en går inn på den kristne hermeneutikkens premisser, finnes det også mer allmenne regler å følge i forbindelse med tolkning av antikke tekster. At dette ikke er gjort, er imidlertid ikke så rart. I forhold til *Guds lille brune* ville da mye av poenget blitt borte, og en måtte ha funnet nye strategier for kritikk. En sitter likevel igjen med et problem. Anklagen om fundamentalisme og biblisisme i kirkens bibeltolkning, slik den ofte reises fra religionskritisk hold, er i realiteten en bumerang. Den rammer kritikken selv. Den sitatbruken som kommer til uttrykk i *Guds lille brune* tilfredsstiller de aller fleste krav til å bli kalt en biblisistisk eller fundamentalistisk bibelbruk.

Kritikkens funksjon

Hva ønsker en å oppnå med denne form for

vulgær religionskritikk? En velvillig antakelse er at en ønsker å påvise hva kristendommen virkelig står for. Her skal alle blendverk tas til side og det som i realiteten er en krigersk og alderstegen nomadereligion skal avsløres i all sin grellhet. Noe tilsvarende gjelder for islam.

En annen mulighet, som også eksplisitt nevnes ved flere anledninger, er ønsket om å rokke ved kirkens maktstilling. Ved å opplyse den tause majoritet i kirken om hva den egentlig er med på og medlem av, skal skjell falle fra deres øyne. I neste omgang skal de vende seg bort fra hva de tidligere, på en ganske passiv og ubevisst måte, har gitt en dominerende maktposisjon.

Et tredje alternativ er at kritikken skal bidra til å blottstille kirkens fordummende funksjon i samfunnet. Hedningsamfunnet har innstiftet den prestisjetunge prisen «Kristendummen» som hvert år utdeles til verdige kandidater.¹⁸ Selv om rammen er humor og ironi, er også dette et middel som brukes for å gjøre andre oppmerksom på hvilket fordummende prosjekt de er med på når de støtter kirken og alt dens vesen.

Slike ønsker er ikke ulovlig å ha. Hvorvidt ønskene lar seg oppfylle med de midler som står til rådighet og brukes, er et annet spørsmål. Situasjonsanalysen og argumentasjonen er ikke alltid overbevisende. Det er egentlig litt merkelig at ikke flere har meldt seg ut av statskirken om saken er så enkel og bildet så sort hvitt som det kan synes ut fra den vulgære religionskritikk.

Antakeligvis har også religionskritikerne selv innsett dette. Derfor er de villig til å ta andre og sterkere virkemidler i bruk. Det gjelder å stemple sine motstandere på en måte som gjør at «nøytrale» betraktere ikke bare anser dem som dumme, useriøse og gammeldagse, men også som farlige. Det siste har en ideologisk snert som kommer til uttrykk i betegnelsen på de «tre brune bøker». Tilknytningen til nazismens brune farge skal tjene et ideologisk formål: Kristendommen er en trussel mot et demokratisk

og humanistisk samfunn. Slik dannes det fronter mellom mennesker.

Langt mer alvorlig og farlig blir dette i forbindelse med *Allahs lille brune*. I en verden og i en nasjon der polariseringene mellom islam og vesten og mellom majoritet og minoritet ikke er til å kimse av, er en slik utgivelse et bidrag til å forsterke fordommer og nedbygge muligheten for en gjensidig tillit. Slike holdninger og krenkende stemplinger av andre troende kan nettopp i forbindelse med islam skape en fremmedfrykt som gir bensin til et bål. Dette er et bål de virkelig brune elementer i Norge ønsker at skal brenne liflig. Ønsker en virkelig dette?

Avslutning

Den vulgære religionskritikk ønsker å yte et bidrag inn i den norske kulturelle og ideologiske debatt. Utgivelsen av de tre brune bøker er en stor satsing i den sammenhengen. Det er ikke helt korrespondanse mellom forventningene en kan ha til bøker som seriøse debattinnlegg og det som i virkeligheten serveres. En kritikk som bruker midler som sikter mot å latterliggjøre og stemple motstandere med ideologiske invective, kan ikke forvente å bli tatt helt på alvor. Når jeg ved denne anledning har gjort et forsøk, så skyldes ikke det en overvettes interesse, men heller et ønske om å kunne gi en presentasjon og vurdering som kan komme andre til gode. Det dreier seg altså ikke om en advarsel mot å lese det som utgis, eventuelt fordi en risikerer å bli rokket i sin egen overbevisning. Det stoffet som presenteres og den form det har, gjør at faren for dette nok er mye mindre enn det de vulgære religionskritikere håper på.

Litteratur:

Det Norske hedningsamfunn (1982–1995): *Jesus Kristus & Co*. Oslo: [Det norske hedningsamfunn]
Groos, Helmut (1987): *Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen : Christen-*

tumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends. Tübingen: Mohr

Heiene, Gunnar og Svein Olaf Thorbjørnsen (2001): *Felleskap og ansvar : innføring i kristen etikk*, 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget

Johanson, Ronnie (2004): *Guds lille brune : utrolige Bibelsteder i utvalg*, 3., utv. utg. Oslo: Religionskritisk forlag

Johanson, Ronnie og Walid al-Kubaisi (2004): *Allahs lille brune : Koranen og profetens ord i utvalg*. Oslo: Religionskritisk forlag

Luther, Martin og Ronnie Johanson (2004): *Luthers lille brune : sitater fra Martin Luther*. Oslo: Religionskritisk forlag

Thorbjørnsen, Svein Olaf (2002): «En voldelig Gud? – Utfordringer til kristendommens gudsbilde», *Religion og Livssyn. Tidsskrift for Religionslærerforeringen i Norge*, 4, 30–38.

Noter:

- ¹ Et eksempel kan her være Groos 1987.
- ² «Det norske Hedningsamfunn vil arbeide for erkjennelse av menneskers egenverd og samhörighet. Vi vil arbeide for frigjøring fra autoritære religioner og trosretninger som reduserer og splitter mennesker, som hevder at vårt menneskeverd avgjøres av vårt forhold til en gud, og som hemmer tanker og følelser med sine dogmer og normer. Vi vil arbeide for livssynsfrihet og motarbeide livssynsdiskriminering. Vi vil arbeide for å svekke de religiøse maktorganisasjonenes posisjon, spesielt Statskirkens.» Se <http://www.hedning.no/om/vedtekter.html> (05.02.05)
- ³ Johanson og al-Kubaisi 2004
- ⁴ I all beskjedenhet vil jeg for egen del vise til et lite bidrag i den sammenhengen. Se Thorbjørnsen 2002. I samme hefte finnes også andre bidrag med relevans for spørsmålet om gudsførståelse og vold – en kobling som svært ofte fungerer som et kritisk innsteg til vurdering av religionenes gudsførståelse.
- ⁵ Se for eksempel arkivsiden på Hedningsamfunnets nettsider: <http://www.hedning.no/arkiv.html> (05.02.05)
- ⁶ Se intervju med pressesjef Jens Brun-Pedersen i Vårt Land 17.02.05

- ⁷ Det Norske hedningsamfunn 1982–1995. I denne sammenheng har jeg sett på nr. 1 og nr. 2
- ⁸ Se Johanson 2004, Johanson og al-Kubaisi 2004, Luther og Johanson 2004.
- ⁹ Se <http://www.herregud.com/> (05.02.05)
- ¹⁰ Se <http://www.bandoli.no/norsk/> (05.02.05)
- ¹¹ Se <http://www.bibelguiden.com/> (05.02.05)
- ¹² Johanson 2004, 84
- ¹³ Se Luther og Johanson 2004, 6ff. Noen eksempler: Om heksene sier Luther et sted: «Man skal ikke ha barmhjertighet med dem. Selv ville jeg ha brent dem og man kan lese i loven om hvordan prestene begynte å steine dem... Landsbyprestene og skolemestrene før i tiden kunne den kunsten å plage dem.» (ibid 174) Et par andre steder gjengis følgende sitater: «Gjendøperne er levende djevler, ikke mennesker.» «Kapp bare hodet av gjendøperne. For de er opprørske og holder ikke opp med villfarelser.» (ibid. 177)
- ¹⁴ Til dette se Thorbjørnsen 2002. Dette betyr ikke at det gammeltestamentlige gudsbilde er uproblematisk i en kristen sammenheng. Inn-

- imellom gjøres det derfor til gjenstand for debatt og undersøkelse, senest i en debatt i 2003 og 2004 i *Luthersk Kirketidende* mellom Kjell A. Nyhus og Terje Stordalen.
- ¹⁵ Se Johanson 2004, 9ff.
- ¹⁶ Dette kommer blant annet til uttrykk på et så sentralt sted som i Hedningsamfunnets formålsparagraf. Se <http://www.hedning.no/om/formaalsparagraf.html> (05.02.05)
- ¹⁷ Til dette se for eksempel Heiene og Thorbjørnsen 2001, 71ff og 142ff.
- ¹⁸ Se <http://www.hedning.no/media/pressemeldinger/20031218-pm.html> (05.02.05)

**Svein Olaf Thorbjørnsen,
1. amanuensis Menighets-
fakultetet. Adresse:
Svein.O.Thorbjornsen@mf.no**

Forts. fra side 42 **Cranach II: To bilder på CD-rom fra Danmark**

måten, bibelen og dens pakter, og selvsagt stoff til de ulike delene (budene!) av bildet. Begge bildene eigner seg godt som illustrasjon til reformasjonsstoffet, men det settes inn en større sammenheng, både bibelsk og kulturhistorisk.

