

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 19 • 2007 • NR 2



Retninger i islam

Mangfold som utfordring

All menneskelig persepsjon forutsetter forenkling av en komplisert og sammensatt virkelighet. Det skjer også i elevers læring, og for læreren betyr det at kravet om strukturering og forenkling av lærestoffet er uomgjengelig. Men samtidig reiser dette kravet om pedagogisk forenkling faglige og etiske problemer: Hvor langt kan forenklingen gå før læreren lyver om virkeligheten?

I religionsfaget kan denne spenningen mellom forenkling og kompleksitet føles særlig akutt. I den nye læreplanen kommer spenningen til uttrykk bl.a. under hovedområdet "Islam og en valgfri religion". Der heter det på den ene siden at eleven skal kunne "gjøre rede for hva som er det sentrale i religionen", og på den annen side "gjøre rede for ulike retninger". I dette nummeret av Religion og livssyn vil vi gi faglig hjelp til å hankses med temaet "Retninger i islam". Dermed reises spørsmålet: Hvorfor er det så viktig å formidle mangfoldet i islam?

Faglig er det viktig for å unngå en essensialistisk forståelse av religionen som den nødvendige forenklingen lett kan føre til. En slik "fastfrysing" av hva islam "egentlig" er kan lett brukes som våpen i en sivilisasjonskamp som mange mener foregår mellom Vesten og islam (jf. Huntingtons tese), og den unnsår det faktum at islam rent faktisk er mange forskjellige ting. Flertallet av elevene henter mange av sine forestillinger om og vurderinger av islam fra mediens ofte konfliktorienterte og overforenklete framstillinger, og de trenger derfor et faglig nyansert bilde for å motvirke denne ensidigheten. Muslimske elever vil ofte ha nytte av et utenfraperspektiv på sin egen tradisjon, slik at de lettere kan se den som en av flere former for islam og ikke uten videre absoluttere sin egen variant som norm.

Kunnskapen om mangfoldet i islam er viktig i seg selv, men den har også en viktig funksjon i forhold til holdningsmålene som den nye læreplanen stiller opp. Faget skal "stimulere hver enkelt elev i arbeidet med livstolkings- og holdningsspørsmål", og gjennom dette utvikle "gjensidig toleranse på tvers av ulikheter i religion og livssyn [som] er en forutsetning for fredelig sameksistens i et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn."

Mangfoldet i islam er så stort at det selvfølgelig ikke kan fanges inn i et lite tidsskriftnummer. Vi har derfor måttet gjøre et skjønnsomt utvalg av retninger og tendenser, også ut fra de temaene vi har behandlet i tidligere nummer. Sufismen ble behandlet i 2/04, folkelig islam i 1/96, og forholdet mellom muslimsk religion og kultur i 3/05. I dette nummeret omfatter kartet sunniislam, shiaretningen, islam i Afrika og Norge, euroislam, Ahmadyia-retningen, islam blant norske ungdommer, og islam i skolens KRL-bøker. Velkommen til en spennende reise i et variert terreng!

hs

RELIGION OG LIVSSYN
Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2 2007 19 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogsæth
Dagfinn Rian
Svein Olav Thorbjørnsen
Svein Åge Christoffersen
Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nr. for 2007

Tidsfrist for nr. 3 2007
15 september

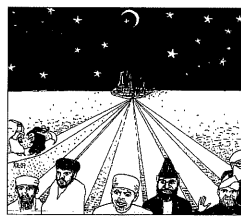
Trykk:
Lobo Media AS, Oslo

Opplag dette nr. 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

Leder: Mangfold som utfordring 2

TEMA

Knut Vikør:
"Den rette praksisen" – sunnismen i islam 4

Marianne Bøe:
Shi'a islam – særegenheter og kvinner stilling 10

Anne Sofie Roald:
"Euroislam" eller "Europeisk islam" 16

Thomas Drønen:
Islam i Afrika 19

Alexa Døving:
Islam og muslimer i Norge 25

Monicas Aarset:
Unge muslimer i Norge – nye handlingsrom 30

Rune Endresen:
En minoritet i en minoritet:
Islams Ahmadiyya – menighets teologi
og medlemmenes identitet 37

METODIKK
Helene Lindqvist:
Usynliggjøring av det nære?
islam i grunnskolens KRL-fag 43

Robert W. Kvalvaag:
En annen kopp: Brobyggeren Yusuf Islam
og ulike syn på musikk i islam 49

Johnny Tobiassen
Ungdom og islam. Erfaringer fra et
prosjektarbeid med ungdomsperspektiv 56

Knut Vikør:

“Den rette praksisen” – Sunnismen i islam

Av dei tre teologiske retningane innan islam er fleirtalsretninga, sunnismen, lettast å sjå som den “umarkerte nøytraliteten”. Dei andre to – den store shi’iske og den vesle ibadiske – vart tidlig organisert og fekk ein tydelig teologi, oppdelt i ulike retningar med eller utan eit politisk innhald. Sunnismen var til ein viss grad det fleirtalet som “vart att”, som ikkje gjekk korkje i den shi’iske retninga eller den ibadiske, men heldt ein “midtveg”. Det er derfor også typisk at mens det i begge “utbrytargruppene” seinare vaks fram ekstremsekte (*ghulat* mellom shi’iane) som gjekk heilt mot utkanten av islamsk teologi (slik som druzarar, alawiyar, m.v.), finn vi lite eller ingenting av slikt i den breie midtstraumen som tok namnet sitt frå *sunna*, “den etablerte praksisen”.

I muslimsk historiografi blir oppdelinga i dei to hovudretningane sunnisk og shi’isk islam gjerne datert til den første generasjonen etter Profetens død, mellom 632 og 661, rundt ei usemje om kven som skulle ta over leiarskapen i samfunnet etter Muhammad. Dette er nok helst ei seinare tilbakedatering som skulle gi legitimitet til oppdelinga. Det er rett at det alt da fans grupper som meinte Profetens familie (*ahl al-bayt*, “familiens folk”) burde hatt ei meir leiande rolle i samfunnsstyret enn dei fekk, men desse utgjorde ikkje noen samla retning og fekk heller ingen ideologi. Og utan noen klar shi’isk retning, kan vi heller ikkje snakke om noen klar sunnisme som skiller seg ut frå denne.

Ei retning hadde likevel organisert seg tidlig, dei som braut ut frå Alis flokk og vart kjent først som *kharijiaer* (“utbrytarane”), seinare som *ibadiar*. Men dei isolerte seg frå dei øvrige muslimane, først i Oman, seinare i Nord-Afrika der noen ibadiske riker vart oppretta på 700-talet. Deira segregasjon var ikkje minst etnisk, sidan dei meinte alle muslimar hadde lik rett til kalif-vervet, arabarar hadde ikkje noen forrang. Eit standpunkt berberar og persarar likte bedre enn arabarane! Men frå 800-talet trakk seg inn i Sahara-ørkenen, der dei har halde noen oasar fram til idag, i tillegg til sultanatet Oman (som er ibadisk) og noen samfunn på kysten av Aust-Afrika.

Det er først i siste del av 800-talet, at shi’ismen organiserer seg og at dei første tendensane til ein eigen shi’isk teologi begynner å vekse fram, men heilt ut på 1000 og 1100-talet var det teologiske skillet uklart. Det er også på desse tider at vi begynner å sjå dei første tendensane til at “rest-flokken” begynner å sjå på seg sjøl som noe separat, noe som har noe felles i motsetning til “utbrytarane”.

Majoriteten får sjølkjensle

Dei første tydelige teikna på sjølbervisheit rundt ei slik oppfatning finn vi i Bagdad sist på 900-talet. Dette var i storheitstida for den gryande shi’ismen, “shi’a-hundråret” 950-1050 da ulike tidlige shi’a-retningar styrte mange småstatar frå Marokko i vest over Egypt til Aleppo i nord og Jemen og Golfen i søraust. I Bagdad hadde eit dynasti frå det

nordlige Iran, buyidane, tatt den reelle makta, mens den formelle abbaside-kalifen var ein skyggeherskar. Buyidane hadde også shi’a-sympatiar, men utan noen heilt klar ideologisk identitet. Men kalifen, som prøvde å vinne att reell makt for seg sjøl, begynte å agitere mot desse “kjetterske” og framande herskarane, og bygde opp ei folkelig oppslutning i byen om dette. Det kom til opptøyar, der dei som var knytte til buyidane, eller som elles vart kjent for å ha sympatiar for “familiens folk” vart angripte, fekk husa brent eller vart drept. Dei slo tilbake, og etterkvart kom gruppene til å samle seg i kvar sine bydelar. Her er det første gongen vi ser at noen som definerer seg som “sunniar” samlar seg som ei gruppe for seg, foreint mot shi’iane og deira sympatisørar.

Opprøret lyktes ikkje, men frå 1000-talet kom nye herskarar utanfrå, dei tyrkiske seljuqane som kom frå Sentral-Asia. Dei bygde ein ideologisk basis for sin kamp mot dei arabiske dynastia som da styrte i ulike delar av Midtausten: Dei kjempa for den rette læra mot shi’a-avviket. Sjøl om shi’iane hadde styrt i store delar av regionen, var deira religion først og fremst eit elitefenomen. Dei kravde ikkje at vanlige muslimar skulle dele deira synspunkt på *ahl al-bayt* eller at deira *imam* var utpeikt av Gud. Så lenge innbyggjarane godtok shi’a-herskaranes politiske autoritet og ikkje gjorde opprør, kunne dei tru og praktisere som dei ville. Herskarane bygde sine egne moskear, mens vanlig folk kunne følge sine rituale i dei andre moskeane. Folkefleirtalet vart aldri shi’isk.

Seljuqane kunne derfor presentere seg som fleirtalets forkjemparar, dei sloss for det som nå vart eit meir og meir sjølbewisst og klart alternativ, sunnismen. Shi’a-styra var alt da i krise, og etter kort tid var dei borte frå historia, det siste forsvann midt på 1100-talet. Etter den tida kjempa fortsatt mange dynasti og småstatar om makta, men da var dei alle i samme sunniske leir, og teologi og ideologi var ikkje lenger noen kampsak mel-

lom rivalane. Frå da av og ut middelalderen var stridane berre rein maktkamp om territorium og om kven som var best eigna til å styre. Først på 1500-talet, då shah Isma’il skapte det moderne Iran og innførte shi’ismen som stats- og folkereligion der, vart religion igjen eit stridstema: deira rival i det osmanske riket gjorde seg til forsvarar for den sunniske ortodoksien. Men dette var mest ein grensestrid og hadde liten innverknad innanfor det osmanske riket elles.

Frå sunna til sunnisme

Namnet “sunnī”, “sunnisme” heng naturligvis sammen med substantivet *sunna*. Det betydde opphavlig “praksis”, “handlemåte”, vanligvis “den aksepterte måten å gjere ting på her”. Slik kunne Irak ha sin “sunna”, og Syria sin, som ikkje trong vere lik når det hadde etablert seg ulike praksisar i dei tidlige muslimske samfunna. Men seinare vart bruken av ordet innsnevra, i to retningar. Det eine var å fokusere på praksisen i Medina, som var Profetens by. Deira praksis gjekk tilbake til Openbaringstid, og måtte stå høgare enn det som hadde utvikla seg i Damaskus, Irak eller Egypt, meinte dei. Seinare vart dette stramma enda meir inn til å bety Profetens *eigen* praksis, det eksempelet som Muhammad sjøl hadde satt – eller i det minste hans samtidige, det han hadde observert og dermed godtatt.

Denne innsnevringa av *sunna* til å bety det som var rapportert frå Muhammad slo igjenom frå seint 800-tal og utover, samtidig med ideen om at det muslimske samfunnet måtte byggas nettopp på denne Profet-praksisen, heller enn på dei filosofiske og teologiske retningane som hadde striddes seg imellom i dei første tre hundreåra. Det var eit teikn på at “formingstida” i islam var på veg mot avslutning. Religionen stod ikkje klar ved Profetens død, han vart utvikla over fleire hundreår, men nå, etter tre til fire hundreår, var tida for dei store grunnleggande debattane om Guds vilje og menneskets forhold til

Gud og samfunn, over. Nå var tida inne for samling. Av dei mange tankeretningane som hadde florert i denne formingstida var det berre to som overlevde som eigne alternativ, begge ved å bli klare utgrupper geografisk eller politisk: shi'ismen og ibadismen. Alle dei andre samla seg på eit felles grunnlag, som ein kan kalle ein "ortodoksi", som rett nok fortsatt var ganske open og under utvikling, men på eit rimelig klart felles grunnlag. Og for å gi seg sjøl eit namn, begynte desse da å kalle seg for "den rette praksisens folk", *ahl al-sunna*, til forskjell for "dei falske påfunns folk", *ahl al-bid'a*, det vil si shi'iane.

Uttrykket *ahl al-sunna* i denne tydinga av "dei som ikkje er heterodokse" kjem først i bruk etter 850, men blir altså ein sosial realitet etter stridane i Bagdad vel hundre år seinare. Det var liknande sosiale konfliktar også i andre byar, men like mye mellom ulike sunniske retningar, og mest i den første tida fram til gruppene hadde etablert seg utpå 1100-talet. Det er ein viktig del av shi'ianes sjølføståing at dei var undertrykt og forfølgd av dei sunniske herskarane, men vi finn lite av det i historia etter denne første perioden. Ofte kunne det nok vere fornuftig av ein shi'isk lærd å utvise diskresjon om si tru, men vi finn oftare at shi'iske og sunniske lærde samarbeider opent sammen, gjerne ved samme lærestad, og i frisk debatt med kvarandre. Valdelige motsetningar og reell undertrykking høyrer til unntaka, sidan dei muslimske byane uansett var kosmopolitiske med mange religiøse og etniske grupper samla. Kvar gruppe heldt seg kanskje i kvar sin bydel, men levde elles for det meste i samforstand.

Sunnismens teoretikarar

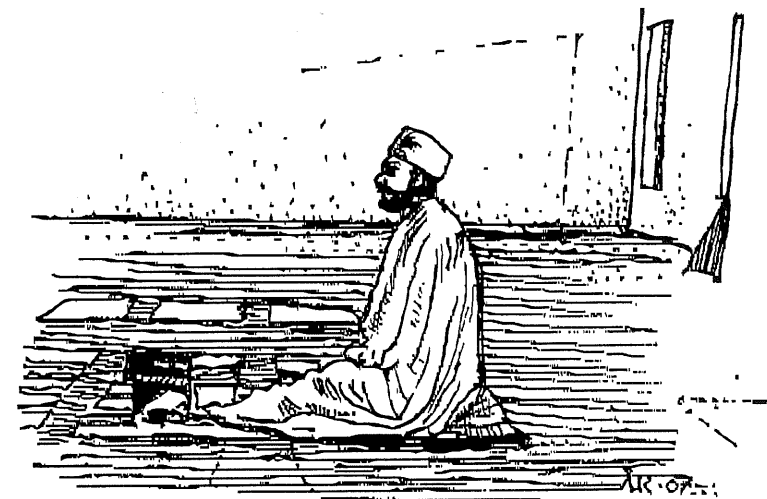
Etter at dette "sunniske kompromisset" eller ortodoksien oppstod på 900- og 1000-talet, måtte det også få eit positivt innhald. Det var, som alltid i islam, ingen fast autoritet som kunne "vedta" noe som helst, men det er noen få store namn som kan knyttas til ein slik "basis for sunnismen". Fremst mellom

dei kan nemnas al-Ash'ari (d. 935), al-Maturidi (d. 944) og al-Ghazali (d. 1111). Ash'aris viktigaste bidrag var å foreine ein absolutt aksept av Guds allmakt med ei rasjonell forklaring på kvifor menneska må følge denne. Gud fastsett menneskas handlingar, men desse blir "tillagt" menneska, og dei er derfor også ansvarlige for handlingane sine og kan dømmas for dei. Metaforane i Koranen er både sanne og metaforiske på ein gong, og menneska må akseptere denne Gudsviljen "utan å spørre kvifor" (*bi-la kayfa*). Dette synet var ein kritikk både av den meir diskuterte mu'tazili-filosofien (som dels levde vidare i shi'isk teologi), som spurte om Gud da kunne vere rettferdig, og den reine tradisjonismen etter Ibn Hanbal, som avviste all slik teologisk debatt i utgangspunktet.

Hans samtidige Maturidi var likeeins konservativ i sine konklusjonar, men blir gjerne forbunde til den mest diskursive av dei juridiske tradisjonane, Hanafi-skulen, og hadde som denne særlig basis i dei tyrkisk-dominerte områda. Maturidi meinte Gud la "grunnlaget" for handlingane i kvart menneske, men at menneska hadde fri vilje til å gjere desse gode eller vonde. Trass i sin skarpe kritikk av mu'tazilianes friare filosofi, ga han slik større rom for menneskas frie vilje enn Ash'ari. I si samtid framstod dei to som alternative teologiar, og Maturidi rekna ikkje Ash'aristane med i *ahl al-sunna*. Men i ettertid kom dei to retningane til å flyte meir sammen til ein sunnisk teologi, likevel slik at Maturidi vart meir lest i Hanafi-dominerte område enn elles.

Ghazali er mest kjent for å ha "temt" den sufiske mystikken og asketismen og ført han inn i akseptert sunnisk teologi. Han arbeidde også mye med å finne kva i gresk filosofi som kunne tilpassas den nå etablerte sunnismen, og fann det særlig i aristotelisk logikk. Han tok denne inn i sitt teologiske arbeid, der hovudverket *Ihya* er fortsatt i dag eit av dei mest leste arbeida innan muslimsk etikk, rituell praksis, og åndelig reinsing.

På denne måten har sunnismen fått ein



positiv teologisk basis som vart vidareutvikla innanfor rammene av det grunnleggande "kompromisset" i århundra som følgte. Etter at shi'ismen fekk sin eigen stat i Iran (og ein annan i Jemen), og ibadiane trakk seg tilbake til Oman og Sahara, vart sunnismen einerådande både på statsplan og mellom dei truande i heile den øvrige muslimske verda. Det var alltid noen shi'iske minoriteter i noen områder av Syria (Libanon), Irak og også i India, men dei var små og utan særlig innverknad, sunnismen var dominerande og teologisk ganske einskaplig.

Innan det juridiske feltet delte det sunniske området seg etterkvart opp i fire ulike tradisjonar ("lovskular") som anerkjente kvarandre men har kvar sin metodologiske bakgrunn og skiller seg noe både i rituale og noen lovreglar. Inn mot moderne tid har likevel desse skilla blitt mindre og mindre viktige. Det osmanske riket valgte ein av dei som "statslov", og dermed vart dei andre tre underordna i domstolane. I nyare tid er det nasjonalstatane som bestemmer lovene, og dei plukker gjerne fritt frå alle fire lovsku-

lane for å finne dei reglane som lovgivaren ønsker å fremme. Dei fleste muslimar i dag veit neppe kva lovtradisjon dei "tilhører", dei viktigaste forskjellane nå ligg i detaljar i bønnerituala, men også her er det ein tendens til "sameining" slik at det muslimske samfunnet skal overkomme "splittinga" og framstå einskaplig.

Den samme einskapstanken har også vore ført overfor shi'iane. Alt på 1700-tallet foreslo ein shah i Iran å slå sammen dei to hovudretningane slik at shi'ismen skulle bli ein "femte lovskule". Denne tanken fall, men på 1800-talet vart han tatt opp att. Den fremste teologen og juristen som arbeidde for dette var trulig Muhammad al-Shawkani i Jemen (d. 1839) som utforma ein jus på tvers både av dei fire sunniske og dei ulike shi'iske tradisjonane. Ei teologisk samling vart det likevel aldri noe av, men det var likevel sterke "øku-meniske" tendensar mellom mange lærde og mellom statsleiarar for dialog og samarbeid mellom trusretningane opp gjennom 1900-talet, som svar på presset utanfrå.

Veksande motsetningar til shi'iane

Først på slutten av 1990-tallet og etter 2000 har dette bildet snudd, og skillet mellom sunniar og shi'iar brått blitt eit dominerande tema i den islamske verda. Ein såg ein forsmak i borgarkrigen i Libanon 1975-89, men det religiøse elementet var her mest ein "etnisk merkelapp", det dei sloss om var politisk makt og ikkje religiøs rettruskap. Men sidan Libanons institusjonar er fordelt etter (religiøs) "gruppetilhørigheit", hadde desse merkelappane religiøs bakgrunn. Her stod for det meste sunniar, shi'iar og druzarar sammen i ein venstreallianse som ville endre maktfordelinga, mot dei kristne maronittane som hadde mest å tape på ei endring og forsvarte status quo. Men det vart gjerne laga alliansar på kryss og tvers, når det høvde seg.

Meir direkte religiøst betinga var ei konfliktline som oppstod i borgarkrigen i Afghanistan etter at Sovjet hadde trukke seg ut. Afghanistan er dominert av sunniar, men det finnes ein del shi'iar særlig mot vest (langs grensa til Iran) og i den etniske Hazara-minoriteten. Då Taliban-rørsla voks fram, mobiliserte ho på etnisk pashto-grunnlag med "rett islam" som ideologi, og dei gjorde shi'iane og særlig Hazarane til skyteskive fordi dei stod for "feil islam". Denne tankemåten spreidde seg til nabolandet Pakistan, der det også var stor pashto-befolkning som tildels sympatiserte med sine etniske brødre over grensa. Ein del av dei tok til å angripe den shi'iske minoriteten i Pakistan, og noen av desse slo tilbake i angrep på sunniar. Dermed hadde vi for første gong på lenge fått ein reint religiøs voldelig konflikt mellom sunniar og shi'iar.

Det store omskiftet kom likevel i Irak. I dag blir det gjerne framstilt som om det alltid har vore fiendskap mellom sunniar og shi'iar i Irak. Dette er overdrive, men religiøs-etnisk bevisstheit har nok spilt ei rolle gjennom 1900-talet. Shi'a-majoriteten i landet er ikkje gammal, det var sist på 1800-talet at ein del store sunniske stammer gjekk over shi'ismen. Men dei vart bevisst halde utanfor

makta både under britisk styre og etter sjølstendet, sidan eliten i Bagdad var sammensett av sunniar og var klar over at shi'iane "på bondelandet" faktisk var i fleirtal i landet. Saddam var ikkje spesielt shi'a-fiendtlig, han undertrykte alle som kunne vere opposisjon og hjelpte dei som ville bli hans "klientar", anten dei var sunni, shi'a eller kurdarar. Men da han gjekk til krig mot Iran, kom han til å frykte alle shi'iar som mulig femtekolonne, trass i at dei fleste av dei satte patriotismen høgare enn religionen. Derfor vart dei brutalt halde nede, og motviljen mot Saddam var enda sterkare der enn i resten av folket. Men det var ikkje noen "sunnisk solidaritet" med Saddam heller, det store fleirtalet av desse var også undertrykt av diktaturet.

Irak: Konflikten toppar seg

Den nåverande konflikten, som er nær borgarkrig og ser ut til å drukne den amerikanske okkupasjonen, vart likevel utløynt av ei gruppe, dei som kalte seg "al-Qa'ida i Irak". Det opphavlige Qa'ida til Usama bin Laden var ikkje spesielt anti-shi'isk, trass i banda til Taliban, det var ikkje noen prioritet for dei å splitte muslimane frå kvarandre. Men Abu Mus'ab al-Zarqawi som oppretta sin avleggjar i Irak, såg heilt klart nytten av ein slik konflikt. Hans gruppe var lita og hadde vanskar med å trenge inn i den irakiske motstands-rørsla som var mest lokal og stammebasert. Ein måte å "ta styring" eller få innverknad var å lage ei ny konfliktline der hans gruppe kunne dominere. Dette kunne lett gjerast ved å angripe shi'iar som shi'iar; og å skape ei frykt mellom sunniane om at "shi'iane vil nå ha hevn og vil undertrykke dykk". Noen angrep på shi'iske heilagminne og shi'iske religiøse forsamlingar, så svarte dei shi'iske militsane med angrep på sunniske forsamlingar, dermed var det i gang.

Zarqawi er død, men dette er trulig det mest suksessfulle Qa'ida har gjennomført (i tillegg til å skape frykt og motvilje mot muslimar i Vesten); denne konfliktlina har nå

eksplovert, og vi ser aukande motsetningar mellom sunniske og shi'iske grupper fleire stader i den muslimske verda. Ho passar også inn i maktpolitiske omsyn; Saudi Arabia frykter den radikale leiinga i det langt større og mektigare Iran, og kjører gjerne det "sunniske kortet"; i Libanon har Hizballahs framgang gjort at også dei sunniske partia kjenner seg trua og vender seg frå dei – men her har Hizballah støtte både frå kristne og frå noen sunniar i sin reint politiske kamp for nyval. At dette er mye snakk om politikk og ikkje religion kan ein sjå i Palestina, der dei tapande Fatah-folka roper "Shi'a, shi'a" etter Hamas-demonstrantar, trass i at det knapt fins ein einaste shi'i i Palestina, korkje i Fatah eller Hamas. Men sidan Hamas (sunnisk) har samarbeid med Syria (sekulært) og det libanesiske Hizballah (shi'a), så kan "shi'a" fungere som eit generelt skjellsord for "dei som har tatt imot støtte frå Iran", uavhengig kva dei måtte tru eller ikkje tru.

