

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 14 • 2002 • NR 1



Religion og dyr
Verdier i en postmoderne tid



Religion og dyr

Dyr dukker opp på agendaen ofte på overraskende vis. Ulvesirkuset i vårt eget land er ett eksempel. Er det ikke lenger plass for ville dyr i verden? Har vi nådd et punkt av total domestikasjon, der mennesket temmer og skaper verden rundt seg? Naturen er ikke lenger «ren» natur. Verken urskoger eller dets urinnvånere, som jo dyr er, er det mange igjen av. Er det ingen grenser for menneskelig klåfingrethet ... ? Og selv det mest uberørte berøres om det gjøres reklame for uberørtheten. Da er det slutt, da skal alle se ...

Massedestruksjonen av kveg i England er et annet eksempel og nettopp på menneskelig utnyttelse (eller bedre: utbytting?) av dyr. Burhøns et tredje. Dessuten har vi hele kjæledyrverdenen fra Flipper (det mest intelligente dyr ?) til våre hverdagslige katter og hunder ... Og så går vi til våre elever og prøver å få dem til å reflektere over forskjellen mellom dyr og mennesker. Og like stadig overraskende: Det er visst vanskelig for dem å se noen grunnleggende forskjeller...

I dette nummeret er vi ikke først og fremst opptatt av dyre-etikk. Vi prøver heller å se hvordan dyr forekommer i ulike religiøse settinger, hvordan de blir vurdert. Med andre mer i retning av religioners «dyresyn». Vi pretenderer ikke den store oversikt, men heller noen innfallsvinkler: Svein Aage Christoffersen skriver om menneskesyn og dyresyn. Hvor ligger de egentlige forskjellene mellom dyr og mennesker? Hvordan kan det argumenteres? Videre skriver Liv Emma Thorsen om vårt skriftende forhold til kjæledyr gjennom tidene og viser hvordan dette er alltid er å oppfatte kulturelt kontekstuellt, altså at det er vanskelig å ha en «naturlig» måte å forholde seg til dyr på. Knut A. Jacobsen skriver om dyr i hinduismen, kanskje den religion der dyr har bredest plass. Den bibelske verden har også mange dyr – ikke bare Noahs ark. Her gir Ragnfrid Thelle en oversikt. *Metodikk* er det også: Spørsmålet om det er rett å spise kjøtt belyses fra en vegetarianer og en mann fra kjøttindustrien, dessuten arbeidsoppgaver for elevene.

Vi har også med en større artikkel av Otto Krogseth om verdier i en postmoderne tid – et apropos til verdidebatten.

God påske!

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 1, 2002, 14 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

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

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer
i 2002

Tidsfrist for nr. 2, 2002
1. mai

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
750

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

e-post:
bjornmy@berg.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt: Årsmelding, referat landsmøte 2001, Romaturen	4
TEMA: Religion og dyr <i>Svein Aage Christoffersen:</i> Bare et dyr ...	8
<i>Liv Emma Thorsen:</i> Liten og søt. Holdninger til kjæledyr i moderne tid	13
<i>Knut A. Jacobsen:</i> Dyr i hinduismen	20
<i>Rannfrid Thelle:</i> Dyrene i Bibelen	25
TEMA II <i>Otto Krogseth:</i> Verdier i en postmoderne tid	30
METODIKK: Er det rett å spise kjøtt?	40
Som en kålorm ser det ...	40
Kjøttproduksjon basert på forbrukertillit	42
DEBATT: Svar fra Sidsel Lied til Breidlid/Nicolaisen	45
BOKMELDINGER:	47
Dyreetikk	47
Sannheten – om den så skal føre til helvete	48
Etikk for mediasamfunnet	51

Tema i neste nummer:
Eleveorientert religionsundervisning

Foreningens hjemmeside oppdateres jevnlig. Følg med på www.religion.no

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet: Kontakt Marit Hallset Svare (se baksiden)

FORENINGSNYTT

Toårsberetning 2000–2001 for Religionslærerforeningen i Norge

Landsmøtet ble holdt 4. januar 2000. Marit Hallset Svare var valgt til leder.

Styret hadde sitt konstituerende møte 17.02.00 hvor de andre styrevervene ble fordelt slik:

Nestleder: Janne Andersen
Sekretær: Torfinn Ryan
Kasserer: Ann Midttun
Webredaktør: Magne Vestøl
Styremedlem: Tove Magnus
Anne Jorunn Tangeraas
Blücher

Vara til Styret: Liv Hektoen Brandt
Ellen-Marie Kverme

Styrets virksomhet

Styret har avholdt 8 styremøter i perioden.

Foruten fortløpende styresaker som kontakt med bladets redaksjon, økonomi og pakking av regninger til medlemmer/abonnenter, har vi brukt tid og penger på å sende purringer til medlemmer/abonnenter som ikke betalte innenfor tidsfristen. Ved første styremøtet i 2000 hadde vi om lag 725 adresser på listene våre, men bare rundt 450 betalende. Nå har vi 530 medlemmer/abonnenter. Vi har innført en streng praksis om én purrerunde, så strykes man ved manglende betaling.

Religion og livssyn

Redaksjonskomiteen for bladet har i perioden vært Bjørn Myhre og Harald Skottene.

Det har kommet ut 4 nummer hver år. Temaene har vært:

1/00 Religion og endring

2/00 Religion i Kina, sammenligning i religionsfaget

3/00 KRL-faget

4/00 Jesus i ulikt lys

1/01 Evaluering av KRL-faget

2/01 Religion og rus

3/01 Religion og dannelselse

4/01 kommer i desember 2001

På styremøtet 15.05.01 var Harald Skottene og Bjørn Myhre tilstede for å diskutere aktuelle tema for om de kommende numrene av bladet.

Hjemmesiden

Arbeidet med hjemmesiden (www.religion.no/) har opptatt styret mye denne perioden. Magne Vestøl har vært vår webredaktør, og han har ved flere anledninger lagt fram planer og tanker rundt dette prosjektet for styret. På møtet 15.05.01 var også Clemens Saers som eier serveren siden vår ligger på, tilstede for å drøfte en del spørsmål knyttet til driften av hjemmeside.

Styret har brukt mye tid på å drøfte retningslinjene for websiden. Vi tar gjerne i mot innspill på siden!

Studietur

Janne Andersen og Tove Magnus er styrets turkomite.

Det var opprinnelig meningen at vi skulle arrangere tur i 2001. Etter en del vansker med å få tak i faglige reiseledere, vedtok styret 13.09.00 å utsette turen ett år. Som reise-mål for våren 2002 har styret gått inn for Roma. En kort orientering om turen står i

Religion og livssyn 3/2001. Flere detaljer følger i blad nr 4/2001.

Internasjonalt nettverk

Marit Hallset Svare har vært internasjonal kontakt i perioden og har vært på årlige samlinger med representanter for tilsvarende organisasjoner i Europa, EFTRE (European Forum for Teachers of Religious Education). Mye av tiden her har gått med til å diskutere fram et realistisk nivå for samarbeidet, både med hensyn til økonomi og det tidsmessige ettersom alle jobber på frivillig basis, samt å arrangere konferansen i Edinburgh i august 2001. Denne konferansen samlet om lag 150 religionslærere fra hele Europa, 20 kom fra øst Europa. Temaet var *Handling Truth Claims in the RE Class-*

room. Powerpoint presentasjonen av de fleste foredragene og mer informasjon fra konferansen ligger på følgende adresse <http://re-xs.ucsm.ac.uk/eftre/>

Det er ytret ønske fra EFTRE om at den norske representanten kunne sitte i EFTREs arbeidsutvalg for å sikre kontinuiteten i arbeidet. Styret sier ja til dette, om Marit Hallset Svare velges inn styret ved valget.

Revisjon av læreplanen i KRL

Styret har gjort en henvendelse til Lærings-senteret om å være høringsinstans ved denne revisjonen.

Trondheim 11. november 2001

Marit Hallset Svare

Til valget

Valgkomiteens forslag:

Magne Vestøl, leder		
Gunnar Holth	Anne Margrethe Hagen, vara	Janne E Andersen, ikke på valg
Ole Andreas Kvamme	Sigfrid Hjelde, vara	Tove Magnus, ikke på valg
Knut Sagafoss		
Marit Hallset Svare		

Religionslærerforeningen i Norge

Referat fra Landsmøtet i Oslo

12. november 2001

Tilstede: 10 medlemmer derav 3 fra styret.

Leder Marit Hallset Svare ønsket velkommen.

Dagsorden:

1. Valg av dirigent og referent

Styrets forslag om Marit Hallset Svare som dirigent og Anne J. Tangeraas Blücher som referent ble godkjent.

2. Toårsberetning fra foreningen

ved leder Marit H. Svare

Beretningen hadde 5 punkter: Styrets virk-

somhet, Religion og livssyn, Hjemmesiden, Studietur og Internasjonalt.

I samtalen etterpå ble følgende kommentert: **Internasjonalt** – EFTRE – Arna Østnor overbrakte ros fra EFTRE konferansen angående foreningens hjemmeside både når det gjelder system og oppsett.

Religion og Livssyn – Det ble reist spørsmål om hvor lenge man skal sende bladet til personer som ikke betaler kontingenten. Forsamlingen mente det var rimelig å sende ett blad etter at purring er sendt ut, og så kutte dersom det fortsatt ikke betales. Harald Skottene spurte om man vet noe om årsaken

til at medlemskap opphører. Ann Midttun mente det dreier seg om ca. 30 stk. pr. år, og at disse stort sett er pensjonister eller personer som går over i andre yrker. Bjørn Myhre foreslo å komme med en påminnelse om kontingenten i nr.1 av bladet. Det ble også ytret ønske om at det skulle gjøre noe mer for KRL faget. Ann Midttun svarte at dette hadde vært drøfter i styret etter tidligere oppfordringer, og at styret finner at det ikke vi ikke har kapasitet til å gjøre mer.

3. Regnskap ved kasserer Ann Midttun

Regnskapet med kommentarer ble gjennomgått av kasserer. Den meget hyggelige revisor har vært Olai Lorange som nok en gang har gjort oss en stor tjeneste uten vederlag. Blomster og vin blir bare en symbolsk takk. Underskuddet fra tidligere er nå snudd til et overskudd på Kr.51.010,77. Årsaken til denne gledelige utvikling ligger i en gedigen opprydding i medlemsregisteret med utsendelse av purringer. Den massive respons vi fikk på det, må tolkes dit hen at folk vil ha bladet! Det økte beholdningen med 60.000. Utgiftene til bladet har sunket noe, men portoen vil øke i fremtiden. Renteinntektene har økt til det dobbelte. Administrasjonsutgiftene har også økt i perioden p.g.a. økte flyutgifter, fordi det er vedtatt at vi vil ha representanter utenfor Oslo i styret. Utgiftene til giro og porto har også økt i perioden.

Arna Østnor ville vite hvorfor foreningens kapital står i to forskjellige banker. Var det ikke lurt å overføre til en bank og få høyere rente?

Bjørn Myhre uttalte at det er flott med en økonomi som går opp, men det er ett blad som ikke er betalt enda, slik at dette må trekkes fra på overskuddet. **Ellers mente han det fremdeles burde være mulig å øke andelen medlemmer.** Ville det ikke være mulig å finne ut hvor mange lærere som ikke er medlemmer?

4. Valg ved Ann Mittun

Valgkomiteen har bestått av Elisabeth

Måleng Larsen, Anne J. Tangeraas Blucher og Ann Mittun.

Det har vært flere hensyn å ta: geografi (Oslo – distriktene) og alder.

Følgende kandidater var foreslått:

Leder: Ledervervet deles mellom to kandidater, Magne Vestøl det første året og deretter Marit Hallset Svare det andre året.

Styremedlemmer: Gunnar Holth, Ole Andreas Kvamme, Knut Sagafoss, Marit Hallset Svare.

Varamedlemmer: Anne Margrethe Hagen og Sigfrid Hjelde.

Alle ble valgt med akklamasjon.

5. Orientering om tur til Roma – utgikk

6. Orientering om foreningens hjemmeside ved Magne Vestøl

Tanken videre er å utvide det pedagogiske stoffet som en service for lærere. Det er kommet inn eksamensoppgaver, men det er også ønskelig med opplegg (pedagogisk/didaktiske). At dette er vanskeligere å få til, skyldes vel at det fins en barriere for å legge ut egne ting på nettet. For tiden organiseres det en billedbank man kan søke på.

Magne Vestøl fikk til slutt ros for en leker og flott hjemmeside.

7. Innkomne saker: Forslag til endring av paragraf 5 ved Ann Mittun

Hun tok gjenvalg etter 4 år, men synes 8 år er lenge å sitte i et styre. I løpet av en så lang periode kommer det endringer i livet. Det er også et spørsmål om hvor lenge man kan yte noe i et styre, sa hun. Hun foreslo at man kan velges for to eller fire år ved gjenvalg. Det sikrer stabilitet og hindrer forgubbing, mente hun. Følgende forslag fra Ann Mittun ble klappet inn:

Ny setning inn i nåværende paragraf er understreket:

«Styret består av syv styremedlemmer, hvorav 4 må være lærere i den videregående skole og en lærer på grunnskolens ungdomstrinn. Et styremedlem velges ordinært for 4

år. Ved gjenvalg kan en velges for 2 eller 4 år. Det søkes byttet ut henholdsvis 3 og 4 medlemmer på hvert landsmøte. Det velges to varamedlemmer. Leder velges av landsmøtet.»

8. Eventuelt

Det ble ytret ønske fra forsamlingen om att **tilbud om foreningens blad** må bli sent til all ungdomsskoler!

Oslo 1.02.02

Anne Jorunn Tangeraas Blucher

ROMATUREN – ennå noen ledige plasser

I skrivende stund er det ennå noen ledige plasser på Romaturen i mai, dvs. fra 20.–27.5 Kontakt Janne E. Andersen, Kirkeveien 56, 1395 Hvalstad eller ring Tove Magnus: 67 14 07 05. Det haster!
For detaljer – se forrige nummer eller gå inn på Foreningens hjemmeside: www.religion.no og få detaljer om programmet.

Svein Aage Christoffersen:

Bare et dyr?

Vi lever i en kultur som gjør utstrakt bruk av dyr i mange forskjellige sammenhenger og til mange forskjellige formål. Vi bruker dyr til mat og klær, i arbeid og fritid, til sport og underholdning, som produksjonsdyr, som forsøksdyr og som familiedyr. Ser vi på vårt bruk og hold av dyr i et historisk perspektiv, må vi kunne si at vårt *forbruk*, for ikke å si vårt *konsum* av dyr er langt større enn det var før, at vi bruker dem på nye måter og fremfor alt: at vi holder og behandler dem på andre måter enn før.

Vårt hold og vår bruk av dyr må ses i sammenheng med sentrale trekk i samfunnutviklingen de siste 200 år. Alt kan selvfølgelig ikke nevnes her, men la meg i alle fall gi noen stikkord.

Endringene i dyreholdet har for det første med *industrialiseringen* å gjøre, med utviklingen av en vareproduserende teknologi som også har satt sitt preg på dyreholdet. Ikke bare melkemaskinen, også melkeroboten har gjort sitt inntog i norske fjøs, for bare å nevne et enkelt eksempel. Men ikke bare måten å holde dyr på er blitt endret, også nye dyreslag er kommet inn i bildet. Hold av pelsdyr er ennå ikke hundre år her i landet, og fisken er blitt et nytt husdyr i løpet av de siste tiårene.

Utviklingen henger imidlertid også sammen med *urbaniseringen*, dette at vi i tiltagende grad bor i byer med byenes livsform og levemåte. Og byene er bygget for mennesker, ikke for dyr. Vi kan ikke innrette oss med dyr på samme måte i byen som på landet. Det får imidlertid konsekvenser også for

omgangen med dyr på landet. Byens livsform setter sitt preg også på landsbygdas livsform. Et viktig argument for bønder som installerer melkerobot er – foruten et lettere arbeid – å kunne få litt mer av den avgrensede arbeidstid og fleksibilitet som preger byens arbeidsliv.

Det moderne samfunnet er imidlertid ikke bare blitt industrialisert og urbanisert, det er også blitt et *forbrukersamfunn* der forbruk av varer og tjenester er en nødvendighet for å holde samfunnsmaskineriet i gang. Bonden er for lengst blitt produsent i et samfunn der effektive drivere er konkurranse og kapital, og dyr er blitt en forbruksvare som helst skal være så billig som mulig.

Men også det *velstandssamfunnet* vi har fått har endret vårt forhold til dyr, og det på flere måter. For det første er det ikke så enkelt lenger å håndtere det tradisjonelle skillet mellom matproduksjon på den ene og luksusproduksjon på den andre siden. Også den matproduksjon vi driver i Norge i dag er en luksusproduksjon. Vi produserer ikke mat for en sultende verden eller en sultende befolkning. Vi produserer mat for en mett, til dels overmett befolkning med fedme, ikke underernæring som det store helseproblemet. Folk i vår del av verden er så mette at de må *fristes* til å spise, og produksjonen må reguleres så vi ikke produserer berg av mat som ingen orker å spise. Dette betyr selvfølgelig ikke at matproduksjonen ikke er viktig og nødvendig her i landet, for det er den. Men den er viktig av andre grunner enn at vi ellers ville sultet i hjel. Matproduksjo-

nen skal tjene nasjonale, distriktpolitiske og kulturpolitiske mål som kan være legitime nok, men som kan fremmes like mye ved pelsdyrproduksjon som ved produksjon av oksekjøtt

Velstandssamfunnet innebærer også at vi har tid og råd til å holde oss med kjæledyr på en annen måte enn før. Ja, vi har kanskje til og med *behov* for å holde oss med kjæledyr på en annen måte enn før. Ett av mange paradokser i vårt dyrehold er dessuten at vi har langt mer tid og langt flere penger å bruke på kjæledyr, sportsdyr og underholdningsdyr enn før, og langt mindre tid og penger til å bruke på produksjonsdyr. Dette har lite å gjøre med skillet mellom by og land. Det ressursoverskudd som kan brukes på kjæledyr finnes begge steder. En kyllingprodusent kan ha rikelig med tid og penger til bruk på rashunden sin, men lite å gå på i forhold til kyllingene.

Endringene i vår omgang med dyr er altså kommet som en følge av store endringer knyttet til det vi med et samleord kaller for moderniseringen av samfunnet. Det betyr blant annet at en rekke av endringene ikke er tilsiktet. De er ikke primære, men sekundære. De er kommet som bivirkninger av andre endringer. Det er rammebetingelsene som er endret, og disse endringene av rammebetingelsene har så ført til endringer også innenfor sektoren hold og bruk av dyr.

Siden den situasjon vi står overfor i dag i mangt og meget er utilsiktet, er det all grunn til å diskutere den kritisk under etisk og moralsk synsvinkel, og det skjer også. Diskusjonen har pågått og pågår stadig på kryss og tvers i samfunnet. Når Landbruksdepartementets melding om dyrevern blir ferdig, forhåpentligvis en gang før sommeren, vil diskusjonen sikkert øke i intensitet.