For ordens skyld: CD-romen er laget for opplysning og i god økumenisk ånd, og når en klikker seg gjennom de mange ulike mulighetene, kommer en rekke elementære poeng om den katolske og lutherske kirke fram.

CD'en anbefales sterkt, for mellomtrinn og ungdomsskole, og dersom man forteller

elever i videregående skole at den nettopp er laget for grunnskolen, vil de fleste elever også i dette skoleslag glede seg over den (!!).

Skiven kan bestilles via nettstedet www.dkmedie.dk og via e-post: dkmedie@dkmedie.dk

CD og tro. To Cranach-malerier fra Wittenberg. Reformasjonens billedværksted. Danmarks kirkelige mediesenter, Århus 2004.

bm

Arne Bugge Amundsen: Tidlig norsk religionskritikk. Noen stier i et ulendt historisk landskap

Det er ganske vanlig å forestille seg at om man bare går langt nok bakover i historien, så vil religionskritikken forstumme: På ett eller annet tidspunkt stopper den aggressive kritikken av kristendom og kristne normer som er normaltstanden i den moderne vestlige kulturen, og man kan identifisere en tilnærmet kulturell uskyldstilstand der den kristne religionen dominerte og preget tanker og handlinger hos de fleste.

Muligens er det ingen som helt tar en slik forestilling om fortiden på alvor, for den er og blir en stereotypi, men også som sådan har den utvilsomt sine forutsetninger. En viktig referanse er for eksempel de bilder som ble skapt i siste halvdel av 1800-tallet, da en stadig sterkere motstand mot kirke og kristendom gjorde seg gjeldende i norsk offentlighet. De mest konservative syntes de så en slik motstand overalt – i demokratiske bevegelser, parlamentarisme, arbeiderbevegelse, litteratur og presse. Og mange forsøkte å sette de «nye tider» i et historisk perspektiv. Den moderne religions- og kristendomskritikken ble forstått som noe nytt, som et fenomen som satte et skille mellom fortiden og nåtiden.

Slike bilder av fortiden kan på mange måter sies å ha fått en renessanse i de siste tiårenes tenkning omkring den «kristne kulturarven», altså forestillingen om at det finnes en kulturell og historisk fellesnevner som binder nasjon og befolkning sammen rundt noen mer eller mindre spesifikke verdier og symboler som har sine røtter i kristendommen. Premisset for en slik forestil-

ling må være at det på ett eller annet fortidig tidspunkt har eksistert en slags kulturell og religiøs entydighet som for det første har gitt mening for fortidens aktører og som for det andre kan fortolkes og gis mening i dag.

Handlingsrom og tankerom

Det kan selvsagt være at den moderne forestillingen om en større kulturell og religiøs entydighet i fortiden rommer en innsikt som det er verd å lytte til. Men en vel så sterk stemme er at fortiden forteller om en annerledeshet på dette som på så mange andre områder. Denne annerledesheten stiller flere spørsmål enn den gir svar, og gjør direkte sammenligninger mellom nåtiden og fortiden problematiske.

Et viktig spørsmål er om det å snu forestillingen om fortidens større religiøse og kulturelle entydighet på hodet, kan åpne nye og annerledes perspektiver. Kanskje var det endog slik at fortiden hadde *mindre* entydighet enn nåtiden? Det å lete etter en slik flertydighet kan handle om å lete etter spor av eldre religionskritikk. Da kan man selvsagt ikke regne med å finne noen systematisk offentlig debatt, som tross alt er et produkt av en moderne, borgerlig og liberal kultur. Heller ikke er det viktigste å finne svar på om det har eksistert sammenhengende, intellektuelt formulerte alternativer til en virkelighetstolkning dominert av kristne symboler og normer, for det har det etter stor sannsynlighet ikke.

Det man derimot *kan* forsøke å lete etter, er spor av alternative eller flertydige rom for

tanke og handling: Om man beveget seg inn i slike rom, har det fortsatt vært mulig å oppfatte seg som «kristen», men man fikk samtidig en posisjon som skapte avstand, protest eller kritikk i forhold til geistlighet og kirkerettslige normer.

Det er langs en slik linje man kan ha håp om å finne noe som har gitt mening for folk flest.

Hvor lang var prestens arm?

For å komme videre langs en slik linje, er det antagelig lurt å spørre om hva «kristendom» var for eksempel i norske bygdemenigheter på 1600- eller 1700-tallet. Folk flest har ikke hatt tilgang til de lutherske bekjennelseskraftene eller til en teologisk debatt. Noen felles nasjonal eller offentlig norm for religiøse verdier har de dermed ikke kjent til. For dem har kunnskapen om hva kristendommen innebar, hatt andre viktige kilder: katekismen, ritualene og bildene. Disse kildene har de delvis kunnet fortolke selv, men de har også hatt presten som fortolkende mellomledd. Felles for både disse kildene til erfaring og fortolkning og for presten som fortolker var at de i første rekke var lokale – det var hva bildene i den lokale kirken fortalte, hva den lokale sognepresten forkynte og hva klokkeren eller presten forklarte dem i lokale katekiseringer som var referansen. Utover det har man sikkert hatt en forestilling om at «alle andre» også trodde og gjorde det samme, men det forble for de fleste en litt fjern størrelse.

Men hvor lang var prestens arm? Den lutherske presten hadde mange maktmidler: kirketukt, overhøring, attester og ritualer. Men hvor godt han kjente sin menighet, er ikke så godt å avgjøre. Mye tyder på at det først var i løpet av 1700-tallet at den lutherske presten for alvor «oppdaget» sin menighet, og da oppfattet han det han så som en ulykksalig blanding av tro og overtro, hedenskap, katolisisme og vanekristendom. Før den tid hadde enten prestene levd lykkelig uvitende om hva menighetene egentlig

drev med, eller de hadde selv hatt del i et komplekst og motsigelsesfylt univers av handlinger og tanker som først ettertiden kom til å sette i et sterkt kritisk lys, og oppfatte som kritikk av eller motstand mot «sann kristendom».

Kilder til kritikk

Disse perspektivene gir først mening om de ikles eksempler. Vi kan starte med et litt uskyldig. Et interessant fenomen er de mange helbredende vannkildene som fantes spredt rundt omkring i hele landet. Noen var bare i lokal bruk, mens andre hadde stort ry, og ble søkt av mennesker som kom langveis fra. Det var slett ikke uvanlig at disse vannkildene var nært forbundet med en kirke, gjerne en kirke som også var kjent som votivkirke eller hadde undergjørende interiør.

Det å søke til slike helbredende kilder ble selvsagt ikke tillatt etter reformasjonen, men likevel viste det seg vanskelig for det nye kirkeregimet å stoppe fenomenet. Mange steder ble kildene besøkt og brukt til langt inn på 1800-tallet. Da døde disse tradisjonene ut, eller kirkelige myndigheter foretok seg noe aktivt for å få slutt på denne «valfarten».

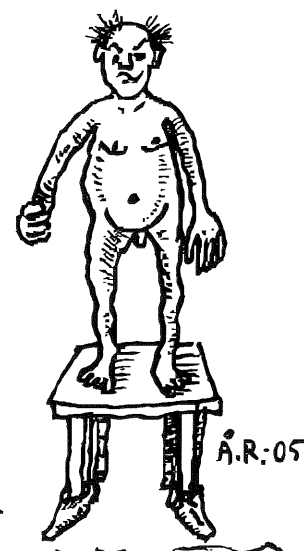
Hva var det så folk gjorde når de oppsøkte disse kildene? Det virker som om det ofte særlig dreide seg om å søke til kildene på bestemte dager av året, gjerne i sommerhalvåret. Man forsynte seg av vannet til senere bruk, eller drakk av det på stedet. I tillegg kunne man «ofre» noe ved eller i vannkilden – et pengestykke eller et tøyestykke. At det dreide seg om en «ofring» var det de geistlige kritikerne på 1700- og 1800-tallet som hevdet, fordi de oppfattet dette som rester av dels katolske og dels hedenske religiøse forestillinger som fortsatt levde blant almuen.

Ser man nærmere etter, lar de fleste av de tradisjonene i forbindelse med kildebesøk seg forklare som folkemedisinske ritualer. Man oppsøkte kildene fordi man trodde at

FØR:



ETTER:



RELIGIONSKRITIKK I ET NØTTESKALL

vannet kunne helbrede, eventuelt at vannet kunne «motta» sykdommen. For å få dette til, måtte kilden også «få noe» som hadde sykdommen i seg – derfor tøyestykkene og pengene.