Vi veit frå Balkan at eit etnisk/religiøst skille kan oppstå nesten øyeblikkelig, knytte seg til ein nyskapt historie om "evige motsetningar" der det knapt var noen før, og bli både ville og nesten umulige å overkomme når dei først har ført til blodsutgytelse. Sunni og shi'a har i mange hundre år vore teologiske merke som av og til førte til politisk konflikt og sosial avstand mellom grupe-

ne, men korkje hat eller utreinsking. I Irak er dette endra så drastisk at ein har vanskar for å sjå korleis dei skal kunne leve sammen igjen i vår generasjon. Ingen andre land er komme så langt ennå, men fleire stader er det tendensar som *kan* utvikle seg om dette blir den dominerande "fortellinga" som dei ulike partane fortolkar dagens konfliktar inn i. Det er ingen grunn til at det *må* bli slik, og ein må tru at t.d. minnet om borgarkrigen i Libanon vil hindre at det der utviklar seg i den retninga. Men det er ein fare som kan skremme i tida som kjem.

Litteratur:

- Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2006
Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, London 2001
W. Montgomery Watt (oms.), *Islamic Creeds*, Edinburgh 1994
Knut S. Vikør, *Mellom gud og stat*, Oslo 2003

Knut S. Vikør
Førsteamanuensis i historie,
Universitetet i Bergen
knut.vikor@hi.uib.no

Marianne Bøe:

Shi'a islam – særegenheter og kvinners stilling

Denne artikkelen tar sikte på å gi et innblikk i de teologiske, rettslige og historiske særegenhetene ved shi'a islam. Den legger spesiell vekt på kvinners stilling, som er et område som ofte blir satt til side i slike kortere fremstillinger av denne religionen. Utgangspunkt er shi'a islam i Iran, som representerer det mest homogene shi'a islamske samfunn i verden i dag. Artikkelen tar ikke sikte på å gi en fullstendig presentasjon av shi'a islam¹. I stedet for vil den ta for seg enkelte trekk som kan regnes som særegne for shi'a islam.

Hva er særegent for shi'a islam?

Når man sammenligner sunni og shi'a islam, oppdager man raskt at disse to retningene har flere fellestrekk enn forskjeller. De deler for eksempel de samme religiøse dogmene, nemlig monoteisme (*towhid*), Koranen, Profeten og troen på oppstandelse etter dommedag (*ma'ad*). Vi finner også igjen de samme grunnleggende pliktene i begge retningene, nemlig bønn (*salat*), faste (*ramadan*), pilgrimsferd (*hajj*) og almisser (*zakat*). Disse fellestrekkene er viktigere og flere, enn ulikhetene. Likevel finner man visse særtrekk innenfor shi'a islam som det er verdt å se nærmere på.

Den viktigste av de religiøse pliktene ble utelatt ovenfor, nemlig trosbekjennelsen (*shahadah*). Mens sunni-muslimer uttaler "Jeg bekjenner at det ikke er noen gud uten Gud og at Muhammad er hans profet", har shi'a-muslimer lagt til følgende "Jeg bekjenner at Ali er Guds venn (*wali Allah*)". Dette tillegget tilkjenner det mest spesielle trekket ved shi'a islam, nemlig troen på at Ali, profeten Muhammads søskenbarn, fosterbror og svigersønn, er den rette arvtaker og den

første imam². Innenfor sunni islam har rett kunnskap blitt vektlagt som en forutsetning for enhver kalif og at Profetens etterkommere må velges ut ifra sin kunnskap om islam for å på best mulig måte kunne rettlede de øvrige muslimer. For shi'aer derimot, handler lederskapet om slektskap til Muhammad gjennom Ali og Fatimas arverekke. Disse arvtakerne kalles gjerne imam, som kan oversettes til å bety 'leder' eller 'den som står foran'. For sunni-muslimer er en imams rolle begrenset til en slags bønneleder, mens for shi'a-muslimer skal imamen i tillegg være en leder som innehar ulik grad av "guddommelig" inspirasjon (Vikør 2003:322). Innenfor shi'a islam er det imidlertid kun tolv av Alis rette etterfølgere som regnes som imamer. Den tolvte imam hevdes å ha gått i skjul og shi'a-muslimer venter på hans gjenkomst ved dommedag³.

² Eller *emam* på farsi.

³ Hovedretningen av shi'a-muslimer kalles "tolvere" (*itna ashari*) etter sin tro på den tolvte imams tilbakekomst. Allerede på 700- og 800-tallet ble shi'a-muslimene splittet i synet på arvefølgen i imamrekken og dette resulterte i to øvrige shi'a-retninger, nemlig Zaydiyya (femskolen) og Isma'iliene (syverskolen). Disse to mindre retninger er oppkalt etter den imam som de ulike retningene anser som rettlede, nemlig Zayd og Ismael. Den tolvte imams okklusjon representerer et annet sætrekk ved shi'a islam, men dette vil ikke omtales videre i denne artikkelen. For mer informasjon om okklusjonen se Richard 1995 eller Momen 1985.

Et hierarki av islamske lærde

Det mest særegne trekket ved shi'a islam er imamtroen og dette kommer spesielt til syne i organiseringen av det religiøse lederskapet. I påvente av den tolvte imam har de islamske lærde (*ulema*) overtatt rollen som rettledere av dagens shi'a-muslimer, og som vi lett kan forestille oss har dette resultert i krav om en klar organisering av de shi'a islamske lærde. Innenfor sunni islam er ulema i hovedsak likestilte. Innenfor shi'a islam derimot, er de lærdes autoritet inndelt i en slags hierarkisk pyramide. Hver shi'a-muslim skal velge seg en religiøs veileder blant dagens ulema. Disse kalles *mulla* og den troende følger de råd som han gir. Men også mullaen har behov for rettleiding og velger seg derfor en *mujtahed* som han kan følge i religiøse spørsmål. En *mujtahed* er en shi'a rettslærd av høyeste rang som har autoritet til å utøve *ejtehad*⁴. Over *mujtahed* finner vi ayatollah (*ayat Allah* – Guds tegn). Tittelen er kjent for oss gjennom ayatollah Khomeini, men det var imidlertid en ganske sjelden tittel før den islamske revolusjon i Iran i 1979. Øverst i pyramiden står den såkalte *marja'-e taqlid* eller *maja'*. Dette er en slags stor-ayatollah som ikke behøver noen religiøs rettleider, men som veileder de lærde som står under ham. Det stilles krav om at personer som skal inneha denne tittelen skal være den mest lærde *mujtahed*. Før revolusjonen var denne stillingen forbeholdt ulema som besatt den øverste teologiske kompetanse og den øverste religiøse autoritet var dermed samlet inn under *marja'*-posisjonen. Men etter 1979 tilførte Khomeini en ny autoritet til hierarkiet, nemlig *velayat-e faqih*. Denne stillingen utgjorde grunnlaget for den islamske republikks grunnlov og er et eksempel på de omveltninger de religiøse autoriteter stod ovenfor sammen med innføringen av den islamske republikk. Vi kan bare forestille oss konflikten som oppstod da denne nye autori-

⁴ *Ejtehad* er en lovutviklingsprosess som omtales nedenfor.

teten utfordret det religiøse lederskapet som tidligere var forbeholdt *marja'*. Khomeinis oppnevnte ayatollah Khamenei som sin arvtaker og konflikten tilspisset seg dermed ytterligere. Den bygger på at dagens *velayat-e faqih* ikke innehar den religiøse kompetanse som en *marja'* formelt skal besitte og mange vil hevde at man ikke har sett siste kapittel i denne konflikten og at problemet med Profetens arvtaker dermed fremdeles setter sine spor i dagens Iran.

Ejtehad

Innenfor den jafariske lovskole, som er den dominerende i Iran, finner man flere eksempler på shi'a islams særegenheter. Lovskolen bygger på den sjettede imam, Ja'far al-Sadeq, sine ideer. Et grunnleggende skille fra sunni lovskoler er oppfatningen av lovutviklingsprinsippet *ejtehad*. *Ejtehad* er betegnelsen på en lovutviklingsprosess som en *mujtahed* kan foreta for å finne frem til den rette lovpraksis der hvor Koranen eller tradisjonen er uklar. En *mujtahed* benytter seg av fornuft (*aql*) vanligvis i kombinasjon med tre andre lovklarer, nemlig Koranen, hadithene og konsensus mellom ulema (*ijma*) for å komme frem til den rette kunnskap i fravær av den tolvte imam. Ettersom imamen fremdeles hevdes å være i live, regnes *bab al-ejtehad* (fortolkningens dør) for å være åpen. Man finner *ejtehad* innenfor den sunni islamske retning også, men her har denne prosessen vært mindre brukt. Rundt 1000-tallet uttalte enkelte sunni-muslimske lærde at muligheten for å benytte seg av *ejtehad* var avsluttet. Til tross for denne uttalelsen har dette likevel ikke blitt overholdt i den faktiske rettspraksis, men forskjellen er at en slik uttalelse aldri har blitt fremmet av de shi'a-islamske lærde.

Mut'a

Det kanskje mest oppsiktsvekkende særtrekket ved shi'a islam, som provoserer i mange sunni-muslimske land og i verden for øvrig, er den midlertidige ekteskapsordning

¹ For en fullstendig presentasjon av shi'a islam se for eksempel Yann Richard. 1995. *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed*. Blackwell, Oxford. Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'I Islam*. Yale University Press. New Haven London.

(*mut'a*). Foruten den vanligste form for ekteskap – som er en kontraktinngåelse mellom to parter inntil en eventuell skilsmisse – representerer *mut'a* en ekteskapsform hvor varigheten defineres i kontrakten. Varigheten kan variere ifra noen minutter til flere år. En mann kan inngå flere midlertidige ekteskap samtidig, mens en kvinne kun kan være gift med en mann om gangen. *Mut'a* regnes for å være over etter at kontrakten er utgått og kvinnen sitter da igjen uten samme økonomiske eller sosiale sikkerhet som hun garanteres etter et vanlig ekteskap. Kritikere av ordningen vektlegger at en kvinne likefullt er en skilt kvinne etter *mut'a* og dermed mindre attraktiv ved inngåelse av neste ekteskap. Andre igjen er mer kritiske til denne ordningen og vurderer den som en form for prostitusjon. Irans religiøse lærde derimot, har en annen oppfatning. Mens prostitusjon oppfattes som skadelig for samfunnet og nedbrytende på dets etikk og moral, forsvarer de gjerne *mut'a* som en lovlydig ordning med et religiøst fundament. *Mut'a* anses dermed ikke som umoralsk, men snarere som en måte å unngå prostitusjon (Haeri 1994:106). Debatten rundt prostitusjon og *mut'a* avslører en debatt om seksualitet i dagens Iran. Etter innføringen av den islamske republikk har denne ordningen blitt stadig mer utbredt og debatten er dermed på sin plass. Det er imidlertid interessant å legge merke til at kvinner spiller en stadig viktigere rolle i denne diskusjonen, så vel som i debatter om familielover generelt noe jeg vil komme tilbake til nedenfor.

Tålmodighet, rettfærdighet og lidelse

Ifølge Yann Richard, fransk professor i persiske studier, er tålmodighet, rettfærdighet og lidelse begrep som er særegne for shi'ismen (Richard 1995). Bakgrunnen for dette finner man igjen i islams tidlige historie. Ifølge shi'a islamske tolknings er Ali ibn Abi Talib, den første imam, selve symbolet på tålmodighetens dyd. Da profeten Muhammad døde i 632, valgte majoriteten av muslimer å følge kali-

fene Abu Bakr, Umar og Uthman. Ali, som var den eneste blant disse med familietilknytning til Profeten, kom først til kalifatet etter Uthmans død. Det har blitt spekulert i om Ali var den som stod bak Uthmans død, men denne spekulasjonen har forståelig nok ikke fått gehør blant shi'a-muslimer. Derimot er det andre sider ved denne historien som har fått shi'a-muslimenes oppmerksomhet, mye takket være den iransk tenkeren og sosiologen Ali Shariati som fremhever Alis tålmodige karakter i sine fortellinger (Shariati 1982). Etter sigende ventet Ali i 25 år på å overta det han og hans tilhengere mente var hans rette verv og hans tålmodighet har blitt stående som et symbol på shi'a-muslimers karakter. Selv da han ble hindret fra å overta kalifatet, reagerte han ikke med sinne eller frustrasjon, men valgte å vente til hans tid skulle komme. Etter mordet på Uthman kom Ali til makten, men han skulle kun regjere i fem år før også han ble tatt av dage. Alis død forårsaket en ny maktkamp om den videre arverekken etter Profeten. Moawiya overtok kalifatet etter Ali, men da han døde i år 670 og Alis sønn Husayn ble bedt om å avsi troskap til Moawiyas sønn, Yazid, resulterte det hele i slaget ved Karbala i Irak. Dette slaget har fått stor symbolsk betydning innenfor shi'a islam. Den 10. Muharram reiste Hosayn sammen med et lite følge av Profetens slektninger for å kjempe mot Yazids mektige hær. Hele Husayns følge ble drept under dette slaget som i dag minnes av shi'a-muslimer som *Ashura*. Tålmodighet, rettfærdighet og lidelse er alle nøkkelbegreper i disse hendelsene som fremdeles tilkjennegir shi'a-muslimers kamp mot undertrykkelse og forfølgelse. Men *Ashura* fremstår som det fremste eksempel på shi'a-muslimenes lidelser og kamp for rettfærdighet, og Hosayn minnes fremdeles som martyren som tok opp alle shi'a-muslimers kamp mot tyranniet.

Ashura – et rituale forbeholdt menn?

Ashura har, i likhet med flere andre islam-

ske ritualer, blitt beskrevet som et rituale forbeholdt menn. Menn innehar gjerne de offentlige rollene, mens kvinnene som ikke er like synlige oppfattes som passive deltakere eller tilskuere. Under Ashura er menn svært synlige; de deltar i gateprosjeksjonene hvor de slår seg selv på brystet for å minnes Hoseyns lidelser og i skuespill som fremstiller slaget mellom Husayn og Yazids hær. I fremstillinger av dette ritualet har kvinner blitt satt på sidelinjen. Religionsviteren Ingvild Flaskerud har bidratt til å utfordre denne antakelsen. Flaskerud satt seg fore å studere shi'a-muslimske kvinner i forbindelse med Ashura og oppdaget at også kvinner spiller en viktig rolle i dette ritualet. Flaskerud oppdaget at kvinner gjerne opererer som ledere for sørgeritualer utført blant kvinner i private hjem. Slike kjønnsespesifikke settinger tillater kvinner å ha mange roller, alt fra vertskap, ledere, assistenter og økonomiske bidragsytere. Flaskerud hevder at det er en forutsetning å skille mellom kjønnsblandede og kjønnsespesifikke settinger når man studerer det religiøse liv i Iran (Flaskerud 2004:117). I slike kontekster blir det tydelig at kvinner kan inneha lederroller og at også de er aktive bidragsytere i formidlingen og fornyelsen av den islamske tradisjon. Når kvinner samles i private hjem, i *husseinieh*, *fatimieh* eller i *Zainabieh* (bygninger dedikert til minne om Husayn, Fatima og hennes datter Zaynab) betyr ikke det at dette er mindre offentlige samlinger enn der hvor menn deltar. De er bare kjønnsespesifikke og tillater derfor kvinner å inneha andre roller enn det som tradisjonelt er akseptablet når begge kjønn er tilstede.

Martyriet

Martyriet har en sentral plass innenfor shi'a islam. Ifølge Richard Yann er dette den fremste illustrasjon på shi'aenes tro og oppfattelse av det hellige (Yann 1995:11). Shi'a-muslimers hengivelse til fortidens store symbolske karakterer fremheves gjennom pilgrimsferder til enten ayatollah Khomeinis

gravsted, eller stedet der Zaynab eller Fatima ligger begravd. På slike steder gjenopplever de troende deres lidelser og oppofrelser for det shi'a islamske samfunn. Martyriet har, i motsetning til for sunni muslimer, blitt et samlingspunkt for shi'a-muslimer. De hedrer sine døde, reiser enorme momenter over dem og arrangerer pilgrimsreiser til deres graver. Shi'aer ble i århundrer forfulgt av sunni-muslimer, og martyrene blir ofte brukt som bilde på denne forfølgelsen. Martyriet er et annet uttrykk for Shi'a-muslimers tålmodige kamp for rettfærdighet og deres egne lidelser. Et vanlig syn i dagens Teheran er dessuten veggmalier av martyrer fra krigen mellom Iran og Irak på 1980-tallet. De spiller en viktig rolle i kampen mot det shi'a-muslimer oppfatter som de onde krefter i verden i dag. USA og Israel nevnes hyppig i denne sammenheng og uttrykkes i utallige veggmalieri synlige i Teherans gater.

Fatima al-Zahra

Selv om det er en overvekt av menn som minnes som martyrer, finner man også kvinner representert. I likhet med resten av Alis slekt har Fatima, Profetens datter, fått en fremtredende plass og innehar en særegen stilling innenfor shi'a islamsk teologi og rettstenkning. Dessuten representerer hun en viktig rollemodell for dagens shi'a-muslimske kvinner. Fatima al-Zahra (Fatima den strålende) var Alis kone og dessuten mor til to av shi'aenes store ledere, Husayn og Hassan. Hun hylles for å ha stått opp mot Abu Bakr i kampen om lederskapet etter sin far. Det er hennes mot og politiske lederegenskaper som mottar størst oppmerksomhet i dag. Historien om Fatima slik hun fremstilles i Ali Shariatis bok *Fatimeh is Fatimeh* bygger særlig på den personlige utviklingen hun gjennomgår under veiledning av sin far (Shariati 1971). Det er selve prosessen før hun virkelig *blir* Fatima og hennes indre styrke som tillegges størst betydning. Shariatis mål var nettopp å fremskaffe løsninger for muslimer

i den moderne verden. Han skilte gjerne mellom to typer shi'a islam: den strenge formen representert av *ulema* på den ene siden, og den levende islam illustrert med eksempler og rollemodeller fra islams tidlige historie på den andre siden (Richard 1995:89). Shariati valgte å konsentrere seg om den sistnevnte kombinert med ideer fra filosofiske og sosiologiske tradisjoner. Shariatis bok om Fatima var spesielt rettet mot kvinner i det moderne Iran som stod ovenfor ulike rollemodeller. I stedet for å velge vestlige kvinneidealer, hevdet Shariati at iranske kvinner ville finne sin ledestjerne i Fatimas modell. Han presenterte henne som den ideelle rollemodell på bakgrunn av sitt politiske talent, hennes fremragende måte å fortolke Koranen på og henne sterke ansvarsfølelse over sin familie og slekt. Men Fatima er ikke bare fremhevet av Shariati. Også blant dagens iranske kvinner er hun en hyppig brukt rollemodell. Hennes rolle som en politisk aktiv kvinne ser ut til å være av stor betydning, spesielt for kvinneaktivister i dagens Iran. Kvinnetidskriftet *Farzaneh* omtaler henne til eksemple som "The leader of the world's women" og for dem tjener hun som et god forbilde på de rettighetene, rollene og status en muslimsk kvinne kan oppnå (Gorgi 1997).

Kvinneaktivisme

Muslimske kvinners religiøse liv har blitt ignorert på en rekke områder ikke bare når det gjelder ritualutøvelse, men også i vurderinger av deres innflytelse på utformingen av islam. Religionsviteren Lisbeth Mikaelsson har gått denne tendensen i sømmene. Hun hevder at kjønn er en grunnleggende kategori å ta hensyn til når man studerer verdens religioner for å få frem mangfoldet som virkelig finnes i kvinners religiøse liv, i stedet for å fremheve kvinner som undertrykte og marginaliserte aktører. Selv i patriarkalske kontekster viser det seg at kvinner kan inneha betydelige privilegier, makt og innflytelse (Mikaelsson 2004:298).

Dette er også tilfellet når det gjelder kvinner i Iran. Under opptaktene til den islamske revolusjon fikk iranske kvinner befestet sin stilling. Ikke bare spilte de en sentral rolle i kritikken av shahens styresett, de ble også svært viktige aktører for etableringen av den islamske republikk. Iranske kvinner ble fremvist som bilde på islamiseringen som ble gjennomført. For de nye styresmaktene ble det viktig å vise frem fromme kvinner som bevarere av den islamske identitet. Enkelte kvinner brukte *hijab* eller *chador* som et symbol på sin motstand mot shahen og vestens verdisyn. I denne kampen tok kvinner i bruk rollemodeller som Fatima og forkastet den vestlige feminisme. Hijab hevdes å ha blitt selve symbolet på den islamske republikk og kvinner har blitt fremstilt som selve kjennetegnet på den islamske modell. Iranske kvinner har benyttet seg av denne symbolske plasseringen og argumentert for styrkede rettigheter innenfor ekteskap, skilsmisse, arbeidsliv og politikk (Mir-Hosseini 2000:7). Selv om kvinner ikke har autoritet i forhold til for eksempel lovtolkninger, har de likevel bidratt til at shari'a har blitt en diskusjon hvor man ikke kommer utenom kvinnespørsmålet. Fra å spille en hovedrolle i opptaktene til revolusjonen, ble kvinner marginalisert etter at den islamske republikk ble innført. Men til tross for lovendringer som satte kvinners rettslige stilling tilbake, har iranske kvinneaktivister gjort flere fremskritt innenfor både politikk og arbeidsliv ved å holde seg innenfor den islamske tradisjon. Likevel er det viktig å påpeke at det finnes både islamske og sekulære tendenser innenfor den iranske kvinnebevegelsen i dag. I likhet med den øvrige reformbevegelse, benytter kvinneaktivister seg av en rekke referansepunkt når de kjemper for å få gjennomslag for sine krav. Foruten henvisninger til islamske kilder, refererer de dessuten til internasjonale konvensjoner som f.eks. CEDAW⁵. Selv om denne konvensjo-

⁵ Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women. FN konvensjon fra 1979.

nen aldri har blitt ratifisert av Iran fungerer den likevel som en målestokk for den iranske kvinnebevegelsen og bidrar i likhet med islamske kilder til å forme deres agenda. Bevegelsen blir ikke kun påvirket av tendenser innenfor det shi'a islamske Iran, men mottar også impulser fra andre muslimske land, så vel som fra den vestlige verden.

Avslutning:

Denne artikkelen har tatt sikte på å fremstille enkelte særegenheter ved shi'a islam i dagens Iran. Foruten å beskrive det som regnes som spesielle trekk ved shi'a islam, har jeg også benyttet anledningen til å gi eksempler på hvordan kvinner både formes og selv bidrar til å forme religionen. Alle religioner farges i en dialektisk prosess av både normative ideer og faktiske forhold og ifølge Yann Richard har shi'a islam to motstridende ansikter: "we know now that there is an oppressive Shi'ism and a liberating Shi'ism; one conservative and one anti-establishment; one theocratic and one "democratic", one "integrist" and one progressive; one inflexible and one open" (Richard 1995:214). Disse dualitetene kommer til syne både med tanke på historiske konstruksjoner, teologiske debatter og politiske forhold som til enhver tid setter rammene for verdens religioner og som vist i denne artikkelen er disse rammene gjeldende også for en religion som shi'a islam.

Litteratur:

- Yann Richard. 1995. *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed*. Blackwell, Oxford.
- Vikør, Knut S. 2003. *Mellom Gud og stat: ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Spartacus Forlag AS. Oslo.
- Haeri, Shalah. 1994. Temporary Marriage: an Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran. I *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. Redigert av Mahnaz Afkhami og Erika Friedl. S. 98-114. I. B. Tauris. London.
- Flaskerud, Ingvild. 2004. Women as Ritual Performers. I *Women and Religion in the Middle East and the Mediterranean*. Redigert av Ingvar B. Mæhle og Inger Marie Okkenhaug. s. 115 – 134. Unipub forlag. Oslo.
- Mikaelsson, Lisbeth. 2004. Gendering the History of Religion. I *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches*. Vol 1. Redigert av P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. Walter de Gruyter. Berlin. New York.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2000. *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran*. Tauris. London.
- Gorgi, Monir. 1997. The Life and Status of Fatima Zahra: A Woman's Image of Excellence. I *Farzaneh*, Vol. 3, No. 8, Winter.
- Shariati, Ali. 1982. 'Ali. Tehran. Nilufar.
- Shariati, Ali. 1971. *Fatimeh is Fatimeh*. The Shariati Foundation. Tehran, Iran.

Marianne Bøe, førstekonsulent ved Senter for Midtøsten og islamske studier, Adresse: Marianne.Boe@smi.uib.no

Anne Sofie Roald:

”Euro-islam” eller ”Europeisk islam”

Tanken om at det finnes en ”europeisk” islam ble viktig for mange muslimer etter 11. september-angrepene i USA. Etter at Irak-krigen har gått inn i en fase av en innbyrdes kamp mellom de irakiske gruppene, har ideen om at ”islam” ikke godtar terror og mord på uskyldige mennesker blitt det som har reddet mange muslimers islamske tro. Forståelsen av islam som en fredelig religion med ”moraliske” og ”gode” verdier er én side av det som vi i dag kaller for ”euro-islam”. En annen side av ”euro-islam” er de marginaliserte muslimske gruppene forståelse av islam som en avgrensning mot og en motsetning til det kristne eller det sekulariserte Europa. I denne forståelsen blir ”islam” alt det som Europa ikke er, i en vi-dem-tenkning.

Begrepet ”euro-islam”

”Euro-islam” er et begrep som først ble brukt av den syrisk-tyske akademikeren Bassam Tibi, men som i dag først og fremst brukes av de ikke-muslimer, som ut fra et ønske om toleranse og alle menneskers rett til å leve et godt liv ser islam som en religion som kan være forenlig med de europeiske verditradisjonene. Vel er det så at mange muslimer som bor i Europa bekjenner seg til en verditradisjon som ikke er så ulik den type av vestlig tenkning som bygger på humanisme og opplysningsideal. Men mange muslimer mener imidlertid at begrepet ”euro-islam” kan lede tanken til en forandring som er påtvunget gruppen utenfra, og de foretrekker derfor å se på seg selv som ”europeiske muslimer”. Å være en ”europeisk muslim” er et ledd i en naturlig prosess der samspillet mellom islam og de ulike europeiske samfunn leder til en

forandring innenfra gruppen selv.