Selv om de spørsmål som står på dagsorden når vi diskuterer hold og bruk av dyr i dag er generert av samfunnets modernisering, er det viktig å være klar over at diskusjonen som sådan slett ikke er av ny dato, men går svært langt tilbake i tid. Diskusjo-

nens begynnelse taper seg riktignok i historiens mørke, men vi må gå ut fra at mennesket nær sagt til enhver tid har vært nødt til å reflektere over sitt forhold til dyr. Som jeg skal komme tilbake til nedenfor, hører det i en viss forstand med til menneskets egenart å skille mellom menneske og dyr. Men hva våre forfedre har tenkt og gjort i forhistorisk tid, det vet vi lite om. Etter hvert som filosofien vokste fram, ble imidlertid også dette temaet gjenstand for filosofisk refleksjon, og her som i så mange andre sammenhenger ser det ut til at Aristoteles markerer et viktig veiskille.

Aristoteles kom fram til at dyr ikke har fornuft (*logos*) og ikke meninger (*doxa*). Dette synet på dyr som fornuftsløse vesener ble et viktig premiss for hva Aristoteles og andre mente de kunne tillate seg å gjøre med dyr. Dyr er irrasjonelle, derfor har de ikke krav på å bli behandlet som mennesker. Dette var riktignok ikke det eneste aktuelle premisset i antikken. Oppfattet man dyr som reinkarnerte mennesker, slik for eksempel Empedokles gjorde, fikk selvfølgelig det også konsekvenser for behandlingen av dyr. Sett under denne synsvinkel kunne jo den som slo en hund, risikere at det var en venn eller en slektning han slo. Men det viktigste kriteriet i etisk sammenheng, og det som fikk størst betydning var spørsmålet om dyrenes eventuelle fornuftighet. Selv om ikke alle var enige med Aristoteles, var det mange som var det, og hans syn ble overtatt blant annet av stoikerne.

En som fulgte Aristoteles og stoikerne på dette punktet var Augustin, og det kan være interessant å se litt nærmere på Augustin og tankegangen hans i denne sammenheng. Siden dyr ikke har fornuft må det, mente Augustin, være lov å drepe dyr. Denne argumentasjonen bygger imidlertid ikke på den forutsetning at dyr ikke kan føle smerte, siden de ikke har fornuft. Augustin var helt på det rene med at dyr dør i smerte. Nei, argumentasjonen bygger på antikkens forestillinger om *oikeiosis*, om tilhørighet, altså

det som har med fellesskap og hushold (=oikeios) å gjøre. Det var særlig stoikerne som utviklet tanken om tilhørighet som basis for rett og rettferdighet. Denne tanken tar Augustin opp og sier: dyr står ikke i et rettsfellesskap med oss, de hører ikke med til vår «økumene», for å bruke en moderne avledning. Dyr hører ikke med i vår krets eller vårt rettssamfunn kunne vi også si, fordi de ikke har fornuft. Derfor er forbudet mot å drepe, som gjelder i rettssamfunnet, ikke et forbud mot å drepe dyr. Dyr omfattes ikke av *societas legis*, for å bruke Augustins eget uttrykk. De omfattes ikke av det fellesskap som reguleres av retten, fordi de ikke har fornuft.

Har Aristoteles og Augustin rett, er dyr uten fornuft? Diskusjonen bølgjer like høyt i dag som i antikken og er særlig konsentrert om hvorvidt dyr har en form for språk. Tar vi sjimpansene, som jo genetisk sett står mennesket ganske nær, så kan de i alle fall benytte språklige tegn på en eller annen måte. Men kan de knytte tegnene sammen syntaktisk? Har sjimpansene syntaks? Spørsmålet er omstridt, men vi behøver ikke forfølge det videre her, for like viktig er det å spørre hvor relevant syntaksen er i moralsk henseende. Er det mangelen på syntaks som gir oss rett til å drepe dem, og en eventuell syntaks som forbyr oss det?

Den engelske moralfilosofen Jeremy Bentham avviste språkets betydning og fremhevet evnen til å lide som det avgjørende kriterium. Den poengterte formuleringen hans er blitt berømt: «*The Question is not, can they reason? Nor, can they talk? But can they suffer?*». Spørsmålet må langt på vei besvares bekræftende. Dyr, eller i det minste høyerestående dyr kan lide i alle fall i den forstand at de kan føle smerte.

Nå var dette som vi har sett, slett ikke ukjent for Augustin. Han var ikke i tvil om at dyr kan føle smerte. Det spørsmål som opptok ham var i hvilken utstrekning den smerte dyr kan føle, også skal telle i etisk og moralsk henseende. Riktignok er spørsmålet

om dyrs fornuft på ingen måte uttømmende for Augustins syn på dyr. I tillegg til det rent filosofiske standpunktet som han overtok fra Aristoteles, la Augustin også vekt på den kristne skapertanken. Det behøver vi imidlertid ikke gå nærmere inn på her. Det interessante i vår sammenheng er de mer strukturelle trekkene i diskusjonen, der likheter og forskjeller på dyr og mennesker blir avgjørende for vår behandling av dem. Jo likere vi mener de er oss, desto mer behandler vi dem som mennesker. Jo mer forskjellige fra oss de er, desto større friheter mener vi at vi kan ta oss.

Ser vi på dagens diskusjon er den sterkt polarisert. På den ene ytterfløyen finner vi grupper som nærmest betrakter dyr som ting, eller som i alle fall mener at hensynet til dyr alltid må vike når de er i strid med viktige menneskelige hensyn. De er jo bare dyr. På den andre fløyen finner vi grupper som setter mennesker og dyr på like linje og kaller ethvert forsøk på å rangere mennesker høyere enn dyr for arts-sjåvinisme eller «specicisme», altså som rasisme på specie-nivå.

Jeg ser ingen grunn til å avfeie dyrs lidelser bare fordi de ikke er som oss. Men jeg kan heller ikke gå god for ytterliggående forsøk på å likestille dyr og mennesker. Når dyr blir betraktet nærmest som mennesker, er det etter mitt skjønn ikke uttrykk for en nærhet til dyr, men et uttrykk for distansen mellom dyr og mennesker i det moderne samfunn. Vi lever i et samfunn der grensen mellom dyr og mennesker er så trygg og sikker at vi kan tillate oss å neglisjere den i teorien og på enkelte punkter også i praksis, uten at det truer vår identitet som mennesker. I tidligere tider, da man levde nærmere dyr av mange slag i daglig omgang med dem, hadde man ikke råd til den slags luksus. Da måtte man vite at det er forskjell.

I kjølvannet av Darwin og dagens nydarwinisme er det blitt svært populært å kalle mennesket for et dyr og på den måten utjevne forskjellen mellom dyr og mennes-

ker. Utviklingsbiologien beviser at også mennesket bare er et dyr. Men dette er en tankefeil. For uansett hvor ivrige vi er etter å definere mennesket som et dyr, så er mennesket det eneste dyr som definerer seg selv som et dyr. Det gjør dyrene ikke. De er ikke dyr fordi de definerer seg som dyr. Det er vi som definerer dem som dyr. Vår iver etter å definere oss selv som dyr på linje med andre dyr bekrefter derfor forskjellen på mennesket og dyr. I denne forskjellen ligger, som vi skal se, også vårt etiske og moralske ansvar for dyr. Skal vi kunne ta ansvar for dyr og behandle dem på en forsvarlig måte, da må vi se forskjell på dyr og mennesker.

La oss et øyeblikk vende tilbake til Augustin. Hva er egentlig feil med hans tankegang? Vi kan selvfølgelig si at det var feil av ham å hevde at dyr ikke har fornuft. Men slik mente Augustin at det var. For ham, på datidens premisser var dette den fornuftige, for ikke å si den «vitenskapelige» konklusjonen. Hadde han noen spesifikt kristne premisser som kunne undergravd konklusjonen? Finnes det et spesifikt kristent syn på hvorvidt dyr har fornuft? Jeg kan ikke se at det gjør det. Det står ikke noe om dette Bibelen, om det hadde vært noen løsning – hvilket det etter mitt syn ikke hadde vært. Jesus har ikke sagt noe om hvorvidt dyr har fornuft, og så vidt jeg vet har heller ikke noe kirkemøte uttalt seg om dette – og det skal vi antageligvis være glade for.

Problemet med Augustin er ikke først og fremst hans syn på dyr som fornuftsløse vesener, men hans syn på vårt etiske og moralske ansvar for fornuftsløse vesener. Det er hans bruk av forestillingen om *oikeiosis*, om fellesskap og tilhørighet som skurrer. Tanken er viktig nok, men den betyr ikke at vi må gjøre fornuften til basis for fellesskapet, slik at bare de som har fornuft hører med. Det er i alle fall ingen spesifikt kristne premisser for en slik bastant grensedragnings, snarere tvert imot. I sine *Bekjennelser* beskriver Augustin selv skaperverket som en lovprisende «økumene», som ett eneste,

lovprisende fellesskap. Nettopp den kristne skapelsestanken skulle slik sett være et godt utgangspunkt for å beskrive et fellesskap som ikke bare omfatter mennesker, men også dyr. Ser man seg om etter en spesifikt kristen tanke i denne sammenhengen, er det ikke forestillingen om den ekskluderende fornuft, men forestillingen om det lovprisende fellesskap som utmerker seg. Men nettopp denne forestillingen gjør Augustin – beklagelig vis – ikke bruk av når det gjelder synet på behandlingen av dyr. Det kan man kanskje forstå på filosofiske premisser, men ikke på teologiske.

Nå kan man riktignok innvende mot denne forestillingen om det lovprisende fellesskap at det fremstår som en rent ideell størrelse. I praksis har jo mennesket som oftest lukket fellesskapet ikke bare om sin egen art, men også om sitt eget land, sin egen familie og endog seg selv. Det er riktig nok, men det avdekker i første omgang bare en problematisk side ved Augustins fellesskapstanke, og den er at han tenker fellesskapet, *oikeiosis* statisk, som et avgrenset fellesskap definert én gang for alle. Men det er slett ikke nødvendig. *Oikeiosis* kan også tenkes som en prosess, som et fellesskap som stadig utvides. Det var jo nettopp det stoikerne gjorde, når de utvidet fellesskapet og tilhørigheten fra å gjelde det private husholdet og den lille byen, *polis*, til å gjelde alle mennesker, forstått som borgere i verdensbyen, *cosmopolis*.

Nettopp her ligger et viktig trekk ved menneskets egenart. Mennesket kan til forskjell fra dyr utvide sitt fellesskap og ansvar til å omfatte mer enn seg og sitt. Det kan ta ansvar også for annet liv og andre livsformer enn sin egen. Det kan ikke dyr. De har ikke etikk. Dyreetikk er et menneskelig foretagende. Gir vi slipp på vår særegne form for menneskelighet, vår *humanitet*, mister vi også dyreetikken.

Nærmer vi oss ansvaret for dyr under denne synsvinkel, får likheten mellom mennesker og dyr en mindre betydning. For all

del: likhetene er der, og de er viktige. Særlig viktig er dyrenes evne til å føle smerte omtrent på samme måte som oss. Men vår omgang med dyr kan ikke reduseres til et spørsmål om vi kan påføre dem smerte eller ikke. Dyrene må også respekteres med henblikk på at de er forskjellige fra oss. Det beundringsverdige ved en fugl er ikke at den kan tenke som oss eller har språk som oss, men at den kan noe vi ikke kan: den kan fly. Derfor bør den få anledning til det. Jeg aner ikke om fugler er ulykkelige når de må sitte i bur mesteparten av livet (skjønt jeg tror det), men jeg mener de må få anledning til å være det de er, altså fugler. Og det å være fugl er å kunne fly. Derfor bør de ikke stenges inne i bur.

Når jeg kan fascineres av og beundre en tiger, er det ikke fordi den kan legge sammen to og to. Det er ikke vanskelig, og det kan jeg uansett bedre enn den. Men jeg beundrer den fordi den kan snike seg så lett og lydløst gjennom gresset i jakten på sitt bytte. Den kan noe jeg ikke kan. Og så har den så fine striper! Derfor må vi ta vare på tigreren, og ikke stenge den inne i et lite bur.

Tankegangen kan eksemplifiseres videre i mange retninger. Høns bør ikke holdes i bur på den måten vi gjør i dag, det samme gjelder pelsdyr, og kua bør ikke stå på bås hele livet, eller være nødt til å ligge på et hardt og kaldt betonggulv. Å være et dyr dreier seg ikke bare om fysiologi, men om en livsform som dyret har utviklet seg til. Denne livsformen kan mennesket respektere og ta vare på.

Ikke i ethvert henseende, og slett ikke ved en beslutning som kan effektueres over natten. Men vi kan steg for steg utvide vårt «omsorgsrom», vår økumene og gi dyrenes livsform en rimelig plass i den. Det er riktignok ikke noe som biologisk sett tvinger oss til å gjøre det. Vi kan som all vet holde dyr utenfor vårt etiske og moralske ansvar. Men vi *må* ikke være ekskluderende. Vi *kan* også være inkluderende og skille oss fra dyrene ved å dra omsorg for dem. Vi kan kort sagt oppføre oss *humant*, som mennesker, også mot den som bare er et dyr.

Litteratur

Synspunktene i denne artikkelen har jeg gjort nærmere rede for i artikkelen «Hvordan bør dyr telle? Synspunkter fra et kristent perspektiv». Den er trykket i boka *Dyreetikk*, redigert av Andreas Føllesdal, Fagbokforlaget 2000, s. 90–111. Se også foredraget «Har vi et felles verdigrunnlag for hold av dyr, og gjenspeiles dette i dagens dyrehold?», som ligger på nettet:

<http://odin.dep.no/ld/norsk/Ansvarsomraader/p10003401/index-n-n-a.html>

Svein Aage Christoffersen er professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, adresse: s.a.christoffersen@teologi.uio.no

Liv Emma Thorsen:

Liten og søt

– holdninger til kjæledyr i moderne tid

Et av Leonardo da Vincis vakreste portretter *La Dama con l'ermellino*, viser en ung adelsdame med en røyskatt på armen. Røyskatten tegner seg dekorativt hvit mot den unge pikens røde og blå kjole; et møte mellom jomfruelig uskyld og temmet villskap. Hun hviler den venstre hånden lett mot dyrets skuldre, og røyskatten ser ut til å slappe av i armen hennes. Begge, menneske og rovdyr, har blikket vendt mot lyset som faller inn fra høyre. Det tette, myke røyskattskinnnet var svært ettertraktet, en kostbar handelsvare bestemt for fyrsters og kongers drakt. Hvordan denne røyskatten ble en adelsdames kjæledyr i stedet for å bremme en herskapskappe, kan vi bare gjette oss til. Antakelig ble den fanget som unge, temmet og skjenket til den unge adelsdamen. Liten og søt, og i dette tilfellet også bløt, oppfylte den noen vesentlige kjennetegn ved kjæledyret.

Kildene gir innsikt i hvilke dyr den europeiske overklassen har holdt som kjæledyr, og hvordan dyrene ble behandlet.¹ Kunnskap om almuens forhold til dyr må som oftest utledes av kilder som er levninger fra den dominerende samfunnsklassen. Det er derfor vanskelig å anlegge et innenfraperspektiv på hva vanlige menneskers har følt for sine kjæledyr. Skillet mellom husdyr og kjæledyr er også flytende. Lam, killinger og grisunger kunne være kjæledyr mens de var små, og produksjonsdyr som voksne. Om husdyrene primært var til nytte, var det også emosjonelle bånd mellom mennesker og dyr. På midten av 1800-tallet innsamlet presten og samfunnsforskeren Eilert Sundt materialet til sin store undersøkelse om

sedelighetstilstanden i Norge. På en husmannsplass i Nes prestegjeld på Romerike ble samtalen avbrutt da en kone kom inn i stuen med en liten gris til familien. Sundt beretter om hvilken begeistring grisungen vakte: «Hvor det blev glæde på børnene, 4 småpiger! de måtte alle kysse og klappe grisen.»² I avhandlingen *Om Rensligheds-Stellet i Norge* viser Sundt forståelse for at 'koppe-grisen' fikk være inne i stuen, og «at et enslig kvinde-menneske, en husmands-enke f.ex. i en liden stue, har en høne inde hos sig til selskab, det er noget som vel forekommer hele verden over.»³

Det er vanskelig å frigjøre seg fra de etiske prinsippene som vi idag mener skal legges til grunn for dyrehold, når vi skal forsøke å komme fram til en forståelse av tidligere menneskers holdninger til sine kjæledyr. Behandlingen av småbarna før barndommen ble skilt ut som en egen livsfase, og behandlingen av kjæledyrene har flere likhetstrekk: Begge var de små pussige vesener til morskap og adspredelse for de voksne.⁴ Kjæledyrene var tillike barnas levende leketøy. En dekkende karakteristikk av det franske kongehusets og aristokratiets behandling av sine kjæledyr fra det 12. til det 18 århundre, slik det er skildret av den franske kulturhistorikeren Alfred Franklin, er vilkårlighet. Så lenge eieren interesserte seg for dyret, ble det ødslet med mat, varme og kostbart utstyr, og egne tjenere tok seg av de kongelige kammerhundene. Men pendelen kunne svinge og nye favoritter ta de gamles plass, som da madame de la Sablière en gang på midten av 1600-tallet skiftet ut alle de små hundene sine med katter med

forklaringen at man ble så sterkt følelsemessig knyttet til hunder, at hun nå ville ha dyr med hvis samkvem en ikke ville bli ført lenger enn en selv ønsket.⁵

Dette er ikke noe som hører fortiden til. I USA arbeider dagens dyrevernorganisasjoner aktivt for å bekjempe «The Pet Surplus», det store overskuddet av dyr som vrakes som kjæledyr. Årlig innbringes 8–12 millioner dyr til dyremottakene, flertallet er hunder og katter, av hundene er en fjerdedel rasehunder. Ca halvdel av de innbragte dyrene blir avlivet.⁶

I det følgende vil jeg i hovedsak bruke hunden som eksempel på et dyr som, blant en rekke funksjoner, også har hatt status som kjæledyr. Hunden er blitt tillagt motstridende egenskaper. I 1600-tallets flamske malerkunst symboliserte den trofasthet og luktesansen, men også forslukenhets og lidderlighet. Det tidligmoderne England assosierte hunden med grådighet, begjær og rå kroppsfunksjoner.⁷ Gjennom århundrene konsoliderte flere av disse betydningene seg, og nye kom til.⁸ Hunden er derfor et dyr som har fått festet høyst forskjellige navneskilt på seg: Den er både Trofast, vår beste venn, og en verdiløs kjøter som kunne behandles deretter.

Eksemplene som blir brukt er hentet fra ulike tidsperioder og miljøer, og de må betraktes som fragmenter av et sammensatt, tverrfaglig felt.

Dyr i arken

Hvilke dyr har fått status som kjæledyr i europeisk kultur? Den velstående eliten har omgitt seg med sjeldne og eksotiske dyr. Svenskekongen Karl den 12. hadde en tam bjørn gående sammen med de to hundene Pompe og Snushane, Carl von Linné var sterkt knyttet til apene sine. Interessen for å holde burfugler kan spores i Sverige tilbake til middelalderen. Papegøyen har vært en ettertraktet burfugl fra senmiddelalderen og fram til idag. I likhet med andre sjeldne dyr, ble den brukt som fyrstegave.⁹ Men om

overklassen under det gamle regime kunne ødsle sin kjærlighet på hunder og, mindre ofte, katter, var dette intet i forhold til pasjonen man viste overfor de fjærklede venner, fastslår Franklin.¹⁰ Fuglenes ulike kvaliteter, om det var en fargesprakende fjærdrakt, evnen til å etterape menneskelig tale eller deres vakre sang, ble understreket av praktfullt bearbejdede bur og volierer som i seg selv var dekorative elementer i innredningen. Menigmann holdt hjemlige sangfugler i bur.