I noen tilfeller hører vi også om at folk besøkte kirken i nærheten av vannkildene, la noen penger i fattigblokken eller deltok i en gudstjeneste. Særlig i sommerhalvåret kunne det hele ha preg av en folkelig fest og feiring.

Men hva var det snakk om – religionskritikk? Svaret på det handler selvsagt om hvilket perspektiv som anlegges. Kildebesøkene kan i hvert fall sies å fortelle oss om at det til langt inn på 1800-tallets eksisterte flere religiøse kulturer side om side i norske, lutherske menigheter. Prestene og de kirkelige ritualer og lover hadde begrenset referanse og gyldighet, mens den folkelige religiøse kulturen på sin side i mangt levde sitt eget liv. Det fantes mange berøringspunkter mellom disse kulturene, men de var også svært forskjellige.

Det er neppe kontroversielt å hevde at den lutherske reformasjonen på 1500-tallet satte spesielt press på utviklingen av disse ulike religiøse kulturene. Gjennom instruksjer til prestene og ved å utforme nye ritualer trakk den nye kirken seg bort fra svært mye av det som før reformasjonen hadde vært viktige berøringspunkter mellom kleresiet og legfolket, og begynte i de følgende århundrene å realisere en strategi som var ment å skulle endre folks tanker og handlinger. Blant annet skulle folk flest slutte med å oppsøke helbredende kilder, ha overtroiske forestillinger om at helbredelse kunne skje ved hjelp av en tilfeldig ansamling av vann, eller at det hjalp på

ens fysiske velferd å gi pengegaver til en kirke.

Når da folk likevel ikke sluttet med dette, men unndro seg luthersk, kirkelig kontroll og tok det hele i sine egne hender – ja, da kan det antagelig med rette sies å ha åpnet alternative rom for tanker og handlinger. Menighetene kan umulig ha vært ukjente med at det var tanker og handlinger som prestene ikke aksepterte, men gjennom å fortsette med blant annet slike ritualer og å opprettholde denne typen tradisjoner har man stilt seg kritisk til rekkevidden av og relevansen av den offisielle kirkelige holdningen.

Det blir selvfølgelig ikke mye aggressiv religionskritikk ut av slikt, men mer en «seig motstand», en slags vedvarende immunitet mot angrep og forbud fra geistlighet og lovgivere.

Å holde seg borte

Av en noe annen art var den strategien at man «holdt seg borte» fra de felles kirkelige

ritualer og handlinger over kortere eller lengre tid. Den kristne kirkeinstusjonen hadde selvsagt på sin side en tradisjon for å vise mennesker bort fra nådemidlene om de ikke stilte seg tilstrekkelig konforme eller botferdige i møte med kirkens normer eller pålegg. Forutsetningen var imidlertid at denne bortvisningen skulle være midlertidig, og egentlig bare utgjøre en fase i en tilbakeføring av den ubotferdige til det kirkelige fellesskapet.

At folk for egen regning og risiko «holdt seg borte», var derimot en helt annen strategi – man holdt seg på den måten vekk fra kirkelig kontroll og tilsyn. Så veldige mange tydelige eksempler på dette finnes det rett nok ikke, men de er interessante nok.

I 1708 får vi vite at en middelaldrende kvinne i Christiania, Ursula Coldevin, hadde holdt seg borte fra nattverden i sin sognemenighet i mange og tyve år. Undersøkelsen av saken viste at hun hadde avvikende religiøse oppfatninger. Byens kirkelige myndigheter mente at hun var en «Ertskvæker», men en nærmere vurdering fra det teologiske fakultet i København kunne ikke gi de lokale prestene rett. Det som står fast, er imidlertid at Ursula Coldevin holdt seg borte fra nattverden fordi hun ikke var enig i den lutherske kirkens lære. Man kunne ikke fastslå at hennes avvik falt sammen med noen «anerkjente» kjetterier, altså med et bestemt kirkesamfunns oppfatninger. Det er mindre viktig i denne sammenheng. Hovedpoenget er at hun hadde en avvikende oppfatning, og at hun kunne fremføre sin kritikk av den dominerende religionen ved å «holde seg borte». Det ble lagt merke til, og har sikkert blitt gjenstand for adskillig snakk og ryktespredning i den lille byen. Men det er ganske påfallende at det kunne gå så lenge før de kirkelige myndighetene fant ut at de måtte reise tiltale mot damen.

Et litt annet tilfelle er inngående beskrevet av den ikke ukjente pietistiske presten Thomas von Westen. Det kan sies mye om

denne mann, som åpenbart ikke var særlig tyngt av hverken takt eller finfølelse, og vel egentlig i sin embetsgjerning ikke helt godtgjorde at han hadde et mildt sinn. Men nettopp hans tilfanatisme grensende pietistiske iver gjorde at han inngående beskrev en del av de «tilfeller» han kom over i sin menighet Veøy i Romsdal. Bare få år etter saken med Ursula Coldevin påtalte von Westen en mann i sin menighet som også «holdt seg borte». Mannens argument var at han slett ikke trengte prestens råd eller forkynnelse for å vite hvordan man kunne utøve rett gudsfrykt, og derfor kunne han like godt holde seg hjemme.

Heller ikke i dette tilfelle er det godt å vite hva slags synspunkter som lå til grunn hos den som «holdt seg borte», men det kan virke som om protesten og motviljen mot prestens forkynnelse var mer uttrykt her. Noe av forklaringen kan være von Westens ganske rabiante og uohørte opptreden både fra prekestolen og ellers, men det kan også tenkes at vi her står overfor en person som hadde sine egne oppfatninger om hva gudsfrykt og kristen tro gikk ut på. At de ikke løp sammen med prestens, er helt tydelig.

Det hører med til historien at von Westens biskop gikk hardt ut, og truet den villfarne og skeptiske mannen med skam og uhederlig begravelse dersom han ikke endret sin adferd.

Naturalister og skeptikere

Enda et trekk tilføyes bildet om vi går noen tiår frem i tid. Den kjente pietisten Erik Pontoppidan var ved midten av 1700-tallet biskop i Bergen, dit han ble forvist fra et hoff som ikke lenger holdt ut den åndelige salvelsesfullhet som hadde rådet under kong Christian VI. Pontoppidan fortsatt sin nidkjære innsats for å forbedre den åndelige tilstand i menighetene, og ikke minst var han en ivrig visitor. I en rapport fra en av visitasene forteller han om en bonde i Strandebarm, som ifølge Pontoppidan var «i sin Religions principis deels en Naturalist,

deels en Jøde, deels en fanaticus, deels en scepticus». Biskopen forsøkte på denne måten åpenbart å få bondens villfarelser plassert inn i de gjeldende teologiske skjemaer for kjetteri og læremessig avvik.

Men Pontoppidans beskrivelse gir også grunnlag for en mer jordnær oppfatning av hva bonden sto for. Han var av dem som «holdt seg borte», viser det seg. I tillegg hadde han meget selvstendige oppfatninger av den kristne religionen. Han var mest opp-tatt av budskapet i Det gamle testamente, forklarte han, og likte dårligere «Evangeliet om Christo». Derimot ventet han fortsatt at Messias skulle komme, og sa at det hadde han fått egne «Indgivelser» om – han hadde antagelig hatt en slags messianske visjoner. Og det hele hadde startet – forklarte bonden videre – da han oppdaget at alle de som sa de var kristne, ikke levde slik deres normer skulle tilsi.

Noen «fritenker» i moderne forstand var denne mannen ikke, men han hadde helt tydelig sine egne teologiske tankebaner. Det er slett ikke utenkelig at mange av de andre som også «holdt seg borte», hadde tilsvarende oppfatninger. I Strandebarm-bondens tilfelle var han også i stand til å gjøre rede for sine oppfatninger i direkte møte med biskopen. Og denne gang gikk ikke biskopen hardt ut, men tok farvel med religionskritikeren «med Vemodighed». Pontoppidan syntes han så mye positiv religiøs søken hos mannen, og hverken truet eller anmeldte ham for noen geistlig rett.

Hva kan så sies om forholdet mellom mennesker av den type som er beskrevet her, og den mer anonyme gruppen av mennesker som for eksempel oppsøkte helbredende vannkilder eller la penger i kirkebøssen for å oppnå større velferd? Egentlig er det vel svært lite vi vet om noen av dem. Det viktigste er antagelig at disse eksemplene hver på sin måte taler et tydelig sprog om at norske menigheter heller ikke på 1600- eller 1700-tallet besto av mennesker som fortolket sin religion på noen entydig måte, eller kollek-

tivt bare samlet seg om kirkens ritualer og prestenes prekener.

Snarere tyder mye på at oppfatningene om religion og kristendom var svært varierende, og at det fantes mange rom for tanke og handling som avvek fra, kritiserte eller varierte det de lutherske prestene fremholdt som den sanne troen eller det katekismen forklarte som rett kristen kunnskap. Og nettopp fordi de kildene folk flest hadde til hva som var offisiell kirkelig norm, både var begrensede og på mange måter forankret i lokale fortolkninger, så ble prestenes armer ganske korte og kirkeinstusjonens mulighet til å utøve kontroll begrenset.