I begynnelsen ble begrepet ”Euro-islam” assosiert med tanken om de individuelle menneskerettighetene og begrepet gjaldt derfor ideene om likestilling mellom mann og kvinne, demokrati og toleranse mot andre religioner og mot de som ikke bekjenner seg til en religiøs tro. Begrepet ”euro-islam” har imidlertid blitt mer problematisk etter hvert som det har vist seg at unge muslimer som lever i Europa ikke nødvendigvis tilpasser seg en ”europeisk” tenke- og handlemåte, men at de heller identifiserer seg med sine eller sine foreldres hjemland og bygger sitt verdensbilde på de tradisjonelle verdiene fra denne delen av verden. I europeiske land bor mange muslimske innvandrere i innvandrergettoer der de har liten kontrakt med storsamfunnet; alle skolekameratene har lignende etnisk og religiøs bakgrunn som en selv, jobbmulighetene ute i samfunnet er minimale, og parabolantennene sørger for at satelittkanaler på ens eget morsmål opprettholder kulturelle strukturer fra eget eller foreldrenes hjemland. Denne marginaliseringen av muslimer i det europeiske samfunnet sørger for å sette stopp for den utviklingsprosess som naturlig følger av møtet mellom mennesker fra ulike kulturer. Den tradisjonelle form for islamforståelse som regenereres eller oppstår i disse gettoene er også en form for ”euro-islam” i den forstand at det er muslimer i Europa som forstår islam på denne måten.

Når det gjelder de muslimske gruppene på Balkan, de såkalte ”opprinnelige” europeiske muslimene, finnes det et lignende mønster. Noen forstår for eksempel islam ut fra et ”euro-islamsk” perspektiv i den humanistis-

ke opplysningstradisjonens spesielle forståelsen av begrepet. Andre grupper på Balkan derimot, forstår ”euro-islamske” bare som en konsekvens av å tilhøre Europa geografisk, men disse siste gruppene forståelse av islam er jo også en europeisk form av islam. Dette siste viser hvor problematisk begrepet ”euro-islam” er.

Innvandrede muslimer i Europa

I den allmenne debatten om ”euro-islam” er det likevel ikke først og fremst de muslimer som har vært en del av den europeiske geografiske konteksten i århundrer som fremheves. Det er innvandrere som har bodd i Europa i en eller bare noen få generasjoner som er i fokus, og i denne gruppen finnes det mange sjatteringer. På ene siden finnes det muslimer, med og uten innvandrerbakgrunn, som ser ”islam” som en religion som både kan praktiseres og ”tenkes” i europeiske land. I denne gruppen finnes det mennesker med muslimsk bakgrunn som tar avstand fra sin religion, såvel som praktiserende og ikke-praktiserende muslimer med forskjellige nasjonal og kulturell tilhørighet. På den andre siden finnes det grupper av praktiserende muslimer som mener at de islamske og vesterlandske verditradisjonene ikke kan forenes. Denne siste gruppen består stort sett av tilhengere av de ekstreme islamske bevegelsene; den *salafistiske*, også kalt den *wahhabistiske* forståelsen av islam og Det islamske frigjøringspartiet, *hizb al-tahrir*. *Salafistene* er spredt ut over hele Europa. Det er særlig unge mennesker som dras til denne bevegelsen, og selv om det er en liten bevegelse, er de fleste medlemmene aktive og de fremstår derfor som større i omfang enn de egentlig er. I en skandinavisk sammenheng er det i Danmark hvor det islamske frigjøringspartiet har gjort seg gjeldende. Der har de hatt store offentlige møter og demonstrasjoner og selv om partiet ikke er særlig stort kan det fremstå slik på grunn av medlemmenes høye aktivitetsnivå.

Selv om disse ekstreme islamske bevel-

sene i seg selv er resultat av moderniteten og derfor er moderne *per se*, er det nettopp deres anti-moderne budskap som forener medlemmene av disse gruppene. ”Islam” blir her et uttrykk for alt det som ”vesten” ikke er og ”islam” fungerer da som en sivilisasjonskritikk. Bevegelsene har sine røtter i muslimske land og de er både globale og lokale i sin form, der globale islamske ideer blandes med spesielle lokale ”europeiske” uttrykk, ofte som en konsekvens av segregasjon og marginalisering. Disse bevegelsene er jo derfor også europeiske ettersom det nettopp er den spesielle situasjonen medlemmene lever i som er med på å utforme deres islamforståelse. Igjen ser vi hvor problematisk begrepet ”euro-islam” er.

Hvem definerer?

Første gangen jeg hørte om ”euro-islam” var da den svenske regjeringen holdt en stor euro-islam-konferanse i Stockholm på midten av 1990-tallet. På programmet sto blant annet et besøk til den da nybygde moskeen i Uppsala. Da vi kom inn i det store bønnerommet, pekte guiden på et rom bakerst i salen og forklarte at der lå kvinnes bønnerom. En av de hovedansvarlige for konferansen, en representant for den svenske regjeringen, bøyde seg da mot meg og visket i fortrolighet: ”Men vi har jo euro-islam! Muslimer trenger vel ikke adskilte bønnerom for menn og kvinner her i Sverige!” I dette perspektivet blir selv den positivt ladede forståelsen av begrepet ”euro-islam” komplisert. På samme måten som integrasjonsbegrepet i den skandinaviske innvandrerddebatten, diskuteres euro-islam-begrepet ut fra forskjellige forutsetninger. Fra offisielt hold og fra storsamfunnets side kan ”euro-islam” sees som en slags ”protestantisk” islam der muslimers islamforståelse faller sammen med storsamfunnets verditradisjoner. Hva som til en hver tid og for en hver person er ”islam” er ikke entydig. Mange muslimer, og da særlig andre- og tredjegerasjonens muslimer, har internalisert deler av storsamfunnets verdier og ser dem som islamske. Innholdet i islam-

begrepet forandrer seg uti fra forutsetninger, holdninger og erfaringer. Den engelske islamforskeren Bobby Sayyid, mener at "islam" kan sees som et overgripende referansepunkt eller symbol som er avhengig av et omkringliggende nettverk av ideer og holdninger. For muslimer er "islam" nødvendigvis det høyeste idealet, summen av alt det som er "godt". Dette kan illustreres med et intervju jeg gjorde med en ung velutdannet andregenerasjons muslimsk kvinne i Norge våren 2004. Da jeg spurte henne om hvordan hun så på likestilling mellom kjønnene i islam, svarte hun at "islam er likestilling". Jeg spurte henne da om hun trodde at hun var påvirket av det norske idealet om likestilling, noe hun benektet. Som forsker kan jeg abstrahere hennes fortelling og se den i lys av sosialvitenskaplige teorier og analysere hennes svar som et typisk resultat av "glokaliseringprosessen"; der hun blander det globale islamske budskapet og det lokale norske som hun også er en del av. Hun selv derimot hevder sine meningers islamskhet i motsetning til det norske. Hun skulle derfor ikke nødvendigvis identifisere sin islamforståelse som "euro-islam", men som rett og slett "islam".

Men andre muslimer og da særlig første generasjonens innvandrede muslimer har andre forutsetninger for sin islamforståelse enn sine barn og barnebarn. De er sosialisert inn i andre kulturelle mønstre enn de europeiske og oftest er disse kulturelle mønstrene bygd på hierarkiske sosiale mønstre både når det gjelder generelle mellommenneskelige forhold og når det gjelder relasjoner mellom kjønnene. For mange førstegenerasjons muslimske innvandrere er "det høyeste idealet" i Sayyids model om hvordan islam fremstår som det "gode" inkarnert, for eksempel ikke likestilling, men et hierarkisk system der mannen har rollen som "den gode patriark" og for dem er dette kjønnsrollemønsteret gitt av Gud. Mange islamske organisasjoner er dominert av muslimer som er vokst opp i muslimske land og det høyeste "gode" for det muslimske lederskapet

i europeiske land og i Norge er derfor ikke nødvendigvis humanismen, opplysningsidealet og menneskerettighetene, men et livsmønster bygd på kollektive verdier.

Refleksjoner

Det spørsmålet som trer frem er: Hvem er det som skal definere innholdet i det islamske europeiske budskapet? Hvem skal sette grensene for hvor langt de islamske verdiene skal tøyes i møte med de europeiske verditradisjonene der individets rettigheter fremheves på bekostning av de kollektive? Med et blikk på den franske sjaldebatten og på den etterfølgende norske, kan en spørre seg om det å ta av seg det "islamske" skautet nødvendigvis må være en del av det å være en europeisk muslim, eller om en muslimsk kvinne med skaut kan være en like god europeer som en uten skaut? Og kan skautet i det hele tatt være et "euro-islamsk" fenomen? For den svenske regjeringsrepresentanten er nok skautet utdefinert fra det "euro-islamske" idealet, men for mange muslimer er retten til å bære skaut nettopp innenfor rammene for det liberale idealet om individets rettigheter til å se ut som man vil, så lenge det ikke går utover andres "rettigheter og friheter". En minoritetsgruppe som kjenner seg presset, vil slutte rekkene innad og nitid forsvare sine posisjoner, mens grupper som inkluderes i en større sammenheng har større potensial for indre reform. Måten myndighetene forhandler med sine minoritetsgrupper i samfunnet påvirker derfor minoritetenes respons og utforming. "Euro-islam" eller "Europeisk islam" kan derfor slå i den ene og den andre retningen og storsamfunnets holdninger spiller en viktig rolle for hvordan en fremtidig versjon vil se ut.

Anne Sofie Roald
Docent i Religionshistorie,
Malmö Högskola. Seniorforsker
Christian Michelsens Institutt.
Adr: annesofie.roald@cmi.no

Tomas Sundnes Drønen:

Islam i Afrika – et mangfoldig kulturmøte

Islam er som en elv. Den tar farge etter landskapet den renner gjennom.
Amadou Hampâté Bah.

Å skrive enkelt og meningsfullt om verdensreligionen islam, som i større eller mindre grad berører halvparten av Afrikas totale befolkning, er vanskelig. For å gjøre oppgaven tilnærmet overkommelig vil jeg derfor konsentrere meg om det Afrika jeg kjenner best, "l'Afrique noir" – Afrika sør for Sahara, og jeg vil presentere de to kulturelle og religiøse hovedtendenser som tydeligst preger denne delen av kontinentet. Den første hovedstrømningen kalles ofte tradisjonell eller folkelig islam, og er en religionsutøvelse påvirket av sufisme og afrikansk tradisjonell religion som har dype røtter i afrikansk kultur. Den andre retningen er av nyere dato og preges av arabiske lands innflytelse over afrikansk islam, en retur til islams skriftlige kilder som også har store kulturelle konsekvenser.

Islam møter afrikansk tradisjonell religion

På tross av sitt rykte som en voldelig og aggressiv religion var islams utbredelse sør for Sahara i stor grad et fredelig prosjekt. Etter at det meste av det nordlige Afrika hadde gitt slipp på kristendommen og akseptert arabernes militære og religiøse herredømme i løpet av det åttende århundre beveget den nye religionen seg gradvis gjennom ørkenen. En periode med kriger mellom arabere og Saharas nomadefolk ble etterfulgt av transsahariske handelskaravaner som brakte islam med seg sørover. Gjennom handel møtte arabisk skriftkultur afrikansk tradisjonell religion og islam satte litt etter litt, gjennom vennskap, samarbeid og imitasjon, sine spor

blant folkeslagene i Vest-Afrika. Fra det tretende til det attende århundre brakte kveg- og handelsnomader religionen østover mot Nigeria og Sentral-Afrika og skapte samfunn hvor handelsfolk ble den intellektuelle eliten som behersket skriftspråk og hadde kontakter med verden nord for ørkenhavet (Hiskett 1994; Moreau 1982; Trimmingham 1962).

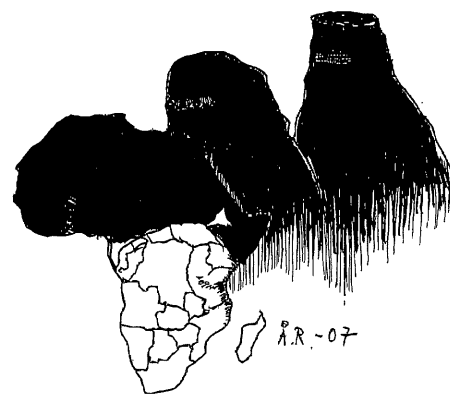
Øst-Afrika opplevde et tilsvarende møte med den nye religionen da handelsreisende fra India og den arabiske halvøy gikk i land langs kysten av Kenya og Tanzania og gjennom ekteskap og handelsforbindelser la grunnlaget for dagens Swahili-kultur. Også her opplevde befolkningen konflikter mellom sjøfarere og kystbefolkning, men etter som indisk og arabisk dominerte kyststater ble etablert spredte islam seg langs handelsrutene innover i landet. Slaver og elfenben var ettertraktede handelsvarer og her, som i Vest-Afrika, var det afrikanerne selv som fanget sine slaver og solgte dem til høystbydende muslimske handelsmenn (Rasmussen 1993; Trimmingham 1964).

Ironisk nok førte kolonitiden til at islam spredte seg over det afrikanske kontinentet med et langt raskere tempo enn det som hadde vært vanlig i tiden frem til 1800-tallet. Dette skyldtes nok først og fremst britenes "indirect rule" som styrket de tradisjonelle ledernes politiske innflytelse. Siden de muslimske herskerne ble ansett som mer kultiverte og bedre organisert enn afrikanske tradisjonelle ledere, ble de muslimske interne nettverkene totalt sett styrket under kolonitiden (Nimt

1980: 12). I enkelte miljøer ble islam tolket som mer "afrikansk" enn koloniadministrasjon og misjon, og derfor ble islams utbredelse også en stille protest mot kolonimakta.

Når Amadou Hampâté Bah så treffende sier at islam i Afrika er som en elv som tar farge av landskapet den renner gjennom er det måten islam har tilpasset seg det afrikanske kulturelle landskap han sikter til. Afrikanske tradisjonelle religioner har på tross av visse likhetstrekk vært avgrensede plausibilitetsstrukturer eksklusivt praktisert av mer eller mindre definerte etniske grupper. Samtidig viser historiske studier at disse gruppene var åpne for nye impulser og inkluderte religiøse praksiser fra nabofolk når disse dekket et følt behov. Under mine feltstudier i Kamerun merket jeg meg at de fire folkegruppene Dii, Gbaya, Mbum og Fulani alle hadde en forestilling om det magiske fenomenet *solok*, men alle fire hadde forskjellige forklaring på fenomenet. Med det vi i dag vil kalle en pluralistisk religionsteologisk grunnholdning aksepterte afrikanske sjefer etter hvert islam som et supplement til de eksisterende tradisjonelle religioner, og islam ble gradvis en del av Afrikas mangfoldige tradisjoner.

Afrikansk religion og tradisjon har til alle tider blitt formidlet gjennom riter og muntlige fortellinger. Dette preger også tradisjonell islam i dag. Religionsforskeren Ron Nelson har anslått at omtrent en tredjedel av de muslimske fulaniene i Kamerun kan lese arabisk, hvilket betyr at de resterende to tredjedeler hovedsakelig får sitt religiøse input gjennom fortellinger. Og fulanienes rike fortellertradisjon er en fascinerende blanding av forfedrenes bragder og profetens sunna, noe som gir fulanienes rette vei klare etniske føringer. Da fulaniene i Nigeria, med Usman dan Fodio som leder, startet sin *jihad* tidlig på 1800-tallet, unngikk de bevisst å dele religionen med folkegruppene de la under seg. Dette for å kunne ta dem som slaver, og dermed legge grunnlaget for langsiktig økonomisk dominans i områdene de styrte. Gjennom politisk



påvirkning og personlig imitasjon spredte likevel islam seg til nye områder i Tsjad, den Sentralafrikanske Republikk og Kamerun, og da kristne misjonærer ankom regionen et sekel senere forsvant gradvis det åpenlyse slaveriet. Som en følge av misjonærenes aggressive "race for souls" forandret fulanienes holdning til andre folkegrupper og delte mer aktivt sin religion med andre etniske grupper.

Et viktig element i islams suksess i Afrika er religionens evne til å omfavne afrikanernes verdensbilde. I Afrika er den materielle virkeligheten kun en del av tilværelsen hvor kausaliteten styres av immaterielle åndelige krefter. Forfedre, ånder og åndelige vesener påvirker mennesker på alle livets områder fra dyrking av åkeren til politiske valg og utfall av fotballkamper. Sentralt i alle religiøse tradisjoner i Afrika er derfor å ha kontakt med denne delen av tilværelsen og til en viss grad kunne kontrollere den. Islam viste seg raskt å omfavne også den immaterielle delen av afrikanernes tilværelse og *le marabout*, den islamske magiske spesialisten, inntok en viktig rolle i samfunnet. Afrikansk islam har et vell av strategier for å påvirke magiske krefter, avhengig av klientens ønsker. Et vanlig møte i maraboutens hytte vil innledes med samtaler om klientens problem før diagnosen stilles gjennom faste ritualer. Marabouten, avhengig av lokale skikker, kan enten lese diagnosen i mønsteret som skjellene han kaster lager, måten et visst antall pinner faller

på etc., og når diagnosen er stilt foreskrives medisinen. Sykdom kan noen ganger heles med lokale planter, men en marabout vil alltid skjule hva han gjør og gi medisinen en religiøs innpakning. Han kan skrive "hemmelige" koranvers på en tavle, som vaskes og vannet blandes med medisinen. Relasjonelle problemer krever andre løsninger og koranvers eller arabisk tallmagi kan syes inn i skinnmedaljonger som klienten må bære på kroppen. I avsidesliggende landsbyer vil man ofte kunne se mengder av slike amuletter båret åpenlyst. I tettere bebodde strøk, hvor konflikten mellom tradisjonell og ortodoks islam (som vi skal komme tilbake til) er mer følbart, vil de fleste skjule slike medaljonger under klærne. Denne retningens teologiske hovedpoeng er at Koranen omtaler djinner (ånder) som et mellomledd mellom Gud og menneskene, djinner som både kan være gode og onde. De maraboutene jeg har snakket med har alle hevdet at de har fått sine evner indirekte fra Gud, og at de har makt over både gode og onde ånder. Men ingen av dem ville noen gang drømme om å bruke magien sin til å skade andre mennesker... Klientene, derimot, tror fullt og fast at marabouten også bruker sine destruktive magiske evner, og han eller hun er følgelig en respektert og fryktet person i lokalmiljøet (Drønen 2001: 26-29; Monteil 1986: 171-183).

Med dette historiske bakteppet er det lett å skjønne at sufismen har hatt gode vekstvilkår i Afrika. Sufismen vokste fram som en reaksjon på loviskhet og dekadent livsførsel hos de religiøse og politiske lederne da islam ble statsreligion under den tidlige ekspansjonen til Midt-Østen og Nord-Afrika. Sufiene vektla religionens mystiske og spirituelle sider og valgte en asketisk livsførsel. Bevegelsen organiserte seg i lukkede sirkler rundt en åndelig leder, sjeik, som på en spesiell måte sto i kontakt med guddommen. De forskjellige brorskapenes ritualer, hvor trommer, suggererende sang og påfølgende ekstase var vanlige ingredienser appellerte til de afrikanske

massene, og det samme gjaldt fokuset på en sterk åndelig leder. Islam spredte seg på denne måten blant et lag av folket som hadde lite kontakt med handel og dermed var avskåret fra kontakt med den muslimske omverdenen. Mens de privilegerte kunne dra på pilgrimsferd til Mekka og besøke de store islamske læresteder, var massene prisgitt at noen kom på besøk til dem. Sufimesterne drev en utstrakt reisevirksomhet, og deres forakt for materielle goder gjorde lange besøk under enkle kår mulig. En mester ble gjerne boende til han følte at hans disipler var utlærte før han begav seg videre til neste sted. Slik bredte en folkelig versjon av islam seg sakte men sikkert gjennom et stadig større sufi-nettverk (Brenner 1984). Sammen med de omreisende sjeikene spredte også ryktene seg om disse vise menn med mystisk innsikt og kontakt med det guddommelige. I dag valfarter muslimer til gravsteder der hellige menn ligger begravd, med håp om å ta del i de velsignelser som fortsatt forbindes med sufimestrenes etterlevninger.

Bildet av sufi-bevegelsen som en asketisk, åndelig bevegelse blir bekreftet av mange studier fra store deler av Afrika. Blant annet har Thierno Mouktar Bah har vist hvordan franskmennene i Kamerun og i den Sentralafrikanske Republikk favoriserte tjaniyya-brorskapet ved å organisere besøk av sheik Sidi Benamor Tidjani til koloniene de administrerte. Samtidig ble pan-arabisk inspirerte ledere fra Midt-Østen nektet innreisetillatelse av frykt for politiske opptøyer (Bah 1996). Det må likevel nevnes at sufi-bevegelsen i deler av Afrika også har vært en viktig politisk bevegelse. Usman dan Fodio promoterte quadiriyya-sufismen i Sokoto-kalifatet, og moderne sufi-partier har spilt en viktig politisk rolle i Senegal og Mali de senere år.

Arabisk påvirkning og retur til kildene

Flere sentrale politiske begivenheter har påvirket islams utvikling i Afrika det siste halve århundret. Den mest opplagte er selvsten-

dighetsbølgen som skyllet over kontinentet fra slutten av 1950-årene og gjorde slutt på Europas dominans over koloniene. Vi har tidligere vært inne på at kolonistyret førte til muslimsk ekspansjon, men kolonimakten var likevel bevisst på at det var en tradisjonell og moderat form for islam som fikk ekspandere. I Afrikas nye stater var det nye lederskapet utdannet ved universiteter i vesten, og det var sekulære politiske tanker som dominerte i de nye nasjonalstatene. Det ble derfor naturlig for lokale muslimske ledere å søke nye allianser i den muslimske verden. At Afrikas nye uavhengighet ble oppnådd parallelt med arabiske lands petroleumsboom skulle komme til å bety mye for afro-arabiske relasjoner. Den muslimske verden ble nå i stand til å fylle noe av det vakuumet som den koloniale administrasjonen hadde etterlatt seg. Muslimske ledere som mistet innflytelse i det nye politiske landskapet etablerte allianser for å sikre fortsatt økonomisk og teologisk hjelp. Dette ble spesielt tydelig i Nigeria hvor engelskmenne hadde vært med på å bygge opp muslimske universiteter, og hvor lokale ledere som Al-hadji Ahmadu Bello nå tok aktiv kontakt med den arabiske verden. Bello drev aktiv diplomatisk reisevirksomhet for å knytte muslimer i Afrika tettere sammen med det pan-arabiske nettverket som Egypts president Nasser var en ivrig forkjemper for på 1960-tallet (Hunwick 1997). Kampen for tettere arabiske bånd førte også til innbyrdes rivalisering som skulle vise seg å komme afrikanske muslimer til gode. Saudi-Arabias petrodollar gjorde landet i stand til å bli den nye stormakten i den arabiske verden. Som islams vugge og vertsland for de hellige byer har Saudi-Arabia til alle tider tiltrukket seg muslimske pilegrimer, det nye ble nå at landet hadde økonomi til både å sende penger til fattige afrikanske land til bygging av islamske læresentre og moskeer, samt at stipender til studier i det hellige land ble tilbudt unge muslimer over hele Afrika. Under mitt opphold i Kamerun fra 1998-2003 møtte jeg flere unge muslimer som forberedte

seg til eksamener som kunne gi stipender til et syvårig teologistipend i Saudi-Arabia. I følge direktøren på den fransk-arabiske skolen i Meiganga mottar ca. ti studenter i regionen årlig slike stipender. Men Saudi-Arabia har ikke vært alene om å påvirke afrikanske muslimer de siste årene. Al-Azhar moskeen i Kairo er antagelig den enkeltinstitusjonen som har utdannet flest muslimske misjonærer til Afrika, og både Libya og Sudan har drevet en aktiv utdanningspolitikk finansiert av den nye oljerikdommen.

Hvilke konkrete religiøse og kulturelle utslag gir så denne arabiseringen av afrikansk islam? For nok en gang å ta Kamerun som eksempel, så påvirker denne globaliseringen vanlige muslimer nær sagt uansett hvor de bor. På landsbygda har mange fått et nytt skoletilbud som følge av etableringen av fransk-arabiske skoler. En slik skole erstatter både den tradisjonelle koranundervisningen under mangotreet på ettermiddagstid og den statlige (eller misjons/kirke-drevne) grunnskolen. Skolene har ofte en arabisklærer som har utdannet seg i Saudi-Arabia, og elevene lærer derfor arabisk på en helt annen måte enn gjennom de tradisjonelle koranskolenes repetisjon- og utenat læringsprinsipp. Som alle andre skoler lider de likevel av mangel på ressurser siden tilskuddet som tidligere kom fra Saudi-Arabia enten uteblir eller blir blokkert grunnet korrupsjon i statsapparatet.