I viktariatiden ble det populært å holde akvariefisk. Akvariene oppfylte to av tidens interesser, å holde kjæledyr og muligheten til på nært hold å studere levende vesener i sitt – i hvert fall tilnærmet – naturlige miljø.¹¹ «Hjemmeakvariet var populært,» skriver historikeren Kathleen Kete i sin analyse av 1800-tallets parisiske borgerskap og deres kjæledyr, «fordi det oppfylte borgerskapets ønske om å lære mens de ble adspredt, å være flittige mens de slappet av.»¹² I den samme perioden og i den samme klassen ble rasehunder hobby, mote og lidenskap.¹³ Rasehunden ble lansert som noe mer enn bare en hund med standardisert ytre og noen forventede egenskaper; ren rase ble i tillegg koblet sammen med høy moralsk standard og klassebevissthet. Bildene som ble tegnet av rasehunder i motsetning til hunder uten stamtavle, uttrykte et samfunnsyn hvor den dannede klasses forfinelse ble kontrastert med almuens råhet. De språklige bildene som ble skapt av rasehunden i kontrast til kjøteren, fremmet og forsterket en allerede eksisterende forskjellstenkning om hunden.

1800-tallet er århundret da hunden blant skaperverkets vesener ble forfremmet til en plass som bare ble overgått av mennesket selv.¹⁴ Hundens trofasthet var et tema med sterk appell som ble gjentatt og bearbejdet i tekst og bilder gjennom hele århundret. Enkelte gikk så langt som til å hevde at uten hunden ville menneskeheten heller ikke hatt noen sivilisasjon. Jo større hunden var, jo

bedre oppfylte den bildet av Trofast. Newfoundlandere og Sankt Bernhardshunder, hunder det var knyttet en rekke dramatiske historier til, erobret hjertene og hjemmene. Trofast kan ses som et svar på den sterke, sosiale spenningen som preget hundreåret. Hunden tjente som ankerfeste til et eldre og sosialt mer stabilt samfunn hvor dyder som lojalitet og trofasthet var høyt verdsette. Hunden hadde med andre ord egenskaper som menneskene selv var i ferd med å miste. Den trofaste hunden trådte i stedet for det troløse mennesket.¹⁵

Bred panne, store øyne, kort snute

Det er vi mennesker som gjør dyr til kjæledyr. Disse spesielt utvalgte dyrene skiller seg fra andre tamdyr ved at vi for det første gir dem navn, for det andre slipper vi dem inn i boligen, og for det tredje spiser vi dem ikke. Disse tre kriteriene som er formulert av historikeren Keith Thomas,¹⁶ utelukker dyr som holdes i bur eller beholdere, drøvtyggere som lam og killinger, og dyr som er for store til å tas med innendørs, f.eks. hester, fra kategorien kjæledyr. Unge jenters forhold til hest kan være like engasjert og empatisk som andres til hund og katt.

Kulturgeografen Yi-Fu Tuan nærmer seg en forståelse av kjæledyrets kulturelle funksjon ved å studere dyret i skjæringspunktet mellom menneskelig utfoldelse av kjærlighet på den ene siden, og dominans på den andre. Dermed retter han oppmerksomheten både mot de psykologiske behovene kjæledyrene tilfredsstiller og mot hvilke konsekvenser det har for dyret å bli trukket inn i den menneskelige sfære. Menneskenes forhold til kjæledyrene kan leses som en kjærlighetshistorie, men er, sier han, like mye en fortelling om vår vilje til å herske over naturen. Stikkordet er domestisering, et ord med samme opprinnelse som 'dominans' som betyr å ha herredømme over et annet vesen, å ta det inn i huset sitt eller inn på sitt domene.

Tuan definerer kjæledyr som en svært vid

kategori. Det er her mest korrekt å oversette 'pet' med kjæledegge, siden han lar kategorien inkludere både kvinner, barn og dverger, dyr inklusive akvariefisk, ja, til og med planter. Kjæledegger er levende organismer som er totalt avhengige av det menneskelige miljø, og de er ofte utsatt for deformering av psykisk og fysisk art.¹⁷ Sjelden reflekteres det over at kjærlighet får en ødeleggende virkning. For, som Tuan hevder, «mennesker som utnytter naturen for sin fornøyleskyld og av estetiske og symbolske årsaker, innser sjelden at de skader planter og dyr ved at de deformerer dem slik at de antar former de ikke var bestemt for, og når det gjelder dyr, tvinger dem til en atferd som ikke er naturlig for dem.»¹⁸

Menneskets dominans over hunden kommer, blant annet, til uttrykk gjennom en kontinuerlig foming av hundens eksterior, om det skjer ved fysisk manipulering av pels, ører og hale, eller ved å avle på utvalgte individer for å frembringe raser med ekstreme særtrekk. Den engelske glosen for kjæledyr illustrerer essensen av omformingen av ulven til hund. 'Pet' er avledet av det franske adjektivet 'petit'. Et kjæledyr er med andre ord et dyr som er gjort mindre: Mindre farlig, mindre natur, et kulturprodukt tilpasset menneskets vaner og preferanser.¹⁹ Kjeven og tennene er et tydelig eksempel på hvordan hunden på vei fra ulv til tamdyret hund er blitt gjort mindre truende enn sitt naturlige opphav. *Canis familiaris* skiller seg fra opphavet *canis lupus* ved at den har en kortere kjeve og mindre tenner som også er enklere oppbygget enn ulvetennene.

Arten ulv har en enestående genetisk rikdom som har gjort det mulig for mennesket å avle hundrevis av hunderaser.²⁰ Hundens kulturhistorie viser at de små hundene vært mest ettertraktet. Den gammelnordiske lovgivningen skjelnet mellom fem ulike hundetyper. Knehunder, mjøhunder, jakthunder, gjeterhunder og gårdshunder. Knehundene var så små at de kunne ligge på fanget. Malteserhunden var middelalderens mest etter-



spurte skjødehund, hunder med myk pels. Ofte fikk de løveklipp, med pelsmanke og barbert bakpart. Man har ment at mjøhundene var mynder, som også var importerte og sjeldne dyr i Norge, men mjøhund kan ha vært en samlebetegnelse for slanke, høybente og korthårete jakthunder som skilte seg fra almuens raggete og grovbygde hunder. Drap på en knehund utløste størst bot, deretter fulgte mjøhunden. Den vanlige gårdshunden, bondebikkja eller kjøteren,²¹ sto lavest i kurs, mens spesialdresserte hunder som jakthunder og gjeterhunder ser ut til å ha økt i verdi i senmiddelalderen.²²

Å være liten hund hadde sine omkostninger. Tuan bruker de keiserlige hundenes historie for å underbygge sin tese. I det gamle Kina skulle de mest eksklusive hundene være så små at damene kunne bære dem inne i ermet på kimonoen. Derfor ble de kalt 'ermehunder'. For at hundene skulle bli ørsmå, ble valpene holdt mest mulig i ro for å dempe appetitten og slik hemme veksten, de ble innesperret i trange bur til de ble kjønnsmodne, eller skulderbladene ble jevnlig presset forsiktig fra hverandre. Jo buttere snute, jo finere var hunden. Derfor ble nesebrusken knust når valpen var mellom tre og

syv dager gammel.²³ Tilsvarende eksempler på fysisk mishandling finner vi også i den europeiske hundehistorien. Den lille malteseren var motehund allerede i antikken, og skal vi tro den engelske hundespesialisten Rawdon B. Lee, ble hundene 'forskjønnet' ved at snuten på den nyfødte valpen ble vridd rundt med fingrene slik at den skulle få et mer elegant utseende. Dette viser, skriver Lee, «at ingen ting er nytt under solen; og bulldogfolkene som manipulerer nesene og snutene på sine 'skjønnheter' følger bare i sporet til hundeeusiastiske forgjengere fra [enda] mer barbariske tider.»²⁴

Hvorfor er en kort snute så tiltalende? Små hunder med korte snuter, store øyne og brede skaller ser ufarlige ut, og de appellerer sterkere til vårt omsorgsinstinkt enn mer ulveliknende raser. Sett ut fra dette er pekingeseren den perfekte 'kjælehund'. Hos denne rasen er den voksne ulven blitt gjort til sin motsetning: En liten, lavbent hund med en påfallende kort snute, en bred skalle, runde, utstående øyne, krøllhale og myk, gyllen pels. Kjennetegnene finnes igjen på ulvefostre, men er forsvunnet i den voksne ulven. «Ordet *barnslig* beskriver faktisk essensen i den omdannelsen fra ulv til dette

andre dyret som har funnet sted. I ordet ligger bevarelsen av barnaktige og ungdommelige, ja, attpåtil fosterliknende trekk hos det voksne dyret, og det er denne bevarelsen som ligger til grunn for omdannelsen fra ulv til hund,» skriver Juliette Clutton-Brock.²⁵ I biologien kalles det å fastholde barnslige trekk etter kjønnsmodningen for neoteni.²⁶ Neoteni kommer av gresk *neo*, ny og latin *tenere*, holde fast.

Retter vi blikket mot oss selv, oppdager vi at kortsnutete, storøyde hunder med brede skaller likner på oss mennesker som er arktektene bak disse rasene. Det går følgelig en skjult forbindelseslinje mellom hva som vekker vårt omsorgsinstinkt, det vil si mellom hva vi oppfatter som hjelpeløst, rørende og søtt hos andre levende vesener, og utviklingen av tamdyrenes utseende. Valpen er søtere enn den voksne hunden, små raser med butte neser og store øyne vekker mer sympati enn ulveliknende, store raser. Pekingseseren er ikke den eneste rasen med neotene trekk. Det er lett å se disse hundene som levende lekehunder og glemme at i den myke forpakningen i hendig størrelse gjemmer det seg en ulv.

Tett samliv

Overklassen lot yndlingshundene være til stede ved måltidene, de minste lå på fanget eller satt på bordet, og de sov i sin herres seng. Hundene som slapp inn i sovekammeret ble kalt for kammerhunder. Siden hundens kroppstemperatur ligger på mellom 38 og 39 grader, fungerte de små hundene som levende varmedunker om de lå på fanget, på føttene, under sengeteppe eller ble puttet innunder serk og vams. Romerske damer la sine miniatyrhunder på magen for å dempe smerter.²⁷ Engelskmennene kalte slike hunder for «comforters», det vil si «trøstere», en betegnelse som viser til hundens helbredende krefter: Ikke bare lindret de smerter, men siden hundene ble båret inne på kroppen, trodde man at sykdom kunne overføres fra herre til hund. Man mente også

at hunden tiltrakk seg eierens lus. Og med en skjødehund på fanget kunne en fjong dame slippe en fjert ubemerket.²⁸

Rikfolks kjæledyr inngikk i det Thorstein Veblen kaller *conspicuous consumption*, det vil si et iøynefallende forbruk som markør av status.²⁹ Hundene ble pyntet med silkebånd og kostbare halsbånd av fløyel, perler og edle stener. Men det er også eksempler på at forbruket var styrt av omsorg overfor hundene. Dekkener holdt korthårete hunder varme i trekkfulle palasser, og Karl den 8. av Frankrike (1483–98) sørget for at sengen hans ble utstyrt med et teppe i et stoff som forhindret at de firbente sengekameratene hans å skli ned fra sengen mens de sov.³⁰ Yndlingshunder, -katter og -hester ble begravet. På 1700-tallet var dette blitt så populært at tidens bøker om hagekunst likefram ga eksempler på hvordan gravmonumenter for dyr kunne innpasses i hageanlegget.³¹ Tidlig på 1800-tallet ble det anlagt private dyregravlunder på gods og herregårder, og de første offentlige dyregravlundene ble anlagt i europeiske og amerikanske storbyer fra slutten av 1800-tallet.³² Med begravelsen fikk dyret en verdig slutt.

Ønsket om en verdig avslutning opptar også de etter hvert mange nordmenn som bruker penger på å få hunden eller katten sin kremert.³³ Døden skal være smertefri og rolig, og liket skal ikke brukes til produksjon av fett og benmel. Fra 1997 har likene av kjæledyr som destrueres på steriliseringsanlegg ikke blitt blandet med andre dyrekadavere, men går på separate linjer. Denne bestemmelsen har næringen tatt selv, dels som følge av kundenes krav til aproduktet, dels av etiske grunner.

Båndet mellom menneske og dyr

Det er viktig å understreke at dominans ikke må ses som det eneste motivet for hvorfor vi omgir oss med kjæledyr. Dominansperspektivet hjelper oss til å se dyret og dyrets behov i denne relasjonen. Men dyret er ikke bare et offer. Når mennesker til alle tider og over

hele kloden har holdt kjæledyr, viser det at dyrene gir oss noe mer enn underholdning og muligheter for maktutøvelse. Hunden ga sin kongelige eier ubetinget lojalitet og vennskap i tider da fyrsten aldri kunne vite med sikkerhet om hans nærmeste var tro eller utro tjenere. Kjæledyrene betød varme og selskap i fyrstebarnas isolerte oppvekst. Det kostbare halsbåndet og hundegraven er også uttrykk for følelser, i fortid som i nåtid. Å pynte hunden med sløyfe til jul og 17.mai, la den delta i familiens gaveutvekslinger og feire bikkjebursdag, er symbolske handlinger som inkluderer hunden i familien, handlinger som gleder små og store med et barnslig sinn. Andre ser dette som antropomorvisering og grenseoverskridelse av skillet mellom menneske og dyr og en dyrkelse av dyret.

De mange utsagnene om fyrsters tilknytning til kjæledyrene sine viser at disse dyrene har en særlig betydning for ensomme mennesker. Hva så hvis et menneske erklærer at det er mer glad i hunden sin enn andre mennesker? Her bygger jeg på en analyse av 130 spørrelistesvar.³⁴ Synspunktene på et slikt holdningssett varierer, fra å ta avstand fordi en slik person underkjenner dybden i vennskapsforholdet mellom mennesker, til å vise stor forståelse for at den som blir sviktet av sine medmennesker, kan finne støtte i hundens vennskap. Det er vanskelig å finne noe mønster i uttalelsene med hensyn til alder og kjønn. De som tar bestemt avstand fra at et menneske kan være mer glad i en hund enn i sin egen art, mener at dette må være personer som er blitt dypt skuffet. Enten er et slikt menneskes verdimål i ubalanse. Bare å ha kontakt med hunder og ikke med mennesker, er også usunt. En annen gruppe er de som fremholder at relasjonen mennesker i mellom har en annen kvalitet enn den mellom menneske og hund. Det er mer krevende å utvikle vennskap mellom mennesker, men dette er til gjengjeld langt dypere enn et hundevennskap. Den som hevder å være mer glad i en hund enn et men-

neske, må derfor være en umoden person. Kjæledyrets behov skal ikke settes foran menneskets. Et tredje standpunkt er å godta at menneske og hund kan være likeverdige, men ikke at dyret stilles foran mennesket. En sammenlikning mellom menneskenaturen og hundens natur kan lett falle ut i menneskets disfavør. En skriver: «At noen mennesker kan være mer glad i hunden sin enn i andre mennesker, er noe en må akseptere. De kan ha frykt for mennesker, men finner trygghet hos dyr.» Lord Byron satte følgende innskrift på nyfoundlenderen Boatswains gravmæle. Den fem år gamle hunden døde av rabies:

*Near this Spot
Are deposited the Remains of one
Who possessed Beauty without Vanity
Strength without Insolence
Courage without Ferocity
And all the Virtues of Man without Vices.*

Litteratur

- Ariès, Philippe 1980 (1973): *Barndommens historie*. Oslo.
- Bernström, John 1962: Hund. *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*. VII. København.
- Brestrup, Craig 1997: *Disposable Animals. Ending the Tragedy of Throwaway Pets*. Leander.
- Børresen, Bergljot 1994: *Kunsten å bli tam. Folk og dyr i 18000 år*. Oslo.
- Clutton-Brock, Juliet 1981: *Domesticated Animals from Early Times*. Austin.
- Clutton-Brock, Juliet 1984: Dog. I: I. L. Mason (ed): *Evolution of domesticated animals*. London.
- Derr, Mark 1997: *Dog's Best Friend. Annals of The Dog-Human Relationship*. New York.
- Franklin, Alfred 1899: *La vie privée d'autrefois. Modes, moeurs, usages des parisiens*. Les animaux II. Paris.
- Kean, Hilda 1998: *Animal Rights. Political and Social Change in Britain since 1800*. London.

- Kete, Kathleen 1994: *The Beast in the Bou-doir. Petkeeping in Nineteenth Century Paris*. London.
- Lawrence, Elizabeth A. 1989: Neoteny in American Perceptions of Animals. I: R. J. Hoage (ed): *Perceptions of Animals in American Culture*. Washington D.C.
- Lee, Rawdon B. 1899: *A History and Description of the Modern Dogs of Great Britain and Ireland*. 3. utg. London.
- Macdonogh, Katharine 1999: *Reigning Cats and Dogs. A History of Pets at Court Since the Renaissance*. London.
- Penny, N. B. 1976: Dead Dogs and Englishmen. *Connoisseur* aug: 298–303. London.
- Salaman, Mo et al. 1998: Human and Animal Factors Related to the Relinquishment of Dogs and Cats in 12 Selected Shelters in the United States. *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 1 (3): 207–226.
- Serpell, James 1986: *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*. Oxford.
- Svanberg; Ingvar 2001: *Siskeburar och gulfiskskålar. Ur sällskapsdjurens kulturhistoria*. 2001. Värnamo.
- Thomas, Keith 1996 (1983): *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. Harmondsworth.
- Thomson, Richard 1983: «Les Quat' Patt'»: the image of the dog in late nineteenth-century French art. *Art History*. 5:3,323–338.
- Thorsen, Liv Emma 2001: *Hund! Fornuft og følelser*. Oslo.
- Tuan, Yi-Fu 1984: *Dominance & Affection. The Making of Pets*. London.
- Veblen, Thorstein B. 1976 (1899): *Den arbeidsfrie klasse*. Oslo.

Noter

- 1 Se f.eks. Macdonogh 1999
- 2 Sundt 1968 (1857):58f.
- 3 Sundt 1975 (1869):212
- 4 Om barndommens historie og holdninger til

- barnet se Ariès 1973 og Ståle Dyrviks innledning til den norske utgaven (1980).
- 5 Franklin 1899:159. Fortsettelsen av historien forteller at damen ble like knyttet til kattene som hun før hadde vært til hundene.
 - 6 Salman et al. 1998:221f.; Brestrup 1997
 - 7 Thomas 1996 (1983):105f.
 - 8 Thomson 1982:323
 - 9 Svanberg 2001:18, 24, 74
 - 10 Franklin 1899:180
 - 11 Kean 1998:72
 - 12 Kete 1994:58ff.
 - 13 Thorsen 2001:53–79
 - 14 Ibid.:33–53
 - 15 Kete 1994:22ff
 - 16 Thomas 1996 (1983):112–115
 - 17 Tuan bruker den japanske hagekunsten bonsai som eksempel på deformering av planter.
 - 18 Ibid.:167
 - 19 Ibid.:100f.
 - 20 Børresen 1994:15
 - 21 Köter (ty): bondehund
 - 22 Bernström 1962:64ff
 - 23 Tuan 1984:106
 - 24 Lee 1899:350. Se Thorsen 2001:319ff om formingen av den engelske bulldoggen.
 - 25 Clutton-Brock 1984:39
 - 26 Min diskusjon av neoteni bygger på Clutton-Brock 1984, Derr 1997, Lawrence 1989, Serpell 1986.
 - 27 Clutton-Brock 1981:44
 - 28 MacDonogh 1999:77; Franklin 1899:95
 - 29 Veblen 1976 (1899):78–99
 - 30 Franklin 1899:33
 - 31 Penny 1976:300
 - 32 Thorsen 2001:213–247
 - 33 Ibid.:266–269
 - 34 Diskusjonen bygger på 130 svar på *Norsk etnologisk granskings* spørreliste nr.171 Hundeliv og menneskeliv. 1995. Se Thorsen 2001:174ff.