En annen side av dette var at den religiøse kritikk, opposisjon eller rene indifferensisme som gjorde seg gjeldende hos almuene, i lokalmenighetene, egentlig aldri beveget seg ut over det samme lokale rommet. Slike fenomener ble sett fra elitens side bare «overtro» eller råskap, udannede tanker og handlinger som det normalt ikke var bryet verd å gå i noen dialog med. Og siden det stort sett er den samme elitens vurderinger som kommer til uttrykk i de historiske kildene som er bevart fra denne tiden, blir ettertidens bilde fort ensidig og uten nyanser: Man ser for seg en eller annen form for «kristen enhetskultur».

Moderne religionskritikk får sin form

Bildet endret seg imidlertid merkbart i siste halvdel av 1700-tallet. Dette var en periode da en rekke moderne kulturfenomener finner en form som ettertiden lettere kan identifisere: offentlig debatt, massemedial formidling, religionsdebatt, religionskritikk og fritenkeri.

Dette var kulturfenomener som fikk mange konsekvenser. Lesekunnskapen ble mer vanlig også blant folk flest, og det ble mulig å tilegne seg og følge med i mer systematiske debatter om for eksempel kristendommens sannhet. Det ble også anledning til å sette seg inn i rent religionskritiske posisjoner eller i debatter rundt presteskapet og

dets autoritære posisjon. Kort sagt åpnet det seg med den nye offentlige og forholdsvis usensurerte debatten muligheter til å bruke andre sprog, og å finne nye veier for tanke og handling, veier som blant annet endte i grunnleggende kritikk av religionen som noe som egentlig ikke hadde noen fornuftig funksjon i et moderne samfunn.

Disse religionskritiske posisjonene ble nok helt frem til slutten av 1800-tallet stort sett inntatt av en liten gruppe av liberale borgere. Noen av disse liberalerne var dessuten meget ytterliggående, og de utnyttet den økende presse- og ytringsfriheten til både tendensiøse og sjikanøse angrep på alt som smakte av kirke, prester og autoriteter. Særlig kom dette til uttrykk i debatter i 1790-årene.

Det interessante er imidlertid at det finnes flere spor av at slike ytterliggående, religionskritiske holdninger også kunne finne sine talsmenn blant almuen. Helt uvanlig var det ikke at bønder i tiden omkring 1800 kunne lese bøker av Holberg og Voltaire eller annen religionskritisk eller kirkekritisk litteratur – og friskt formulere egne synspunkter på samtidens kristendom og presteskap. Kjent er for eksempel veidemannen Jo Gjendes utsagn: «Kristendommen va naaggaa Prestann ha funne upp for aa ha Magte ivi Folkje me 'om, og Bibel'n va berre gamle Eventy.» Jo Gjende kjente bare én målestokk, og det var fornuften.

Slike åpent religionskritiske posisjoner var det ikke lenger mulig for kirkens geistlige representanter å gripe inn mot, og trusler om utestengelse fra nådemidlene hadde formodentlig heller ikke noen særlig virkning.

Uskyldstilstanden?

Dette har bare kunnet være en skisse av et stort og komplisert felt. Det viktigste anligendet bak skissen er å peke på at fortidens religiøse forhold har vært adskillig mer komplekse, konfliktfylte og varierte enn det er vanlig å forestille seg. Det finnes ingen indikasjoner på at det har eksistert en form

for kulturell uskyldstilstand i fortiden, der den kristne religionen på entydig vis dominererte og preget tanker og handlinger hos de fleste. For folk flest har ikke religionen dreid seg om å ha intellektuelt konsistente eller teologisk korrekte oppfatninger, men om å håndtere en virkelighet med mange ulike rom for handlinger og tanke – også for handlinger og tanker som stilte seg kritisk eller distansert til det som geistligheten, ritualene og kirkeretten satte normer for.

Sett i et slikt perspektiv har kanskje distansen til og den indirekte kritikken av de teologiske og geistlige normene vært det normale. Forestillingen om «den gamle kristne enhetskulturen» blir på et slikt grunnlag en moderne nostalgi.

Litteratur

Fremstillingen er særlig bygget på en del kulturhistoriske studier jeg selv har gjort i årenes løp. Særlig kan i denne sammenheng nevnes Arne Bugge Amundsen: «Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730-1930», Siv Bente Grongstad m.fl. (red.): *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det overnaturlige*, Oslo 1999, s. 13-49, Arne Bugge Amundsen: «'Der såg eg att'e gullmor mi'. Jomfru Maria i Draumkvedet», *Notodden Historielag. Årsskrift*, 16. årgang, Notodden 1999, s. 24-45, Arne Bugge Amundsen: «Kilde til besvær. Mariakilden ved Trømborg kirke», *St. Olavs Vold. Borgarsyssel Museum Årbok nr. 6 1999-2000*, Sarpsborg 2001, s. 11-28, Arne Bugge Amundsen og Henning Lauge-rud: *Norsk fritenkerhistorie 1500-1850*, Oslo 2001, samt Arne Bugge Amundsen (red.): *Norges religionshistorie*, Oslo 2005.

Arne Bugge Amundsen, profes-sor i kulturhistorie ved Institutt for Kulturstudier, Universitetet i Oslo. Adresse: a.b.amundsen@iks.uio.no

Oskar Skarsaune:

«Den mest rystende avsløringen de siste 2000 årene»: Fra Da Vinci-koden til Den Hellige Gral

Dette er den første av to artikler om Da Vinci-koden av Oskar Skarsaune. Den andre artikkelen kommer i neste nummer.

I mai 2004 utkom på norsk en av de største salgssuksesser de senere år: Dan Browns *Da Vinci-koden*. I de fleste norske aviser var kulturredaktørene kloke nok til ikke å sende boken til anmeldelse av en faghistoriker. De forutså vel at boken i så fall, med hensyn til sine historiske påstander om faktiske forhold, ville blitt slaktet, og det er jo ikke interessant lesning. Dermed gikk boken enten til de vanlige anmeldere av kriminal-litteratur, og de gav den glimrende kritikker for dens plot; eller til de ordinære litteraturanmelderne, som syntes den var nokså middelmådig som roman betraktet. Men alle anmeldere lot seg imponere av det store research-arbeid som var nedlagt i boken. For det hadde de jo ingen muligheter til å overprøve!¹

Ikke før det samme norske forlag noen måneder senere publiserte en ny bok i samme sjanger: *Hellig blod, hellig gral*, av Michael Baigent, Richard Leigh og Henry Lincoln (opprinnelig utgitt i 1982; den norske utgaven er basert på en nyutgave med nyskrevet forord og etterord fra 1996). Meget korrekt skriver forlaget på omslaget: «Boken som Da Vinci-koden er basert på.» Det viser seg nemlig at Dan Browns grundige og langvarige research-arbeid stort sett har bestått i at han har lest *Hellig blod, hellig gral* (heretter forkortet *Hbhg*).² Ifølge ham selv tok dette research-arbeidet ett år; han må være en langsom leser. Dan Brown har

ikke gjort annet enn å ta de fantastiske historiske teoriene i *Hbhg* som historiske fakta, og har så resirkulert dem i sitt eget kriminal-historie-plot. Der legges teoriene til Baigent og co. i munnen på Da Vinci-kodens fiktive «forskere», Robert Langdon og Leigh Teabing. Det er ikke underlig at forfatterne av *Hbhg* nå har saksøkt Brown – fordi de mener de har krav på en del av Browns eventyrlige inntekt av hans bok. Han har tjent mer på deres teorier enn de selv.

Det er en viktig sjanger-forskjell på de to bøkene: *Da Vinci-koden* presenterer seg som fiksjon, en kriminalroman, men foregir å inneholde holdbare historiske teorier innenfor fiksjonens ramme. *Hbhg* presenterer seg overhodet ikke som fiksjon, men som epoke-gjørende historisk forskning av dokumentar-typen. I Skavlans talk-show «Først og sist» før jul i fjor ble *Hbhg* omtalt som den «fag-boken» som *Da Vinci-koden* bygger på.

Spørsmålet om den faglige holdbarhet i de historiske påstander som Langdon og Teabing fremsetter i *Da Vinci-koden*, blir dermed identisk med spørsmålet om hvor holdbar historieforskningen i *Hbhg* er. Det er det siste spørsmålet som vil få hovedfokus i det følgende.