På andre områder påvirkes dagliglivet av bilateral hjelp fra Saudi-Arabia gjennom et økende antall sykestuer som tilbyr behandling til reduserte priser. I tillegg bygges det mange universiteter og moskeer med økonomisk bistand fra flere arabiske land. Den mest opplagte effekten av denne hjelpen er at muslimene føler en sterkere tilknytning til det pan-islamske *ummah*, fellesskapet av alle verden troende muslimer. Isolasjonen som mange muslimer opplevde under kolonitiden er erstattet av tettere bånd til den muslimske omverden. Islamsk litteratur har blitt lett tilgjengelig, og flere muslimer lærer å lese ara-

bisk. De stadig flere, gjerne hjemmelagede, parabolantennene stilles også oftere og oftere inn mot arabiske sendere som presenterer andre versjoner av verdensnyhetene enn BBC, CNN og FRI. I de store byene kan man observere palestinskjerf og ankelkorte bukser, et bevis på at studenter har tatt med seg arabiske moter hjem til Afrika.

Teologisk representerer den saudi-arabiske wahabbismen mye nytt i forhold til tradisjonell afrikansk islam. Det mest iøynefallende er den fysiske forskjellen i kunnskapsformidling. Den tradisjonelle opplæringen i hytta eller i skyggen av et tre, hvor den gamle vise mester underviser sine disipler gjennom deling av livserfaring, er på vikende front. Den muntlige fortellertradisjonen blir utfordret av bøkene og av velutdannede unge afrikanere som snakker flytende arabisk og har studert alle sider ved ortodoks islamsk teologi. Og dette er ikke bare en kamp om elever, det er en kamp om makten til å definere hva som er islamsk rette lære, som igjen gir politisk innflytelse (Holte Dahl and Mahmoudou 1997). Et viktig element som utdyper denne kløften teologisk er wahabbismens sterke motstand mot sufismen. De klassisk utdannede beskylder sufi-mestrene for å sette egen åndelig innsikt høyere enn Koranen og hadith. De er også kritiske til den store plassen som afrikanske tradisjoner har fått i folkelig islam, hvor fokuset ikke nødvendigvis er på den rette lære, men på hva som hjelper her og nå. Beskyttelsesamuletter og nattlige bønnesamlinger på gravplasser hører i følge wahabbismen ikke hjemme innenfor sunna, og muslimske "trollmenn" beveger seg langt utenfor det bildet Koranen gir av gode og onde ånder.

Mer enn om teologi handler konflikten i det muslimske miljøet likevel om hvilken kultur som skal prege Afrikas fremtidige muslimer. Islams langsomme påvirkning av folk og levesett i Afrika har satt dype spor, men har likevel innordnet seg et overordnet afrikansk verdensbilde. Den tradisjonelle skaperguden har blitt erstattet av Allah, og

hans engler og demoner har funnet sin plass ved siden av forfedre og andre åndelige vesener. Alle fysiske problemer har derfor sin løsning knyttet til åndeverdenen. Problemene er ikke relatert til hva som er skrevet i Koranen eller i den rådende lovskoleretningen, de er knyttet til stedet, til personlige relasjoner og til brutte tabuer. En konkret utfordring for afrikanske muslimer er derfor samarbeid på tvers av etniske skillelinjer. Siden lokal tradisjon spiller en viktig rolle i konfliktløsning, hvor den kombineres med relevante fortellinger fra islams hadith-tradisjon, kan det være vanskelig å oppnå enighet i et multietnisk religiøst fellesskap. De unge studentene som returnerer fra sine prestisjetunge læresteder og forventer en plass i solen utfordrer også afrikanernes dype respekt for visdommen som uløselig knyttet til alderdom og til levd liv. Og siste ord i denne konflikten er på ingen måte sagt. Det afrikanske verdensbildet har overlevd islams første møte med kontinentet, det har overlevd koloniherrer og kristne misjonærer, så det er godt mulig at arabiseringen av islam slik den arter seg i dag vil føye seg inn i rekken av afrikaniserte livsanskuelser.

Hva så med militant islamisme, finnes det grobunn for slik religiøs ekstremisme i Afrika sør for Sahara? Da striden om Muhammedkarikaturene stod på som verst befant jeg meg i Ngaoundéré, et muslimsk senter i Nord-Kamerun. På tross av alle paraboler som fikk med seg hva som skjedde ellers i verden kunne jeg, som nordmann og representant for blasfemien, gå i fred på markedet. Jeg diskuterte hendelsen med mine muslimske bekjente, som syntes publiseringen var forkastelig, men som samtidig trakk på skuldrene av bråket det medførte. Jeg tror deres holdning var representativ for det store flertall av muslimer i denne delen av Afrika. Til nå har afrikansk tradisjon, godt hjulpet av kolonimaktens isolasjonspolitik, gjort islam til en fredelig religion. Men dette bildet har også flere fargenyanser. Sudan har ønsket om å være en stormakt i regionen og landet har som kjent

beskyttet blant annet al-Quaida celler. Kysten av Øst-Afrika og noen nigerianske miljøer fikk også merke at den islamske revolusjonen i Iran i 1979 brakte med seg et ønske om å bryte Saudi-Arabias monopol som premissleverandør for islam i Afrika. Den iranske diskursen inneholdt revolusjon som et sentralt begrep, og tanken om en islamsk stat, styrt etter sharia-lover, er en forlokkende tanke for mange muslimer som frustreres av korrupsjon og regjeringer som har vist seg maktesløse overfor alle de sosiale problemer som Afrika opplever. I Nord-Nigeria har voldelige sammenstøt mellom kristne og muslimer vært et stadig tilbakevendende problem, en av grunnene er at elleve av Nigerias 36 delstater har innført sin lokale versjon av sharia-lovgivning. Også kysten av Kenya og Tanzania har opplevd tilfeller av religiøst motivert vold fra islamister som har hatt nære kontakter med shia-styrte Iran (Drønen 1995).

Islam i Afrika er med andre ord et møte mellom forskjellige kulturer. Mellom afrikanske tradisjoner og arabisk akademisk kunnskap. Mellom petrodollar, gammel visdom og ønske om revolusjon. Afrika er mangfoldig og langstrakt, og elven renner gjennom mange skiftende landskap før den når havet.

Litteratur:

- BAH, THIerno MOUCTAR. 1996. "Cheikhs et marabouts maghrébins prédicateurs dans l'Adamawa 19e – 20e siècles." *Ngaoundéré-Anthropos* 1: 7-28.
- BRENNER, LOUIS. 1984. *West African Sufi: The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. London: C. Hurst & Co.
- DRØNEN, TOMAS SUNDNES. 1995. *The Cross and the Crescent in East Africa: An Examination of the Reasons behind the Change in Christian-Muslim Relations in Tanzania 1984-1994*. Oslo: Hovedfagsoppgave, Menighetsfakultetet.
- DRØNEN, TOMAS SUNDNES. 2001. "Dar al-islam i Meiganga, Kamerun." *Norsk*

tidskrift for misjon 55, no. 1: 17-34.

HISKETT, MERVYN. 1994. *The Course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

HOLTEDAHL, LISBET and MAHMOUDOU, DJINGUI. 1997. "The Power of Knowledge: the Life of Alhaji Ibrahim Goni, Islamic Judge in Ngaoundéré, Northern Cameroon." In *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, ed. Eva Rosander and David Westerlund, 254-285. Athens, OH: Ohio University Press.

HUNWICK, JOHN. 1997. "Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives." In *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, ed. E. Rosander and D. Westerlund. Athens OH: Ohio University Press.

MONTEIL, VINCENT. [1980] 1986. *L'islam noir: Une religion à la conquête de l'Afrique*. Paris: Seuil.

MOREAU, RENÉ LUC. 1982. *Africains musulmans*. Paris: Seuil.

Thomas Sundnes Drønen, stipendiat, Misjonshøgskolen, Stavanger. Adresse: tomas.sundnes.dronen@mhs.no

NIMTZ, AUHUST H. 1980. *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.

RASMUSSEN, LISSI. 1993. *Christian-Muslim Relations in Africa: The Cases of Northern Nigeria and Tanzania Compared*. London: British Academic Press.

TRIMINGHAM, J. SPENCER. 1962. *A History of Islam in West Africa*. London: Oxford University Press.

TRIMINGHAM, J. SPENCER. 1964. *Islam in East Africa*. Oxford: Clarendon Press.

Tomas Sundnes Drønen,
stipendiat Misjonshøgskolen,
Stavanger. Adr: tomas.sundnes.dronen@mhs.no

Cora Alexa Døving:

Islam og muslimer i Norge

Muslimer har kommet for å bli. Moskeer, islamske institusjoner, gjennomføring av rituell praksis og en muslimsk gravlund er eksempler på islam i Norge. Men muslimer er ingen ensartet gruppe. Artikkelen gir en oversikt over noen religiøse strømninger i Norge.

Tre justeringer om islam

I offentlige debatter om islam fremstilles muslimer svært ofte som de ikke-liberale andre. Derfor vil jeg begynner presentasjonen av islam i Norge med å justere tre trekk som nesten alltid er del av fremstillingen av islam i integreringsdebattene og som underbygger det homogeniserende bilde av muslimer som en anti-liberal gruppe.

1. *Muslimer fremstilles som en gruppe, men er en kategori.* Det er en vesentlig forskjell på "kategori" og "gruppe" som sjelden er tatt hensyn til når muslimer er tema. En gruppe har en felles agenda, en gruppe er organisert og de aller fleste grupper har en representant. Muslimene i Norge fremstilles som en gruppe, men er langt fra en gruppe; de tilhører xx ulike nasjonaliteter. Muslimske organisasjoner som for eksempel muslimsk studentsamfunn, er en gruppe. Muslimene i Norge er en kategori. En kategori er en samlebetegnelse som kan brukes på noe eller noen med et eller flere felles karakteristika, som for eksempel at man er kristen eller muslim. En kategori kan utgjøre et grunnlag for å danne en gruppe, men er i utgangspunktet ikke verken en handlende enhet eller et meningsfellesskap.

Vi kan snakke om muslimer som en gruppe dersom diskusjonen dreier seg om hvorvidt muslimene bør ha tilgang på bønnehus i Norge, halalmat eller andre elementer knyttet til den brede kategorien muslim. Når man derimot skal diskutere holdning til norsk skole eller barneoppdragelse har det ingen mening å snakke om "muslimenes holdninger" som om de utgjorde en gruppe.

2. *Muslimer beskrives med referanse til*

islam som et tidløst monolittisk system. Islam fremstilles som et enhetlig og tidløst fenomen. Tekster om islam handler ofte om en offisiell historikk, om politisk islam eller om sentrale dogmer. Svært lite litteratur omhandler levd islam. De tekstbaserte normene for en muslimer blir ansett som muslimenes praksis. Islam blir tillagt agens ved å settes som subjekt i setninger; "islam anser det som viktig at...", og derigjennom skjules mangfold, maktperspektiv og historiske personers hensikt. Kunnskaper om muslimer (og ikke om islam) bør anses som en viktig kilde fordi det er en stor forskjell mellom offentlighetens omtale av islam og slik Norges, eller Europas, muslimer forstår og praktiserer islam.

3. *Islam fremstilles som en politisk religion.* I forbindelse med feltarbeid blant muslimer i Oslo fant jeg et lite strengt forhold til islam som en samfunnsreligion og ideer om islam som politisk viktig var nærmest fraværende blant majoriteten av informantene. Derimot hadde informantene klare forestillinger om tilgivelse, velsignelse, bønnens metafysiske effekt, dommens dag og frelse. Disse temaene er det dessverre nærmest umulig å finne stoff om hvis man ikke oppsøker en islamsk bokhandel. Både fagbøker, populære bøker og offentlige debatter handler om islam som juss eller politikk og tematikk som opptar muslimer flest som sjelen og frelsen, er fraværende. Selv om islam i større grad er en samfunnsorientert religion enn kristendommen, er intellektualisering av metafysiske aspektet en langt større del av islam enn faglitteraturen vitner om. Islam er først og fremst en frelsesreligion, og religiøse muslimer er

– i likhet med religiøse mennesker generelt
– opptatt av nettopp frelse.

Etableringen av islam i Norge

Islam er den største ikke-kristne religionen i Norge, og det største trossamfunnet utenfor Den norske Kirke. Majoriteten av disse er pakistanere som først kom som arbeidsmigranter. Blant de eldste gruppene i Norge er også tyrkere og marokkanere. Den nest største gruppen av muslimer er bosniere som sammen med iranere, irakere og somaliere kom som flyktninger og asylsøkere i 1980 og 1990-årene.

I år 2000 kom en bok av religionshistorikeren Kari Vogt som dokumenterer institusjonaliseringen av islam i Norge, og det som først og fremst er slående i denne fremstillingen er hvor mange organisasjoner og foreninger som er dannet på få år. De første muslimske organisasjonene var velferdsforeninger, som det innenfor det pakistanske miljøet ble etablert flere av på begynnelsen av 1970-tallet. Initiativtakere og ledere i de tidlige velferdsorganisasjonene var menn som kunne engelsk og fungerte som tolker i møtet mellom immigranter og politi, skattemyndigheter og helsevesen. De tidlige pakistanske velferdsforeningen så også religiøse tilbud som del av sine oppgaver og organiserte religiøse seremonier; *id*-feiringer, leie av lokale til bønn under ramadan ol. Vogt viser hvordan religiøse skillelinjer, for eksempel mellom sunni og shia-muslimer var av mindre betydning enn i dag: Tilslutningen til velferdsorganisasjonenes religiøse arrangementer gikk på tvers av trosretninger.¹

De muslimske velferdsorganisasjonene var viktige utgangspunkt for de første islamske organisasjonene. Det var ofte menn med styreverv i slike foreninger som tok initiativ til etableringen av de første moskeene og medlemmene fulgte med.² Den første moskeen i Norge ble grunnlagt av en gruppe pakistanere

i 1972 (*Islamic Cultural Centre*), og den er også i dag en aktiv moske. Dagens største moske ble grunnlagt i 1974 (*Central Jammah e Ahl e sunnat*). I 1980 var 10% av muslimene i Norge organisert, i 1998 var 70% organisert i moskeer og islamske foreninger. At dette i tillegg er en heterogen gruppe muslimer, vises ved at prosentene var fordelt på 59 forskjellige islamske trossamfunn over hele landet.³

Moskeene og islamske sentra i Oslo er i hovedsak etablert på basis av etnisitet, språk og nasjonalitet snarere enn på en pan-islamsk grunntanke. Vogt viser hvordan nyankomne muslimer som for eksempel somaliere raskt etablerer egne moskeer framfor å ta kontakt med de som allerede var etablert. I Oslo finnes det flere ulike pakistanske moskeer, marokkanske, tyrkiske, bosniske, arabiske, irakisk dominert, en albansk, en gambisk og en somalisk. Mange av moskeene har filialer i andre norske byer, eller de tilhører en større organisasjon i det opprinnelige hjemlandet. Spesielt de pakistanske moskeene har en tilknytning til forskjellige religiøse-politiske organisasjoner i Pakistan. I løpet av 1990-årene ble det også grunnlagt en rekke islamske organisasjoner som arbeider og rekrutterer på tvers av etnisk tilhørighet; den mest profilerte av disse er *Islamsk Råd Norge*, grunnlagt i 1993. De muslimske organisasjonene som krysser nasjonale og etniske skillelinjer, kommer jeg tilbake til avslutningsvis.

Trosretninger i Norge

Shia-muslimene i Norge utgjør rundt 20% av muslimene i Norge. De er representert gjennom fire ulike menigheter etter språklig og ideologisk tilhørighet. Blant majoriteten, sunni-muslimene er det to trosbevegelser som er de dominerende i Norge, og er derfor de som blir presentert her.

Mot slutten av 1800-tallet utkrystalliserte det seg i India ulike islamske bevegelser som skilte seg fra hverandre i synet på kilder til

loven.⁴ Blant disse oppstod to nye vekkelsesbevegelser der ulike synspunkter på sufismen var det sentrale. Spørsmålet var i hovedsak: Hvilken status skulle en spirituell leder ha, og hvordan skulle man hedre Profeten? Barelwi-bevegelsen under Maulana Ahmed Riza Khan (1856-1921) stod for tradisjonell sufisme, mens Deobandi-bevegelsen under Maulana Muhammad Qasim Nanautavi (d.1880) og Mulana Tashid Gangoli (d. 1905) kritiserte sufi-tradisjonens tilbedelse av helligdommer og de mange seremoniene i forbindelse med hellige menns fødsel og død.⁵

De fleste pakistanere i Norge tilhører *barelwi*-bevegelsen. Bevegelsen har egne moskeer og imamer, samt åndelige ledere relatert til forskjellige *sufi*-ordner i India og Pakistan. Å vektlegge kjærlighet til Profeten utgjør en kjerne i *barelwi*-bevegelsen. Profeten oppfattet som nærværende blant de troende i dag. Han er den store formidler mellom Gud og menneske, og han har perfekt innsikt og viten. Profetens status mellom Gud og menneske er altså det som først og fremst skiller *barelwi*ene fra andre retninger. *Barelwi*ene omtaler seg selv som *ahl-i sunnat wa jamaat*, tradisjonenes og fellesskapets folk.

I faglitteraturen betegnes gjerne *barelwi*-bevegelsen som en folkelig eller populær form for religiøsitet i forhold til *deobandi*-bevegelsen, som beskrives som ortodoks islam.⁶ Det er *barelwi*-bevegelsens røtter i *sufi*-tradisjonen som har ført til betegnelsen *folkelig* og til at flere islamforskere bruker *sufi* eller *pir*-kult som del av definisjonen på hva *barelwi*-bevegelsen er.

Sufisme er en fellesbetegnelse for islamsk mystikk og er ofte beskrevet som en reaksjon på lovorientert islam. Nærhet til Gud, kjærlighet og tilgivelse står i sentrum. Forholdet mellom en *pir* og *muriiden* er en sentral relasjon i sufismen: En *pir* eller *shaykh* er en åndelig leder for *muriiden*, disippelen. *Zikr*

er navnet på en *sufi*-praksis som i korthet går ut på å huske på Gud gjennom å resitere hans navn. Gjentakelsene er ment å skape en emosjonell opplevelse av nærhet til Gud.⁷ Det er vanlig å samles den ellefte i hver månemåned (profetens fødsel) i de *barelwi*-dominerte moskeene for å holde *zikr*. De pakistanske moskeene i Oslo er nesten fullstendig dominert av *sufi*-tradisjoner, skriver Vogt.⁸ I Oslo er tre av de store *sufi*-brorskapene representert, *Chisthiyya*, *Naqsbandiyya* og *Qadiryya*, som har egne moskeer. Sufismen er også representert i tyrkiske og noen afrikanske moskeer og etter hvert også i shia-miljøet.

Byen Deoband nordøst for Deli ga navn til *deobandi*-bevegelsen. Her grunnla Muhammad Qasim Nanautawi (1833 – 77) og Rashid Ahmad Gangohi (1829-1905) den teologiske høyskolen *dar al-ulum* (vitenskapens hus) i 1867. *Deobandi*-skolen legger vekt på *sharia*, *tariqah* og nødvendigheten av *ulama* som guide i forståelsen av loven.⁹ *Deobandi*-skoler spredte seg over hele India. *Deobandiane* aksepterte *sufismen*, men tok avstand fra troen på en *pir*s medfødte autoritet som religiøs leder. Besøk til pilgrimssteder og helgengraver samt ærefrykten for *pirene* ble direkte bekjempet. Å omtale Profeten som bærer av en skjult viten og av Guds lys, ble av *deobandiane* sett på som et forsøk på å overføre Guds egenskaper til et menneske og dermed teologisk misvisende.¹⁰

Deobandiane har en sterk tilknytning til islamsk lov og representerer en konservativ gren av *hanafi*-skolens lovtradisjoner, og mange lærde har ry som lov-eksperter.¹¹ Utdannelse er fremhevet som spesielt viktig, og flere av mine informanter som var tilknyttet en *barelwi*moské valgte å sende barna til undervisning på *Islamic Cultural Centre*

7 Qureshi 1996

8 Vogt 2000:182

9 Jones 1989:58.59.

10 Lewis 1994:66.

11 Vogt 1995: 28. *Deobandi*bevegelsen slo tidlig rot i Storbritannia, og det finnes en skole i Dewsbury der imamer og lærere utdannes.

fordi de mente det var bra undervisning der. I Pakistanforskeren Talbots fremstilling av Pakistans historie utgjør konflikter og rivalisering mellom *deobandier* og *barelwier* flere empiriske eksempler.¹² I de norske miljøene er derimot motsetningene lite artikulert.

I Norge er det også en betydelig misjonsbevegelse *Tablighi Jamaat*, en apolitisk vekselbevegelse med tilhengere overalt i verden. Bevegelsen kom fra Sverige til Norge i løpet av 1970-tallet, og er i dag representert med flere moskeer i Norge der majoriteten av medlemmene er pakistanere og marokkanere. Som medlem av Tabligh-bevegelsen forplikter en seg til å forkynne islam blant muslimer.

Islam i forhandling

I Norge som ellers i Europa har vi sett en oppblomstring av religiøse foreninger blant unge muslimer. I mange av disse foreningene er det sentrale spørsmålet knyttet til forholdet mellom en religiøs identitet som muslim og en identitet som integrert norsk statsborger. I det som kan kalles en aktiv identitetskonstruksjon innad i muslimske organisasjoner ser man et forsøk på å definere religion avgrensbar fra kultur og politikk. Det stilles et eksplisitt spørsmål om hva som kan defineres som religion og hva som er foreldrenes tradisjoner fra opprinnelsesland. Antropolog Christine Jacobsen har på bakgrunn av et feltarbeid blant unge muslimer i Oslo vist til denne tendensen. Hun mener islam er i ferd med å bli *gjenoppfunnet*. Med det mener hun at unge, aktive muslimer forhandler frem hva hun kaller en *ny norsk-muslimsk subjektposisjon*.¹³ Det Jacobsen beskriver er et stadig klarere skille mellom religion og kultur. Med utgangspunkt i et slikt skille kan unge muslimer forhandle frem ulike definisjoner av det å være muslim, å være mann eller kvinne.

Jacobsen betrakter islam som en *diskursiv tradisjon*, og mener med det at betydningen av hva det vil si å være muslim dannes gjen-

nom argumentasjon rundt hva som skal gjelde som den rette tolkningen av islamske kilder.¹⁴ Islam fungerer med andre ord ikke som et statisk idésystem som overføres fra generasjon til generasjon, men er en tradisjon som står i et dynamisk forhold til det norske samfunnet.

Mette Anderssons studie av identitetsarbeid blant pakistanske studenter Norge, viser også hvordan islam som religion defineres vekk fra pakistansk tradisjon. Studentene var særlig opptatt av foreldregenerasjonens misbruk av religion for å underbygge strenge kulturelle koder – som tvangsekteskap eller undertrykkelse av kvinner.¹⁵ Den bevisste atskillelsen av religion og kultur handler i stor grad om å fjerne synonymrekken muslim=immigrant=pakistaner/marokkaner/iraker osv. Målet er at den religiøse identiteten som muslim skal bli like selvsagt sammen med betegnelsen innfødt og norsk. De danske religionshistorikerne Lassen og Østergaard beskriver lignende miljøer i Danmark, der unge danske muslimer refererer til sine foreldre som *kulturmuslimer*.¹⁶

De unge og ofte tverrnasjonale muslimske foreningen kan sees som del av en integrasjonsprosess. Ikke bare er temaene som diskuteres svært ofte forholdet mellom religiøs lære og identitet og det norske samfunnet, men foreningene i seg selv bruker norsk som hovedspråk og er ofte etablert innenfor større nasjonale institusjoner (som Universitetet). Tematikk og debattform innenfor slike religiøse miljøer handler i stor grad om tilpasning til storsamfunnet – og det multi-kulturelle samfunnet. Det er ikke snakk om integrasjon i form av assimilasjon, tvert i mot synes det som om en minoritetsidentitet som muslim blir sterkt konstruert, men samtidig blir ens andre identiteter knyttet tydeligere til flere samfunnsfærer og bevisstheten om identitet som medlem av et pluralistisk samfunn ser ut til å øke. De religiøse foreningene virker også integrerende i den forstand

14 Jacobson 2002:41,42

15 Andersson 2006: 44,45

16 Lassen og Østergaard 2006:206

at medlemmene ofte går på tvers av etniske og nasjonale grupper.¹⁷ Som følge av å være organisert får medlemmene dessuten representanter som enten selv oppsøker eller blir oppsøkt av journalister – og slik både norsk, svensk og dansk materiale viser har disse miljøene tilgang til samfunnsdebattene på en helt annen måte enn foreldregenerasjonen.¹⁸

Det er en spennvidde i oppblomstringen av muslimske organisasjoner. Majoriteten av dem er opptatt av reform og tilpasning av islam til europeisk samfunnsliv, men det er også flere grupperinger i Europa som med den samme argumentasjonen om å skille religion og kultur er langt mer fundamentalistisk orientert og der salafistbevegelsen fra Saudi-Arabia er en viktig premissleverandør.¹⁹ Det foregår med andre ord både fundamentaliserings- og reformprosesser i dagens unge religiøse miljøer i Europa. Felles for grupperingene er at en identitetskonstruksjon av det å være muslim i Europa står sentralt.²⁰

Litteratur:

- Andersson, M (2006): "Ethnic Entrepreneurs: Identity Politics among Pakistani Students in Norway" i Sicakkan, H. G. og Lihman, Y. G. *What happens When a Society is Diverse? Exploring Multidimensional Identities*, New York: The Edwin Mellen Press
- Jacobsen, C. M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*, Oslo: Unipax
- Jones, K.W. (1989): *The new Cambridge*

17 Lassen og Østergaard 2006:210

18 Lassen og Østergaard 2006:211

19 Roy 2004, Lassen og Østergaard 2006

20 Statsviter Jytte Klausen har gjennomført en undersøkelse av holdninger blant muslimske ledere og imamer i Europa. Den viser at majoriteten av dem har klare liberale holdninger. Islam forstås som en minoritets religion som må finne sin plass innenfor rammen av et liberalt demokrati. Det vil blant annet si at de tok avstand fra tanken om å innføre sharia, og definerte sitt mål som ledere til å drive en muslimsk institusjon som er forenlig med integrasjon. Fire av fem mente også at imamer bør utdannes i Europa og at samfunnet bør ha en sekulære politisk styring. Klausen 2005

History of India. Socio-Religious reform movements in British India, Cambridge: Cambridge University Press

King, J. (1997): "Tablighi Jamaat and the Deobandi Mosques in Britain" i Vertovec og Peach *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Basingstone: Macmillan

Klausen, J. (2005): *The Islamic Challenge. Politics and religion in Western Europe*, Oxford: University Press

Lassen, S. C. og Østergaard, K (2006): "Tværnationale bevegelse blant muslimer i Danmark" i Hedetoft, Petersson og Sturfelt *Bortom stereotypene? Innvandrere og integrasjon i Danmark og Sverige*, Lunds universitet: Makadam Forlag

Lewis, P. (1994): "Being muslim and being British" i Ballard, R. *Desh pardesh. The South Asian Presence in Britain*, London: Hurst

Metcalf, B. (1996): *Making Muslim Space in North America and Europa*, Berkeley: University of California Press.