Liv Emma Thorsen er professor i etnologi ved institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo, adresse:l.e.thorsen@iks.uio.no

Knut A. Jacobsen:

Dyr i hinduismen

Med hinduismen skal her forstås den levende hinduismen og de historiske tradisjoner som har blitt del av den og som dagens hinduer regner som sine religiøse røtter. Hinduismen må ikke forveksles med India. India er et religionspluralistisk område. En rekke religiøse tradisjoner har oppstått her og tidligere herskere over India eller deler av India har i tidligere tider tilhørt buddhismen, jainismen, islam, kristendommen og hinduismen. I dagens India er alle verdensreligionene utbredt. India er fra sin selvstendighet i 1947 en sekulær stat. Hinduismen har likevel i perioder hatt en dominerende rolle i India og har bidratt sterkt til å forme indisk kultur. Hinduismen har også et spesielt forhold til India fordi det er her religionens fleste helligsteder finnes, det er i dette landskapet Krishna og Rama levde sine jordiske liv og også andre guder holder til, India er stedet for religiøs autenticitet og autoritet, det er landet der de fleste hinduer bor og der de fleste hinduer har sine røtter.

Dyr har en sentral plass i hinduismen. Viktige guder har dyreform og mange av gudene har et nært forhold til dyr. Dyr er viktige religiøse symboler. Mange dyr er hellige, særlig kua har stor religiøs verdi. Tanken om ikke-beskadigelse, *ahimsa*, som Gandhi gjorde verdenskjent ved å forvandle den til et politisk kampmiddel, har for det meste i hinduismens historie handlet om menneskets forhold til dyr og natur.

Dyr og guder

Hinduismens ide om *dharma*, verdensordenen, gir mennesker og dyr en plass innenfor den samme orden. *Dharma* inkluderer både den sosiale verden og dyrenes verden. Naturens orden er et biologisk uttrykk for det

samme ordnende prinsipp som kommer til uttrykk som en sosial orden i samfunnet.

Guden Rama er en rettfærdig person og kan på mange måter sees på som en personifisering av *dharma*. Fordi den samme orden finnes i dyreverden som i menneskeverden gjenkjenner dyrene Ramas godhet som uttrykk for *dharma*. Sentralt i den hellige fortellingen om Rama står hans fjorten år lange forvisning til villmarken. Her levde han omgitt av dyr og demoner. Dyrene fremstår som Ramas hjelpere i denne vanskelige tiden og Rama har et nært forhold til dem. Særlig aper står Rama nær.

Apehæren med Hanuman i spissen kom Rama til unnsetning da Ravana kidnappet Sita. Den hjalp til med å finne Sita og å knuste deretter Ravana kongedømme. Apene er her Guds hjelpere som utfører store heltebedrifter. Hinduer har derfor ofte et vennlig, men reservert, forhold til aper.

Hanuman tilbes av hinduer som en gud som representerer kraft og heltemot. Han nedkjempet Ravana som hadde kidnappet Sita, og viste både sin enorme kraft, evne til å sloss mot det onde og sin villighet til å hjelpe, alle attraktive guddommelige egenskaper. For det andre symboliserer Hanuman den hengivne gudstilbeder. I en hellig fortelling ble Hanuman spurt om hvor hengiven han var til Rama og Sita. Da flerret han av huden på brystet slik at hjertet hans ble synlig. På hjertet var avbildet Rama og Sita.

Vakre ikonografiske fremstillinger av Hanuman og Rama som gir hverandre vennskapelig klem, kan sees på som uttrykk for solidariteten mellom dyr og mennesker og som uttrykk for at også dyr står nært det guddommelige. I India er det de siste år innviet en rekke Hanumanstatuer noe som reflekterer denne gudens vedvarende popularitet. Noen

av statuene atskiller seg fra vanlige gudestatuer ved sin enorme størrelse. Størrelsen symboliserer Hanumans store styrke og derfor hans evne til å hjelpe. Kunnskapen om at Gud kan komme til syne også i dyreform kan fremme et positivt forhold til dyr. Tilbedelse av Gud i dyreform kan ha samme funksjon.

Også fortellingen om fuglen Jatayus fra *Ramayana*, *Aranyakaparvan* (63–64), viser at dyr kan fremvise personlig heltemot for å hjelpe andre. Fuglen Jatayus ofret sitt liv i et forsøk på å forhindre Ravana å bortføre Ramas kone Sita. Mens Rama og hans bror Lakshmana lette etter henne uten å ha vite hva som hadde skjedd, så de en stor fugl med blodig nebb ligge på bakken. Rama antok umiddelbart at fuglen måtte ha spist Sita. Han spente derfor buen og siktet på den. Fuglen startet da å snakke mens blodet piplet ut av nebbet. Han fortalte at Sita var kidnappet av Ravana og at da han så Ravana angripe Sita, styrtet han til for å forsvare henne. Han greide å ødelegge Ravana vogn og tvinge ham i bakken, men ble utslitt av kampen. Da greide Ravana å dra sverdet sitt og kuttet av fuglens vinger. Da Rama hørte dette og så fuglens lidelser, omfavnet han fuglen og begynte å gråte. Fuglen døde deretter av skadene Ravana hadde påført den. Rørt av Jatayus heltemodige kamp og full av smerte over fuglens død, hyllet Rama den. Selv blant dyrene finnes gode vesener som følger den rette vei (*dharma*), sa Rama. Fuglen var like verdig som hans egen far, kong Dasharatha, mente han. Rama bygget deretter et kremeringsbål slik at fuglens liv skulle få en verdig avslutning. Han ba en bønn om at fuglen måtte komme til himmelen og la deretter fuglen på bålet. Han sørget slik man sørger over en slektning. Deretter resiterte han de samme vers som resiteres når et menneske dør. Til slutt la han asken fra likbålet i den hellige elven Godavari. Fuglen oppnådde deretter det høyeste.

Scenen der Rama klemmer den døende fuglen til sitt bryst er et yndet motiv i hinduismens gudeplakater og en vakker påmin-

nelse om at selvoppofrende godhet finnes ikke bare i menneskenes verden, men også i dyrenes. Fortellingen viser også den gjensidige tillit som kan eksistere mellom dyr og mennesker og er en påminnelse om dyrs verdighet.

Rama utmerker seg ved å ha spesielt nære og fortrolige forhold til dyr. Men alle hindugudene har slike forbindelser. Alle hindugudene har et dyr de er knyttet til og som ofte omtales som deres ridedyr. Dette viser at dyr ikke er blitt sett på som mindreverdige, men at de på samme måte som menneskene, er nært assosiert med guddommelighet. Gudene fremstilles ofte ikonografisk mens de sitter på dyrene eller står ved siden av. Noen av de meste kjente guddommelige ridedyr er:

oksen Nandi	ridedyr for Shiva
fuglen Garuda	ridedyr for Vishnu
løve	ridedyr for Durga
svane	ridedyr for Sarasvati
mus	ridedyr for Ganesha
påfuglen	ridedyr for Murugan
krokodille	ridedyr for elvegudinnene Ganges og Narmada
skilpadde	ridedyr for elvegudinnen Yamuna
hest	ridedyr for Surya
bukk	ridedyr for Chandra

Andre guder som ikke har ridedyr, har også dyr de er forbundet med. Krishna er knyttet til kuer, Rama til aper. Shiva er knyttet ikke bare til oxen, men også til slangen som han ofte bærer rundt halsen. Lakshmi avbildes ofte med en elefant på hver side. Dattatreya er knyttet til hunder, et dyr med svært lav status i India. Også den skrekkelige formen av Shiva kalt Bhairava er knyttet til hunden.

Vishnu kommer jevnlig til syne på jorden for å delta i opprettholdelsen av *dharma*. De første av disse nedstigningene er som dyr. Av hans ti hovednedstigninger (*avatara*) er de tre første dyr og den fjerde halvt dyr, halvt menneske. Den første, Matsya (fisk),

reddet Manu, det første mennesket, fra en kosmisk oversvømmelse. Kurma (skilpadde) hjalp gudene da de og antigudene kjernet det kosmiske hav. Kjernen frembrakte mange fantastiske ting slik som udødelighetsdrikken. Skilpadden var støtte for fjellet Mandara som ble brukt til å kjerne havet med slangen Shesha som tau. Den tredje, Varaha (villsvin), dukket ned i havet og reddet jorda personifisert som en gudinne fra å drukne. At Vishnu kommer til syne også i dyrekropp motvirker tendensen til å se på dyrene som mindreverdige. De kan heller sees på som deltakere i opprettholdelsen av *dharma*. Den fjerde nedstigning, Narasimha (halvt menneske og halvt løve), oppsto for å drepe en mektig demon. Løven er et spesielt mektig dyr og har derfor ofte blitt brukt som symboler for konger og kongedømmer.

Ganesha, Shivas sønn, er også halvt menneske og halvt dyr. Han ble skapt av Parvati som en gutt som skulle være hennes dørvokter. Han ble imidlertid ikke informert om at Parvati hadde en mann, Shiva, og nektet derfor også ham adgang til huset. Shiva mistet da besinnelsen og hugget hodet av ham. Parvati ble rasende og truet med å ødelegge hele verden, og som en løsning gjorde gudene en avtale med Parvati at de skulle gå nordover og bruke hodet av det første dyret de så til å gjøre Ganesha levende igjen. Dette var en elefant og dens hode satte de på Ganeshas hodeløse kropp. Ganesha ble deretter den gud som skulle tilbes først av alle. Derfor begynner ofte hinduritualer med en bønn til Ganesha. Innenfor inngangen til mange hindutempler finnes statuer av Ganesha slik at de besøkende kan ofre en bønn til ham før de tilber templets hovedgud. Ganeshas kone er en elefant. Hans ridedyr er en mus, dvs. et dyr som kan komme seg inn overalt og som symboliserer Ganeshas status som guddommen som kan fjerne alle hindringer.

Det finnes også en rekke guddommelige dyr. Særlig kuer, slanger og elefanter gis høy status. Av disse er kuas hellighet den viktigste. Tilbedelse av kua (*gopuja*) er en innar-

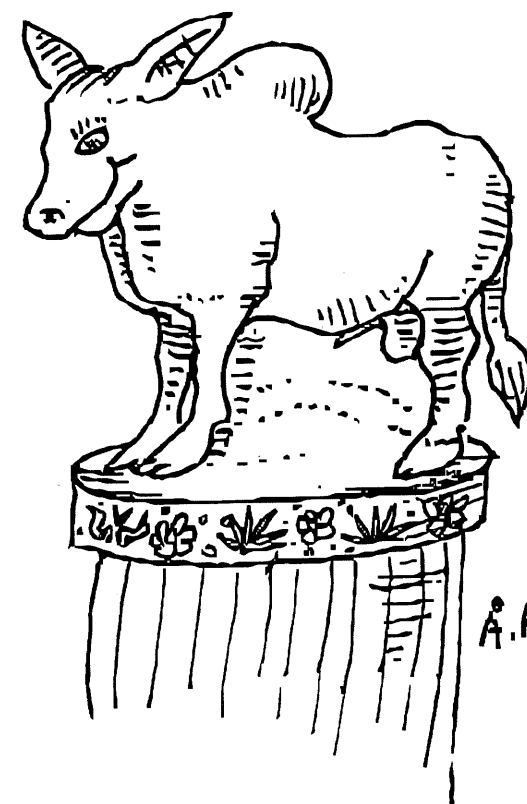
beidet del av hinduismens ritualer. I mange templer er det kuer slik at folk kan utføre *puja* til den eller ta *darshan* av den. Alt kua gir kan brukes av menneskene: melken kan drikkes eller bli videreføret til ghee eller yoghurt. Urinen dens brukes til å rense og avføringen til brensel. Disse fem produktene fra kua, kalt *panchagavya*, har medisinske egenskaper og rituell kraft. Innvielse av gudestatuer i templer til Krishna, en gud særlig forbundet med kuer, innebærer at gudestatuen bades i *panchagavya*. Melken er også hovedingrediens i de søtsaker som brukes til *prasad*, gaveoffer til guddommen. Ghee brukes i lampene som brenner i templets innerste helligdom, i lampene brukt av vishnuitter til *arti*-ritualet og i lampene som tenes til ære for Rama og Sita under divalifesten. I India finnes det mange tusen hjem for kuer kalt *goshalaer*. Disse er ofte del av templer og melken og kuas andre produkter fra *goshalaen* brukes i tempelritualene. Til disse *goshalaer* kan også bønder bringe kuer de ikke har mat til å fore slik at kuene ikke lider. Disse *goshalaene* har vært spesielt viktige i områder der det har vært periodisk tørke. Her kan kuene gis verdige liv til tørkeperioden er over. Den formen tilbedelse av kua som et hellig dyr har fått i hinduismen, er knyttet til foreningen av vediske og asketiske tradisjoner som skjedde for mer enn to tusen år siden. Kua var et viktig dyr i hinduismens vediske tradisjon og var hyllet allerede i sangene i Veda-skriftene. Kua har viktig symbolsk verdi fordi den manifesterer uselvvisk gavemildhet. Den gir generøst næringsrik mat uten at den som får maten gjør noe skadelig, intet liv går tapt ved overføring av næring. Kuas melk og alt annet som den gir, er derfor rent både i moralsk og rituell forstand.

Dyr og mennesker

Hinduismens forestillingsunivers er generelt preget av glidende overganger heller enn uoverstigelige opposisjoner. Dette gjelder også forestillingen om dyr-menneske rela-

sjonen. Forskjellene mellom dyr og mennesker er ikke absolutte, det er bare grads-forskjeller. Mennesker kan gjenfødtes som dyr og dyr gjenfødtes som mennesker. Ideen om karma og gjenfødsel betyr at dyrene og menneskene er del av den samme livsprosess. Dyr og menneske-identitet er omskiftelige. En som er et dyr i dette livet, kan bli et menneske i det neste og omvendt. Dyrenes liv arter seg forskjellig fra menneskenes, men deres ytterste mål er det samme. Dyrenes selv, *atman*, er det samme som menneskenes. Dyr kan også bli frelst uten først og bli gjenfødt som mennesker. Om mange helligsteder fortelles det at kunnskapen, minnet eller visjonen av helligstedet er nok, ikke bare til å bringe menneskene frelse, men også ville dyr. En av *lingaene*, et vanlig symbol på Shiva, i byen Varanasi blir beskrevet i *Skanda-Purana* som så full av frelseskraft at selv apekatter som besøker den oppnår *moksha*.

Et av de forhold som kompliserer menneske-dyr forholdet er at vi er mat for hverandre. Et av tilværelsens ubehag er at vi for å leve må spise. Ubegaget ved dette er at å spise er basert på å drepe andre levende vesener. Det er derfor nødvendig å drepe andre levende vesener eller å ha andre til å drepe dem for å kunne fortsette å holde seg i live. Ingen nytelse er mulig uten å skade andre står det i en kjent Yoga-tekst (*Samkhyapravacana*). Teksten konkluderer derfor at livet er ubehagelig (*duhkha*). At vesener må spise hverandre viser også at vi lever i en forstyrret verden, i en verden der det ikke er harmoni. En måte å leve med dette er å behandle mat som medisin, man spiser kun for å holde seg



i live, ikke for nytelse. Dette er idealet for hinduismens mange asketer. Mange andre hinduer løser problemet med å bli vegetarianere, da planter er tenkt å føle mindre angst og smerte enn dyr når de blir drept.

I alle religioner er det forbud mot å drepe. I religionene med opphav i Midt-Østen omfatter dette forbudet kun mennesker. I hinduismen er det en generell forståelse at forbudet er ment å omfatte også dyr. Ikkebeskadigelse eller *ahimsa* gjelder derfor i hinduismen ikke bare adferd rettet mot andre mennesker, men også adferd mot dyr og enkelte tilfeller også mot planter. At ideen om ikke-beskadigelse var knyttet først og fremst mot dyr og rettet seg mot ubegaget ved å måtte spise andre, og ikke krig, viser det følgende eksempel fra den kjente teksten *Yogasutra*. I følge Yoga-læren får yogier overnormale evner når de oppnår fullkommenhet i ulike yogaøvelser. Ikke-beskadigelse (*ahimsa*) er en slik yoga-øvelse. Når en

yogi er blitt fullkommen i praktiseringen av ikke-beskadigelse, slutter dyr å vise fiendskap mot hverandre. Slik kommenterer hindu-filosofen Vacaspatimishra (ca. 850 eller 975 v.t.) i *Tattvavaisharadi* denne opphevelsen av naturens vold:

Selv fiender hvis fiendskap varer evig slik som hesten og bøffelen, katten og musen, mongusen og slangen, når de er i nærheten av en yogin som er fullkommen i ikke-beskadigelse, tilpasser de seg yogiens mentale tilstand og oppgir alt fiendskap.

En innvending mot absolutt ikke-beskadigelse vil være at det ikke er mulig å leve uten å spise og dermed skade andre. Svaret fra yoga-læren er at det er nettopp derfor det er så viktig å slippe fri fra gjenfødelse, å oppnå *moksha*. Man kan ikke leve i denne verden uten å skade andre. Frelse fra gjenfødelse er den høyeste og endelige form for ikke-beskadigelse. Hinduasketer har ofte et nært forhold til naturen. I perioder trekker de seg vekk fra samfunnet og inn i naturen. Et av problemene med å bo i den ville natur er farlige dyr. Ved hjelp av yoga konstruerer imidlertid en yogi fredelige omgivelser for seg selv. Fortellinger om yogier som har bodd alene ut i naturen, legger ofte vekt på at de bodde i områder lokalbefolkningen fryktet på grunn av faren for å bli drept av ville dyr. Yogiens fredelighet har med andre ord også gjort de ville dyr fredelige. Yogiens meditasjonssentre beskrives ofte i sanskrit-tekstene som jordiske naturskjønne paradis. Når en asket tar asket-eden lover han at dyr ikke har noe å frykte fra ham. Han skal med andre ord praktisere ikkebeskadigelse (*ahimsa*) i forhold til naturen.

Ideen om ikkebeskadigelse er knyttet til ideen om karma og at alle levende vesener har sjel. Dette innebærer at alle levende vesener, ikke bare menneskene, er knyttet sammen i en moralsk orden. I *Hitopadesha*, en bok der fortellinger om dyr brukes til å instruere i rett adferd, sies det:

Når man spiser kjøttet til et annet levende vesen, legg merke til forskjellen på de to: Den ene nyter et øyeblikks glede, den andre mister livet sitt.

Asketer og en del andre grupper har absolutt forbud mot å ta liv og er derfor vegetarianere. Tilbedere av Krishna er også oftest vegetarianere. Vegetarianisme sees på som en god ting i hinduismen, men bare mellom 20 og 30 prosent av hinduene er absolutte vegetarianere. For andre enn asketer sees kjøttspising ofte på som en relativ liten feil.