Hovedpoenget i bøkens historiebilde

I tiårene rundt år 1200 ble det i Europa skrevet fortellinger om «gralen», den skål som fanget opp Jesu blod da han døde. Forfat-

terne av *Hbhg* hevder at følger man disse fortellingene bakover, ender man opp hos Jesus selv. Han giftet seg med Maria Magdalena, og fikk barn med henne. Deres ekteskap dannet begynnelsen på et stort dynasti. Jesu familie med Lasarus, Maria Magdalena og Marta i spissen dro sammen med Josef fra Arimatea og noen andre til Marseille i Frankrike. Gralsfortellingene handler egentlig ikke om et bokstavelig beger i det hele tatt, men i virkeligheten om kongelig blod. De viser seg da i følge forfatterne å handle om Maria Magdalena som i sin livmor tok i mot Jesu kongelige blod, og som slik ble mor til et stort kongehus. Denne slekten føres videre i den første franske kongeætt i middelalderen, merovingerne. Organisasjonen Prieuré de Sion i Frankrike sitter på de endelige bevis for denne fortellingen, og ledes av moderne etterkommere etter merovingernes, og dermed Jesu, ætt. Men de endegyldige bevisene for dette har heller ikke forfatterne av *Hbhg* fått se. Boken slutter med et håp om fred i verden; det kan oppnås når denne organisasjonen viser kortene. Da blir Jesu drøm om et jordisk kongedømme omsider oppfylt, når hans moderne etterkommere igjen, og med rette, gjenerobrer den franske kongetrone. Dette vil skape «et teokratisk, forenet Europa; en trans- eller paneuropeisk konføderasjon sammenføyd til et moderne imperium som skal regjeres av et dynasti av Jesu etterkommere. Dette dynastiet ville ikke bare sitte på en trone med politisk eller verdslig makt, men antakelig også på Sankt Peters trone i Roma» (s.451). Prieuré de Sion skal ha en nøkkelrolle som parlament i dette riket.

Hos Dan Brown er denne politiske agenda fullstendig utradert. Han beholder historieteorien i *Hbhg*, men gir Sions-ordenen en helt ny politisk agenda: en politisk korrekt femineisme!

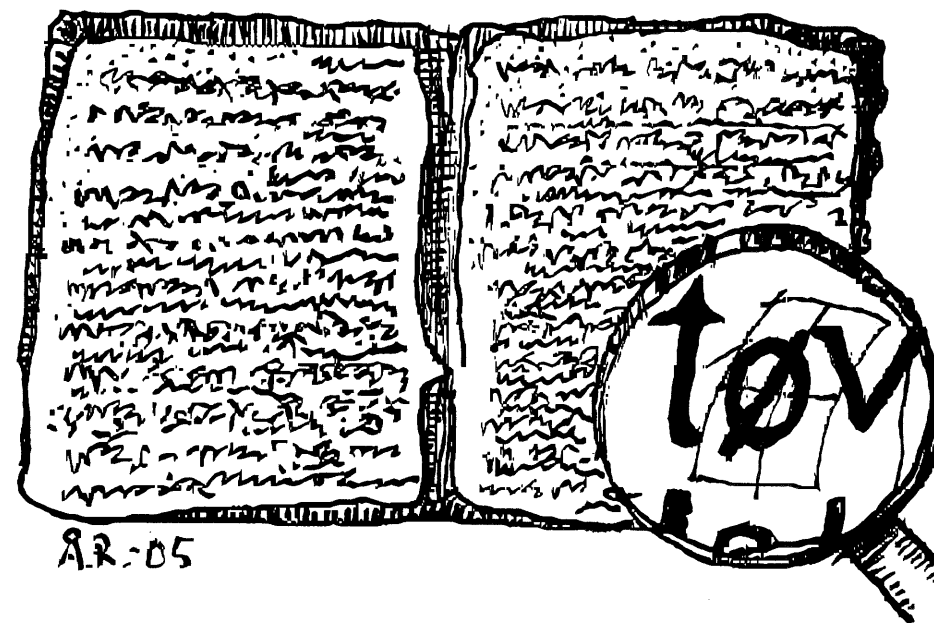
Den virkelige historien om Sions-Ordenen³

Helt avgjørende for historiekonstruksjonen i

Hbhg er det materiale om den såkalte *Prieuré de Sion* som forfatterne har hatt tilgang til, dels gjennom publiserte bøker og artikler, dels gjennom dokumenter deponert i det franske nasjonalbibliotek i Paris. Disse forskjellige kildene er listet opp under overskriften «Prieuré-dokumentene» på sidene 512–13 i boken. Dels er artiklene, bøkene og dokumentene knyttet til forfatternes virkelige navn, dels har de pseudonyme forfatterangivelser. Av den øvrige anførte litteratur i boken kunne også Gérard de Sèdes ulike bøker godt ha vært regnet med blant «Prieuré-dokumentene». Spørsmålet om hvor holdbar eller uholdbar historiekonstruksjonen i *Hbhg* er, avhenger derfor av den historiske holdbarheten i disse kildene. For å få svar på det spørsmålet, er det nødvendig å se litt nærmere på hovedmannen bak Prieuré-dokumentene, Pierre Plantard.

Hans fulle navn var Pierre Athanase Marie Plantard, født 18. mars 1920 i Paris. Allerede som 20-åring la han for dagen en bemerkelsesverdig politisk aktivitet. Basert på en ultranasjonalistisk, anti-demokratisk og antisemittisk ideologi, stiftet han en rekke mer eller mindre fiktive organisasjoner som skulle arbeide for et «renset» Frankrike; selv oppfattet han seg som Frankrikes redningsmann. Målet var å befri Frankrike fra usunn innflytelse fra jødene, frimureriet, og fra det moderne demokratiet, og som kronen på verket skulle det gamle franske kongedømmet gjeninnføres. En av Plantards organisasjoner het «Nasjonal fransk fornyelse». Plantard skapte det inntrykket at dette var en viktig organisasjon som kunne redde Frankrike; under krigen ville han stille den til rådighet for det franske quisling-regimet i Vichy. Han ble etterforsket av myndighetene, som konkluderte med at organisasjonen var ubetydelig, og at medlemmene sluttet så snart de ble kjent med Plantard og skjønnte at han bare var en oppblåst viktigger.

I 1962 gjenopprettet Plantard en annen forening som han første gang hadde opprettet i 1956, og som han hadde kalt «Prioratet



Sion», *Prieuré de Sion*. Opprinnelig var formålet med denne foreningen blant annet å kjempe mot husleieøkning i kommunale boliger i byen Annemasse; navnet «Sion» var hentet fra et fjell, Mont Sion, i nærheten av Genève. Fra 1962 påstod Plantard at denne «Sions-ordenen» i virkeligheten var stiftet i 1099 av korsfarerkongen Godfrey de Bouillon, og at den gjennom tidene hadde hatt flere fremtredende personer som stormestre, blant andre Leonardo da Vinci, Isaac Newton, Victor Hugo og Claude Debussy! Samtidig sørget han for at disse fantasiene ble publisert i bokform av journalisten Gérard de Sède (*L'Or de Rennes*, Paris 1967), dessuten i flere pseudonyme artikler, og i andre dokumenter som han selv deponerte i det franske nasjonalbibliotek. Det er disse bøker, artikler og dokumenter som figurerer som «Prieuré-dokumentene» i *Hbhg*. Dessuten bygget Plantard opp en myte omkring sin egen person: Han var i virkeligheten selv en etterkommer etter Godfrey av Bouillon, og dermed rettmessig innehaver av den franske trone! Han begynte å kalle seg «Pierre de France». Det var ikke mange i Frankrike som bet på dette; Plan-

tards rykte var ikke det beste. Både i 40-årene og 50-årene hadde han sonet fengselsdommer for bedrageri. Etter en stund ble det nå et rettslig oppgjør fordi de Sède ikke ville dele inntekten av boken sin med Plantard og en tredjemann. Sistnevnte innrømmet da offentlig (i 1971), at det hele var oppspinn.⁴ Plantard selv gjorde det samme i 1989. Han sa at listen over stormestre fra 1099 var ren fantasi, og at Sions-ordenen ikke hadde noe med Godfrey de Bouillon å gjøre, eller med Tempelridderordenen, men at den var grunnlagt i 1681. Han la nå frem en annen liste over angivelige stormestre, og her hadde han inkludert Roger-Patrice Pelat, en nær venn av president François Mitterrand. Denne Pelat ble i 1993 etterforsket i en korrupsjonsskandale. Også Plantard ble kalt inn til avhør. Han erklærte da under ed at hele Sions-ordenen, dens angivelige historie og listen over stormestre, var hans eget påfunn. Med dette var Sions-ordenen i praksis nedlagt. Plantard døde i 2000.⁵

Pater Saunière og Tempelridderens skatt
Gérard de Sèdes bok om «Gullet i Rennes» fra 1967 ble raskt en slags bibel for mange

ivrige gral-jegere. Den inneholdt blant annet en eventyrlig historie om presten i den lille landsbyen Rennes-le-Château, pater Saunière, som angivelig skulle ha funnet noen eldgamle dokumenter under restaureringen av landsbykirken i 1891. Ifølge Plantard inneholdt disse dokumentene ugjendrivelige bevis på hans egen avstamning fra merovingerne, og dessuten anvisninger på hvor tempelridderens skatt var å finne. Hele historien bygde på den mytologien som en restaurant-eier i Rennes, Noël Corbu, hadde kokt i hop i de første år etter krigen for å trekke kunder til den restauranten han drev i prestens bolig. Påstanden om dokumentene og skatten førte til en flom av skattejegere som oppsøkte landsbyen på jakt etter skatten, i rene Indiana Jones-stil.