Qureshi, R. B. (1996): *Transcending space. Reciting and Community among South Asian muslims in Canada* i Metcalf, B. *Making Muslim Space in North America and Europa*, Berkeley: University of California Press.

Roy, O. (2002): *Globalised Islam. The search for a new ummah*, London: Hurst&Company

Schimmel, A. (2003): *Islam in the Indian Subcontinent*, Lahore: Sang-e-meel Publications

Talbot, I. (1998): *Pakistan. A Modern History*, London: Hurst Company

Vogt, K. (2000): *Islam på norsk. Moskeer og islamske institusjoner i Norge*, Oslo: Cappelen Forlag

Vogt, K. (1995): *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*, Oslo: Cappelen Forlag

Cora Alexa Døving, seniorforsker ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, Adresse: c.a.doving@ikos.uio.no.

Monica Five Aarset:

Unge muslimer i Norge – nye handlingsrom

Unge norske muslimers religiøse identitet kan ikke forstås uavhengig av deres erfaringer med å vokse opp i Norge. Erfaringer med å bli kategorisert som "annerledes" enn majoritetsbefolkningen og med å bli gjort til "talspersoner" for islam var sentrale aspekter i livshistoriene til de unge muslimene som omtales i denne artikkelen. Disse erfaringene og opplevelsene var medvirkende til at de søkte kunnskap om islam og felleskap med andre unge muslimer. Gjennom etablering av et fellesskap på tvers av etniske skillelinjer og gjennom bestemte diskurser om islam skapte de nye rom hvor de kunne utforme nye måter å være muslimer på.

Unge muslimer i samfunnsdebatten og i forskning

I likhet med mediefokuseringen og den generelle samfunnsdebatten, har forskning på andregenerasjonsinnvandrere i stor grad vært problemorientert, både i Norge og i resten av Europa. Steven Vertovec og Alisdair Rogers (1998:3) poengterer at "problemen" oftere ligger i observatørens perspektiver og er knyttet til forståelsen av kultur og identitet, enn blant minoritetsungdommen selv. Disse perspektivene har sin rot i en forståelse av samfunn, kultur og identitet som avgrensede, enhetlige størrelser. Avkolonialisering, globalisering, migrasjon, fremveksten av feministisk teori og identitetspolitikk har utfordret dette synet og har vært med på å frembringe et perspektiv på identitet, samfunn og kultur som skiftende, åpne, motsetningsfylte og dynamiske. Denne kritikken av tidligere forståelser av identitet, kultur og samfunn som enhetlige størrelser har i liten grad gjort seg gjeldende i forståelsen av muslimsk identitet i Europa (Vertovec og Rogers *ibid.*). Dette har bidratt til to nært relaterte tendenser i forskning på muslimsk ungdom med innvandrerbakgrunn. Det første er en tendens til å operere med et skille mellom "det tradisjonelle" og "det moderne",

der religion blir sett på som en relikvie, og hvor det må forklares hvorfor religion fremdeles har betydning i en senmoderne verden. Islam blir her gjerne forstått som et hinder for integrering. Den andre nært relaterte tendensen er en kulturalistisk forståelse av islam og muslimsk identitet, hvor andregenerasjonens muslimske identitet, tro, praksis og forståelse, ofte ansees å reflektere tradisjon og kontinuitet i immigrantbefolkningen. I denne artikkelen forsøker jeg å bevege meg bort fra disse perspektivene. Et grunnleggende perspektiv vil være en prosessuell forståelse av religiøs identitet; unge norske muslimers religiøs identitet må forstås som en aktiv respons på den situasjon de befinner seg i og de utfordringer de møter.

Unge muslimer i Norge er en svært heterogen og sammensatt gruppe. Denne artikkelen vil fokusere på unge muslimer tilknyttet Norges Muslimske Ungdom (NMU) og Muslimske Studentsamfunn (MSS) og nettverket rundt disse organisasjonene¹. NMU er en organisasjon for muslimsk ungdom av begge kjønn mellom 12 og 25 år, uavhengig av etnisk og nasjonal bakgrunn. NMU ble

¹ Denne artikkelen er basert på min hovedfagsoppgave "Å skape nye handlingsrom – konstituerende av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet" (Aarset 2006).



startet opp i 1996². MSS er en studentorganisasjon ved Universitetet i Oslo som ble opprettet i 1995 og som er åpen for alle muslimske studenter uavhengig av kjønn, etnisk og nasjonal bakgrunn. De unge muslimene som omtales og refereres til i denne artikkelen var hovedsakelig i alderen 17-25 år og hadde ulik etnisk og sosial bakgrunn.

Ungdomstiden – møte med egen annerledeshet og med muslim som imperativ kategori

Siden begynnelsen av 1990-tallet har Norge beveget seg mot en økende problemfokusering og kulturalisert innvandrings- og integreringsdebatt. Avstamning, opprinnelse og kultur er fremtredende forståelsesrammer i debatten om "norskhet", på bekostning av de sivile og politiske aspektene ved oppnådd statsborgerskap (Gullestad 2002). "Innvandrere" står ofte i begrepsmessig motsetning til

² Organisasjonen avsluttet sin virksomhet etter ca 8 år, men er nå gjenoppstartet i nær tilknytning til den al-larabiske moskeen Rabita.

"nordmann"³. Muslimer ser ut til å representere prototypen på en "innvandrere". Integreringsdiskursen er en kjønnnet diskurs (Farstad 2004) hvor muslimske menn blir fremstilt som kriminelle, farlige og kvinneundertrykkende, mens muslimske kvinner fremstilles som passive ofre. I begrepet "innvandrere" inkorporeres ofte personer som er født og/eller oppvokst i Norge og har norsk statsborgerskap, men som har foreldre med opprinnelse i et annet land.

For de unge muslimene i min studie var ungdomstiden en periode hvor innholdet i og relasjonene mellom identitetskategorier som "norsk", "muslim", "innvandrere" og for eksempel "pakistaner" ble aktualisert. Erfaringer de unge muslimene gjorde seg i løpet av ungdomstiden var viktig for konstitueringen av deres muslimske identitet. De beskrev at det var i ungdomstiden at erfaringen med å være "annerledes" var sterkere og at de ble

³ Se også Helsingforsrapporten fra 2005 som viser at det i Europa er en økende polarisering mellom stor-samfunnet og minoritetsgruppene.

kategorisert som "muslimer" av andre.⁴ Media og skole var arenaer de trakk frem som sentrale. På ungdomsskolen og videregående ble debatter og hendelser i storsamfunnet tatt opp, konkretisert og erfart gjennom direkte sosial konfrontasjon. De fortalte om erfaringer fra skolen hvor de oppdaget og/eller ble påminnet sin annerledeshet; både direkte gjennom spørsmål lærere og elever stilte dem og diskusjoner i klassen, og mer indirekte gjennom skolens pensum, for eksempel hvordan islam ble fremstilt i undervisningen. Enkelte var blitt spurt av læreren foran alle medelevene om faren slo dem fordi de var muslimer, om de var tvunget til å bruke hijab eller om de skulle tvangsgiftes. Noen hadde opplevd å bli spurt av medelever hvorfor de ville drepe Rushdie⁵. Fatima, en av de unge muslimske kvinnene, sa:

På skolen, enda mer på ungdomsskolen, så må man hele tiden stå til ansvar for det muslimere. [gjør]. Til ansvar for et eller annet. "Ja, Fatima, dette skjedde. Hva mener du om det?" Jeg må alltid ha svarene på plass. Hele tiden, jeg må alltid ha noe å si til lærerne eller til elevene som kommer og stiller deg et spørsmål.

For det fleste var dette spørsmål og problemstillinger de ikke hadde reflektert over eller hadde noe svar på. Mange opplevde at

4 Det var også i ungdomstiden hvor forskjeller i oppdragelsen og hverdagen mellom unge med muslimsk bakgrunn og etnisk majoritetsungdom ble opplevd som sterkest. Spesielt for jentene var puberteten en periode hvor enkelte religiøse og sosiale regler trådte i kraft, gjerne knyttet til omgang med det annet kjønn. Samtidig er ungdomstiden en periode hvor mange etniske majoritetsungdommer får større frihet, blant annet lengre "ute-tider" på kveldene, og mange begynner å feste, ha kjæresten og prøve ut alkohol. Det er altså flere elementer som virker inn på opplevelsen av "annerledeshet" i ungdomstiden.

5 Flere av informantene gikk på ungdomsskole på i overgangen mellom 1980-tallet og 1990-tallet. Dette var en periode med et økt fokus på islam blant annet gjennom saker som Gulfkrigen, Rushdie-affæren og "skautaffæren" i Frankrike.

de ble påtvunget, uforberedt og uventet, en rolle som "talspersoner" for islam; en rolle de følte de manglet ferdigheter, kunnskap og erfaring til å ta på seg. Praktisering av islam og den muslimske identiteten var for et flertall av informantene kroppsliggjort kunnskap og deler av et doxisk felt i løpet av barndommen og tidlig ungdom. Hjemme hadde de lært kroppsliggjort kunnskap som bønn, faste og hvordan kjønnenes fordeling i rommet var. De aller fleste hadde i tillegg som barn gått på koranskole hvor de hadde lært å resitere Koranen på arabisk, de fysiske sidene ved resitering og bønn og rituell vask tilknyttet bønningen.

Sissel Østberg bruker betegnelsen *potensiell religiøsitet* (Østberg 1998:6) om den kunnskap, islamsk tro, fortellinger og praksiser de norsk-pakistanske barn i hennes studie hadde i barndommen. Dette begrepet er også fruktbar i forhold til de unge muslimene i min studies religiøsitet i barndommen. Men der Østberg beskriver denne kunnskapen som noe barna kunne aktivere når det trengtes, ga de unge muslimene i min studie inntrykk av at denne potensielle religiøsiteten ikke lenger strakk til i ungdomstiden. De møtte på det en av informantene kalte "en blindvei". Den potensielle religiøsiteten måtte utvikles. De sa de savnet å lære mer om meningsinnholdet i islam og de savnet å kunne svare på de spørsmålene og de påstandene de ble møtt med gjennom blant annet skole og media. Informantene gikk inn i en periode hvor de søkte refleksiv og verbal kunnskap om islam, og den prosessen fremkalte en ny selvbevissthet rundt deres muslimske identitet. Rashid ordla seg slik:

Jeg hadde ikke noe peiling på islam. Men det at de stiller meg spørsmål og jeg må gå søke etter det. Og så må du søke på kildene; lese oversettelse av Koranen, lese hadith. Tradisjonelt så har jeg heller ikke likt mullaer. Så jeg har prøvd å gå til kildene (...) Som jeg



sa i begynnelsen; jeg måtte ha svarene. Krig i Irak og Iran eller Afghanistan eller Rushdiesaken, så skal jeg ha et svar som er argumentmessig overlegen deres. (...); jeg skal klare å svare dem. Det er en utfordring, det er et problem, men jeg synes det gir styrke.

Deres identitet ble, som Rashid kalte det, "styrket", i forsøk på både å ta kontrollen over, og endre, en tilskrevet og imperativ identitet, dvs. at den ikke kunne sees bort fra eller settes til side gjennom andre definisjoner av situasjonen (jfr. Barth 1969:17). Det at de opplevde å bli kategorisert som muslim og som annerledes enn majoriteten, var med på å gjøre dem mer oppmerksom på sin muslimske identitet, og de ble mer opptatt av fellesskapet med andre muslimer. Dette kan forstås som medvirkende til utviklingen av en muslimsk *etnogeneseprosess*, dvs. en utvikling av en etnisk gruppe blant mennesker med ulik opprinnelse som gjennom en ekstern identifiseringsprosess blir definert som en felles kategori, som befinner seg i samme situasjon og som identifiserer seg med hverandre (Wulff 1988).

NMU og MSS som nye handlingsrom

Ungdomstiden var også en periode hvor de følte de stod mellom religiøse tilbud. De gikk ikke lenger på koranskole og mange kviet seg for å gå i de moskeene foreldrene gikk i. De mente at disse moskeer var for strenge i forhold til klesdrakt – jenter og kvinner uten hijab ble ofte møtte på en negativ måte – og at imamen ikke snakket godt nok norsk og kjente for lite til det norske samfunnet og var for mye opptatt av kulturelle tradisjoner i "hjemlandet". De som var med å starte opp NMU forklarte at de gjorde det for å dekke dette tomrommet. De unge muslimene vektla at i NMU og MSS kunne de møtes på egne premisser. Viktige elementer som de trakk frem og som de mente skilte disse organisasjonene fra andre muslimske organisasjoner og moskeer var at norsk var hovedspråk i organisasjonene, at de ikke praktiserte en streng kleskodeks – de unge skulle kunne komme som de var – , at organisasjonene var for begge kjønn og at organisasjonene var åpne for alle muslimer uavhengig av nasjonal, etnisk eller sekteri-ansk bakgrunn. I disse organisasjonene og i nettverket tilknyttet dem kunne de diskutere

islam og Koranen på norsk og dele erfaringer i forhold til det å vokse opp som muslim i det norske samfunnet. Disse organisasjonene og nettverket rundt dem fungerte for mange som et handlingsrom hvor nye måter å være norske muslimer på konstitueres, utprøves og forhandles. Begrepet *handlingsrom* peker på hvordan mennesker aktivt, gjennom praksis, skaper sine omgivelser og sin identitet i en kontinuerlig prosess innenfor bestemte maktstrukturer.

Organisasjonene var også en del av et fellesskap med muslimer i andre land. NMU og MSS og nettverket rundt dem hadde og har god kontakt med andre europeiske muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner. NMU er med i en sammenslutning av europeiske muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner⁶. I flere år har unge norske muslimer reist i regi av NMU på en årlig muslimsk ungdomskonferanse i Sverige som arrangeres av Sveriges Unga Muslimer. Gjennom organisasjonsnettverk og konferanser knyttet de unge muslimene bånd til, delte erfaringer og utviklet et fellesskap med unge muslimer fra Sverige og andre europeiske land.

Diskursen om skillet mellom religion og tradisjon – en *mediating device*

De unge muslimene var opptatt av å fremheve at de hadde "valgt islam", dvs. at de ikke kun var muslimer fordi de var født muslim gjennom å ha muslimske foreldre, men at de var muslimer fordi de bevisst hadde valgt det. På samme måte vektla de unge kvinnene som brukte hijab at de selv hadde valgt å bruke hijab. Mange var opptatt av å skille sitt forhold til islam fra foreldregenerasjonens som de mente var preget av "hjemlandets" tradisjoner og kultur.⁷ Valgdiskursen er et

6 Forum of European Muslim Youth and Student Organisations (FEMYSO).

7 Det er viktig å påpeke at det er informantenes beskrivelser av foreldre jeg her baserer meg på. Det var de som laget et skille mellom sin forståelse av islam og foreldrenes forståelse.

sentralt aspekt i den senmoderne verden; i følge Anthony Giddens har ikke senmoderne individer noe annet valg enn å velge (Giddens 1991). Her er det samtidig viktig å påpeke at valg og refleksjon aldri er løsrivet fra maktrelasjoner. Minoritetsungdom og muslimer står i en spesiell strukturell situasjon som tvinger frem refleksivitet. Å fremstille ulike aspekter i livet som valg som klær, religion og ekteskapsformer ser ut til å være mer maktpåliggende for etniske og religiøse minoriteter, mens majoritetens praksiser på disse områdene får stå mer umarkert.

Vektleggingen av at de hadde valgt islam og forskjellen mellom deres generasjon og foreldrenes generasjon var nært relatert til en diskurs om et skille mellom islam og kultur/tradisjon. En islamistisk diskurs om misforholdet mellom det "sanne islam" og tradisjon og kultur, kan gjenfinnes både i muslimske land og blant muslimer i ikke-muslimske land (se Aarset 2006, Andersson 2000, Christiansen og Rasmussen 1994, Jacobsen 2002, 2006, Werbner 1996). I denne diskursen har spesielt kvinnens stilling stått sentralt. I følge Pnina Werbner (ibid.) gir diskursen om viktigheten av å skille mellom tradisjon og islam grunnlag for støtte til legitimert motstand mot foreldre. Denne desakralisering av tradisjon og kultur, som Werbner kaller det, har åpnet nye diskursive rom for kvinner til å definere sine rettigheter overfor menn og foreldre⁸. Diskursen om skillet mellom islam og tradisjon/kultur fungerte som det Holland et al. (1998) kaller *mediating devices*⁹ for de

8 Dette er en argumentasjon som brukes av jenter/kvinner med ulik posisjonering og ulik form for religiøst engasjement, også av sekulære kvinner. Line Nyhagen Predelli (2004) viser for eksempel hvordan muslimske innvandrerkvinner av første generasjon finner støtte for både det hun kaller forskjells- og likhetsorienterte syn på kjønnsrelasjoner i islam. Det viser hvordan religion kan fungere som ressurs eller dynamisk verktøykasse, som kan brukes for å argumentere for ulike synspunkter og praksiser blant tilhengere av en bestemt religiøs tradisjon.

9 Holland et al. låner begrepet *mediating devices* fra Lev S. Vygotsky.

unge muslimene. *Mediating devices* er kulturelle gjenstander som kan være fysiske og/eller språklige symboler. Gjennom aktiv konstruksjon og bruk av slike *mediating devices* kan mennesket fri seg fra determinering og i større grad være med å styre sine handlinger. Gjennom bruk av diskursen om skillet mellom islam og kultur/tradisjon og deltakelse i organisasjonene, og av andre *mediating devices* som bruken av hijab for kvinnene, konstituerte de unge muslimene et handlingsrom hvor de både kunne argumentere mot majoritetens stereotypier og fordommer mot islam som en aggressiv og kvinnefiendtlig religion og mot det de oppfattet som negative og kvinneundertrykkende tradisjoner i deres/deres foreldres kulturelle bakgrunn, og hvor det var mulig å være norsk og muslim på samme tid. Diskursen om det sanne islam ble brukt i diskusjon med foreldre om utdanning og ekteskap. Som Aziza sa: "Jeg vil lære meg om det som har med islam å gjøre for å kunne argumentere mot min fremtidige ektemann". Gjennom referanse til islam opplevde spesielt jentene og de unge kvinnene at en muslimsk identitet ga dem et bredere potensial for anerkjennelse som individer enn det en etnisk identitet, som "pakistansk" eller "tyrkisk", ga dem (jfr. Andersson 2000).

Ny handlingsrom – nye ekteskapskanaler
I tillegg til å være et rom hvor de unge muslimene kunne lære om islam, utveksle tanker og stille spørsmål og oppleve fellesskap med andre muslimer, var organisasjonene og konferansene også steder hvor de kunne møte potensielle ektefeller, noe som igjen ga en utvidelse av handlingsrommet. Det var flere som giftet seg med eller var i en "forhandlingsfase" om å gifte seg med personer som de hadde blitt kjent med gjennom NMU, MSS og nettverket rundt dem. På spørsmål om de ville gifte seg med en med samme etniske bakgrunn, svarte de fleste av informantene at det ikke var så viktig for dem. Det var viktigere å finne en som hadde felles

erfaringer som dem selv, sa de. De pekte på at deres oppvekst i et multikulturelt samfunn hadde gitt dem andre erfaringer og et annet syn på etnisitet og kultur enn foreldrene, og argumenterte for at islam var en overnasjonal religion. Å gifte seg utenfor sin etniske gruppe ble i denne sammenheng sett på som et tegn på et refleksivt forhold til islam, og på at islam betydde mer enn kultur og tradisjon. Det ble argumentert for at ved å gifte seg utenfor sin etniske gruppe ville det være lettere å se hva som var islam og hva som var kulturelle tradisjoner. Selv om flertallet av muslimer i Norge inngår etniske endogame ekteskap var det flere av ekteskapene som ble inngått i blant de unge muslimene i dette nettverket inngått mellom personer med ulik etnisk bakgrunn. Det faktum at konstitueringen av muslimske fleretniske rom og arenaer også resulterer i ekteskap er svært interessant i forhold til hvordan den muslimske etnogenesen vil utvikle seg. Det er når en reproduksjon av et religiøst fellesskap som overskrider etniske og nasjonale skillelinjer står i sentrum, isteden for reproduksjonen av etniske fellesskap, at produksjonen av en kollektiv identitet som muslimer vil gjøre seg mest gjeldende (se også Aarset 2006, Jacobsen 2002).

Handlingsrom står aldri utenfor maktstrukturer og er aldri fri for begrensninger. Så også med det handlingsrommet som de unge muslimene skapte gjennom referanser til islam, i organisasjonene og i utviklingen av et norsk muslimsk kollektiv. Det handler om relasjoner mellom majoritet og minoritet, mellom ulike muslimske aktører og om generelle maktforhold i verden. I det nettverket av muslimske organisasjoner, konferanser og praktiserende muslimer de unge muslimene beveget seg i, foregår det kontinuerlige forhandlinger om islam og hva det å være muslim innebærer og hvem som kan sies "to be speaking in the name of the Umma"¹⁰ (McLoughlin 1996:227).

10 Det islamske fellesskap

Litteratur:

Aarset, Monica Five (2006): *Å skape nye handlingsrom, konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi. Institutt for sosialantropologi, UiO.

Andersson, Mette (2000): *All five fingers are not the same. Identity work among ethnic youth in aurban Norwegian context*. Senter for samfunnsforskning, University of Bergen

Barth, Fredrik (1969): "Introduction" i *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*. Fredrik Barth (red.) Universitetsforlaget, Oslo

Christiansen, Connie C. og Lene K. Rasmussen (1994): *At vælge sløret. Unge kvinder i politisk islam*. Forlaget Sociologi,

Farstad, Gunhild R. (2004): "'Jeg liker å være hjemme' Feministiske utfordringer i en flerkulturell kontekst" i *Andre bilder av "de andre"*, Øivind Fuglerud (red.) Pax Forlag A/S, Oslo

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.

Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne*. Universitetsforlaget, Oslo

Holland, Dorothy, William Lachicotte Jr, Debra Skinner og Carol Cain (1998): *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Harvard University Press, Cambridge og London

Jacobsen, Christine (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Unipax, Oslo

McLoughlin, Sean (1996): "In the name of the umma: Globalization, 'Race' Relations and the Muslim Identity Politics in Bradford" i *Political participation and identities of muslims in non-muslim states*, W.A.R. Shadid og P.S. Van Koningsveld (red.), Kok Pharos Publishing House, Kampen

Predelli, Line Nyhagen (2004): "Fortolkninger av kjønn i islam: En case-studie av muslimske kvinner i Oslo" i *Kvinneforskning* vol. 28, 3/2004

Vertovec, Steven og Alisdair Rogers (red.) (1998): *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*. Aldershot, Ashgate

Werbner, Pnina (1996): "Public Spaces, Political Voices: Gender, feminism and Aspects of British Muslim Participation in the Public Sphere" i *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, W.A.R. Shaidi og P.S. van Koningsveld (red.) Kok Pharos, Kampen

Østberg, Sissel (1998): *Pakistani children in Oslo: Islamic nurture in a secular context*. University of Warwick

Monica Five Aarset, Cand. polit i sosialantropologi. Prosjektansvarlig i Seksjon for tilskudd og voldsforebygging, Barne- ungdoms- og familiedirektoratet.

Adresse: monica.aarset@bufdir.no

Rune Endresen:

En minoritet i en minoritet: Islams Ahmadiyya – menighets teologi og medlemmenes identitet

Ahmadi-muslimer er en gruppe muslimer i Oslo som av ulike årsaker ikke blir sett på som muslimer av andre muslimske grupperinger. Islams-Ahmadiyya menighet¹, som medlemmene tilhører, har relativt få medlemmer og er derfor ikke betydningsfull på grunn av sin størrelse. Da jeg likevel har valgt å skrive om dem, er det på grunn av deres spesielle situasjon i Norge som en minoritet i en minoritet. Medlemmene er både en minoritet innad i det muslimsk-pakistanske miljøet og som norskpakistanere i det norske samfunnet. Situasjonen aksentuerer viktige tema. Hvorfor blir ikke menighetens medlemmer godtatt som muslimer, og hvordan opplever medlemmene sin egen situasjon?