Vår egentlige identitet er ifølge hinduismen hverken menneske eller dyr, men det evige selvet (*atman*). Alle har vi vært dyr, alle har vi hatt dyregjenfødsler og alle dyr har tidligere hatt menneske-gjenfødsler. Det er derfor ikke noe absolutt gap mellom mennesker og dyr. Også guder og dyr er nært forbundet. Med bakgrunn i de vestlige religioners tradisjonelle syn på dyr som lavestående vesener på et helt annet virkelighetsnivå enn oss selv, kan hinduismens forestillinger og praksiser virke underlige. Etterhvert som kunnskapen om naturen øker og behov for å inkludere dyrene i vårt etiske og religiøse univers blir større, får imidlertid hinduismens syn på dyr fornyet relevans.

Tekster

Hitopadesha
Ramayana
Samkhyapracana
Shiva-Purana
Skanda-Purana
Tattvavaisharadi
Yogasutra

Knut A. Jacobsen er professor ved seksjon for religionsvitenskap, Universitetet i Bergen, adresse: Knut.Jacobsen@krr.uib.no

Rannfrid Thelle:

Dyrene i Bibelen

Det bibelske billedspråket gjør flittig bruk av dyr, og er en rik kilde til innblikk i et verdensbilde og en livsanskuelse som er veldig ulik vår egen. Samtidig er Bibelens billedverden, forestillinger og dyrefortellinger blitt en betydelig del av vår kulturarv, og har inspirert den europeiske kulturtradisjon når det gjelder billedkunst, litteratur og folkelige forestillinger.

Dyr er kanskje ikke det første vi tenker på i forbindelse med Bibelen. Men det faktum at store deler av Bibelen henter sitt tema fra dagliglivet, gjør at også dyr har sin naturlige plass i de bibelske tekstene. En nærmere undersøkelse av dyras plass i bibeltekstene kan si oss en hel del om synet på dyr i Fororienten i bibelsk tid.

I Bibelen nevnes i alt cirka 70 typer dyr. Man finner om lag 180 hebraiske dyrenavn i Det gamle testamente og 50 ulike greske dyrenavn i Det nye testamente. Mange av disse er vanskelig å identifisere og tekstene gir ikke alltid så god hjelp, særlig i lange oppramsinger av forskjellige dyrearter, f.eks. i 3 Mosebok 11,29–30. Flere ulike ord brukes for det samme dyret, f. eks. brukes elleve hebraiske og arameiske ord for sau, åtte hebraiske ord for geit, åtte hebraiske og syv greske ord for ku eller okse. Åtte hebraiske ord oversettes med løve og det finnes ti forskjellige gresshoppere på hebraisk og ti hebraiske og fire greske varianter av slange osv. I det gamle Israel var man ikke opptatt av vitenskapelige kategorier når man identifiserte dyr. Man var mer opptatt av å klassifisere dem i forhold til hva de kunne brukes til og hvilken sfære av livet de hørte hjemme i.

Skapelsesberetningene bruker mye plass på å beskrive skapelsen av dyrene. Gud ska-

per «alle de store sjødyrene og alt liv som det yrer og kryr av i vannet, hvert etter sitt slag, og alle dyr som har vinger til å fly med, hvert etter sitt slag...alle slags ville dyr og alle slags fe og kryptet på marken av alle slag» (1 Mos 1,21; 25). Etter at Gud har skapt menneskene gir han dem følgende oppdrag «Vær fruktbar og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!» (1 Mos 1,28). Og når Gud har skapt alle dyr og fugler leder han dem til mennesket Adam, som gir dem navn (1 Mos 2,19–20). Oppdraget om å underlegge seg jorda og navngivningen viser at Gud gir mennesket forvalteransvar for dyr. Mennesket er ifølge den bibelske skapelsesberetningen herre over dyrene og naturen. Dette har ført til ulike tolkninger av menneskets ansvar overfor dyr og natur i vår tid og spørsmålet hvorvidt man kan utvikle en økologisk teologi.

En annen kjent fortelling er historien om Noa og syndefloden. Når Gud bestemmer seg for å utsette verden, sørger han for å berge dyrelivet ved å sende et par av hvert dyreslag til Noa ombord i arken (1 Mos 6–7). Fortellingen kan forstås som et uttrykk for Guds omsorg for dyra som sitt skaperverk.

Naturen og dyra som del av skaperverket er et viktig tema i Bibelen. I flere salmer beskrives Guds storhet med henvisning til hans skapermakt (Salme 24 og 104; Job 38; Jes 42,5).

Husdyr som mannens eiendom

Husdyr ble betraktet som en del av eierens formue. Når Jobs formue beskrives, står det,

«Han eide 7000 får og 3000 kameler og 500 par okser og 500 aseninner og hadde en stor mengde tjenere; han var mektigere enn alle Østens barn» (Job 1,3). Denne formuen ble som kjent tatt fra ham når Gud satte ham på prøve, og når han til slutt fikk oppreisning ble hans formue fordoblet. Husdyr og tjenere blir sammen med koner og barn sett på som eiendommen til husbonden. Dette er også gjenspeilet i budet: «Du skal ikke begjære din nestes hus. Du skal ikke begjære din nestes hustru eller hans tjener eller hans tjenestepike eller hans okse eller hans asen eller noget som hører din neste til» (2 Mos 20,17; 5 Mos 5,21). At husdyrene regnes som en del av husstanden er også tydelig i sabbatsbudet: «Seks dager skal du arbeide og gjøre all din gjerning. Men den syvende dag er sabbat for herren din Gud; Da skal du intet arbeide gjøre, verken du eller din sønn eller din datter eller din tjener eller din tjenestepike eller din okse eller ditt asen eller noen av dine dyr eller den fremmede som er hos deg innen dine porter, for at din tjener og din tjenestepike kan få hvile likesom du» (5 Mos 5,13–14). Av husdyrene er det oxen og sauene som er de viktigste.

Som vi ser, likestilles husdyr, koner og barn og tjenerskap. På flere vis oppfattes husdyr på samme måte som tjenere. Mens kyr og sauer primært er et tegn på rikdom, er eselet og muldyret først og fremst forbundet med tjenerskapet og jordbruket. Eselet var datidens traktor. Eselet ble også brukt som framkomstmiddel og var tradisjonelt adelen og kongehusets transportmiddel (Dommerboken 12,14). I Sakarja 9,9 finner vi et gledesbudskap om en konge som kommer ridende på et esel. Det nye testamentets fortelling om Jesus som rir inn i Jerusalem på et esel, tolkes som en oppfyllelse av dette budskapet. Fortellingen fra inntoget i Jerusalem der folk legger sine kapper ned slik at Jesus kan ri over dem mens de hyller ham som en konge, sier noe om at Jesus ble oppfattet som en kongeskikkelse.

Offerdyr

Religionen i det gamle Israel var, som hos nabofolkene, en offerreligion. Dette innebar at guddommen krevde at alle måtte ofre en del av sin avling og buskap som offer ved ulike anledninger. Ofringene var en viktig del av gudstjenesten, hvor slaktede dyr og forskjellige matvarer ble ofret som gave til guddommen, og ofte spist i fellesskap. Beskrivelsen av offerforskriftene finner vi i 3 Mos 1–6. Det fantes mange ulike typer offer: brennoffer, grødeoffer, måltidsoffer, soningsoffer. Et eksempel gjelder brennofferet hvor bare småfe (geit og sau) og storfe (okse, kyr), eller en due kunne ofres. Dyret måtte være hannkjønn og feilfritt. Det beskrives hva slags dyr som skal ofres, hvordan det skal slaktes og brennes.

Den offerreligionen som er beskrevet i Bibelen, skiller seg ikke i vesentlig grad fra de omkringliggende kulturers religion, slik man ofte har fått inntrykk av, med henvisning til for eksempel fruktbarhetsreligion. Den bibelske offerreligionen var en fruktbarhetsreligion. Profetene i Det gamle testamentet og også Jesus i fortellingen om tempelerenselsen (Jer. 7,1–15; Mark 11,15–19) kritiserte offerpraksisen. Men de kritiserte måten ofringene ble utført på, og ikke offerpraksisen som sådan. Religionspraksisen som er beskrevet i Bibelen er med andre ord en helt annen type religion enn både kristendom og jødedom, slik vi kjenner dem idag.

Rene og urene dyr til mat

I Det gamle testamente nevnes en mengde dyr i forbindelse med lister over urene dyr (3 Mosebok 11 og 5 Mosebok 14). Her finner man blant annet forbudet mot å spise svin og mot å blande kjøttprodukter og melkeprodukter. Videre finner man beskrivelser av hva slags dyr man kan og ikke kan spise: dyr som har klover kløyvd helt igjennom og tygger drøv kan spises, mens dyr som ikke har klover eller ikke tygger drøv er forbudt. Dermed kan man ikke spise kaniner og kameler, fordi de ikke har klover og man kan ikke

spise svin fordi de ikke tygger drøv. Av sjødyr kan alt som har finner og skjell spises. Dermed er ål, som ikke har finner, og skalldyr, som ikke har finner forbudt. Disse renhetsforskriftene danner grunnlaget for de jødiske *kosher*-reglene (regler for mat og matlagning). Det er uklart hva som er opprinnelsen til renhetsforskriftene, men i Bibelen gis det kun én begrunnelse for påbudene, helighet. Man har forsøkt å gi ulike typer forklaringer, som for eksempel at svin var forbudt på grunn av faren for sykdom. Sannsynligvis må man se de forskjellige renhetsforskriftene i en større sammenheng, som et behov for å klassifisere tilværelsen i ordnende og ødeleggende eller farlige kategorier.

Griser og hunder

Griser og hunder var urene dyr. De var ubrukelige og ville griser var en trussel mot landbruket. Grisen er et tabudy og er ofte nevnt sammen med hunden som brysomme dyr, som forbindes med skitt og hedenskap (f.eks Jesaja 65,4; 66,17). Hund var et skjellsord på hebraisk, noe det faktisk fremdeles er på semittiske språk. Det var heller ikke uvanlig i hele Fororienten at tjenere kalte seg selv for sin herres hund.

I historien om den bortkomne sønn blir det å måtte mate griser et eksempel på det ytterste forfall (Luk 15,11–32). Det fortelles også om Jesus, at han helbredet en mann som var besatt av urene ånder. Når Jesus spurte mannen hva han het, svarte han «Mitt navn er Legion, for vi er mange». Åndene ber om at de ikke må bli sendt ut av bygda, og får lov til å bli sendt dem ut av ham og over på en flokk villsvin. Det gjør de, hvorpå hele flokken styrter seg i sjøen og drukner. Mannen ble frisk og ville bli med Jesus videre, men fikk i oppdrag å gå hjem til sine og fortelle om det Herren hadde gjort. Mannen ble således en av de første misjonærene (Mark 5,1–20).

Hester

Hesten var et viktig dyr i Det gamle testa-

mente i forbindelse med krigføring. Hesten var datidens stridsvogn og hesters tramping og vrinsking blir i bibelsk poesi forbundet med forberedelsene til krig (Joel 2,4–5; Jer 8,16; Jer 47,3). Davids og Salomos uovertrufne styrke skyldtes deres enorme hestetropper. Kong Salomo hadde 40 000 hester, ifølge 1 Kongebok 4,26. Samtidig advarer også profetene mot å sette sin lit til slike styrker og sammenlikner det med den utroskap som er forbundet med allianser med andre land:

Ve dem som drar ned til Egypt etter hjelp og setter sin lit til hester, som stoler på vogner fordi de er mange, og på hestfolk fordi de er sterke, men ikke vender seg til Israels hellige og ikke søker råd hos Herren (Jes 31,1).

Farlige dyr

En rekke farlige dyr nevnes i Bibelen: løve, leopard, bjørn, ulv, rev og sjakal. Disse blir ofte nevnt i poetiske tekster preget av en krigskontekst, ofte i profetlitteraturen. Ved å nevne slike dyr fremkalles frykt og det blir dermed et poetisk virkemiddel til sammenlikninger for å karakterisere for eksempel fiender, onde mennesker eller Guds handlinger. De onde er som løver: «De likner en rovgrisk løve, en ungløve som ligger på lur». Djevelen er som en løve (1 Peter 5,8). Gud er som en løve når han utmåler straffen:

Jeg vil være mot dem som en løve, lik leoparden som lurar ved veien. Jeg vil komme over dem som en binne som er fratatt sine unger, og rive istykker deres bryst. Jeg vil ete dem opp som en løve, markens villdyr skal gli dem sund (Hosea 13,7–8).

Dyr som Guds redskap

Flere fortellinger i Det gamle testamente har dyr i en av hovedrollene hvor det tydelig fremkommer at de spiller en rolle som Guds redskap. Kanskje den mest berømte av disse er syndefallsfortellingen. Der opptrer slangen, som beskrives som «listigere enn alle

ville dyr som Herren Gud hadde skapt» (1 Mos 3,1). Her kan slangen snakke og frister kvinnen til å spise den forbudne frukt. Slangen gir seg ut for å ha kunnskap som utfordrer Guds forbud og lokker henne videre. En annen interessant fortelling med eventyraktige trekk er fortellingen om profeten Biliam og hans talende esel i 4 Mosebok 22–24.

Videre har vi fortellingen om Jona som slukes av hvalen. Jona rømmer fra oppdraget om å reise til Nineve, og under uværet som Gud sender blir han kastet over bord fra båten. Men Gud er nådig og sender en fisk som sluker Jona. Der ber Jona til Gud og blir spydd opp på land slik at han likevel får sjansen til å gjennomføre oppdraget om å reise til Nineve og profetere for Gud.

Landeplagene i Egypt er kjent for de fleste, og er også et eksempel på at Gud bruker dyr som et redskap for sin vilje (2 Mos 7–10). Når Faraos nekter Moses og Aron å gå ut i ørkenen for å tilbe sin gud, stelles det isand en konkurranse mellom Moses' gud Jahve og Faraos magikere. Hvem av dem er sterkst? Blant plagene som hebreernes Gud sender er frosker, mygg, fluer, husdyrpest og gresshopper. Hver gang lover Faraos at de skal få reise for å tilbe, men hver gang plagen opphører forherder Gud Faraos hjerte, slik at han ombestemmer seg. Denne fortellingen viser på flere plan at det i den gammeltestamentlige verden er Jahve som er den suverene hersker, som bruker alle midler han har til rådighet, deriblant også dyrene.

Dyr i domsord og frelsesord

Et framtreddende fenomen i profetlitteraturen er domsord og frelsesord. Det finnes domsord mot fremmede folkeslag og domsord mot Israel. Profetenes domstaler er sterkt preget av billedspråk, og her inngår også bilder fra dyreverdenen. Jesaja beskriver undergangen som skal ramme nabofolket Edom, og bruker bilder både fra offerslaktingen og fra det ville ørkenlandskapet:

Når mitt sverd har slukket sin tørst på

himmelen, da farer jeg ned over Edom, det folk jeg har bannlyst og dømt. Herrens sverd blir fullt av blod, det blir mettet med fett, med blod av lam og bukker, med nyrefett værere. For Herren har offerslakter i Bosra, en stor nedslakting i Edom. Sammen med folk skal villokser falle, unge stuter og sterke okser. Deres land skal drikke seg utørst av blod, deres jord skal jødsles med fett... (Jes. 34, 5–7)

Landskapet som skal legges øde beskrives så videre:

Pelikan og hegre tar det i eie, ugle og ravn skal bo i det. Herren skal strekke målesnor og lodd utover landet og det blir øde og tomt... Landet blir et hjem for sjakaler og tilholdssted for strutsener. Ville hunder og ørkedyr møtes, raggete troll roper til hverandre. Der slår Lilit seg også til ro og finner et hvilested. Der bygger pilormen bol og legger sine egg; den ruger og klekker dem ut i skyggen. Der samles gribbene med hverandre. (Jes. 34,11–14)

Frelsesbudskapet om en ny framtid beskrives også ved en visjon:

Da skal ulven bo sammen med lammet og leoparden legge seg hos kjeet. Kalv og ungløve beiter sammen, mens en smågutt gjeter dem. Ku og bjørn går og beiter, deres unger roer seg i lag, og løven eter halm som oksene. Spedbarnet leker ved hoggormens hule og veslebarnet rekker hånden ut mot hulen der giftslangen hører til. (Jes. 11,6–8)

Apokalyptisk litteratur: 'Dyret' i Åpenbaringsboka

Til slutt kan det nevnes et bestemt fenomen i Bibelen som kalles apokalyptisk litteratur, en litterær sjanger som beskriver endetiden, ofte med kosmiske perspektiver og utrakt billedbruk. De mest fremtreddende apokalyptiske tekstene i Bibelen er Johannes åpenbaring og deler av Daniels bok. Både i Åpen-

baringsboken og i Daniels bok opptrer dyreskikkelser i synene, skikkelser som ofte blir beskrevet med kjennetegn fra flere forskjellige dyr, for eksempel et dyr som likner på en leopard, med føtter som en bjørn og gap som en løve. Det beskrives dyr med flere hoder, mange horn og uhyggelige egenskaper. I Åpenbaringsboken omtales det såkalte 'Dyret', som kristne gjennom alle tider har forsøkt å fortolke ut fra samtiden, nå senest i en bok fra 1994, der 'Dyret' identifiseres med EU. Det apokalyptiske verdensbilde er utpreget dualistisk; det tegnes opp en kamp mellom det gode og det onde, der det onde skal beseires i en 'siste' kamp. I Åpenbaringsboken står skikkelsen 'Lammet' som motparten til 'Dyret'. Apokalyptisk litteratur tilhører en egen sjanger som var svært populær i det andre århundre før Kristus til det andre århundre etter, og det er i denne sammenheng vi må forstå disse tekstene.

Litteratur

Borowski, Oded. *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel* (Walnut Creek: Altamira, 1998).

Klotz, John W. 'Animals' i *Baker Encyclo-*

pedia of the Bible Vol 1 A-C (Red. Elwell, W.A.; Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997), ss. 91–115.

Lundager Jensen, Hans Jørgen. 'Dyr, tilladte og forbudte' i *Gads bibelleksikon A-K* (Red. Hallbäck, G. og Lundager Jensen, H.J.; København: Gads Forlag, 1998), s. 143.

Thomas, D. Winton, «KELEBH 'Dog': Its Origin and some Usages of it in the Old Testament», *VT* 10 (1960), ss. 410–27.

Usignert. 'Animals' i *Dictionary of Biblical Imagery* (Red. Ryken, L., Wilhoit, J.C. og Longman III, T.; Downers Grove, IL: Inter Varsity Press 1998), ss. 26–32.

Følgende database inneholder en fullstendig bibliografi over emnet dyr i Bibelen:

<http://starwww.uibk.ac.at/theologie/th-tier.html>

Rannfrid Thelle er post.doc-stipendiat i GT ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Otto Krogseth:

Verdier i en postmoderne tid

Vilkårene for identitetsdannelse og utvikling av moralen i en postmoderne kultur har flere ganger vært tema for artikler her i tidsskriftet. Det seneste bidraget i denne sammenhengen var Geir Skeies artikkel «Pluralisme og identitet» i nr. 1/01. I dette nummeret bringer vi Otto Krogseths synspunkter på temaet, synspunkter som på mange vis skiller seg fra Skeies vurderinger av temaet. Krogseths artikkel ble opprinnelig holdt som foredrag i Molde Kirkeakademi 28.10.98.