Etter hvert var det imidlertid ikke bare godtroende journalister og ivrige gralsjegere som kastet seg inn i debatten om den eventyrlige skatten i Rennes-le-Chateau, og dennes eventuelle sammenheng med Sionsordenen. I 1974 tok en seriøs historiker fatt i stoffet, René Descadeillas i boken *Mythologie du trésor de Rennes*.⁶ I denne boken punkterte Descadeillas fullstendig legenden om Saunières eventyrlige skattefunn. Men det stoppet ikke de skattejegere som ville tro på myten. Det stoppet heller ikke en engelsk TV-produser ved navn Henry Lincoln. Under en sommerferie i Frankrike i 1969 hadde han kjøpt og lest Gérard de Sèdes bok om skatten i Rennes-le-Chateaux, og ble fra da av «hekta» på historien. Han kontaktet Gérard de Sède, og brukte ham som hovedkilde til en TV-dokumentar produsert og sendt i 1970. I de følgende år opprettholdt han kontakten med de Sède, og produserte flere programmer, basert på nye «opplysninger» som de Sède føret ham med. Lincoln hadde nå tydeligvis identifisert seg så uttrykkelig med de Sèdes teorier at det ikke var rom for noe tilbaketog, heller ikke da Descadeillas avsløring av de Sèdes myteproduksjon ble publisert i 1974.⁷ Derimot skaffet Lincoln seg to nye medarbeidere: «Richard

Leigh ... var roman- og novelleforfatter med universitetsksamener i litteraturvitenskap ... [og] Michael Baigent, en universitetsutdannet psykolog som nylig hadde forlatt en vellykket karriere som fotojournalist for å arbeide full tid med et filmprosjekt om tempelridderne.»⁸ Disse tre forfatterne «forskjet» nå videre på saken, i den tro at Sionsordenen ikke bare var en historisk virkelighet siden 1099, men at den hadde hatt de stormestre som Plantard påstod, og at Sionsordenen var den skjulte maktfaktor bak så godt som alle uforklarte fenomener i europeisk historie siden Jesu tid. Resultatet av disse spekulasjoner publiserte de i 1982 i form av boken *Hellig blod, hellig gral*. Her overgikk de alle sine forgjengere når det gjaldt antagelser om hvilke fenomener i historien, kjente og ukjente, som kunne forklares ut fra Plantards Sions-orden og merovingernes ukjente historie. På et helt bestemt punkt innførte de en helt ny teori, som selv ikke Plantard eller de Sède hadde fremsatt: De tre engelske forfatterne hevdet nå at merovingerne, den første frankiske kongeætten, i sin tur nedstammet fra Jesus selv! Dette, mente de, gav den merovingiske kongeætten – og dermed Plantard og hans familie – en helt spesiell stilling blant alle europeiske kongeslekter. Plantard og hans familie hadde en mer fornem avstamning enn noen andre! De representerte Jesu egne etterkommere!

Nå hadde de Sède hevdet at merovingerættens stammet fra Benjamins stamme. Jesus, derimot, var av Juda stamme og Davids ætt. Forfatterne løste dette problemet elegant ved å påstå at det var Maria Magdalena Jesus hadde giftet seg med! Maria Magdalena var av Benjamins stamme, hevdet de; dermed var Jesu ekteskap med henne et «dynastisk» ekteskap mellom de to dominerende kongelige familier blant jødene.⁹ Og dermed hadde de forsynt den stakkars Pierre Plantard, høyreekstremisten og antisemitten, med en for ham selv sikkert nokså overraskende verdighet:



Han var den mest sentrale nålevende representant for det jødiske Jesus-dynastiet, og dermed en klar kandidat til å overta den franske trone i nær fremtid. Tiden er moden for noe slikt, sier forfatterne.

«De politiske systemer og ideologier som tidlig i dette århundre så ut til å love så mye, har alle mer eller mindre spilt fallitt – fra kommunisme, sosialisme og fascisme til kapitalisme og *vestlige demokratier*¹⁰ – alle har de på et eller annet vis forrådt sine løfter, avlet kynisme i stedet for entusiasme og feilet i å fylle de drømmer de skapte. ... Det finnes også en stadig mer intens søken etter mening og følelsesmessig tilfredsstillelse, leting etter en åndelig side ved livet og etter noe man virkelig kan tro på. ... Det finnes

også en stadig større trang til en *sann leder*¹¹ – ikke en *Führer*, men en slags vis og mild åndelig skikkelse, en prestekonge som menneskene trygt kan gi sin tillit til. ... En slik atmosfære burde være perfekt egnet til å oppfylle Prieuré de Sions overordnede målsetninger. Det plasserer Sion i den stilling at de kan tilby et alternativ til de eksisterende sosiale og politiske systemer. ... I den utstrekning det kunne tilfredsstille behov som dagens systemer ikke engang erkjenner, ville det meget vel kunne fremstå som svært attraktivt. ... Hvordan ville Jesu etterfølgeres komme [og inntakelse av tronen] bli tolket? For et mottagelig publikum kunne det vel bli oppfattet som Guds annet komme til jorden.»¹² På slutten av 1800-tallet, sier for-

fatterne, var Sions-ordenen (som da var alliert med Habsburgerne!) på nipet til å realisere sin politiske målsetting, som var *gjeninnføring av det eneveldige monarki*, «et slags teokratisk Europas forenede stater som skulle styres i fellesskap av habsburgerne og av en radikalt omdannet kirke. Dette opplegget ble kullkastet av den første verdenskrig og det faktum at kontinentets regjerende kongehus ble styrtet som en følge av krigen. Men det er ikke urimelig å anta at Sions nåværende målsettinger noenlunde tilsvarende [disse].» Disse målsettingene omfatter, tror forfatterne, «et teokratisk, forenet Europa; en trans- eller paneuropeisk konføderasjon sammenføyd til et moderne imperium som skal regjeres av et dynasti av Jesu etterkommere. Dette dynastiet ville ikke bare sitte på en trone med politisk eller verslig makt, men antakelig også på Sankt Peters trone i Roma. Under denne høyeste makt ville det formodentlig bli organisert et nettverk av kongedømmer eller fyrstedømmer bundet sammen av dynastiske allianser og ekteskap – et slags moderne føydalsystem... Og selve prosessen med å styre vil formodentlig ligge hos Prieuré de Sion – som vil kunne ta form av for eksempel et europeisk parlament utrustet med utøvende og/eller lovgivende myndighet.»¹³

Man gnir seg i øynene ved lesningen av disse linjer, og samtidig er det svært mye i boken som faller godt på plass når man har dette som bakgrunn. *Hellig blod, hellig gral* fremtrer som *et politisk propagandaskrift* for Pierre Plantard og hans fiktive Sionsorden, og overtar, tilsynelatende uten motforestillinger, Plantards anti-demokratiske, fascistiske og rojalistiske ideologi. Noe så irrasjonelt som blodslinjer og avstamning blir i denne boken en overordnet politisk legitimering av makt og herredømme, og forfatterne anser den klart mytiske og irrasjonelle dimensjonen ved dette som noe av styrken i deres konsept. På denne bakgrunn ser man den reelle grunn bak forfatternes intense engasjement for tesen om at Jesus

grunnla et kongedynasti sammen med Maria Magdalena. Hele konseptet brukes til å begrunne et antatt nålevende, men skjult, kongedynastis overordnede status i forhold til alle andre: bare Plantard og hans dynasti nedstammer i direkte linje fra Jesus!

Og slik har det altså gått til at en stormannsgal ubetydelighet som Pierre Plantard, antisemitten og fascisten, har blitt lansert som den mulige innehaver av det forente Europas konge- og prestetrone av tre engelske gral-jegere – *fordi* de tror at han nedstammer fra Jesus og Maria Magdalena! (Noe han selv aldri har påstått). At de har *godtatt* hans fiktive avstamning fra merovingerne og faktisk betrakter ham som kongskandidat, fremgår av måten de skildrer sitt første møte med ham på (sidene 248–51). De forteller at Plantard antydte at Sions-ordenens «hemmelighet» ville gjøre det mulig «å gjennomføre en omfattende samfunnsmessig forandring. Plantard påstod ... at det i den nærmeste fremtid ville komme til en dramatisk omveltning i Frankrike – ikke som en revolusjon, men som en radikal forandring i samfunnets institusjoner slik at monarkiet kunne gjeninnføres. ... Ganske stille, med den største selvfølgelighet og uten noen som helst tvil forsikret Plantard oss ganske enkelt om at slik ville det gå.»¹⁴ Det er nærmest ufattelig at tre engelske forfattere som gjør krav på å være seriøse både som historikere, politikere og teologer, har kjøpt dette tøvet som om det var realiteter. De har derved gjort seg til litterære løpegutter for en politisk agenda som har en umiskjennelig brunfarge.