Det norske samfunns første møte med Ahmadiyya-islam var allerede på 1950-tallet. I 1956 kom Kamal Yousuf til Norge fra Pakistan. Han var sendt ut av lederen av Ahmadiyya-bevegelsen for å misjonere i Skandinavia, og i de første årene vekslet han mellom Norge og Sverige. Vi må også tilbake til Pakistan til bevegelsens opprinnelse og årene etterpå. Det er i denne konteksten bevegelsens teologi og medlemmenes selvforståelse ble formet. For å kunne forstå hvorfor gruppen i Norge ikke blir godtatt av andre muslimer, må vi derfor tilbake til daværende India på slutten av 1800-tallet.

Et historisk tilbakeblikk

Ahmadiyya-bevegelsen har utspring nord i India i Punjab – provinsen nær grensen til det nåværende Pakistan. Det religiøse landskapet i provinsen var mangfoldig. Musli-

mer, hinduer og sikker levde og utførte sin religiøse plikter i forvissning om andres religiøse tradisjoner. Flere forfattere har skrevet om synkretistiske trender allerede i siste halvdel av 1500-tallet. På 1700-tallet var regionen preget av indre uro. Det mogulske riket, som tidligere hadde vært en stabiliserende faktor, hadde mistet sitt faste grep på det indiske kontinentet. I vakuemet etter det mogulske riket etablerte et sikhisk rike seg i denne delen av India. Samtidig presset den britiske kolonimakten seg stadig nordover og overtok gradvis kontrollen over det indiske kontinentet. Etter flere hundreår med et sterkt muslimsk styre opplevde muslimer en situasjon hvor de ikke bare var mindretall i forhold til hinduer, men også mye mer isolert i forhold til mer sentrale deler av den islamske verden. Deres religion og tradisjon, som muslimer i området i flere århundrer hadde oppfattet som overlegen i forhold til hinduistisk og sikhisk tradisjon, blir i denne perioden redusert til en minoritetsreligion uten sin tidligere høye status. I tillegg gjør britenes overtakelse av India det fullt mulig å kriti-

¹ Islams Ahmadiyya menighet har ca 1000 medlemmer i Norge og de fleste bor i Oslo. Menigheten er en del av Ahmadiyya-bevegelsen som har 10-15 millioner medlemmer på verdensbasis hvorav majoriteten er pakistanere.

sere islam i full åpenhet. En mulighet kristne misjonærer benyttet seg av.

I denne situasjonen var det spesielt reaksjonene som forfattere kaller islamsk revitalisering og militant fundamentalisme som ble dominerende i begynnelsen av 1800-tallet. Ulike grupperinger og bevegelser oppfordret til hellig krig mot det de oppfattet som et styresett uforenelig med muslimske verdier. Reaksjonene var ikke et nytt fenomen, men en del av en islamsk tradisjon. Utviklingen kulminerte i et opprør i 1857 som ble knust av britene. Etter dette var den britiske kontrollen i regionen trygget, og det oppstod sjelden militante grupperinger. Istedenfor prøvde islamske reformatorer å tilpasse seg den nye situasjonen. Reformatorene prøvde å definere en islamsk reform innenfor en kontekst hvor utenforstående har politisk og militær kontroll. Fokuset skiftet fra en militant opprettelse av en muslimsk stat til indre anliggender, som muslimers oppfatninger og religiøs praksis. En ledende representant for denne reorienteringen var *Sayyad Ahmad Khan*, en muslim som på 1800-tallet jobbet for å forene de indiske muslimene med britene.

Mirza Ghulam Ahmad (1839-1908)

I denne konteksten levde grunnleggeren av Ahmadiyya-bevegelsen *Mirza Ghulam Ahmad*, født i Qadian en landsby i Punjab i 1839. Ifølge Ghulam Ahmad var forholdene i India og blant muslimer i regionen særdeles dårlige. Årsaken til situasjonen mente han var todelte. På den ene siden gjorde eksterne krefter hva de kunne for å ydmyke muslimer og deres religion. I tillegg sviktet religiøse lærde sin oppgave som religiøse veiledere for folket. Blant de eksterne kreftene rettet Ghulam Ahmad oppmerksomheten mot de kristne misjonærenes angrep på islam. Han deltok ofte i harde diskusjoner mot dem, og han mente slike offentlige situasjoner var den eneste måten å møte trusselen. Mer alvorlig var svikten blant islam egne lærde,

som ifølge Ghulam Ahmad sågar oppmunnet til tilbedelse av ikke-islamske elementer og lokale tradisjoner som ikke hadde utgangspunkt i Koranen og profeten Muhammeds tradisjoner. Han var også kritisk til de lærdes fokus på mindre viktige lovreguleringer og manglende fokus på kampen mot de kristne misjonærene. Islam i India trengte derfor reform. Omkvedet var tilbake til Koranen og Muhammed. I denne sammenheng var Ghulam Ahmad på linje med en islamsk tradisjon av ulike reformatorer fra islams begynnelse, og hans syn avviker ikke fra ortodoks sunni-islam. Ghulam Ahmad utgav i denne perioden de første volumene av *Barahin-i-Ahmadiyya*, og både bevegelsens egne medlemmer og andre forfattere skriver om en god mottakelse. I samme periode ble også Ghulam Ahmad en kjent debattant i de religiøse diskusjonen innad blant muslimer og mellom representanter for de ulike religionene i regionen. Noen år senere skiftet imidlertid denne positive holdningen.

Mirza Ghulam Ahmads tolkning av egen religiøse autoritet

Holdningsendringen må ses i forhold til hvordan Ghulam Ahmad så på sin egen religiøse autoritet. En viktig forutsetning for tolkningen av hans autoritet er hans syn på forholdet mellom Gud og mennesker og menneskers natur. Ifølge han er mennesker avhengig av guddommelig veiledning. Opp gjennom historien har mennesker hatt mange profeter som har formidlet denne veiledningen til mennesker. Veiledningen er til stede også i dag og vil fortsette i framtiden. Forståelsen kommer klart fram i en av Oslo-menighetens pamfletter hvor de skriver:

Troen på muligheten av forbindelse med Gud, som er selve kjernen i det åndelige liv, er forsvunnet (...) Denne tendensen er tydelig også blant muslimske ledere. De innser ikke at den eneste veien til frelse ligger i å opprette kontakt mellom

mennesker og Gud. I dag er det bare Ahmadiyya-menigheten som forkynner at denne muligheten finnes.²

Norske ahmadi-muslimer vektlegger at akkurat de er alene i den muslimske verden om denne forståelsen av forholdet mellom Gud og mennesker. Denne eksklusive forståelsen er med på å skape et skille mellom ahmadi-muslimer og andre muslimer. En grunn til at guddommelig veiledning er nødvendig, er ifølge Ghulam Ahmad, at det opp gjennom historien stadig har vært menneskelig endring av hellige skrifter. Denne svakheten er ifølge Ahmadiyya-bevegelsen en del av menneskets natur. Forrige overhode for bevegelsen skrev: "Man always interpolates, misconstrues or misappropriates Divine teaching after prophets have come and gone."³

Når det gjelder Muhammad og tidligere profeter samsvarer Ghulam Ahmads syn med ortodoks sunni-islam, men angående profetisk veiledning etter Muhammad er det forskjeller. I tillegg til å mene at guddommelig veiledning fremdeles var mulig, noe som i seg selv ikke er veldig kontroversielt i en islamsk tradisjon, hevdet Ghulam Ahmad etter hvert å selv inneha en rekke mer eller mindre kontroversielle religiøse kvaliteter.

Mujaddid

For det første så Ghulam Ahmad på seg selv som den fjortende århundres mujaddid. Ideen om en reformator av islamsk tro og praksis etter Muhammads død kan spores tilbake til islams begynnelse. Tajdid knyttes til selve handlingen, og personen som utfører den kalles mujaddid. Bakgrunnen for mujaddid knyttes til en klassisk hadith. Det islamske samfunn i regionen og andre steder har opplevd flere mujaddid opp gjennom historien,

2 *Messias og Mahdi er kommet!* Pamflett. Islams Ahmadiyya-menighet. Ikke datert.

3 Ahmad, Mirza tahir. *Revelation, Rationality, Knowledge and Truth*. Islam International Publications Limited, 1998: 633-634.

som vil tilbakeføre islam til sin autentiske form. Når Ghulam Ahmad så på seg selv som det fjortende århundres mujaddid er han i overensstemmelse med en lang islamsk tradisjon. I tillegg til å tilbakeføre islam til sin autentiske form, mente Ghulam Ahmad han hadde en spesiell oppgave med å forsvare islam mot angrep fra kristne misjonærer. I denne perioden mottar han gode tilbakemeldinger fra andre muslimske lærde i regionen, men holdningen endrer seg når han utvider sin egen religiøse autoritet.

Muhaddath og profet

Ghulam Ahmad mente etter hvert at det er et visst slektskap mellom mujaddid og profeter. Han mente en mujaddid var et menneske som liknet på profeter, og at han hadde fått kunnskap om Koranens hemmeligheter. Nå begynte hans tolkninger å avvike fra normativ sunni-islam. Når han i tillegg påropte seg å være muhaddath, som betyr "en som blir snakket om av Allah eller en av hans engler," var det mye mer kontroversielt i forhold til det mer moderate kravet om å være mujaddid. De klassiske hadith-kommentatorene opererer med et skarpt skille mellom muhaddath og profet. Ghulam Ahmad mente i motsetning til kommentatorene at det var en nær sammenheng mellom de to mottakerne av guddommelig veiledning. En muhaddath hadde potensielt alle egenskaper, men de var enda ikke realisert. Ifølge religionsforskeren Yohanen Friedmann kan en finne likheter mellom Ghulam Ahmads tolkning og sufisme i middelalderen. I så måte kan en plassere tolkningen innen en islamsk tradisjon, men mange lærde sunni-muslimer oppfatter kravet som kjetterisk.

En viktig islamsk forestilling er Guds åpenbaringer til mennesker gjennom profeter. Alle folkeslag eller alle samfunn har en gang hatt en profet sendt av Gud blant seg. Den første profeten var Adam, og etter ortodoks sunni-islam er Muhammad den siste. Utgangspunktet for læren om at Muham-



mad er den siste profet er fra Koranen 33:41: "Muhammad er ikke far til noen av deres menn, men han er Allahs sendebud og profetenes segl, og Allah har viten om alle ting."⁴ Ifølge Friedmann var det ikke konsensus om betydning om betydning av Muhammad som profetenes segl i de første århundrer etter hans død.⁵ I hadith-litteraturen kan vi finne varierende tolkninger. Friedmann refererer til tre ulike tolkninger. For det første kan profetens segl bety at Muhammad var den beste av profetene. En annen tolkning var at Muhammad gav tidligere profeters åpenbaringer autentisitet ved å sette sitt segl på dem. En tredje tolkning er Muhammad som den siste av Guds profeter. Selv om det fantes ulike tolkninger av sure 33:41 i de første århundrene etter Muhammads død, etablerte tolkningen av Muhammad som den siste av

Guds profeter seg i løpet av kort tid og ble et kardinalpunkt innen normativ sunni-islam. Ghulam Ahmad sitt krav om å være Allahs profet møtte derfor mye motstand fra sunni-muslimere, og det er hovedårsaken til at bevegelsen blir sett på som en sekt utenfor islam. Det hjalp ikke at Ghulam Ahmad så seg selv som underordnet Muhammad og Koranen ved skille mellom lovgivende og ikke-lovgivende profeter. Ifølge Ghulam Ahmad hadde Muhammad mottatt den alltid gyldige guddommelige loven Koranen, mens han selv var en underordnet ikke-lovgivende profet.

Mahdi, Jesus og Messias

Ahmadiyya-bevegelsen medlemmer tror også at Mirza Ghulam Ahmad oppfyller profetiene i alle store religioner om en stor rettleder i ved tidens ende. I en pamflett utgitt av menigheten kommer Ghulam Ahmads religiøse autoritet klart fram:

I 1887 hevdet han å være det fjortende århundres reformator (ifølge den islamsk tidsrekning), og også Mahdi og

den utlovede Messias, hvis komme ved tidens ende var blitt forutsagt av Islams hellige profet (fred være med han). Under guddommelig ledelse hevdet han også at han ved sitt komme gikk alle de store religioners profetier om en stor rettleders komme i oppfyllelse.⁶

Denne forståelsen er viktig i Ahmadiyya-islams teologi og ahmadi-muslimers selvforståelse, men det er likevel Ghulam Ahmads påstand om å være Allahs profet som har gjort at bevegelsen ses på som et sekterisk bevegelse utenfor islam av normativ sunni-islam.

Forfølgelse og selvforståelse

Som tidligere nevnt, fikk Ghulam Ahmad positive tilbakemeldinger i begynnelsen, men dette endret seg raskt ettersom han utvidet sin egen religiøse autoritet. Etter hvert ble motstanden stor. Tidligere kalif i bevegelsen skriver om denne holdningsendringen i en bok utgitt i 1998:

The hunter of the enemies of Islam became the most hunted person by the very Muslims whose battles he had fought. All his friends turned into foes, all his well-wishers wished him dead (...) It was at this moment of total betrayal by the world of Islam, that he was reassured by God that He would not abandon him. Many prophetic warnings were vouched to him concerning the Divine chastisement for those who led the bitter antagonism against him.⁷

Dette ble et viktig vendepunkt for Ahmadiyya bevegelsen. Fra nå står Ghulam Ahmad og hans tilhengere utenfor det islamske fellesskapet blant indiske muslimer og også det større fellesskapet *ummah*. Den gjensidige fordømmelsen mellom Ghulam Ahmad og hans tilhengere på den ene siden, og ulema i

⁶ *Messias og Mahdi er kommet!*

⁷ Ahmad, Tahir 1998: 634.

regionen og senere resten av verden på den andre siden, har fortsatt fram til i dag. Fordømmelsen er en viktig del av ahmadi-muslimers identitetskonstruksjon og selvforståelse. Fallet fra strålende mottakelser til følelsen av å bli forrådt av egne trosfeller fungerer som en symbolsk fortelling i unge ahmadi-muslimers identitetskonstruksjon.

Utvikling etter opprettelsen av Pakistan

Tidlig i 1950 årene rettet motstandere av bevegelsen seg mot daværende utenriksminister som var ahmadi-muslim. Samtidig oppstod det anti-ahmadiyya opprør rundt omkring i landet, men det var spesielt kraftig i Punjab. Opprøret fikk ikke konsekvenser for medlemmenes rettigheter. I 1974 blusset agitasjonen opp igjen med sammenstør mellom ahmadi-studenter og andre studenter i Rabwa. Religiøse ledere fulgte opp med streik i protest mot bevegelsen. Statsminister Zulfiqar Ali Bhuttos regjering gav etter, og nasjonalforsamlingen bestemte enstemmig å endre den pakistanske grunnloven med en klausul som stipulerer:

A person who does not believe in the absolute and unqualified finality of the prophethood of Muhammed (peace be upon him), the last of the prophets, or claims to be prophet, in any sense of the world or of any description whatsoever, after Muhammed (peace be upon him), or recognizes such a claimant as a Prophet or a religious reformer, is not a muslim for the purposes of the Constitution or Law.

I 1984 ble situasjonen for bevegelsen enda vanskeligere. Regjeringen kunngjorde en vedtekt som forbød ahmadi-muslimere å referere til sin tro som islam og kalle tilbedelsesstedet for moské. Nå ble det vanskelig for dem å utøve sin tro, og daværende kalif Mirza Tahir Ahmad flyktet til London. Bevegelsen fikk etter hvert en mer og mer sekte-

⁴ Fra Ahmadiyya-menigheten i Oslo sin oversettelse. Her er i Allahs navn, den Nåderike, den Barmhjertige" (*Basmalah*), som innleder 113 av Koranens surer nummerert som 1. Innholdet i oversettelsen avviker ikke fra Einar Berg sin oversettelse.

⁵ Friedmann 1989: 53-68.

risk identitet. På slutten av det 20. århundre var det utenkelig å ha en ahmadi-muslim i regjeringen.

Identitet og selvforståelse blant ahmadi-muslimer i Norge

Situasjonen i hjemlandet Pakistan er viktig for ahmadi-muslimer selvforståelse. Bevisstheten om å tilhøre en forfulgt religiøs minoritet tas med til Norge, og barna som blir født i Norge hører om hendelsene hjemme og i moskeen. De fleste førstegenerasjons ahmadi-muslimer i Norge kom i 1970- og 1980-årene sammen med andre sunni-muslimske pakistanere, og det religiøse klimaet på denne tiden ble til en viss grad overført fra Pakistan til Oslo. Selv om situasjonen i Norge ikke kan sammenlignes med Pakistan, står ahmadi-muslimer også her utenfor det religiøse og etniske fellesskapet i Oslo. Avstanden mellom ahmadi-muslimer og andre muslimer ser ut som å øke, og de føler seg i økende grad mer "kjetteriske", som et sentralt medlem sa. Ved åpningen av Nor Moské på Frogner i 1980 var det tilstede representanter fra ambassadene til Tyrkia og Egypt. Hadde åpningen vært noen år senere hadde det vært lite sannsynlig disse hadde vært tilstede på grunn av bevegelsen og menighetens økende sekteriske identitet. Hvordan situasjonen er i Oslo nå kan illustreres gjennom noen eksempler. Norges Ahmadiyya-menighet var de første som startet en islamsk radiokanal, men de måtte skifte navn fra *Radio Islam* til *Radio Islam Ahmadiyya* etter at andre muslimske grupperinger reagerte kraftig og forsøkte å trekke inn myndighetene.⁸ De er utelukket fra den største paraplyorganisasjonen for muslimske organisasjoner i Norge. I Islamsk Råd Norge sine vedtekter §9 står det spesifikt at medlemmer må tro at Muhammad er den siste profeten.

⁸ Andre muslimske organisasjoner mente at de ikke kunne bruke ordet islam i det hele tatt, og det nye navnet på kanalen ble et kompromiss

Gjensidig ekskluderende

Samtidig som motstanden mot ahmadi-muslimer økte i Pakistan, Norge og resten av verden, fjernet bevegelsens seg stadig lenger vekk fra ortodokse sunni-muslimer ved sine eksklusive tolkninger og interne regler. Ahmadi-muslimer ser på seg selv som de eneste rettroende muslimerne, og som muslimer som har et nært slektskap til Muhammads første tilhengere. Hvis en studerer skriftene til bevegelsens kalifer, kan en lese en eksklusiv frelsesoppfatning. Bevegelsens tredje kalif skrev i 1980: "I say truly that nobody can find God today outside Ahmadiyyat."⁹ De har selv interne regler som er med på å isolere dem. De er ikke vanlig å delta i bønn og begravelse sammen med andre muslimer. De er tilnærmet endogame. Det vil si at de gifter seg innad i bevegelsen. Ahmadi-muslimer et godt eksempel på hvordan den selvdefinerte identiteten forsterkes når eksterne definisjoner bryter radikalt med medlemmenes egen oppfattelse av seg selv. Ahmadi-muslimer har en sterk identitet som "de rettroende muslimerne" med egne eksklusive tolkninger og interne regler, og denne sterke identiteten med på å forsterke deres identitet i sekterisk retning.

Rune Endresen,
Lektor ved Johannes
Læringssenter, Stavanger.
Adr. Rune.Endresen@krr.uib.no

⁹ Ahmad, Hazrat Mirza Bashir-ud-din Mahmud. *Invitation to Ahmadiyyat: Being a statement of beliefs, a rationale of claims and an invitation, on behalf of the Ahmadiyya movement for the propagation and rejuvenation of Islam.* The London Mosque, 1980. Del 3, s 4.

METODIKK

Helene Lindqvist:

Usynliggjøring av det nære? – islam i grunnskolen KRL-fag

"Den dagen hele befolkningen har fått gode kunnskaper om islam på skolen, vil eventuelle vrangforestillinger om islam trolig dø ut av seg selv" (Eidhamar 2006:112).

Denne artikkelen er basert på masteroppgaven min "Foreldet og fjern eller høyst aktuell? om islam i grunnskolen KRL-fag" (2006). I arbeidet med oppgaven så jeg på KRL-fagets framstilling av islam både før og etter innføringen av læreplanen Kunnskapsløftet. Dette gjorde jeg gjennom klasseromsobservasjon etter innføringen av Kunnskapsløftet, og ved analyse av lærebøkene fra L97 og 2002, bøker som fremdeles i 2007 benyttes ved mange skoler.

Hvorfor valgte jeg ikke å se på KRL-fagets framstilling av for eksempel hinduismen? Sannsynligvis fordi tilhengere av denne religionen ikke gjør seg like bemerket, verken på godt eller vondt. I mai 2005 anslo Riffat Bashir, talsmann for Norges største moské, Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat i Oslo, ovenfor *Dagsavisen* at om lag ni av ti av norske skoleelever som er på besøk i hans moské kan lite om islam og har et negativt syn på religionen (Nielsen 2005). Motivasjonen for valget av oppgave fant jeg altså både i en samfunnsdiskurs med skremmende negative holdninger til islam, og i egen bakgrunn fra lærerhøgskolen og noe vikarjobbing.

Det obligatoriske KRL-faget legitimeres blant annet gjennom det såkalt flerkulturelle samfunn. Men møter elevene dette flerkulturelle samfunnet i faget? Eller plasseres Norges nyere religioner, deriblant islam, snarere "der de hører hjemme"? Utfordringene ved et flerkulturelt samfunn handler selvsagt ikke utelukkende om religion. Samtidig ser vi at mange egenskaper tillegges de troende.

KRL-faget har fungert etter tre ulike læreplaner: L97, revidert plan av 2002 og Kunnskapsløftet fra 2005. Helt siden faget ble opprettet i 1997 har det dreid seg mest om de ulike religioners og livssyns (kanskje med unntak av kristendommen) normative sider. Fremdeles i dag, til tross for at oppmerksomheten mot muslimer og islam i ulike fora ikke akkurat ser ut til å avta, fokuserer Kunnskapsløftet på barnetrinnet snarere mindre enn mer på å gi elevene en grundig forståelse av tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge. På ungdomstrinnet derimot ligger tendensen mer i retning å gi større rom for belysning av islams rolle i verden og Norge i dag, selv om denne rollen ikke formuleres klart.

Kunnskapsløftet er delt inn i såkalte kompetansemål. Sett bort ifra kompetansemålet etter 7. trinn under "filosofi og etikk", om at elevene etter 7. trinn skal kunne "samtale om etniske minoriteter i Norge og reflektere over holdninger knyttet til det flerkulturelle samfunnet", er det først på ungdomstrinnet at

muslimers og islams tilstedeværelse i Norge tas opp. Dette er en endring i forhold til tidligere. L97 og revidert plan av 2002 hadde "islam i Norge" som punkter fra og med 5. klasse.

Bøkene som styrer

Både i Winje 2006 og Afdal 2001 trekkes det fram at KRL-faget er svært lærebokstyrt. Dette både fordi faget er relativt nytt, og fordi det for enkelte foreldre er svært viktig å vite hva barna lærer i akkurat dette faget. Dermed føler lærerne seg tryggere om de følger boka. Således kan man anta at lærebøkene er sentrale i forhold til hvordan elevene oppfatter islam.

Etter å ha foretatt en e-postundersøkelse om hvilke KRL-bøker som ble benyttet ved skolene i Bergen kommune, valgte jeg å se på *Broene 2-7*, *Fortell meg mer 2-7*, *Reiser i tid og tro 5-7*, *Under samme himmel 8-10* og *Midt i vår hverdag/ tid/ verden 8-10*. Alle bøkene lå tett opp mot læreplanen, og framsto som nokså like.

Uten at det var noe jeg hadde antatt på forhånd, merket jeg raskt at islam i svært liten grad var tildelt en plass i det norske samfunnet. I Norge bor omlag 100 000 muslimer, med bakgrunn fra land i så vel Afrika og Asia som Europa. I KRL-fagets lærebøker møter elevene svært få av dem, og disse igjen har alltid bakgrunn i Tyrkia og Pakistan. Interessant nok vil heller ingen av bøkene i mitt materiale, unntatt *Under samme himmel 10*, ut med hvilke andre steder enn i Oslo norske muslimer bor. Et delvis unntak er også *Broene 5* med sin vage opplysning om at de fleste muslimene i Norge bor i de største byene.

Islam i Norge er i henhold til L97, som bøkene var laget etter, ikke et punkt i læreplanen før femte klasse. Likevel er det nettopp på småskoletrinnet at islam i størst grad trekkes inn i en norsk kontekst både i *Fortell meg mer og Broene*. Det er nærliggende å tro at dette skyldes at den pedagogiske tilretteleggingen krever at stoffet gjøres mer "nært".

L97 hadde altså som eget punkt at elevene skulle lære om islam i Norge, Europa og verden i femte klasse. Derfor har alle tre bøkene fra 5. klasse i mitt materiale viet litt plass til dette. *Reiser i tid og tro* formidler det nære, ved hjelp av den norsk-pakistanske jenta Shagufta fra Oslo, på bekostning av faktaopplysninger. *Fortell meg mer* og *Broene* presenterer faktaopplysninger og tall. Ingen av bøkene tar i disse avsnittene opp fremmedfrykt blant nordmenn eller andre utfordringer muslimer kan stå ovenfor i møte med det norske samfunnet.

På ungdomstrinnet oppgir boka *Midt i vår hverdag 8* ikke hvor mange muslimer som bor i Norge, men konstaterer kun at det er "mange". Det forklares også at det hefter problemer ved det å ha "en annen" religion i møte med et nytt land. *Hvilke problemer* oppgis ikke utover at muslimene har opprettet egne slakterier samt en muslimsk kirkegård. Seriens bok for niende klasse, *Midt i vår tid 9*, bruker tre sider på religions- og livssynsdialog i Norge. Stoffet er relativt svevende, med fokus på religionsdialog, og tar lite utgangspunkt i konkrete utfordringer. For islams vedkommende begrenser det seg til et par setninger om at enkelte muslimske foreldre ikke vil at jenter og gutter skal ha svømmeundervisning sammen. Dette er relevant sett i forhold til norsk skolehverdag, men det faktum at skoleelever også er borgere av hele samfunnet underkjennes.