Jeg er kommet til Molde en kveld i oktober, for å snakke om verdier i vår tid, for å forsøke å gi en samtidsdiagnose knyttet til begrepet postmodernisme. Reklameteksten for denne kvelden kan tyde på en pessimistisk diagnose. Selv foretrekker jeg å kalle meg for apokalyptisk optimist i stedet for ensidig kulturpessimist. Der kan jo ligge kimer til håp – om helbredelse – i en diagnose. Iallfall dersom den er realistisk, og dersom der finnes medisin mot sykdommen.

Peer Gynt som utgangspunkt

Jeg er blitt bedt om å la mitt diagnoseforsøk ta utgangspunkt i Ibsens store dramatiske dikt *Peer Gynt*. Jeg tar det som en utfordring og tror vel ikke at *Peer Gynt* er så dumt et utgangspunkt når det skal tales om grobunn eller grunnlag for menneskelige verdier i en postmoderne tid. Noen tilknytningspunkter skal vi nok finne.

Men hvordan kan *Peer Gynt*, eller hans forfatter, være postmoderne eller ha greie på postmodernismen, vil nok noen oppvakte

spørre. Er han ikke minst 100 år for tidlig ute, og dermed uforbederlig moderne, endog premoderne?

Ifølge dikteren og kritikeren Arne Garborg ligger de to «samtidige» figurene Peer Gynt og Brand under for en felles menneskelig og moralsk skavank – nemlig drømmrens flukt fra eller forflyktigelse av virkeligheten, med dens forpliktelser og fordringer. Men samtidig forholder begge seg til det samme ideal av sann selvrealisering og selvstendig identitetsdannelse.

Brand fokuserer på fordringen og forsøker å følge den – mens Peer forfusker og fordreier den gjennom dikt og drøm. Begge ender som skibbrudne svermere. Begge mangler – om enn på svært forskjellige premisser – personlighetens grobunn for moral og sant menneskelige verdier. Brand feilet ved å ville gjøre drøm om til virkelighet – Peer ved å gjøre virkelighet om til drøm.

Peer er utvilsomt den mest *postmoderne* av de to. Men for å begrunne denne påstanden må jeg foreta en rask vandring gjennom deler av postmodernisme-problematikken. Og da vil jeg først presisere: Postmodernismen eller det postmoderne er ikke for meg en vanlig epoke-bestemmelse. Det er ikke slik at vi i dag tenker og føler på et felles vis som kan betegnes som spesifikt postmoderne. Postmodernismen er heller ikke en vanlig -isme, med et bestemt og entydig idé- og meningsinnhold. Det er vel heller få som i dag bekjenner seg som postmodernister, og det er sikkert store forskjeller mellom dem. Det er heller ikke slik at det postmoderne på enkelt og entydig vis atskiller seg fra det

moderne. Noen velger å la postmodernismen videreføre det moderne, heller enn å motsi det.

I stedet for å foreslå postmodernismen som en bastant -isme eller epokebestemmelse, foretrekker jeg heller å anvende postmodernisme-problematikken som et slags tidsdiagnostisk peileredskap. Jeg spør: hvordan avdekker denne debatten typiske trekk ved vår mentalitet og vår tenkemåte? Særlig når det gjelder grobunn for moral og menneskelige verdier – og betingelsene for identitets- og personlighetsdannelse.

Det moderne – og det postmoderne

Det moderne, eller det moderne prosjekt, omtales gjerne som nytidens rasjonalistisk-optimistiske opplysningsprosjekt. Det er et religions- og tradisjonskritisk prosjekt – båret av spesifikt moderne utopier og fremskrittsforestillinger – av store fortellinger («metafortellinger») om frihet og frigjøring, i regi av naturvitenskap og teknologi, men også marxisme og freudianisme og andre frigjøringsideologier.

Disse store optimistiske modernitetsfortellingene er i den postmoderne situasjonen utsatt for en gedigen desillusjonering. De appellerer plutselig ikke lenger, inspirerer ikke til handling og håp. De er visnede visjoner, feilslåtte prosjekter, ja endog uttrykk for moderne myter og overtro.

Som tidligere nevnt oppfattes det postmoderne både som reaksjon på og som radikaliseringsprosjekt av det moderne. La oss ta et par sentrale eksempler på dette tvetydige forhold. Nemlig ut fra begrepene pluralisme/pluralisering og individualisme/individualisering.

Pluralisering er selvsagt en følge av modernitetens oppgjør med den kristne enhetskulturen og dens hegemoniposisjon. Vi får gradvis et større mangfold av meningssystemer og metafortellinger. Men den postmoderne pluralismen er helt annerledes *hyperpluralistisk*. Mens den moderne pluralismen ennå er begrenset i troen på fornuften og sannheten og på frihetsutopiene,

så bedriver postmodernismen i stedet en relativiserende fornufts- eller rasjonalitetskritikk. I stedet for troen på fornuftens allmenngyldige sannheter betones den hyperpluralistiske åpenhet for alle stilarter og kulturformer – også fortidens og fjerne kulturers.

Tilsvarende med individualisme/individualisering – som selvsagt henger sammen med pluraliseringen: Har man et større mangfold å velge mellom, blir valgene mer individuelle, subjektive, privatiserte. Det blir flyktige, eksperimentelle konsumvalg overfor en fri og forvirrende markedssituasjon.

Postmoderne identitet

Hyperpluralisme og hyperindividualisme har også konsekvenser for den postmoderne *identitetsdannelsen*. Virkningen blir en oppløsning (eller desentrering) av jeget eller subjektet. Jo mer mangfoldig og mobil, jo mer fragmentert og foranderlig virkelighetserfaringen blir, jo mer oppløst blir identiteten. Mens det stabile tradisjonsamfunnet skapte en identitet fast utformet av familiens, klassens eller kjønnets roller – eller av kulturens faste normer og tradisjoner – blir den postmoderne identiteten helt annerledes fragmentert og foranderlig.

En slik identitet gir også et endret forhold til virkeligheten. Også den ytre virkelighet blir uten soliditet og substans, den forflyktiges til en forvirrende overflate – eller flimmervirkelighet.

Noen postmodernister (Jameson, Baudrillard m.fl.) setter denne flimmererfaringen av den indre og ytre virkelighet i forbindelse med den senkapitalistiske konsumkulturen og media – og tegnkulturen. Denne altomsluttende tegnproduksjonen underminerer til slutt selve realitetssansen, tegnene blir hyperreelle, virkelige enn virkeligheten. I et postmoderne tegnproduserende informasjonssamfunn er språk- og mediaformidlingen altgjennomtrengende. Det estetisk-betraktende virkelighetsforholdet blir det

fremherskende. Det skyldes nok også det forhold at en substansløs, flimrende og mangetydig virkelighet lettere utleverer seg til estetisk overflatebeskrivelse enn til filosofisk erkjennelse med tanke på entydig mening.

Flyktiggjort og fragmentert identitet og virkelighetsforhold får også klare moralske og verdimesse konsekvenser. Jeget blir ikke lenger en integrert eller sentrert kjerne som selvstendig og ansvarlig bærer sine roller og repertoier. Og moralsk sett korresponderer en slik flytende identitet med holdninger som ironi, lekende uforpliktethet og flyktig eksperimentering.

Chr. Lasch – som jeg liker å sitere på dette punkt – taler om et minimalt og tilbaketrukket selv – et egosentrisk og konstant stimuli-søkende selv som i desperat mangel på håps- og meningsprosjekter søker tilflukt i terapeutisk selvpåleie eller andre privatiserte og selvcentrerte overlevelsesstrategier.

Og den selvkritiske postmodernisten Z. Bauman omtaler postmoderniteten som en identitetsoppløsningens og valgforvirringens tilstand. Som en tilstand der frihet gjerne slår over i vilkårlighet – der mennesker er omstreifere, turister i sin egen verden. Det postmoderne, hevder han, er sammensvergelsen mot fjerne målsetninger, livslange prosjekter, varige forpliktelser, uforanderlige identiteter.

Noen postmodernister beskriver denne frihetens flimretilstand som den hittil lykkeligste i historien. Vel er den relativistisk, kanskje endog nihilistisk, men det er tale om en lett eller lykkelig nihilisme. En nihilisme som ikke sørger over det tapte. Det er ikke bare Gud som er død, skryter de, men også etterlysningen av ham, savnet av ham.

Hos andre, tydeligst hos den eldre Baudrillard, er sorgarbeidet etter Guds død påtagelig. Guds død medfører menneskets død, historiens død – en tilstand der intet vesentlig gjenstår å begjære eller realisere. Og tapet søkes reparert eller kompensert på kryptoreligiøst vis. Baudrillard fabulerer i

apokalyptiske vendinger om håpet som kan vokse på ruinene.

Jeg tror ikke et øyeblikk på at moderniseringsprosessene – eller pluraliserings- og privatiseringsprosessene – avstedkommer noen lett og lykkelig nihilisme. Heller ser jeg det slik at disse prosessene bringer med seg en forvirring av identitet og en forvitring av kilder til håp og mening som er menneskelig og moralsk uholdelig over tid. Ifølge Lasch inntreder der med nødvendighet sykdom i et samfunn uten en felles håps- og meningshorisont – i en situasjon der verken religiøse eller sekulære håp gir tro på fremtiden. Påkjenningen med postmoderniteten er jo at også de sekulære erstatningshåpene er blitt desillusjonerte.

I stedet for lykkelig nihilisme vil jeg heller påstå at postmodernitetens beste bidrag er at den har hjulpet oss til å avsløre den manglende moralske bærekraften ved vårt vestlige moderne eksperiment, hjulpet oss til å se at det bærer i seg en nihilistisk negativitet. At det kan realistisk omtales som et risikabelt – historisk analogiløst – eksperiment i sosial segmentering, kulturell fragmentering, moralsk relativisering og meningstap.

Og når det gjelder å skape fundament for moral og menneskelige verdier så er resultatet på det individuelle plan identitetsforvirring og indre oppsplitting, på det kollektive plan en kultur og et samfunn underforet på integrerende og sammenbindende krefter.

Den postmoderne Peer

Etter denne, sikkert subjektive, gjengivelse av det postmoderne, skal vi vende tilbake til *Peer Gynt* og spørre: er han postmoderne, eller kanskje heller (før)moderne?

Til det er å svare: figuren har utvilsomt postmoderne trekk. Han er for det første den lekende estetiker som drømmende og diktende forskjønner og forflyktiger virkeligheten. Han holder seg fortellende på overflaten i stedet for å gå forklarende – eller formannende – i dybden. Det estetiske perspektivet

fortrenger både det moralske og det intellektuelle. Fornuften – den absolutte sådan – er avsatt eller avgått ved døden, og nå står alle muligheter åpne.

Også den moralske personligheten eller personlige identiteten er typisk postmoderne. Bildet på løken i *Peer Gynt* er jo blitt et postmoderne hovedmotiv – lag på lag og uten et fast forankringspunkt, «en ustyrtelig mengde lag! Kommer ikke kjernen snart for en dag».

Postmoderne trekk finnes også flere steder i verket. Ut fra min tidligere beskrivelse av postmodernismen er det nærliggende å tenke på den moralske mentaliteten i Dårkisten i Kairo. Her blir vi kjent med en fullstendig identitetsforvirret og oppløst virkelighet – en subjektivism og en relativisme der Gud og fornuften er avsatt og alt er mulig og alt er tillatt. Her finnes ingen styrende instans verken for moral eller erkjennelse – bare et mylder av private livsfortellinger og fantasiverdener. Pluralismen, individualismen og subjektivismen er så å si total.

Den (før)moderne Peer

Likevel – der er en *forskjell* på *Peer Gynt*s verden og vår postmoderne, en avgjørende forskjell. Peer forholder seg dog til en annen – en dypere eller høyere virkelighet enn den flate fenomenvirkeligheten. Når Peer som verst estetiserer, dikter og lyver – når han iscenesetter seg selv og fantasmessig fordreier og forskjønner sin livsskjebne, – så gjør der seg likevel gjeldende en ideell fordring eller en høyere bestemmelse. Han var skapt til noe annet og mer, «en blinkende knapp» eller «en sølvspent bok». Der var en «Mesters mening» tilstede – en utviklingsbestemmelse, en plan og en mening. Der finnes en religiøs bestemmelse, en metafysisk forankret moralsk fordring som han kan dømmes, forkastes eller omstøpes i forhold til. Der finnes alstå en dybde under overflaten – en avstand mellom idealitet og realitet, mellom sannhet og løgn. Livet er et religiøst

bestemt identitets- eller selvrealiseringsprosjekt – der alternativene er drastisk divergerende: enten å døde seg selv for å bli seg selv, eller å bli lukket inne i selvets tønne i en «troll vær deg selv nok»-tilværelse.

Et slikt eksistensprosjekt er så desidert ikke postmoderne. Postmodernismen har ingen plass for knappestøpere. Peers skjebne er dessuten ikke den at han er blitt identitetsforvirret – en løk uten kjerne – som et naturprodukt av en postmoderne kultursituasjon. Han er ikke, han blir en løk uten kjerne – som resultat av sitt svik og sin løgn. Og selv om han stadig forfeiler sin bestemmelse, så skimtes stadig de små glimt av ekthets- og renhetslengsel – særlig mot slutten når samvittighetens stemme river og sliter i ham: vi er tanker, tårer, gjerninger – alt det som er sviktet og forsømt.

Vi skal foreløpig forlate *Peer Gynt*. Konkluderende kan vi si følgende: *Peer Gynt*-skikkelsen belyser vår postmoderne identitets- og personlighetsproblematikk med forbausende stor treffsikkerhet – 100 år på forskudd. Men samtidig med å bekrefte og belyse gir Peers liv og skjebne også et kritikk-perspektiv. Han kritiserer det postmoderne ut fra en normativ posisjon som er moderne, eller kanskje heller «førmoderne», forankret som den er i en utpreget kristen eksistensforståelse. Vi setter dette poenget litt på spissen: I *Peer Gynt* parodierer Ibsen den postmoderne subjektivism og identitetsforvirring i skikkelse av en dårkiste eller et galehus – et sted der Peer feires som «Fortolkernes keiser» – «på selvets fundament». Dårkisten blir da bildet, eller parodien på en postmoderne virkelighetsoppfatning.

Men her vil jeg skyte inn noen reservasjoner. Dårkisteperspektivet setter en allerede på forhånd litt tendensiøs postmodernismepresentasjon vel mye på spissen. Dessuten: selv om denne postmodernisme-tematikken synliggjør sentrale og dyptliggende trekk ved vår kultursituasjon – særlig med henblikk på grobunn for moral og menneskelige

verdier – så pretenderer jeg ikke å beskrive den jevne nordmann – eller moldenser – anno 1998 som fullt ut postmoderne preget. Men jeg håper at også dagens moldensere ser faresignalene – og gir meg rett i at overdrivelse kan være et godt diagnostisk eller synliggjørende redskap.

Bedre – og verre

På disse premisser kan dere kanskje, iallfall et stykke på vei, følge meg når jeg tolker den postmoderne mentaliteten som et sentralt symptom på noe som moralsk og menneskelig er blitt verre og vanskeligere. Dette paradoksale at vi har fått det verre enda vi har fått det bedre. At vi har fått bedre levestandard, men dårligere livskvalitet, mer velferd, dårligere samfunnskvalitet. Tendensen som kan avleses i kurver for selvmordshyppighet, depresjonsøkning, rusmiddelmisbruk, voldskriminalitet, grådighetskultur og samlivskaos. Disse utviklingstendensene er vel dokumentert både hos D. Hareide (*Det gode Norge*) og O. Hellevik (*Nordmenn og det gode liv*).

Årsakene til elendigheten ligger ikke primært i materielle og økonomiske forhold. Anoreksi og melankoli er ikke materielle mangelsykdommer. De harsin bakgrunn i dypere kulturelle kriseforhold, og de diagnostiseres bedre på kulturelle og moralske premisser enn på materielle og økonomiske. Etter min mening er de reelle og dypereliggende årsakene å finne i den postmoderne identitetsforvirringen og postmodernitetens tap av håps- og meningsprosjekter.

I denne forbindelse vil jeg gjerne anbefale en bok av teologen P.O. Brunstad – *Ungdom og livstolkning*. Dette er en undersøkelse som viser de holdningsmessige konsekvensene hos ungdom som mangler fremtidsbevissthet og meningsrammer som kan holde deres tilværelse sammen. Ifølge Brunstad er ungdoms håpshorisont preget av kombinasjonen av «fjernpessimisme» og «nærøptimisme»: mangelen på store felles fremtidsprosjekter (religiøse og ideologiske) fører til

en tilbaketrekning til de små håpsprosjektene – som helse- og kroppsdyrkelse eller andre defensive overlevelsesstrategier i privat regi eller grupperegi. Men dersom forhåpningene svikter også her, så ligger det til rette for destruktive protestholdninger, rastløs opplevelsesjakt, stimulert av rusmidler, eller aggresjonsutladninger (innad som spisevegring eller utad som vold). Typisk er også jakten på grenseoverskridende erfaringer, på stadig nye opplevelsesstimuli – også i religiøse og okkulte former.

Her kan det også være på sin plass med en henvisning til psykiateren og kulturteoretikeren Finn Skårderud. I sin siste bok *Uro* beskjeftiger han seg bl.a. med ungdoms opptatthet av grenser og grenseerfaringer. En ny jegsvak, postmoderne personlighetstype har pådratt seg nye plager. Jeg har lyst til å sitere fra T.B. Eriksens anmeldelse: «Selvet er forvandlet fra å ville være en kompakt, ansvarlig, myndig instans til et eksperimentfelt, et flimrende mangfold som er oppsplittet og usikker på sine egne grenser. Den postmoderne jegsvake posøren og oppmerksomhetstyven har helt andre plager enn dem Freud fant for 100 år siden hos den gode gamle tvangsnevrotikeren.»

Unge mennesker oppsøker grenseerfaringer – for eksempel risikoerfaringer – for å finne hjelp til å erfare egne grenser og eget personlighetssentrum, hevder Skårderud – for å få et meningsgivende prosjekt.

Denne situasjonen innebærer en oppfordring til voksen- eller oppdragergenerasjonen til markering av grenser, til tydelighet – til foreldre om å bli voksne og være forbilder. Mangelen ved det postmoderne samfunnet er at det er så grenseløst utflytende – at det mangler moralske og rituelle regler, markering av skiller og forskjeller.

Det som ofte skjer er at ekspertene og terapeutene overtar for foreldrene og forbildene. Dette svekker også innpodingen av plikt- og ansvarsbevissthet. I dag tenker alle rettigheter fremfor forpliktelser. I stedet for å ta ansvar legges det på terapeutene, eksper-

tene, samfunnet. Altfor mange får hjelp til å pleie en offer- eller martyrhistorie, en historie om de andres svik og forsømmelse i hjem og i skole.

Antimodernitetsreaksjoner

Jeg setter her en foreløpig sluttstrek for mine pessimistiske kultur- og oppdragelsesperspektiver – det får være mitt bidrag til økning av høstdepresjonene på Nordvestlandet. Det spørsmål som nå melder seg i forlengelsen av denne elendighetsbeskrivelsen er: er der noe vi kan gjøre med det? Ser vi noe grunnlag for en smule håp? En slags apokalyptisk optimisme kanskje? Et håp gjennom krise? Finnes der noen moral – eller kulturterapeutiske tiltak mot oppløsnings-tendensene?