Jeg vil i en senere artikkel se nærmere på de historiske absurditetene forfatterne gjør seg skyld i når de forsøker å lese middelalderiske og oldkirkelige kilder som «bevis» for den påståtte avstamning av merovingerne fra Jesus og Maria Magdalena. Men her vil jeg legge til noen ord om de ideologiske sidene av Dan Browns *Da Vinci-koden*. Det er ingen tvil om at Dan Brown har overtatt de viktigste historiske teoriene som Baigent

& co. har hentet fra «Prieuré-dokumentene», samt deres eget tillegg om merovingernes herkomst fra Jesu ekteskap med Maria Magdalena. Men Dan Brown er en politisk korrekt amerikaner, og ser selvsagt at den nokså brunfargede politiske ideologien som markedsføres i *Hbhg*, er fullstendig uspiselig for et amerikansk publikum. Altså fjerner han de fleste spor av opphavsmannens – Plantards – ideologiske formål med Sions-ordenen, og tillegger ordenen en helt ny og politisk langt mer gangbar ideologi. Hos Dan Brown kan man lese at Sions-ordenen i virkeligheten har hatt en *feministisk* agenda helt fra begynnelsen! Poenget med avstamningen fra Jesus og Maria Magdalena er slett ikke kongelige ambisjoner for antatte etterkommere av Jesus, nei, poenget er at disse etterkommerne – kjernen i Sions-ordenen – helt fra begynnelsen har vært dyrkere av det kvinnelige og det kvinneliges guddommelighet! I *Da Vinci-koden* forsvinner Jesus ganske fort i bakgrunnen, mens Maria Magdalena rykkes frem i forgrunnen som den hvis jordiske levninger bør tilbes. Man skal legge merke til hvordan *Da Vinci-koden* slutter. Bokens mannlige helt, Harvard-professor Robert Langdon, lokaliserer til slutt «gralen» – Maria Magdalenas jordiske levninger – under den pyramideformede inngangsfoajeen til Louvre (bygget av François Mitterand – også han en støttespiller for Sions-ordenen, må vite!). «Med en plutselig følelse av ærefrykt falt Robert Langdon på kne. Et øyeblikk syntes han at han hørte en kvinnes stemme ... all tidens visdom ... som hvisket til ham fra avgrunnen.»¹⁵ – Man kan vanskelig undertrykke den tanke at Pierre Plantard, Sions-ordenens oppfinner, ville ha blitt ganske forbløffet om han hadde hatt anledning til å lese Dan Browns blomstrende fremstilling av ordenens ultramoderne feministiske agenda. Men det fikk han aldri anledning til. Plantard døde i 2000, tre år før Browns bok så dagens lys. Det var nok klokt av Brown å vente med denne politiske omskolering av «ordenen» til Plantard var

død. Plantard kunne jo ellers ha gjort krav på en slags copy-right på ordenen, siden den unektelig var hans eget påfunn. Kanskje han også ville hatt del i Browns royalty-inntekter, slik han i sin tid krevde i forhold til de Sède?

Noter:

- ¹ Et flatterende utvalg presseklipp om boken er gjengitt på dens to siste sider.
- ² Bare på ett punkt bringer Dan Brown inn noe nytt av historisk art i forhold til Baigent & co: Han hevder at skikkelsen til venstre for Jesus på Leonardo da Vinci's berømte freske Nattverden, i virkeligheten ikke er disippelen Johannes, men Maria Magdalena.
- ³ Dette og de følgende avsnitt bygger på følgende litteratur: Jean-Jacques Bedu, *Rennes-le-Château: autopsie d'un mythe*. Toulouse: Éditions Loubatières, 2002 (første utgave: 1990); Patricia Briel, «Pierre Plantard, founder of the Priory of Sion, an oddball in search of royal descent.» engelsk oversettelse av en artikkel i *Le Temps*, Genève 15. mars 2004; Alain Jourdan, «A best-seller is inspired by an old swindle originating in Annemasse.» engelsk oversettelse av en artikkel i *Tribune de Genève*, 16. sept. 2004; Marie-France Etchegoin, «An enquiry into the sources of 'The Da Vinci Code'», engelsk versjon av artikkel i *Le Nouvel Observateur*, 9. sept. 2004. Disse tre artiklene er tilgjengelige på internett-stedet *priory-of-sion.com*, som drives av Paul Smith. Foruten disse artiklene har han her også samlet autentiske aktstykker og annen dokumentasjon om Pierre Plantard og Sions-ordenen.
- ⁴ Philippe de Chériseys innrømmet at han egenhendig hadde fabrikkert de angivelige gamle pergamentrullene som pater Saunière angivelig hadde funnet i en hul søyle under alteret i kirken (søylen er bevart, og er verken hul eller gammel). Se sitatet av de Chériseys erklæring i Bedu, *Autopsie*, 229–30.
- ⁵ En del av de innrømmelser og avsløringer som er omtalt her, lå forut for publiseringen av *Hbhg* i 1982. Forfatterne røper for eksempel at de kjente til Descadeillas' bok (se nedenfor). Men forfatterne må ha kjent til *alle* de omtalte avsløringene da de i 1996 relanserte *Hbhg*, og skrev et nytt forord og etterord. Men de omtaler ikke noe av dette med ett ord. I stedet bruker de forordet til å forsøke å latterliggjøre den enstemmige kritikken som boken ble møtt med fra faglig hold i 1982.

- ⁶ I serien Mémoires de la société des arts et des sciences de Carcassonne 4.7.2, Carcassonne 1974.
- ⁷ Flere steder i *Hbhg* røper forfatterne at de ikke var helt fri for grunnleggende tvil på «Priuré-dokumentenes» seriøsitet. Her er et knippe slike utsagn: «... den informasjonen som ble publisert i bokform, var verken tilfeldig eller vilkårlig – og i hovedsak var det heller ikke resultatet av uavhengig forskerarbeid. Det meste så ut til å stamme fra én kilde ... som delte ut nøyaktige mengder med informasjon omtrent som dråper fra en pipette og etter en forhåndsoppsatt plan. ... Mange av disse informasjonsbitene kom ut under forskjellige navn. På den måten ble det dannet et overfladisk inntrykk av en rekke forskjellige forfattere som alle bidro til å bekrefte og gi troverdighet til de andre. ... Noen forsøkte å etablere et troverdighetens skjær, å skape interesse og danne en psykologisk ramme av forventning som skulle få folk til å holde pusten til neste avsløring kom.» (s. 228). «Av og til var vi fristet til å avskrive det hele som en omfattende spøk, et påfunn eller en bløff av helt usedvanlige dimensjoner.» (s. 227). Om Lionel Burrus, en av forfatterne innrangert blant Priuré-dokumentene: «Dette brevet fra Lionel Burrus kunne absolutt se ut som om det var skrevet av en lett sinnsforvirret person.» (s. 230). «Burrus sier ikke nøyaktig i hvilken romersk-katolsk bulle disse sitatene skal ha stått, vi kunne ikke få bekrefte innholdet. Hvis sitatene er ekte, er de av stor betydning. Teksten ville i praksis være et uavhengig vitnesbyrd fra romersk-katolske kilder om rasingen av Château Barberie i Nevers.» (s. 231). Om S. Roux: «Det virket i alle fall som om han hadde overgått Burrus i tåpeligheter.» (s. 232). «Nærmere studium overbeviste oss om at dette faktisk var nok et oppfinnsomt Priuré-dokument – laget med overlegg for å mørklegge, forvirre og erte, og for å spre rykter om at noe skjebnesvanger monumentalt var forstående. Uansett gav skrevet på sitt oppsikt-svekkende og eksentriske vis antydninger om dimensjonene på de spørsmål som var involvert. Hvis S. Roux hadde rett, var ikke våre undersøkelser begrenset til aktivitetene rundt en lite tilgjengelig, men uskyldig ridderorden som hadde overvintret inn i vår tid. Om han hadde rett, kunne våre undersøkelser på en eller annet (sic!) måte vise seg å ha relevans for internasjonal politikk på høyere plan.» (s. 233). «I løpet av vårt arbeid med denne saken

hadde vi gjentatte ganger støtt på Plantards navn. Det så i det hele tatt ut til at stort sett all informasjon som var sluppet ut i løpet av de siste 25 år eller så, på en eller annen måte kunne føres tilbake til ham. I 1960 ble han for eksempel intervjuet av Gérard de Sède og snakket om en internasjonal hemmelighet som var skjult i Gisors. I løpet av de neste ti år ser det ut til at han har vært en sentral kilde for de Sèdes bøker om både Gisors og Rennes-le-Châteaux.» (s. 244). «På dette punkt følte vi at vi var på gyngende grunn, og teksten i Priuré-dokumentene begynte å se ganske tvilsom ut. Vi kjente til påstandene fra de moderne rosenkreuzerne i California og andre av dagens organisasjoner som *post faktum* hevder å ha et stamtre hvis begynnelse ligger innhylllet i antikkens tåke, og som omfatter en rekke av verdenshistoriens mest berømte navn» (s. 140). Man kan bare beklage at forfatterne ikke fulgte opp denne intuitive og svært velbegrunnede skepsis. Hadde de gjort det, ville de, i stedet for å bli naive offer for den politiske og historiske bløff fra Plantard og hans venner, kunnet gjøre et virkelig nyttig stykke gravende journalistikk. Ifølge Jean-Luc Chaumeil, som fungerte som kontaktperson da de tre forfatterne av *Hbhg* møtte og intervjuet Plantard, advarte Chaumeil dem og sa at Plantard var en bedrager og Sions-ordenen en fiksjon. Se P. Briel, «Pierre Plantard» (jfr. note 3 ovenfor).