Under samme himmel 10 har et kapittel kalt "religionsdialog og religionskritikk". Her problematiseres innledningsvis de vanlige skillene mellom "oss" og "de andre", og det farlige ved å stemple en hel religion på basis av noen få urokråker. Utgangspunktet ligger i Norge, og hvordan personer tilknyttet ulike religioner i Norge er blitt stemplet. Alle tre eksemplene inkluderer islam: 11. september, konflikten i Midtøsten og såkalte æresdrap. Kapittelet er både saklig, informativt og aktuelt. I og med at muslimer kanskje er den religiøse gruppen i Norge som i størst

grad blir stigmatisert, er det bra at mange av eksemplene angår muslimer. Samtidig kan dette få den uheldige sideeffekten at elevene sitter igjen med et inntrykk av at det kun er muslimer som skaper bråk rundt om i verden.

Kvantitetsproblemet er en utfordring når det gjelder å presentere islam på en spennende måte. Det hadde vært langt enklere å lage en dagsaktuell og historisk, både i norsk og internasjonal kontekst, framstilling av islam om den hadde hatt like stort spillerom som kristendommen. Likevel er det verdt å spørre om forlagene kunne utnyttet potensialet i læreplanen på en langt mer kreativ måte. Det finnes mange skjulte muligheter for lærebokforfatterne til å knytte islam mer an til Norge. Eksempelvis kan teksten illustreres med fotografier tatt i Norge, eller Koranen og bønner kan presenteres ut ifra en norsk muslims forståelse. En forståelse som er like mye muslimsk som en muslim i Pakistan sin. Likevel tar de fleste forlagene utgangspunkt i arabiske land, og frekvensen av fotografier av palmer og kameler er høy.

Den stramme ensrettingen med setninger som "Alle" muslimer gjør sånn og sånn er også uheldig. Muslimene blir presentert som en homogen masse snarere enn som enkeltindivider. I boka *Verdensreligioner i Norge* hevder Knut Jacobsen at KRL-faget forenkler religionene, og fordekker det faktum at ingen mennesker tilhører en verdensreligion som sådan, men alltid en lokal eller regional tradisjon av religionen (Jacobsen 2003:17).

Islam i klasserommet

I februar og mars 2006 var jeg til stede i alle undervisningstimene i islam i en åttende-klasse og en femteklasse ved to ulike skoler i Bergen kommune. Klassene var relativt homogene, med de såkalt etnisk norske i overtall, og hadde én muslim hver. Noen vil kanskje innvende at det å observere undervisningen i et fag som ifølge forskning følger læreboka stramt virker overflødig. Men

det vil være en gal antagelse. Til tross for et lærebokstyrt opplegg, fant jeg lærernes prioriteringer og elevens spontane kommentarer svært interessante. Tiden jeg var i de to klassene falt sammen med eskalasjonspunktet for konflikten rundt Muhammad-karikaturene. Dette satte preg på både undervisningen og på elevenes engasjement og funderinger. Mens femteklasselærerne valgte å ikke ta opp konflikten, ble det viet en hel time til saken i åttendeklassen.

Læreren i femteklassen innledet den første timen om islam med å la elevene bidra til et tankekart på tavla. Elevene hadde mye på hjertet: "muslimer", "de skyter nordmenn", "koranen", "de fem søylene", "de legger koranen øverst", "svart stein". Med litt hjelp fra læreren kom de også på Muhammad og moskeen, at muslimer må vaske seg før de ber, at det er en kuppel på moskeen og at det ropes fra "tårnet" når det er tid for bønn. At muslimene skyter nordmenn, slik en av elevene sa, skrev ikke læreren opp på tavla. Hun kommenterte heller ikke dette utsagnet. Det er likevel rimelig å anta at hun hørte både dette utsagnet og det som noen minutter senere kom fra en av jentene: "De har vært sinte veldig lenge, tenk om det blir krig!". Jenta var ikke den eneste som var redd for krig. Etter timen kom tre-fire gutter bort til meg ute i korridoren og spurte bekymret om det kom til å bli krig i Norge nå, som følge av oppstyret rundt karikaturene av profeten Muhammad. Heldigvis kunne jeg berolige dem, og de ble svært lettet.

Femteklasselæreren understrekte for klassen hvor heldige de var som hadde en muslim blant seg. Hun visste også å gjøre bruk av denne ressursen: Klassens muslimske gutt fikk i en av timene mulighet til å fortelle litt om sin religiøse hverdag. Med læreren som "intervjuer" viste han stolt fram ulike ting han hadde tatt med hjemmefra, fortalte om hvordan islam praktiseres hjemme hos ham og han leste høyt på arabisk fra hefter med utdrag fra Koranen. Da gutten leste var det

musестille i klasserommet; de andre elevene virket tydelig imponerte. Han hadde også tatt med et bønneteppe og en bønnedrakt hjemmefra, og forklarte, uten å be selv, hvordan bønnen foregår. Episoden overbeviste meg klart om at de positive virkningene ved å la minoriteter fortelle om sin tro ikke kun er noe som eksisterer i tekster skrevet av velmenende pedagoger. I denne klassen var det helt tydelig at elevene syntes den muslimske guttens presentasjon var spennende, og at gutten likte å fortelle. Utover guttens presentasjon ble ikke islam knyttet videre til Norge. Skoletimen med tema "å leve som muslim" kunne hatt rom for å inkludere muslimer i Norge og hvordan de lever i dag; i stedet ble den en gjennomgang av islams fem søyler. Læreren la stor vekt på å formidle det positive ved søylen boka omtaler som "velferdsbidraget". Faktisk var dette den eneste gangen i begge klassene hvor læreren formidlet elevene at ikke-muslimer kan lære noe positivt av islam.

Slik som i femteklassen, ble også åttendeklassen bedt om å ramse opp alt de kunne fra før av om islam. Klassen syntes ikke å ta oppgaven veldig alvorlig, og kom opp med disse punktene: "Islam faster.", "Eg kan ikkje ein drit.", "Billedforbud", "De tar gisler slik som i Russland.", "Er ikke Mekka en butikk?". Men elevene var ikke like uengasjerte hele tiden. Da læreren viet en time til Jyllandspostens karikaturer, var det fra første stund av tydelig at dette var en sak de hadde satt seg godt inn i og var oppdaterte på. Den muntlige deltagelsen hos elevene i denne timen var langt høyere enn til vanlig. Læreren på sin side poengterte at det var forskjellige holdninger til tegningene blant verdens muslimer, og hun lot være å vise fram tegningene fordi, slik hun sa, det var ikke opp til henne å vurdere dem som ok å vise fram. Til tross for en saklig diskusjon, lurte likevel kommentarer som "Jeg skal til Bulgaria i sommer. Er det muslimer der? Er redd for å bli bombet" seg inn i debatten.



Det mest markante skillet mellom de to klassene, var at dagsaktualiteten var langt mer til stede i åttendeklassen. Ikke bare viet læreren en time til Muhammadkarikaturene, men elevene selv forsøkte også å sette seg inn i de muslimske reglene, og testet dem i forhold til sine egne liv: "Hva skjer hvis en muslim har vært på fest og kommer hjem drita full?". Jevnt over kan det sies at læreboka i langt større grad var sjef i femteklassen enn i åttendeklassen. Dette kan, men trenger ikke å skyldes at ungdomsskolelæreren var mer kreativ. Hensyn til elevenes engstelige utspill ofte ble møtt med taushet fra læreren. Vi får imidlertid være åpne for at en observatør bakerst i klasserommet får med seg mer enn en stresset lærer. Et annet moment er som Skoglund (2002:48) påpeker, at læreren kanskje ikke ønsker å lede elevene inn på spor som ikke er vesentlige i forhold til læreplanen, eller som kan skape grobunn for fordommer.

Utfordringer

Hva vil vi med religionsundervisningen? Stabell-Kulø (2005:37) reiser spørsmålet om faget bør være et moderne fag med relevans til elevenes egen virkelighet, eller utelukkende et fag som skal gi normativ kunnskap om andre menneskers tro. Elevene kan ikke lære om islam i Norge uten å vite hva islam er, altså uten å kjenne til islams bakgrunn og historie. Likevel er det problematisk når lærebøkene i KRL gir et inntrykk av at det finnes kun én måte å praktisere islam og å være muslim på. For eksempel blir de fem søylene og andre forbud oppgitt som faste og ikke mulige å bryte, noe som står i konflikt til situasjonen slik den faktisk er blant muslimer i Norge og andre steder: Mange muslimer ber ikke fem ganger til dagen, mange muslimer drikker alkohol. Bøkenes stramme beskrivelse av reglebundne og normative muslimer bidrar til å skille muslimer litt vel mye ut fra andre mennesker. Det kan synes som om muslimer driver med lite annet enn å være muslimer. Elevene gis liten innsikt i at for mange muslimer er nasjonal eller etnisk identitet, klasse, profesjon, familie eller kjønn mer viktig enn religion.

Faget virker dessuten noe konfliktsky og overharmoniserende. Dette skyldes blant annet nedtoningen av problemer som oppstår i møtet mellom muslimer og det norske samfunn, samt en generell usynliggjøring av islam som en religion som markerer seg sterkt på verdensbasis, blant annet i form av terrorisme. Min observasjon av undervisningen viste meg at norske skoleelever er svært opptatt av verdenssituasjonen i dag. Et utall spørsmål og kommentarer gjorde det tydelig for meg at flere av elevene var redde for islam, noe som ofte ble underkjent av lærerne. Jeg merket meg likevel at elevene ikke snakket negativt om islam i seg selv, eller om å ha muslimer boende i Norge. De var rett og slett engstelige for den mystiske størrelsen islam som figurerer i mediene. På den tiden jeg observerte var dette spesielt aktuelt på grunn av

Muhammad-karikaturene. Det finnes naturligvis ingen grunn til å overbetone konflikter knyttet til islam som angår svært få muslimer direkte, men å feie dem under teppet er en like dårlig idé.

Å presentere en religion ut ifra sin egenart slik læreplanen framholder, kan være vanskelig nok. En religions egenart vil variere ut i fra hvem man spør. Altså må skaperne av læreplan og lærebøker finne en form for middelvei. Den store vekten som er lagt på islams tidligere historie, gjør at det virker utdatert og lite aktuell for mennesker i nåtiden. Jeg er spesielt skeptisk til Kunnskapsløftets tilsynelatende usynliggjøring av islam i Norge samt dagsaktuelle konflikter fram til ungdomstrinnet. Når det gjelder lærebøkene i mitt materiale må vi likevel ha i mente at det snart er ti år siden L97 trådte i kraft, og at verdenssituasjonen har tilspisset seg en del på enkelte områder siden den gang.

Viktig for alle

Til tross for trykket av muslimer i Oslo, tilsier likevel samfunnsutviklingen at hele landets elever har nytte av et flerkulturelt perspektiv i undervisningen (Skjelbred og Aamotsbakken 2003:13). Ofte kan det synes som om man argumenterer for en bedre undervisning i for eksempel islam utelukkende av hensyn til de muslimske elevene. Gitz-Johansen (2006:237) argumenterer for at det han kaller multikulturell pedagogikk ikke kun gagnar minoritetsbarna. At det tvert imot kanskje nettopp er elevene fra den dominerende kulturelle gruppen som først og fremst har behov for et større perspektiv.

Det er viktig å ikke miste fokus. At mange elever er engstelige for en mystisk og uangripelig islam-størrelse, sier ingen ting om islam og de troende selv – kun om elevene. Hovedfunnet mitt er heller ikke at ikke-muslimske barn er redde for islam, men snarere at KRL-faget framstiller islam som noe uaktuelt og gammeldags – og lite begripelig for skoleelever. Det hjelper ikke noen om de

ikke-muslimske skoleelevene lærer om muslimer som en sterkt normativ og homogen gruppe. KRL-faget kan nok ikke utrette mirakler i det norske samfunnet. Men kanskje kan en bedre og mer aktuell undervisning i islam være med på å gi de ikke-muslimske barna gode kunnskaper om og holdninger til islam og muslimer.

Litteratur:

- Aarflot/ Aarflot/ Opsal (1997): *Fortell meg mer 5*. Aschehoug
- Afdal, Geir/ Haakedal, Elisabeth/ Leganger-Krogstad, Geir (2001): *Tro, livstolkning og tradisjon*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bakken, Elisabeth/ Bakken, Per K./ Haug, Petter A. (1997): *Broene 5*. Universitetsforlaget
- Eidhamar, Levi Geir (2006): "Formidling av holdninger i religions- og livssynsundervisningen". I: Sødal, Helje Kringlebotn (red.): *Religions- og livssynsdidaktikk*. 3. utgave. Høyskoleforlaget, side 109-116.
- Gitz-Johansen, Thomas (2006): *Den multi-kulturelle skole – integration og sortering*. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Gilje, Randi Myrvang/ Gjefsen, Bjørn (1997): *Midt i vår hverdag 8*. Gyldendal undervisning
- Holth, Gunnar/ Døving, Alexa/ Wiig, Wenche Synnøve (1998): *Midt i vår tid 9*. Gyldendal
- Jacobsen, Knut A. (2003): *Verdensreligioner i Norge*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget
- Kirke- utdannings- og forskningsdepartementet (KUF) (1996): *Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*. Oslo: Nasjonalt læremiddelsenter.

Lindqvist, Helene (2006): "Foreldet og fjern eller høyst aktuell? Om islam i grunnskolens KRL-fag". Universitetet i Bergen. Upublisert masteroppgave.

Nielsen, Andreas (2005): "Vil styrke islam i skolen". I: *Dagsavisen* 30.5.2005.

Skeie, Eyvind/ Gjefsen, Bjørn/ Omland, Nina (1997): *Reiser i tid og tro 5*. Gyldendal

Skeie, Geir (1998): *En kulturbevisst religionspedagogikk*. Dr. art. avhandling. Trondheim : Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet.

Skjelbred, Dagrun og Aamotsbakken, Bente (2003): "Det flerkulturelle perspektivet i lærebøker og andre læremidler", sluttrapport. Tønsberg, Høgskolen i Vestfold.

Skoglund, Ruth Ingrid (2002): "Er det rom for barns livsspørsmål og livstolkning i KRLfaget?" I: *Norsk Pedagogisk Tidsskrift* 1/2002, side 39-55.

Stabell-Kulø, Arnt (2005): *Religioner i klasserommet: innføring i religionsdidaktikk*. Bergen: Fagbokforlaget.

Utdanningsdirektoratet (2005): *KRL-boka 2005*. Oslo: Utdanningsdirektoratet

Wiik, Pål/ Waale, Ragnhild B (2003): *Under samme himmel 10*. Cappelen

Winje, Geir (2006): "Lærebøker og andre læremidler". I: Sødal, Helje

Kringlebotn (red.): *Religions- og livssynsdidaktikk*. 3. utgave. Kristiansand:

Høyskoleforlaget, side 175-181.

Helene Lindqvist, Master i religionsvitenskap fra Universitetet i Bergen, helene.lindqvist@gmail.com

Robert W. Kvalvaag:

En annen kopp: Brobyggeren Yusuf Islam og ulike syn på musikk i islam

For mange er han som i dag heter Yusuf Islam bedre kjent som artisten Cat Stevens. Etter at han ble muslim i 1977 og tok navnet Yusuf Islam var det lenge stille rundt mannen som var en av de mest populære artistene på 70-tallet. Men i fjor høst kom han med en ny plate, *An Other Cup*, og 11. desember 2006 var Yusuf Islam en av hovedattraksjonene på den store Nobelkonserten i Oslo Spektrum. Denne artikkelen fokuserer på Cat Stevens' vei fra å være en av mest kjente engelske artistene på 70-tallet til å bli Yusuf Islam, Englands kanskje mest kjente og omtalte muslim på 90-tallet og nå i et nytt årtusen. Hvorfor ble han muslim, og hvordan ser han på bruk av musikk i islam?

Fra Steven Georgiou til Cat Stevens

Steven Demetre Georgiou ble født i London i 1948. Moren var svensk og faren var greskkyriot. Han vokste opp i et kristent hjem, og foreldrene sendte sønnen på katolsk skole. Der lærte han at Gud eksisterer, men at det ikke er mulig å oppnå direkte kontakt med Gud: "Vi måtte derfor få kontakt gjennom Jesus, som faktisk ble sett på som døren til Gud". Etter hvert fjernet han seg fra den religiøse oppdragelsen han hadde fått, og da han ble musiker endret han navn til Cat Stevens. Han spilte inn sin første plate allerede i 1966, men det var først med utgivelsen *Tea for the Tillerman* i 1970 at han toppet hitlistene i USA og Europa. På første halvdel av 70-tallet var han en av de mest kjente artistene i Europa, og han har til sammen solgt over 60 millioner album.

Mange av de tekstene han skrev handlet om det å søke etter mening og finne en åndelig dimensjon i tilværelsen. Han skrev blant annet sangen "Jesus" (fra *Buddha and the Chocolate Box*, 1974), hvor det første verset handler om Jesus, det andre om Buddha. I verset om Jesus viser han til korsfestelsen, og påpekte at slik Jesus ble misforstått av sin egen samtid, slik blir han også misforstått i dag. Men verset konkluderer med at når mørket faller på vil Jesu kjærlighet lede de som er blinde ut av det mørket som preger deres sinn. I det andre verset presenterer han Buddha, som viste hvor hvert enkelt menneske er på vei. Slik som Jesus vil også Buddha med sin innsikt i verdensordningen lede menneskene ut av mørket. Sangen vektlegger med andre ord det som i følge Cat Stevens er felles for Jesus og Buddha, og den kan tolkes som et uttrykk for tanken om at det er mange ulike veier til sannheten, men alle fører til det samme målet.

Morning Has Broken

Utgivelsen *Teaser and the Firecat* (1971) regnes av mange for å være Cat Stevens' beste plate. Den åpner med sangen "The Wind", hvor jeg-personen forteller at han forsøker å lytte til vinden i sitt indre. Men bare Gud vet hvor vinden eller ånden kommer til å føre ham. Den samme utgivelsen inneholder også "Morning Has Broken", hans kanskje mest kjente sang. Det er imidlertid ikke Cat Stevens som har skrevet verken tekst eller melodi til "Morning Has Broken". Teksten ble skrevet av engelske forfatteren Eleanor Far-

jeon (1881-1965), og melodien er en gammel skotsk folkedone. Det første verset viser til Ordet, som hele skaperverket utgår fra:

Morning has broken, like the first morning
Blackbird has spoken, like the first bird
Praise for the singing! Praise for the morning!
Praise for them springing, fresh from the Word

“Morning has Broken” er egentlig en kristen salme, og teksten beskriver hvordan Gud opprettholder skaperverket, og at hver ny dag er en gave fra Gud. Utgangspunktet for Farjeons tekst er Salme 118, 24: ”Dette er dagen som Gud har gjort, la oss juble og glede oss på den”. Hver dag nyskaper Gud gjennom sitt Ord alt det han først ga liv til i den opprinnelige skapelsen.

Cat Stevens blir muslim

I 1975 befant Cat Stevens seg på en strand i Malibu i California. Han la ut på en svømmetur, og merket at sterke strømmer trakk ham bort fra stranden og ut på havet. Han var sikker på at han kom til å drukne. I sin fortvilelse ba han til Gud: ”Gud! Dersom du redder meg skal jeg arbeide for deg”. Da kom det flere store bølger som skylte ham innover mot land. Denne hendelsen ble helt skjellsettende, og den intensiverte hans søken etter mening og lengselen etter en åndelig dimensjon i tilværelsen. I den selvbiografiske sangen ”Heaven: Where True Love Goes” (fra sin siste utgivelse *An Other Cup*, 2006) beskriver hvordan en bølge (*wave*) kan bidra til frelse (*save*):

If a storm should come, and you face a wave
That may be the chance, for you to be saved
And if you make it through the trouble and the pain
That may be the time for you to know his name

Sommeren 1976 fikk han en engelsk oversettelse av Koranen av sin egen bror, som ikke var muslim, men som kjøpte Koranen som en gave til Cat Stevens, fordi han visste han broren var religiøst søkende. Stevens leste Koranen med stor interesse: ”Jeg følte at jeg var muslim når jeg leste Koranen, og jeg forsto nå at alle profetene, som var sendt av Gud, brakte det samme budskapet”. Studiet av Koranen førte til en gradvis erkjennelse av at det var dette budskapet han hadde vært på leting etter i mange år, og at det var Allah som hadde reddet ham fra drukningsdøden sommeren 1975. Dette var en erkjennelse han selv fant fram til, uten at han ble påvirket av andre mennesker.

I 1977 turnerte han fortsatt som Cat Stevens, men under turneen fløy han til Jerusalem, hvor han oppsøkte Al Aqsa-moskeén. Da han ble spurt hva han gjorde der svarte han spontant: ”Jeg er en muslim”. I 1978 endret Steven Georgiou for andre gang sitt navn, denne gang til Yusuf Islam. Han valgte navnet Yusuf (Josef) fordi han ble fascinert av og identifiserte seg med Josef-skikkelsen, slik denne er beskrevet i Sure 12 i Koranen. Han legger også stor vekt på at det ikke var mennesker som overbeviste ham om at islam er den sanne religionen. Det som førte til at han ble muslim var lesingen av den hellige boken, blant annet fordi han gjennom den ble inspirert til å tenke selv: ”Koranens skjønnhet består i at den ber deg om å reflektere og resonnere, og ikke tilbe solen og månen, men den som har skapt alt”.

Ulike syn på musikk

Da Yusuf Islam ble muslim oppgav han sin karriere som musiker, og han solgte de instrumentene han tidligere hadde brukt. I artikkelen ”Music – A Question of Da’wah or Faith” påpeker han at det er ulike syn på musikk i islam.¹ Noen mener at alle former for musikk er haram eller forbudt.² De aller fleste mener

1 Se www.yusufislam.com/

2 Se for eksempel www.inter-islam.org/

imidlertid at det ikke er musikken i seg selv det kommer an på, men at det er musikkens form og budskap som er det avgjørende. For Yusuf Islam er musikk ikke først og fremst et trosspørsmål, men et spørsmål om *da’wah*, noe som innebærer at musikk kan være et redskap som kan brukes for å invitere mennesker til islam.

Som muslim hadde Yusuf Islam også et behov for å distansere seg fra den musikken han hadde laget under artistnavnet Cat Stevens. Dette er en annen viktig grunn til at han i nesten 30 år lot være å lage ny musikk. Det er flere årsaker til at Yusuf Islam gradvis endret sitt eget syn på forholdet mellom musikk og islam. Han forteller at han har fått brev fra mange mennesker som har lyttet til de sangene han i sin tid laget som Cat Stevens. Noen av disse var fortvilte mennesker som vurderte å begå selvmord, men de fikk hjelp til å se det positive ved livet når de lyttet til hans sanger.

Yusuf Islam har dessuten satt seg inn i og hentet inspirasjon fra det flerkulturelle samfunnet og den mangfoldige kulturen som oppsto i Spania i middelalderen. Dette var en periode da jødisk, kristen og islamsk kultur møttes, og det ble skapt vakker poesi, ulike typer musikk og flott arabiskinspirert arkitektur. Ved hoffet til de muslimske herskerne ble det komponert ny musikk, og musikken ble først og fremst betraktet som en del av Guds gode skaperverk. Dette synet på musikk er også sammenfallende med Yusuf Islams syn på musikk. I heftet som følger med utgivelsen *An Other Cup* skriver han følgende om musikkens betydning: ”We need all sorts of nourishment, and music fulfills and satisfies the hunger within ourselves for harmony. It’s all part of God’s universe”.

An Other Cup

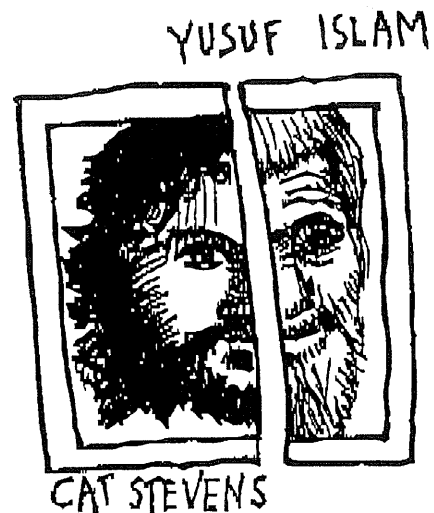
I 1995 spilte Yusuf Islam inn en CD’en *The Life of the Last Prophet*, hvor han forteller om profeten Muhammeds liv. Han laget samtidig noen enkle sanger, som han fremførte nesten

uten bruk av instrumenter. Denne utgivelsen ble en bestselger i den arabiske verden, og i Tyrkia toppet den listen over mestselgende CD’er. Men da Yusuf Islam høsten 2006 kom med utgivelsen *An Other Cup* var det over 28 år siden han forrige gang utga en plate med populærmusikk. I et intervju forteller han hvorfor han har kalt utgivelsen ”En annen kopp” (*An Other Cup*). På 70-tallet hadde han stor suksess med *Tea for the Tillerman*, som er en av de utgivelsene han huskes best for. For å markere at han nå utgir en CD som har et annet innhold enn *Tea for the Tillerman*, kalte han den nye utgivelsen ”En annen kopp”. I heftet som følger med den nye CD’en utdyper han hvorfor han bruker nettopp dette uttrykket. Her gjengir han en zen-buddhistisk historie som opprinnelig stammer fra Nan-In, en kjent japansk zen-mester:

En åndelig mester tok imot en lærd mann som ønsket å få større innsikt i livets mysterier. Mesteren laget i stand te, og mens han serverte teen begynte han å forklare. Men den lærde avbrøt ham hele tiden med sine egne meninger. Mesteren fylte gjestens kopp til randen med te, og da koppen var helt full, fylte han på med enda mer te. Da den lærde mannen oppdaget dette sa han: ”Den er full, det er ikke plass til mer!”. Da sa mesteren: ”På samme måte som denne koppen er også du full av dine egne meninger og spekulasjoner. Hvordan kan jeg lære deg noe dersom ikke du først tømmer din egen kopp?”. Med *An Other Cup* inviterer Yusuf Islam lytteren med på en musikalsk reise. Innledningsvis sier han at de som vil ha størst utbytte av det de hører er de som lytter med ”en tom kopp”, det vil si et åpent sinn.