Her vil jeg først peke på den smule «oppmuntring» som ligger i det forhold at vi tydeligvis ikke holder ut med mangelen, tomheten, forvirringen. Dette at vi i ett sett forsøker å reparere, kompensere og krisebehandle ved hjelp av substitutter. Erstatningen for meningstapet, eller reparasjonsforsøkene av den skadede identiteten er ikke alltid like tiltalende. Men som religions- og idéhistoriker finner i alle fall jeg en smule «trøst» og glede i å se hvordan modernisering, sekularisering og avkristning følges av nye religionserstatninger, stadig nye forsøk på resakkraliseringer. I løpet av de siste hundre år har disse vært vitenskap og ideologier (darwinisme, marxisme, nasjonalisme, velferdsoptimisme). I senere tid er de mest aktuelle religionserstatningene helse og terapi, kropp og sport, penger, konsum og karriere. Eller se på den omseggripende farsotten som går på å pusse opp og bygge på hus, hjem og hytte. Dette ser jeg som et kollektivt vanvidd som må ha primært «mentale» årsaker. Sannsynligvis fungerer det som botemiddel mot kjedsomhet, meningstomhet og mangel på håpsprosjekter.

Det religiøse mennesket manifesterer seg altså stadig på ny. Tenker vi så vidt omkring religiøsitet at vi også tar med erstatningsfor-

mene, virker mennesket uhelbredelig religiøst, også det moderne eller det postmoderne. En hovedgrunn til religiøsitetens renessanse i dag er erfaringen av sekulariseringens følger. I dagens situasjon tviler selv eldre humanetikere på om vi har tålt virkningene av avkristningen – om den har medført et større tap av meningskilder, av håps- og verdiressurser enn vi er i stand til å tåle over tid.

Derfor kompenserer og krisebehandler vi på harde livet. Jeg bruker gjerne betegnelsen *antimodernitetsreaksjoner* på noen av de vanligste kompensasjons- eller krisebehandlingene – la oss ta noen aktuelle eksempler.

Se på den aktuelle *verdibølgen* – med verdikommisjoner og verdivekkelse innenfor samtlige samfunnsinstitusjoner. Hva er vel den annet enn antimoderne kompensasjonsreaksjon på verdienes forvirring og forvirring. Eller hva med den aktuelle interessen for *tradisjon* og røtter – som bl.a. ytrer seg i pilegrimstradisjoner, jubileumsfeiring og historiske spel. Hva er vel det annet enn reaksjoner på en moderne forandring som river oss opp med røttene og en postmoderne forvirring uten forankring og holdepunkt.

Eller se på *nyreligiøsiteten*. Den blomstrer på tross av og i protest mot sekulariseringen i et desperat forsøk på å reparere storsamfunnets identitetsoppløsning (for eksempel gjennom smågruppens tette samhold eller gjennom dype, identitetsstimulerende erfaringer og håpsgivende selvutviklingsprosjekter).

Måten man kompenserer og reparerer på er ikke alltid sympatisk og tillitvekkende (jfr. fundamentalismens oppblomstring eller den narsissiske religiøse selvopptattheten), men at behovet gjør seg gjeldende er etter min mening oppmuntrende og oppbyggelig.

De antimoderne reaksjonstendensene kan altså, på visse premisser, sies å gi «oppmuntrende» signaler på religiøsitetens uutrydelighet, endog renessanse. Kanskje også på moralsk mobilisering og motreaksjon på moderniseringskreftenes oppløsende virkninger. Men kan vi intet annet gjøre enn å

sitte rolig og vente på klimaskifte og bedre tider? Er der ikke noe vi mer aktivt kan gjøre i retning av motstand og mobilisering? Svaret er ja, de mulige mottiltak er mange – jeg skal avslutningsvis bare nevne noen få tiltak som jeg selv har vært med på i løpet av de siste årene.

Mottiltak

Det første eksemplet er en *Utredning* om konsumsamfunnet som jeg var med på (for Bispemøtet –92). Utgangspunktet her var den sterke moralske påvirkningen fra det (post)moderne forbrukersamfunnet. Påvirkningen fra kommersialisme og konsum, fra media- og markedskreftene, preger vår identitet og våre verdier. Forskere har funnet ut at reklamen bearbeider oss med ca 900 signaler daglig, og Norge kan rose seg over å bruke mer penger på reklame enn på grunnskolen – det viser vel hvilke verdier og hvilken informasjon som prioriteres høyest.

I denne utredningen referer vi bl.a. til kulturkritikeren Chr. Lasch, som påpeker samspillet mellom konsumkultur, identitetsforvirring og narsissisme. Konsumkulturen både spiller på og fremelsker vår narsissisme – spiller på vår usikre identitet og vår ustanselige stimulisøken. Konsumkulturen preger våre forestillinger om lykken og det gode liv. Den påvirker og fremelsker noen verdier og nedprioriterer andre. Kan hende er konsum i en meningstom vakuumvirkelighet det nærmeste mange unge mennesker kommer religion – når forbrukstingene blir selve det hellige, får herredømme over håp og lengsler, blir det som bestemmer verdi- og handlingsvalg. Se på bybildets mange monumentale konsum-helligdommer – de finnes vel i Molde også, selv det vel særlig er sporten dere bygger templer til ære for.

Vår utrednings forsøk på motkulturell mobilisering og motvekt la vekten på bevisstgjøring og avsløring. Erkjenner vi hvordan og hvorfor vi påvirkes, så påvirkes

vi mindre. I tillegg forsøkte vi å aktualisere humanismens og kristendommens verdiresurser som motvekt og motvirkende mulighet.

Mitt *andre eksempel* dreier seg også om en utredning – nemlig *NOU-utredningen Identitet og dialog* som forberedte det nye KRL-faget. Også her var det negative utgangspunktet identitetspåvirkningen fra konsum- og mediasamfunnet. Kan en identitet som er skadet, som er gjort flytende og flimmeraktig, repareres og bygges opp igjen? Kan storsamfunnets destruktive «oppdragelse» møtes med en pedagogisk motkultur i skolesamfunnet?

Vår ambisjon var å utforme et fag som ut fra kristne og humanistiske kultur- og verditradisjoner kunne kritisk møte og motvirke påvirkningen fra media- og markedskreftene.

Som kunne gi identitetsbyggende oppdragelse ut fra helhetlige referanserammer for å binde og begrense det forvirrende inntryksmangfoldet fra flimmersamfunnet. Ved å forsyne de unge med integrerende fortellinger og meningssystemer som kunne gi indre ballast og motverdier. (I de tidligste årene trenger jo ikke barn primært kunnskap om de mange alternativer, men heller innforlivelse i det nærmeste – i fortrolige fortellinger som kan samle, integrere og gi entydig kultur- og verdipåvirkning).

Ambisjonen var altså motkulturell identitetsreparasjon, å skape motkultur mot det (post)moderne. Ambisjonen var kanskje i største laget – faget er blitt bare delvis vellykket. Men de motkulturelle og samfunnskritiske målsetningene er viktige og bør holdes levende.

Frihet og fellesskap

Et viktig anliggende er her å få til en bedre balanse mellom frihets- og fellesskapsverdier. Stikkordsmessig handler det om å finne det rette balansepunktet i spenningen mellom individ og kollektiv, mangfold og enhet, pluralitet og integrasjon, fornyelse og

forandring, dialog og identitet, toleranse og prioriteringer, rettigheter og forpliktelser, frihet og ansvar, selvrealisering og forpliktethet, frihetsutlevelse og oppofrelse, etc.

Flere av de ovenfor nevnte motsetningene fanges også inn gjennom polariteten liberalisme/kommunitarisme, der kommunitarismen – i kritikken av den moderne, liberale individualismen fremhever betydningen av de tette, integrerte, forankrede og solidaritetsskapende fellesskapene. Vi lever i en situasjon bestemt av statens liberale nøytralitet i det pluralistiske samfunnet og markedets alt annet enn nøytrale påvirkning. Mellom den avmektige stat og det allmektige marked trenges i denne situasjonen særlig sterkt de verdimesig motiverende fellesskapene i det sivile samfunnet, bestemt av solidaritet og sosiale bånd basert på felles kultur og tradisjon. Etter min (og kommunitarismens) mening trenger vi integrerende fellesskap som, til forskjell fra staten, ikke nøyer seg med allmenne og formale idealer om det rette og rettfærdige, men også spesifikke og innholdsbestemte verdier og standarder for moralen og det gode liv.

Et samfunn trenger en sunn balanse av frihets- og fellesskapsverdier, liksom skolen trenger en balanse av dialog- og identitets-hensyn. Det er viktig å se at de to hensynene ikke bare konkurrerer med hverandre, men også kan samvirke og spille sammen. Fellesskap – felles tradisjonsforankring – kan sees som forutsetning for en sann og substansiell, og ikke bare formal eller negativ, frihet. Men det kan også argumenteres for at også frihets- og toleranseidealene kan fungere forenende og fellesskapsstiftende. Den førnevnte Z. Bauman har nok rett når han sier at «fellesskap uten frihet er like farlig som frihet uten fellesskap».

Likevel – jeg må innrømme at jeg helst argumenterer til fordel for fellesskapsideen i diskusjonen om hvor balansepunktet helst bør ligge. Det skyldes min diagnose av overdreven individualisme – overbetoning av liberalisme-idealene i samtidskulturen. Jeg

betoner kommunitarismens fellesskapsaspekt overfor skadevirkningene fra overdreven individualisme (kombinert med nyliberalistisk appell til markedskreftenes friespill). Når staten blir nøytral og formålsløs, privatiseres ethvert valg og enhver verdiforankring. Ytterliggående individualisme og «selvrealiseringsegoisme» avløser holdninger preget av forpliktelser og medansvar overfor fellesskapet (lojalitet, offervilje, respekt etc.).

Etter min mening er det altså de kommunitaristiske fellesskapsverdiene som forsømmes i det nyliberalistiske, hyperindividualistiske og markedsstyrte samfunnet. Det er på denne siden vi finner de tiltrengte integrerende og identitetskapende motverdier mot den postmoderne forvirringen – dessuten det verdifellesskapet som gir grobunn for verdibevissthet og moralsk ansvarlighet.

Jeg advarer altså mot den situasjonen der vi plasseres mellom de mektige markedskreftene p.d.es. og den avmektige nøytrale staten p.d.as. I denne situasjonen ser vi ikke hvordan også pluralisme, nøytralisme og toleranse kan bli en verdipregende ideologi – og da slett ikke på en måte som gir medisin eller motgift mot den postmoderne forvirringen.

Jeg ser det som virkelig å gjøre oppmerksom på at den norske staten faktisk har en verdimesig forankring gjennom sin forpliktelse på kristendommens og humanismens verditradisjoner. Selv i vår mer eller mindre flerkulturelle kontekst må vi ikke bli så kulturforlegne og selvutslettende i forhold til vårt eget at vi svekker eller forskusler de forankrede og fellesskapsstiftende krefter som finnes i disse tradisjonene – rett og slett fordi de er våre, det er de som har formet oss.

I dagens situasjon kan disse tradisjoner bekreftes og nybegrunnes ikke bare ved at de er tidligere hegemoniposisjoner, men fordi de er ekstra tiltrengte overfor pluraliserings- og privatiseringskreftene. Et samfunn som i mangel på integrerende enhets- og fellesskapskrefter overlater verdier og moral

helt til markedsstyring og privatvalg, baserer seg til slutt på egosimens verdigrunnlag. Hvor viktig slike fellesskapsverdier virkelig er, viser seg når de forsømmes. Her er det nok å henvide til oppblomstringen av fellesskapsbekreftende spontanritualer hos oss i forbindelse med kong Olavs død, og i England i forbindelse med fenomenet Diana. Dianas og kong Olavs død ga moderne nasjoner fattige på fellesskapsritualer en spontan anledning til å bekrefte (hellig) fellesskap og samhold gjennom sorg. Og til å vise hvor viktige slike fellesskapsverdier er.

Avslutning

Vi må samle trådene i form av et *avslutningsperspektiv*. Jeg har gitt dere en heller pessimistisk samtidsdiagnose – med vekt på moderniseringens nihilistiske negativitet og virkningene av håps- og meningsperspektivenes forvitring.

Jeg innledet med å presentere meg som «apokalyptisk optimist». Med det mener jeg at jeg baserer min optimisme på prinsippet «håp gjennom krise». Dette var også Ibsens håpsperspektiv i *Peer Gynt*, og for øvrig et godt evangelisk kristent prinsipp. Også den postmoderne desillusjonering og forvirring – diagnostisert gjennom Baudrillard, Bauman m.fl. – bærer dermed et håp i seg.

Også Chr. Lasch ser i krisen det eneste grunnlag for håp – et trassig håp som også kan gi grobunn for verdimeessig vekkelse. Dermed får vi det paradoksale forhold at den postmoderne desillusjonerte nullpunktsituasjonen har to motsatte kimer i seg med henblikk på moral og menneskelige verdier – både den før nevnte passivisering og privatiserte tilbaketreking og den tross alt mer positive verdivekkelse gjennom krise.

Den tyske filosofen Hans Jonas sier at i vår verdimeessige kaossituasjon – der verdiene flyter rundt uten forankring i noe metafysisk eller stabilt – er krisen det eneste grunnlag for verdivekkelse og ny ansvarlighet. Vi kan anerkjenne, ja, revitalisere verdier nettopp fordi vi lider under deres forvit-

ring. Først i verdikrisen, i verdienes truetthet, ser vi hvilke verdier vi virkelig trenger og som er verd å verne.

Men situasjonen er tvetydig, risikabel og farefull. Følgende spørsmål må bli stående langt på vei ubesvart:

Bekreftes verdier når de trues – eller har verdiforvitringen allerede forårsaket for store skader, før vi eventuelt vekkes og blir verdibekreftende?

Kan kaos og kriserystelser sette i gang moralske motkrefter og føre til fornyet moralsk motivering i en slags desperat optimisme?

Eller gir situasjonen heller næring til mistotet og undergangskreftene? Begge deler er mulig – vi kan bare håpe på det beste.

«Bare en gud kan redde oss nå», uttalte en krisebekymret Heidegger rett før han døde.

Dette er faktisk også Ibsens eneste redningsperspektiv ut fra *Peer Gynt*. Salmesangen og kirkeklokkene er det som vekker og redder.

Solveig-skikkelsen representerer religionens redningsplanke – det kristne håpet, nådens gjenopprettelse, kjærlighetens gjen-skapermakt, dette at vi finner ved å miste, vinner ved å tape, lever ved å dø.

De moralske og menneskelige verdiene som bekreftes ved stykkets avslutning er de motsatte av våre kommersialiserte og ego-sentriske verdier: Ofre og yte i stedet for å kreve og nyte – hengivelse og tjeneste i stedet for forbruk og utnyttelse. Har disse verdiene en sjanse i dag, som reparerende motverdier?

Jeg tror vi kan knytte en viss optimisme til den motkulturelle verdibilisering i dagens situasjon – og da ut fra de verdiresurser som ligger i våre egne kristne og humanistiske kultur- og verditradisjoner. I hungeren etter overgripende meningsrammer som kan gi hjelp til livstolkning og valgavlastning kan også kristendommen som verdi- og kulturfundament etterspørres på nye måter. Ikke som forsvar av hegemoni- og livsassistanser, men som livsassistanser og

overlevelseshjelp i en nihilistisk nullpunktsituasjon.

Her kan et allsidig samtalende og diagnostiserende forhold til kulturen – inklusive skjønnlitteraturen – avdekke og aktualisere våre – forhåpentligvis tiltrengte – håps- og meningsgivende verdiresurser. Det ser ut til at det er blitt lettere i dag enn for et par tiår siden å argumentere for at det vi trenger som medisin mot den postmoderne forvirringen er tradisjoner og referanserammer som kan virke sosialt samlende, kulturelt forankrende, meningsmessig målgivende og moralsk motiverende. Vi trenger tolkningsrammer som kan gi sammenheng i våre flyktige livsprosjekter – dessuten identitetsgivende fellesskap.

Etikk for mediesamfunnet

Forts. fra side 51

kategorier som hører til på det institusjonelle område, i forhold til «Den tredje».

Rasmussens utkast til en etikk for mediesamfunnet er et interessant forsøk på å legge en trefoldig etisk basis, der rettferdighet blir stikkordet for diskursetikken som deontologisk modell, solidaritet stikkordet for dydsetikken som teleologisk modell og ansvar stikkordet for nærhetsetikken, som forstås som en fundamentalontologisk modell. Dermed fanges mange ulike aspekter ved medievirkeligheten inn.

For alle som ønsker en innføring i nyere moralfilosofisk tenkning og som er opptatt av utfordringene i det moderne mediesamfunnet, er denne boken anbefalingsverdige.

Siden vi befinner oss i Molde, hva er vel mer naturlig enn å avslutte med et sitat fra statsministeren: «Vi trenger den moralske kraft og sammenbindende virkning som ligger i normer og verdier som er forankret i en autoritet utenfor mennesket selv.»

Otto Krogseth er professor ved Institutt kulturstudier, avdeling for religionshistorie ved Universitetet i Oslo. Adresse: otto.krogseth@iks.uio.no

Den gir ikke de raske svar på konkrete medietiske problemstillinger, men har sin styrke i de overordnede analyseperspektiver.

Terje Rasmussen:
Mediesamfunnets moral, Pax Forlag, Oslo 2001, 233 s.

Gunnar Heiene er professor ved Det teologiske menighetsfakultet, adressen er Gunnar.Heiene@mf.no

METODIKK

Er det rett å spise kjøtt?

Et undervisningsopplegg om vegetarianisme og kjøttspising

Nedenfor finnes to tekster som uttrykker ulike syn på det å spise kjøtt fra dyr. Den ene teksten er skrevet av en vegetarianer, den andre av en som arbeider i kjøttbransjen. Etter tekstene står noen spørsmål som elevene kan arbeide med, og som kan danne utgangspunkt for en klassediskusjon.

Kjell Styve:

Som ein kålorm ser det

1. april 1999 vart eg vegetarianar. Det var ingen spøk: eg hadde tenkt på det lenge. Ein kan ha mange grunnar for å «konvertera»; mine gjekk på omsyn til eiga helse, miljø (visste du at ein kjøttetar brukar ti gonger meir jord enn ein vegetarianar?), og etikk, og det siste vil eg skriva litt meir om her.

Bror Gris og Syster Høne

Sjølvs er eg lakto-ovo-vegetarianar: eg et litt egg- og mjølkeprodukt i tillegg til det vegetabiliske. Sjølvs om eg i utgangspunktet held alt liv for å vera eitt, skil eg mellom sansande og ikkje-sansande liv: det siste kan vera mat, det fyrste ikkje. Å ta eit sansande liv berre for å få eit mål mat, kan eg ikkje forsvare lenger: alt sansande har same rett til sitt liv som eg har til mitt. Tanken om at mennesket står «over» anna sansande liv og har rett til å sjå på det som ein «ressurs» vi kan drepa som det høver oss, er meg svært framand. Det får vera nok at vi held kyr og

høner som slavar, vi treng ikkje slakta dei attpå.