⁸ *Hbhg*, s. 15–16.

⁹ Påstandene om Marias herkomst fra Benjamins stamme, og at denne stammen på Jesu tid hadde kongelige ambisjoner, er begge tatt ut av luften. Den første mangler ethvert seriøst kildegrunnlag, den andre strider mot alle kjente fakta.

¹⁰ Min utheving.

¹¹ Igjen min utheving.

¹² *Hbhg*, s. 453–54. Dette er 1982-utgavens konklusjon.

¹³ *Hbhg*, s. 451.

¹⁴ *Hbhg*, s. 249.

¹⁵ *Da Vinci*

Oskar Skarsaune: Professor i kirkehistorie ved Menighets-fakultetet.
Adresse: Oskar.Skarsaune@mf.no

METODIKK

Harald Skottene:

Debatten om *Da Vinci-koden*

Våren 2004 kom romanen *Da Vinci-koden* av den amerikanske forfatteren Dan Brown ut i Norge. I likhet med i sitt hjemland, ble thrilleren en enorm salgssuksess, men den vakte også stor debatt. I boka påstås det at Jesus fikk barn med Maria Magdalena, og at familien så skal ha havnet i Frankrike, der den dannet grunnlaget for merovingerdynastiet som i mange hundre år satt på den franske kongetronen.

Gjennom arbeid med spørsmålene og lenkene nedenfor kan du selv undersøke grunnlaget for disse påstandene og vurdere debatten om boka.

Spørsmål:

1. Hva forteller boka om forholdet mellom Jesus og Maria Magdalena og deres «etterkommere»?
2. Hvordan forsøker forfatteren å «bevise» sin versjon av denne historien?
3. På hvilke måter kan boka leses som et angrep på tradisjonell kristendom generelt, og på den katolske kirken spesielt?
4. Hva kan forklare at boka har blitt en slik enorm salgssuksess?
5. Hvorfor tror du at boka har vakt så stor debatt, spesielt i USA, men også her i Norge?
6. Gjør grundig rede for de innvendingene seriøse historikere og teologer har reist mot boka.

Lenker:

Bazar forlag: «*Da Vinci-koden* – Nå nummer 1 i Norge!»
<http://www.bazarforlag.com/nor/titler/davinci.htm>

Forlagets reklame for boka, med mange lenker videre

Bazar forlag: *Hellig blod, hellig gral*
<http://www.bazarforlag.com/nor/titler/hellig.htm>

Forlagets presentasjon av boka fra 1982 som *Da Vinci-koden* bygger på

Dan Brown: THE DA VINCI CODE
http://www.danbrown.com/novels/davinci_code/breakingnews.html

Forfatterens egen hjemmeside med relevante opplysninger, særlig under FAQ og Resources.

Asbjørn Dyrendal: «Bråket om 'Da Vinci-koden'»: <http://www.forskning.no/Artikler/2004/juni/1086786554.92>
 Forfatteren, som er religionshistoriker, gir en kritisk vurdering av boka, men forklarer også bakgrunnen for debatten.

Bjørn Are Davidesen: «Teoriene om 'Da Vinci-koden' er humbug»:
<http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article838416.ece>
 Vektige innvendinger mot påstandene i romanene presenteres i kortform.

Karl Olav Sandnes/Oskar Skarsaune: «Hellig blod, hellig gral»
http://www.menfak.no/om/MF/aktuelt/?ak_type=nyhet&idnr=333

To professorer ved Det teologiske Menighetsfakultet leverer en grundig argumentasjon mot det grunnlaget de historiske påstandene i boka hviler på.

BOKOMTALER

Cranach I: Reformasjonen i bilder

Ruth Danielsen, Høgskolen i Østfold, har skrevet en liten studie: *Reformasjonsmaleren Cranach som didaktiker*. De fleste lesere av Religion og Livssyn kjenner rimeligvis til reformasjonen (i bestemt form entall), men færre vet hvilken rolle maleren Lucas Cranach spilte gjennom sine bilder der den reformatoriske forståelsen av kristendommen kommer til uttrykk. Selv om det gjerne sies at forutsetningen for reformasjonen var leseevne (lesekompetanse heter det visst i nynorsk) og trykkekunsten, samt at det var Ordet som var det sentrale for reformatoren, er det liten tvil om at Cranachs bilder hadde stor betydning for spredningen av de reformatoriske tankene. Danielsen viser hvordan Cranach propaganderte og underviste med sine bilder. Gjennom sin studie gir hun oss en kort og grei veiviser til viktigste bildene fra hans hånd, for eksempel det såkalte reformasjonsalteret i Wittenbergs bykirke der Luther virket med Luther som preker, Dåpen, Boten, Nattverden. Altetavlen fra St. Peter og St.

Cranach II: To bilder på CD-rom fra Danmark

Vi er ikke helt ferdig med Cranach i denne omgangen. Fra Danmarks Kirkelige Mediecenter har vi fått tilsendt en CD der et bilde malt av Cranach den eldre («De ti bud») og et bilde laget av sønnen hans («Herrens vingård») som presenteres interaktivt på en svært elegant måte. Vi klikker og drar musen rundt omkring på bildene, og vi smyges inn i stoffet fra ulike innfallsvinkler. Epitafiet «Herrens vingård» er et tydelig propaganda-

Paulikirken i Weimar er også gjennomgått i detalj – et særdeles interessant bilde som elevene synes er spennende (har jeg erfart). Og nettopp det didaktiske perspektivet er Ruth Danielsens innfallsvinkel, heftet er skreddersydd for lærere i samtlige skoleslag. Bruk av bilder som illustrasjonsmateriale har jo den fordel at de kan oppfattes som gåter som elevene kan gjette i dialog med læreren, og etter enkle forklaringer åpnes bildene og de ser inn i – i dobbelt forstand ofte – landskaper til undring og glede. Samtidig gir heftet en del små konkrete historier som kan kompletttere ens oppfatning av denne tiden Dette heftet anbefales på varmeste!

Ruth Danielsen: Reformasjonen i bilder: reformasjonsmaleren Lucas Cranach som didaktiker.

Høgskolen i Østfold. Rapport 2004:1. Pris kr. 150,-. Heftet kan bestilles ved Høgskolen i Østfold, Remmen, 1783 Halden. post-fa@hirof.no.

bilde der lutheranere jobber i den ene halvpart og katolikkene i den andre. Det er tydelig at det er lutheranerne som behandler vingården på gartnermessige måte, katolikkene gjør ugagn ... Det andre bildet om de ti bud gjennomgås på en lignende måte, samtidig som et vell av opplysninger om reformasjonen, Luther, Wittenberg, maleren, male-

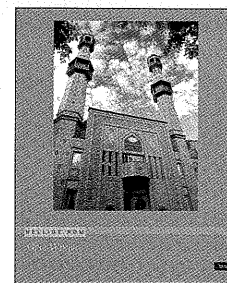
Fortsettelse side 26

Bli kjent med verdensreligionene

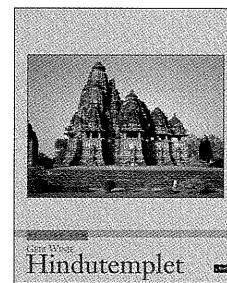
ASCHEHOUG

FAKTABIBLIOTEK

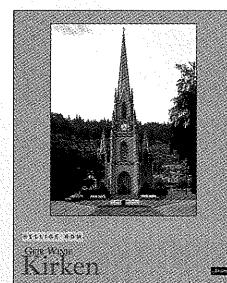
HELLIGE ROM



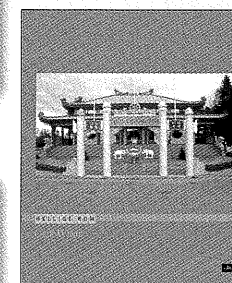
MOSKEEN



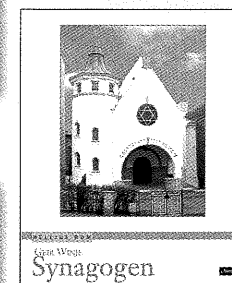
HINDUTEMPLET



KIRKEN



BUDDHISTEMPLET



SYNAGOGEN

HELLIGE ROM presenterer verdensreligionene gjennom arkitektur, gjenstander, handlinger og høytider knyttet til hellige rom. Bøkene er en inspirasjon og kunnskapskilde i forbindelse med temaarbeid og besøk i de ulike religionenes hellige rom.

Bøkene legger vekt på norske forhold og har eksempler fra andre land. Flotte tegninger og foto illustrerer faktastoffet.

Inneholder bl.a.:

- høytidskalender
- tidslinje
- kart
- ordforklaringer

Forfatter: Geir Winje

Pris kr 175,- pr. bok. BOKMÅL OG NYNORSK! Bestilles i bokhandelen.

Bla i bøkene på www.aschehoug.no/grs