Ingen kan kjøpslå med sannheten

På sin nye utgivelse har Yusuf Islam tatt med sanger med et allment innhold, og en av sangene ble skrevet allerede i 1968. Dermed bygger han en musikalsk bro tilbake til artisten som tidligere var kjent under navnet Cat Stevens. Men de fleste sangene har tekster med



et eksplisitt religiøst budskap. I sangen "There is a Peace" inviteres lytteren til å nærme seg Gud. Budskapet er at Gud finnes, og alle som ønsker det kan oppnå kontakt med Gud:

There is a God
You can know him if you try
You can approach him if you try

Sangen "In the End" handler om at alle mennesker en gang må stå til rette for de gode og onde handlinger man har gjort i livet. Enten du er fattig eller rik, sort eller hvit, ung eller gammel – en dag skal alt det som er skjult komme fram i lyset. Han synger også om de som ikke ser lenger enn til sin egen nese:

You can't bargain with the truth,
'cause if the world you chose
No further than your nose
Will be where the doors will close – in
the end

De som bare tenker på seg selv, og som ikke tenker på at det finnes en annen dimensjon enn den materielle verden, de vil til syvende og sist komme til en lukket dør. Det finnes en absolutt sannhet, og den er ikke gjenstand for forhandlinger eller diskusjon. I sangen "The

Beloved" knyttes sannheten til profeten Muhammed, som kalles "the Beloved":

He taught the people to worship
Bowling to One God, bowing to One
God
His mercy stretched from east to west
To every man, woman and child

Dette er den sangen som har mest eksplisitt islamsk innhold på *An Other Cup*. Her kombinerer Yusuf Islam en fin og sangbar melodi med en tekst som uttrykker hengivenhet til profeten Muhammed. I teksten heter det at Muhammed forlot sitt eget for å ta sin tilflukt til Gud, og Gud sendte han tilbake til oss. Muhammed åpnet kjærlighetens dør for alle som tørster, han var født til å lede menneskene og forkynne Guds vilje.

Sufismen og innflytelsen fra Rumi

Et viktig kjennetegn ved *An Other Cup* er alle referansene til sufisme og særlig til mystikeren Jalal al-Din Rumi, som levde mesteparten av sitt liv i Konya i Tyrkia på 1200-tallet. Yusuf Islam er ikke alene om å være fascinert av Rumi. Ved inngangen til det 21. århundre er Rumi en av verdens mest leste poeter, ikke bare i den muslimske verden, men også

i Vesten.³ Heftet som følger med *An Other Cup* inneholder flere Rumi-sitater. Sitatene er gjengitt med store bokstaver, og hvert sitat fyller en hel side i heftet. Det er naturlig å forstå denne vektleggelsen av sufitradisjonen slik den kommer til uttrykk hos Rumi som et signal om hvilke sider ved islam Yusuf Islam selv ønsker å legge vekt på. I det ene sitatet sammenlignes menneskets selv eller ego med en vanndråpe:

Lytt, dråpe!
Overgi deg selv uten at du ser deg tilbake
slik at du i stedet for dråpen kan vinne
hele havet

Denne lille teksten er et uttrykk for det som i sufismen kalles "den store jihad", det vil si bekjempelsen og overvinnelsen av menneskets egoistiske selv. Sufienes høyeste mål er *fana*, et ord som betegner selvets tilintetgjørelse i Gud. *Fana* er det siste stadiet på sufienes vei, noe som ofte uttrykkes i hemmelighetsfulle og paradoksale bilder. Flere sufimestre bruker bildet om dråpen som forenes med havet om dette høyeste stadiet. I sangen "The Beloved" tolker Yusuf Islam også åpenbaringen av Koranen til Muhammed i kategorier hentet fra sufismen: "Muhammad left his self to flee to God, and God sent him back to us". I et annet Rumi-sitat omtales Gud som "kjærlighetens evige kilde":

Kjærlighetens evige kilde
har i alt levende lagt ned en lengsel etter
Den Andre:
Selv om dag og natt ytre sett fremstår
som fiender,
tjener de begge en og same hensikt – og
begge søker de Den Andre

Dette sitatet gjenspeiler en forestilling som ofte dukker opp i Rumis skrifter, at ulike fe-

nomener blir tydeligere gjennom sine motsetninger. Mot hjertesorg står munterhet, og mot helhet står fragmentering. Men Gud står over disse motsetningene, han er motsetningenes forening. I sentrum for de store sufi-mestrenes meditasjoner står det som ofte omtales som lysverset i Koranen, Sure 24,35. Dette verset åpner med at Gud omtales som "himmelens og jordens lys". Også for Yusuf Islam er Gud først og fremst lysets Gud. I den selvbiografiske sangen "I Think I See the Light" uttrykkes dette på følgende måte:

I think I see the light
Coming to me, coming through me
Giving me a second sight
So shine, shine, shine

Symboler og bilder fra lysverset gjenfinnes i alle deler av sufi-tradisjonen, også hos Yusuf Islam. Han opplever at lyset fra Gud ikke bare har kommet til ham, men at det også skinner gjennom ham. Dette forutsetter det sufismen omtaler som det "å dø før døden", noe som er et sentralt motiv i Rumis diktning. Først når illusjonen om selvets (*nafs*) er fjernet, og døden før døden har inntrådt, kan sjelens speil i menneskets indre reflektere det guddommelige lyset.

Ziryab vender tilbake

Yusuf Islam understreker at koppen i *An Other Cup* også er et symbol på at kultur og sivilisasjon er noe alle mennesker deler og er sammen om. Han avviser forestillingen om "sivilisasjonenes kamp", og vektlegger i stedet det ulike kulturer har felles. Han påpeker for eksempel at kaffebarene som i dag er blitt svært populære i den vestlige verden opprinnelig stammer fra kaffehusene i det muslimske Tyrkia. Gitaren stammer fra det arabiske strengeinstrumentet oud, som muslimene brakte med seg til Spania for over tusen år siden.

Inne i coveret til *An Other Cup* finnes et bilde av Yusuf Islam som drikker kaffe, og

³ Kari Vogt 2005, 157.

på veggen bak ham henger en plakat hvor det står "The Return of Ziryab".

Ziryab, som levde fra 789-857, kom fra Bagdad til Cordoba i Spania tidlig på 800-tallet. Han startet en musikk-skole, og spilte på instrumentet oud. Han hadde stor innflytelse på musikkens utvikling i Spania, Nord-Afrika og i Midtøsten. Ziryab var en av arkitektene bak oppblomstringen av den muslimske kulturen i Andalusia. Han førte med seg nye kulturelle impulser til Spania og dermed også til resten av Europa. På samme måte som Ziryab ønsker også Yusuf Islam å være en brobygger mellom ulike kulturer. Han legger ikke skjul på hva han selv tror på, men han har samtidig laget tekster og melodier som vil appellere til mange mennesker, uansett tro og kulturell bakgrunn.

Yusuf Islam og drømmen om en åpen verden

Etter at han konverterte til islam levde Yusuf Islam i mange år et tilbaketrukket liv. Han giftet seg og fikk barn, og i 1981 grunnla han en muslimsk skole i London, Islamia Primary School. I februar 1989 holdt han et foredrag på et universitet i London om sin vei til islam. Han ble da spurt om hva han mente om fatwaen som ble utstedt mot forfatteren Salman Rushdie i forbindelse med utgivelsen av boka *Sataniske Vers*. Hans svar ble i media tolket slik at han støttet fatwaen, noe han seinere har avvist. På sin egen webside sier Yusuf Islam at han aldri har støttet Ayatollah Khomeinis fatwa mot Rushdie, men at han er kritisk til innholdet i Rushdies bok, fordi den bidro til å ødelegge gode relasjoner mellom mennesker, og den utløste en internasjonal krise.

På *An Other Cup* fremstår Yusuf Islam som en fredselskende person som drømmer om en bedre verden for alle. Dette kommer blant annet til uttrykk i sangen "Maybe There's A World", som har likhetstrekk med John Lennons "Imagine":

I have dreamt of an open world
Borderless and wide
Where the people move from place to
place
And nobody's taking sides

Denne teksten gjenspeiler kanskje Yusuf Islams reaksjon på det han opplevde da han reiste til USA i 2004. Amerikanske luftfartsmyndigheter slo terroralarm da navnet Yusuf Islam ble oppdaget på passasjerlisten til et fly som var på vei fra London til Washington. Han ble avhørt av myndighetene, holdt ett døgn i forvaring, og deretter sendt tilbake til London. I ettertid viste det seg at terroranklagene bygget på en misforståelse. Amerikanske myndigheter hadde en mann med et lignende navn som Yusuf Islam på sine lister over mistenkte terrorister, og dermed ble sangeren nektet innpass i USA. To måneder etter dette reiste han til Roma, hvor han fikk prisen "Årets mann for fred 2004". Den ble delt ut av Mikhail Gorbatsjov, og han fikk prisen for sin egen hjelpeorganisasjon "Small Kindness", som arbeider for barn og foreldre i land rammet av krig.

Populærkulturelle uttrykksformer i islam

Yusuf Islam er langt fra den eneste muslim i vår tid som fremfører musikk og skriver tekster med klare referanser til ulike sider ved islam. I USA har afroamerikansk musikk latt seg inspirere av islam helt siden 30-tallet. Selv om det svarte Amerikas islam ofte har hatt lite til felles med tradisjonell islam, har de begge delt skepsisen mot ulike sider ved den vestlige sivilisasjonen. I USA har det også i mange år vært tette bånd mellom hip-hop-miljøet og den muslimske organisasjonen Nation of Islam, som byr på en avvikende utgave av islam. Islam betraktes som de svartes religion, og bare svarte kan være medlemmer. I følge Nation of Islams lære ble de hvite ble skapt av den onde vitenskapsmannen Yacub for 6000 år siden. De hvites sivilisasjon eksisterer bare for å spre ondskap i verden.

I England brukes rap og hip hop også av sunnimuslimer. Den engelsk-pakistanske rapperen Aki Nawaz Qureishi ble et viktig forbilde for mange muslimske ungdommer da han startet gruppen Fun-Da-Mental, og plateselskapet Nation Records tidlig på 90-tallet. Med sine tekster provoserte han flere ulike fløyer samtidig. Konservative muslimer likte ikke at han brukte setninger fra Koranen over harde hip-hop-rytmer, mens han samtidig ble kritisert for muslimsk fundamentalisme for sin kompromissløse støtte til Palestina.

I sufismen er musikk et kontroversielt fenomen. Noen sufibrorskap godtar bare sang mens de avviser bruk av instrumenter, mens andre har lagt vekt på å utvikle både sang- og musikktradisjoner. Dette gjelder særlig sufibrorskapet chisthiyya, som har utviklet qawwali-musikken. En qawwal (sang) følger et fastlagt mønster med lovprisninger av Gud og av profeten Muhammed. Et hovedtema er den guddommelig kjærligheten og menneskenes søken etter Gud. Denne musikken har oppnådd stor popularitet i Vesten gjennom den pakistanske sangeren og musikeren Nusrat Fateh Ali Khan, som blant annet har samarbeidet med rapartister som den engelske gruppen Massive Attack.

En artist som har oppnådd stor popularitet blant muslimske ungdommer i England og i mange land i Europa (også i Norge) er den iranskfødte sangeren Sami Yusuf. Han lager popmusikk med tekster som berører ulike si-

der ved islam og livet som muslim. Gjennom musikken ønsker Sami Yusuf å bidra til at unge muslimer opplever stolthet når det gjelder religiøs identitet og tilhørigheten til islam. Inne i coveret til Yusufs siste utgivelse, *My Ummah* (2005), skriver han blant annet følgende: "Islamic art, whether in the form of calligraphy, tiles or music, is all inspired by divine love and beauty. Music is a gift from God, and it is a tool which can be used but also misused. Indeed, nearly all Muslim countries have a rich history of Islamic spiritual music, each with its distinctive sound and flavour".

Kilder:

Eigner, Albert: *Cat Stevens Yusuf Islam. Mit Welthits auf dem Weg zu Allah*, Höfen 2006. Islam, Yusuf: *An Other Cup*, 2006 (CD og medfølgende hefte).

Skarpeid, Jon: "Musikk i islam", artikkel fra www.krlnett.no

Vogt, Kari: *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*, Oslo 2005.

Yusuf, Sami: *My Ummah*, 2005 (CD).

www.yusufislam.com/

www.mountainoflight.co.uk/

**Robert W. Kvalvaag,
Førstelektor i KRL,
Høgskolen i Oslo
Robert.Kvalvaag@lu.hio.no**

Johnny Tobiassen:

UNGDOM OG ISLAM

Erfaringer fra et prosjektarbeid med ungdomsperspektiv

Vil elevers kunnskaper om – og innsikt i – islam øke om undervisningen tar utgangspunkt i ungdommers eget forhold til islam? Og hvordan skal undervisningen i praksis legges opp med en slik målsetting?

I denne artikkelen skal det kort redegjøres for et undervisningsopplegg der målet var at elevene skulle forsøke å få en dypere innsikt i islam gjennom å tilnærme seg stoffet fra muslimske ungdommer sitt ståsted. Arbeidsmåten var et konsentrert prosjektarbeid over to uker.

Læreplanen i Religion og etikk sier at "Islam er en så viktig religion både i verdenssamfunnet og i Norge at den har fått noe større plass i faget enn andre ikkekristne religioner". I tillegg til faktakunnskaper legger læreplanen også vekt på at elevene skal utvikle innsikt og forståelse av hva andre religioner står for. Under fellesmål står det bl.a. at elevene skal "utvikle evnen til å forstå og respektere religiøse, livssynsmessige og etiske verdier", og i hovedmoment 2h sies det at elevene skal "ha kjennskap til ulike religioners selvforståelse og deres vurdering av andre religioner".

Dette reiser det mer generelle spørsmålet om hva som skal legges i begrepene "forstå" og "selvforståelse" i religionsfaget. Hva betyr det egentlig "å forstå" en annen reli-

gion? Og hvordan kan elever få kjennskap til en religions "selvforståelse"? Her er det vanlig å snakke om et *innsideperspektiv* der vi forsøker å se verden og tilværelsen fra et annet utgangspunkt enn vårt eget, altså det antropologene kaller en kulturrelativ synsvinkel. Dette er vanskelig og til dels umulig. Den amerikanske religionssosiologen Milton Yinger har sammenlignet problemet med spørsmålet om et glassmaleri overhodet kan utforskes fra utsiden. Maleriet er laget for å sees innenfra i kirken der lyset skal komme utenfra og gi opplevelsen. Er det ikke også slik at en religions sanne mening kun kan oppfattes innenfra? (Stabell-Kulø 1987:9). Er vi i stand til å se verden gjennom øynene til en muslim, det være seg i Norge eller et annet sted i verden? Sannsynligvis ikke, men vi er i stand til å *forsøke* og kanskje komme et stykke på vei. Lærebøker i faget varierer i hvilken grad de tar opp en slik tilnærming. Noen tar eksplisitt opp at innsideperspektivet er viktig, ikke bare for en teoretisk forståelse av en annen religion, men av spesiell betydning når man skal omgås mennesker med en annen religiøs og kulturell bakgrunn: "Å studere en religion innenfra betyr at en prøver å forstå religionen eller livssynet slik de troende selv gjør.... Innenfraperspektivet stiller store krav til vår evne til empati, det

vil si evnen til innlevelse og medlevelse i andres tankeliv og følelsesliv. Særlig viktig blir dette når vi møter annerledestroende ansikt til ansikt, i klasserommet eller andre steder" (Heiene m.fl. 2005: 13-14). Å klargjøre dette perspektivet i faget er noe alle lærebøker burde legge stor vekt på.

Rammebetingelsene for prosjektarbeidet var at alle skulle arbeide med temaet "Ungdom og islam". Det ble avsatt to uker til arbeidet, inkludert en blokkdag. En blokkdag innebærer at elevene kun arbeider med ett fag en hel skoledag. Det er for øvrig god erfaring med prosjektarbeid på blokkdager i religion (Tobiassen 2005).

Elevene fikk selv velge problemstilling og hvem de ville samarbeide med. Alle gruppene skulle levere en skriftlig rapport og i tillegg ha en muntlig framføring slik at hele klassen skulle få innblikk i alle gruppens resultater

De endelige problemstillingene elevene til slutt leverte rapporter om, ble disse:

- Unge muslimer i Norge: I hvilken grad praktiserer unge norske muslimer de fem søyler og hvilke holdninger møter de i Norge?
- Muslimer i Norge: Hvordan er forholdet mellom nordmenn og muslimer blitt påvirket av terrorisme?
- Ungdom og islam: Kjønnroller og likestilling
- Ungdom og islam: Hvor stor innflytelse har denne religionen på de unges liv?
- Ungdom og islam: Påvirker det lite religiøse samfunnet rundt dem i en retning bort fra islam og pliktene som følger med, eller holder de fast ved sin religion og sine levereregler?
- Ungdom og islam: Hva betyr religion for unge muslimer her på skolen? Hvilket syn har de på omskjæring, arrangerte ekteskap og bruk av hijab på skolen? Hvilket syn har nordmenn på muslimer i Norge

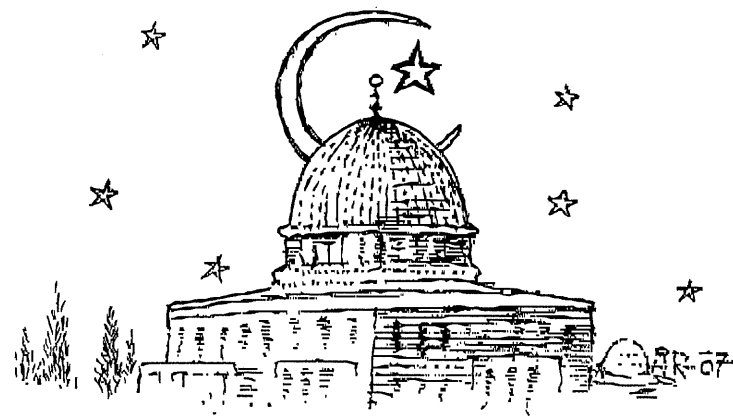
Vi ser at nesten alle er opptatt av hvordan det er å være muslimsk ungdom i Norge i dag. Hvorfor velger de så en slik vinkling på prosjektene sine? En gruppe begrunner det med at "Vi er interessert i dette temaet og har hørt om mange unge muslimer som synes det er tøft å følge alle dagens regler". Elevene har her et typisk utgangspunkt for et forskningsopplegg. De "har hørt" noe og ønsker å undersøke om dette stemmer, og de synes temaet er interessant. Følger unge muslimer i Norge pliktene i islam? Og er det i tilfelle slik at de synes det er "tøft"? Tilnærmingen har både en atferdskomponent (følger de normene) og en opplevelseskomponent (er det tøft) som skal undersøkes.

Evaluering

Etter at prosjektarbeidet var avsluttet fikk elevene et spørreskjema der de skulle svare på i hvilken grad de hadde hatt utbytte av arbeidet (i tillegg til muntlig evaluering). På spørsmålet "Fikk du større innsikt i islam gjennom arbeidet med prosjektet?", svarte 9 "i stor grad", 7 "i noen grad" og 1 "i liten grad". Ingen krysset av alternativet "ikke i det hele tatt". Det er altså stor enighet om at de fikk større innsikt i islam.

Dette fører oss over på utgangspunktet for denne artikkelen: Hvilken betydning har det at utgangspunktet for elevenes prosjekter er at de skal forske på ungdom? Gir dette større innsikt i islam enn om ungdomsperspektivet hadde vært fraværende? På spørsmålet "Hadde det betydning for arbeidet at utgangspunktet var "ungdom og islam", gir elevene samme svarfordeling som på det forrige spørsmålet. De begrunner det med at de f.eks.

- Føler at vi blir litt mer engasjert når tema er ungdommer
- Fordi det alltid er interessant å ta stilling til ting som har noe til felles med deg selv. Siden vi er ungdom er det fint å få høre om hvordan andre ungdommer med en annerledes bakgrunn og religion har det



- Vi er selv ungdom og da er det spennende å se hvordan andre ungdommer har det i andre religioner

De fleste gruppene valgte å bruke intervju som metode i innsamlingen av data (i tillegg til spørreskjemaer og litteraturstudier). Det er mange som trekker fram at det å ha direkte kontakt med muslimske ungdommer, er det som gir de økt innsikt i islam.

- Fordi vi undersøkte hvordan muslimer selv opplever hverdagen, her på skolen.
- Vi hadde et intervju hvor vi snakket med 3 elever og de hadde mye å fortelle om sin religion. Dette ga stor innsikt i hvordan det er i islam.
- Fordi det går mange unge muslimer på skolen som kan gi korrekt beskrivelse på hvordan unge muslimer opplever sin hverdag og praktiserer islam.
- I og med at vi intervjuet ungdom, fikk vi hentet informasjon på en ny måte, og tolket denne selv.
- Det var veldig kjekt å snakke med muslimene på skolen.

Nå trenger ikke kontakt nødvendigvis å gi større innsikt. Det kommer an på hvilke holdninger man bringer med seg i møtet med mennesker med annerledes religiøs og kulturell bakgrunn. Disse elevene var bevisste på at innsideperspektivet skulle være utgangspunktet for intervjuene. De ønsket å få informasjon om hvordan tilværelsen opplevs av unge muslimer i Norge. I tillegg synes det også som om elevene har lettere for å anlegge et komparativt perspektiv når de har med muslimske ungdommer å gjøre. De sammenligner nærmest automatisk med sin egen situasjon og forsøker å finne både forskjeller og fellestrekk.

Den ene eleven som mener at ungdomsperspektiver har hatt liten betydning, begrunner dette med at det ikke ville vært noen forskjell om de hadde intervjuet voksne, "Nei egentlig ikke. Hadde det vært f.eks. noen voksne vi hadde intervjuet ville de sagt mye av det samme som ungdommene. Vi hadde lært det samme uansett". Her må det vel sies at dette er en nokså tvilsom antagelse. Hadde foreldregenerasjonen sagt det samme som ungdommene som ble intervjuet?

Elevene er altså enige om at det hadde be-

tydning – til dels stor – at utgangspunktet var at de skulle forske på islam med ungdom som utgangspunkt. Dette begrunner noen med at det er mer motiverende å arbeide ut fra ungdomsperspektivet. Samtidig går det tydelig fram at metoden de fleste benytter – intervju – har stor betydning. Det synes altså som om kombinasjonen av *ungdomsperspektiv* og *intervjumetoden* her gir god læringseffekt.

Basert på elevenes selvoppfatning av utbyttet av prosjektarbeidet, må det konkluderes med at elevene har fått større innsikt i islam. Elevene er enige i at opplegget med å forske på ungdom har hatt stor betydning både for motivasjon og utbytte. At intervjuobjektene har vært ungdommer har gjort det lettere å anta innsideperspektivet, lettere å sette seg inn i en annen måte å se tilværelsen på. Dette mener de selv har gitt dem større innsikt i islam.

I tillegg til egenvurderingen kan også elevenes prosjektrapporter danne utgangspunkt for å vurdere i hvilken grad elevene har økt sin innsikt i islam. Rapportene preges av at elevene dokumenterer den informasjonen de har innhentet gjennom intervjuer, spørreundersøkelser og litteratur fra bøker og Internett. De har framskaffet en mengde data og som presenteres for leseren, slik at det er liten tvil om at de har bedre kunnskaper om islam og muslimer i Norge.

Vi skal være forsiktige med å generalisere ut fra et lite prosjekt som det jeg har beskrevet her, men resultatene fra dette undervisningsopplegget kan også sees i sammenheng med hvordan undervisning i faget religion og

etikk mer generelt bør utformes. Siden elevene selv mener det har hatt stor betydning for deres innsikt i islam at utgangspunktet var "ungdom og islam", bør kanskje ungdomstilnærmingen også anvendes mer i læringsprosessen for andre religioner og livssyn? Med tanke på å utvikle innsideperspektivet hos elever viser resultatene tydelig at det er viktig med direkte møter med personer som har en annen religiøs og kulturell bakgrunn – helst ungdommer?

Litteratur:

Heiene, Gunnar; Myhre, Bjørn; Opsal, Jan; Skottene, Harald og Arna Østnor, 2.utg. (2005):

Mening og mangfold. Religion og etikk for den videregående skolen. Oslo: Aschehoug.

Stabell-Kulø, Arnt (1987): *Fremmede guder i klasserommet. Religionenes fagdidaktikk.* Oslo:

Cappelens Forlag.

Tobiassen, Johnny (2005): "Faglig fordypning eller bortkastet tid? Erfaringer med bruk av blokkdager i religionsfaget" *Religion og livssyn*, Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge, 17 (2): 38-46 og 4.

Johnny Tobiassen
Fagkoordinator,
Bergen Katedralskole
jo-tobia@online.no