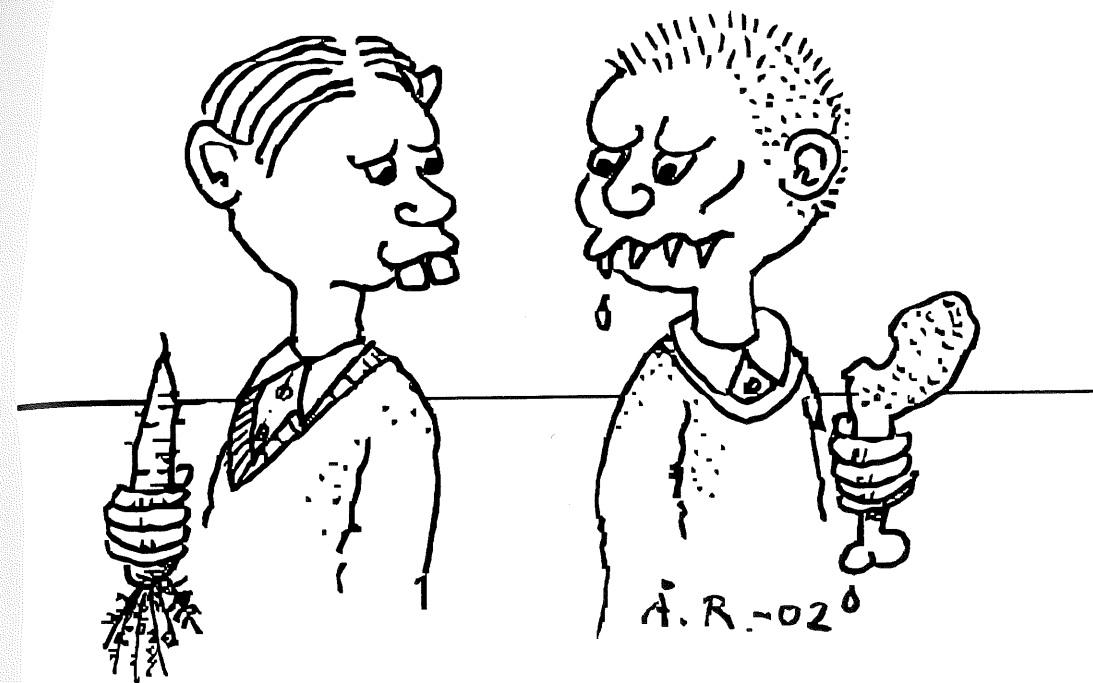
Evolusjonen har ingen favorittar!

Bier er truleg like godt tilpassa si økologiske nisje som menneska er sine. Eg kan ikkje sjå at evolusjonen har noko mål, eller at det finst nokon biologisk eller annan grunn til å setja mennesket på ein pidestall i høve til anna sansande liv. Målet må vera maksimal livsutfalding for alt liv. Hadde det vore praktisk mogleg, ville eg såleis ha vore «fruktianar».

Dumme Naut og Glade Laksar

At eit dyr ikkje har intellektuell kapasitet til å forstå kva som ventar det, er for meg ikkje god nok grunn til at vi kan senda det til slakteren: eg veit det jo. Og sjølvs det dumme dyr vil kjenna blodstanken når det kjem fram, og reagere på det.

Eg tykkjer heller ikkje at det er meir akseptabelt å ta livet av dyr som har «fått» leva eit fritt liv ute i naturen, enn eit vi har



halde på bås heime. Jakt og fiske er kanskje meir «naturleg» enn dyrehald, men eg kan ikkje sjå kvifor vi skal straffa eit fritt liv med dauden.

Eit val er eit val er eit val!

Ein ulv kan ikkje velja bort levemåten sin, men det kan vi. Kvart menneske står framfor valet om det skal lata dyr drepa, eller om det vil leva vegetarisk. Dette valet er absolutt for dei dyra det gjeld. Det er min påstand at eit menneske som ikkje er viljug til sjølv å slakta og partera eit bestemt dyr, heller ikkje har rett til å eta det. Det blir for enkelt å spela fin herre på jakt i frysedisken.

Kosedyr og Forsøksrotter

I det minste her i vesten har vi eit djupt schizofrent forhold til dyr. Haren er jaktbart vilt, hetterotta blir torturert i laboratoria våre, medan hamsteren er eit forkjæla kosedyr. Vi protesterar høgt når koreanaren et hundekjøtt, og meskar oss sjølvs med ribbe på julekvelden. Eg ville hatt større respekt for eit noko meir gjennomtenkt standpunkt enn dette, og desto meir om det fall saman med mitt...

Bror Mygg og Syster Fluge

For meg må målet om maksimal livsutfalding gjelda alle dyr, også plager og «skadedyr». Rett nok har vi rett til å drepa i sjølvforsvar, men det gjeld forsvar av eige liv, ikkje eige velvære. Klaskar du ein mygg, har du å eta han!

Bror Bror og Syster Syster

Men er det då inga særstilling for mennesket? Jau, det har som sagt evna til val, og det er mine og dine nærmaste slektningar, og blod er tjukkare enn vatn. Eg er heller ikkje ute etter å nedvurdera mennesket, men å oppvurdera anna sansande liv. Det var ei tid vi i vesten såg ned på andre «rasar», kanskje kjem det ein gong ei tid vi ikkje lenger ser ned på andre artar.

Kjell Styve er adjunkt ved Grefsen videregående skole i Oslo, adresse kjellsty@grefsen.vgs.no

Nils Ove Bredvold:

Kjøttproduksjon basert på forbrukertillit

Vel 98 prosent av det norske folk spiser kjøtt, og de fleste spiser kjøttprodukter hver dag. For oss som driver innen kjøttbransjen, er det en selvfølge at vi skal forsyne dette markedet. Vi skal lage produkter med en kvalitet som er produsert på en måte at vi gjør oss fortjent til forbrukernes tillit. Det er det vi lever av.

Kjøttproduksjonen i Norge har en rekke fortrinn i forhold til andre europeisk land, det slås fast i årets rapport fra Fagsenteret for kjøtt om «Kjøttets tilstand». Fortsatt kompromissløs satsing på dyrehelse og mattrygghet vil være vårt beste utgangspunkt under framtidige rammebetingelser.

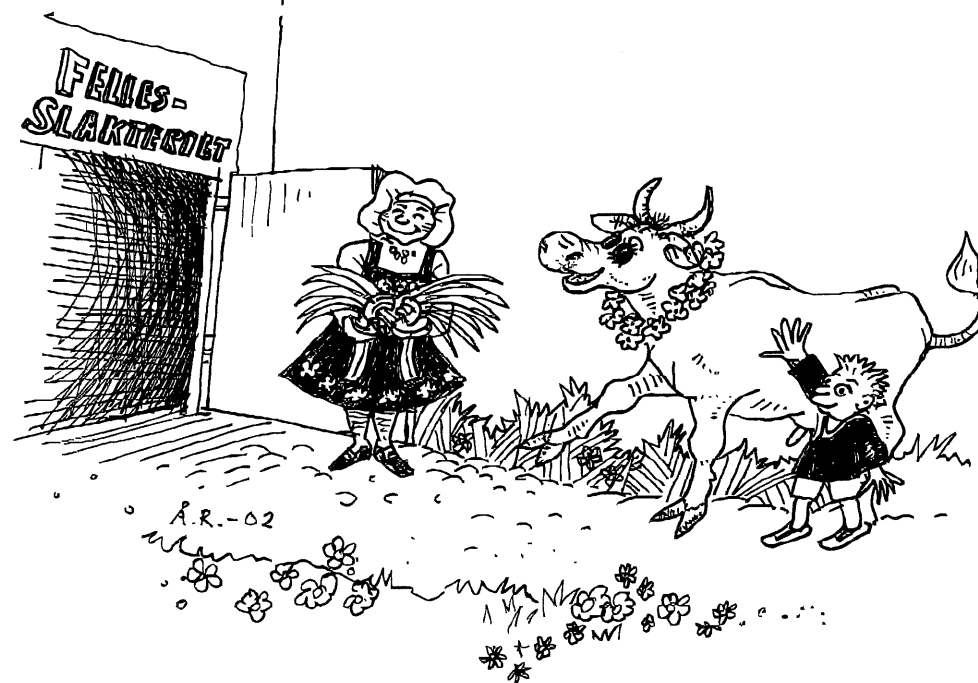
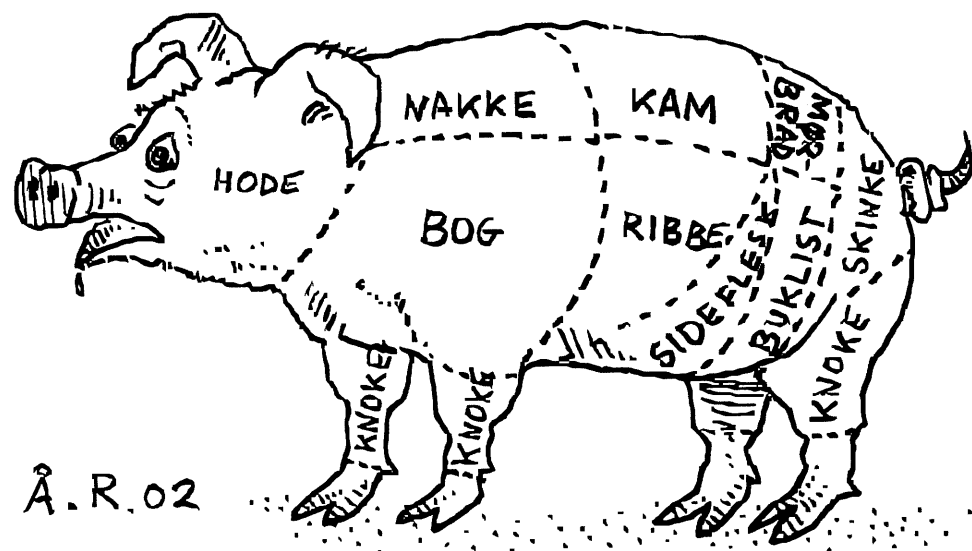
Etisk forsvarlig

Om det er riktig å holde dyr i fangenskap og om det er riktig å avlive dyr for å spise dem,

er en diskusjon som vi i liten grad er opptatt av. En konsekvens av vår virksomhet er at vi avliver dyr. Det er det viktig å ha en ydmyk og bevisst holdning til. Derfor er vi opptatt av at kjøttproduksjonen skjer på en etisk forsvarlig måte i alle ledd. Dette dreier seg om forholdene dyrene tilbys i fjøset, opplegg for transport til slakteriet, opphold på slakteriet, avlivningsmetoder, og selve produksjonsprosessen som omfatter valg av råvarer, hygiene, bruk av tilsetningsstoffer mm.

Opptatt av dyras velferd

Vi er opptatt av at kjøttproduktene som produseres har en høy ernæringsmessig kvalitet, at de er trygge og sunne, og at produksjonen skjer på en god måte når det gjelder hensyn til miljø-, dyrevern- og ressursbruk. Det bør være viktige tema i den globaliserte verden



utenfor Norge hvor dyr og mat behandles som en handelsvare på linje med spiker.

For å ivareta viktige hensyn har Norsk Kjøttvirksomhet satt i verk en rekke tiltak som bl.a. omfatter utarbeidelse av handlingsplaner for dyrevelferd, etisk regnskap i slakteriene, kvalitetssikringssystemer med mer. En konsekvens av dette arbeidet er at Norge ligger på Eurotoppen når det gjelder dyrevennlig inndrivning av dyr fram til avliving.

Kjøtt en viktig del av kostholdet

Å ikke spise kjøtt innebærer en ernæringsmessig risiko som krever en nøye sammensatt og planlagt matseddel. Spesielt gjelder dette barn, ungdom og gravide. Ekspertene bl.a. fra Livsmedelsverket i Sverige fraråder vegetarkost til førskolebarn. Også laktovegetarisk kost (med melkeprodukter) frarådes da det kan medføre en betydelig risiko for lavt energiinntak og mangel på jern, sink, visse vitaminer eks. B12 og D og omega3-fettsyrene EPA og DHA. Et variert kosthold

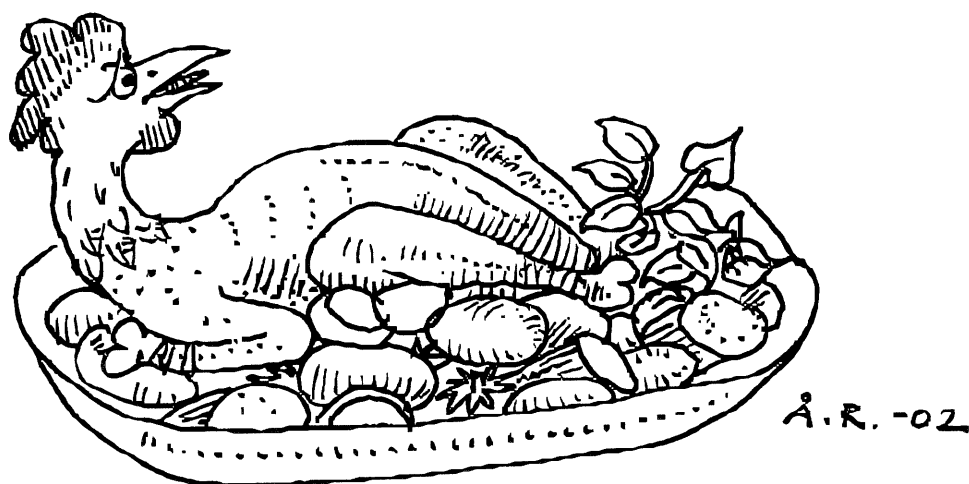
der kjøtt fra gris, storfe, sau, lever og blodmat inngår, er den enkleste og sikreste måten å oppnå et tilfredsstillende inntak av livsnødvendige næringsstoffer, under forutsetning av at kosten er variert og ikke inneholder for mye fett og sukker. Det viser seg at bl.a. jern fra kjøttprodukter er lettere tilgjengelig for mennesker enn jern fra andre næringsmidler.

Både kjøtt og plantespisere

Mennesket har så langt tilbake vi kjenner, spist en mer eller mindre variert kost der både animalske og vegetabiliske næringsmidler har stått på menyen. Kjøttandelen i dette kostholdet har vært høy sammenlignet med dagens kjøttforbruk i Norge, som er lavest i Europa.

Vegetarianere er ikke friskere

Ofte hevdes det at mennesker som spiser vegetarisk er friskere enn de som spiser en variert kost med kjøtt. Det finnes imidlertid



ingen data som dokumenterer helsemessige forskjeller mellom grupper som spiser eks. laktovegetarisk og de som har et kosthold der kjøtt inngår. Det er likevel grunn til å tro at vegetarianere lever sunnere enn folk flest fordi de trolig er mer bevisste på kosthold og levesett. Dette kan slå ut på forhold som røykevaner og fysisk aktivitet. Gjennom denne bevisstheten har vegetarianere gitt positive bidrag til debatten rundt kosthold mm.

Nils Ove Bredvold er informasjonssjef i Norsk Kjøttsamvirke, adresse nils-ove.bredvold@gilde.no

OPPGAVER:

- 1) Hvilke etiske grunner bruker vegetarianeren Kjell Styve i sin argumentasjon mot å spise kjøtt?
- 2) Hva slags menneskesyn og virkelighetsoppfatning springer disse argumentene ut av?
- 3) Hvorfor tror du informasjonssjef Nils Ove Bredvold i Norsk Kjøttsamvirke «i liten grad er opptatt av» diskusjonen om «det er riktig å holde dyr i fangenskap og om det er riktig å avlive dyr for å spise dem»?
- 4) Hvilke etiske argumenter bruker Bredvold for å forsvare aktiviteten i norsk kjøttbransje?
- 5) Hva mener *du* om spørsmålet: Er det riktig å holde dyr i fangenskap for å avlive dem for matens skyld?

hs

DEBATT

Debatten om tolkning av religionenes fortellinger går videre. Sidsel Lied åpnet debatten med sin artikkel i Religion og Livssyn nr. 3 i fjor, Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen hadde i forrige nummer av Religion og Livssyn et svarinnlegg med tittelen Fortellingens ulike dimensjoner. Til dette har Sidsel Lied skrevet følgende svar:

Ny kontekst gir ny fortelling

Poenget mitt i artikkelen «Tolking og bruk av religionenes og livssynenes fortellinger» i *Religion og livssyn* nr 3/01 var at når vi gir en fortelling ny kontekst, lager vi en ny fortelling. Den blir en annen enn den var i den opprinnelige konteksten. Jeg understreket også at jeg mener dette er noe vi bør ta høyde for i undervisningen om religioner og livssyn i skolen.

Dette handler ikke om fortellingens «åpenhet» eller «lukketthet», eller om å tolke «feil» eller «riktig». Det dreier seg om at fortellingen preges av den konteksten den står i. En fortelling er aldri kontekstløs. Når Breidlid/ Nicolaisen kommenterer artikkelen min i forrige nummer av *Religion og livssyn*, demonstrerer de dette: De setter David og Batsaba-fortellingens religionsspesifikke kontekst opp som en kontrast til den konteksten som dannes av elevenes perspektiv og interesser. De peker på at ved å starte i elevenes erfaringskontekst kan interessen for den religiøse konteksten vekkes. Dette er jeg selvfølgelig enig i. Men vi skal være klar over at vi ikke i noen av disse sammenhengene presenterer elevene for en kontekstløs fortelling. Jeg er heller ikke så sikker på om den ene framgangsmåten «åpner» eller «lukker» fortellingen mer enn den andre. Breidlid/ Nicolaisen synes å

mene at dersom en presenterer en fortelling i sin religionsspesifikke kontekst, så lukker vi den for elevene. Men kan ikke dette like gjerne være å åpne den? Kan ikke dette like gjerne være å åpne en ny verden og en ny tolkingsmulighet for elever som ellers vil kunne stå i fare for bare å se sin egen erfaringsverden som mulig tolkingskontekst for fortellingen?¹

Breidlid/ Nicolaisen blir i samme kommentar også «litt opprørt» over at «det nye forslaget til revisjon av KRL-planen», som jeg har vært med på å utarbeide,

legger opp til at de bibelske fortellingene som har sitt opphav i jødedommen (Tanakh-fortellingene), så å si utelukkende behandles under *kristendommen*. **Gjelder ikke kontekstprinsippet – som understrekes annetsteds i revisjonsplanen – når vi kommer til disse fortellingene?** Dette er jo faktisk opprinnelig jødedommens fortellinger. Dersom man ikke kan plassere dem to steder, var det vel rimelig at de ble behandlet under *jødedommen*. (Uthevingen er gjort av undertegnede)

Jo! Det er nettopp kontekstprinsippet som gjelder i høringsutkastet! For det finnes ikke en «ideell» fortelling som eksisterer uavhengig av konteksten og som kan flyttes

uproblematisk fra en kontekst til den andre. Fortellingene som er plassert under *Fortellinger fra Bibelen* på småskoletrinnet i utkastet, er fortellinger fra Det Gamle Testamente (GT). *Fortellinger fra GT er kristendommens fortellinger, ikke jødedommens*. De kristne nytolket jødefolkets fortellinger og gjorde dem til sine. Med dette fikk fortellingene en ny kontekst og en ny tolking. De ble kristendommens fortellinger – fortellinger som peker framover mot oppfyllelsen av Guds løfter gjennom Kristus og mot det nye gudsfolket som er utvalgt på grunn av tro og ikke på grunn av tilhørighet til et folk og en ætt. Dette ser vi bl.a. i Paulus' tolking av hvem som er Abrahams barn i Rom 4 i Det Nye Testamente (NT). TaNaK-fortellingene har en annen kontekst og et annet budskap. *De er jødedommens fortellinger* som tolkes innenfor rammen av Talmud og bl.a. forstås som fortellinger om utvelgelsen av Guds folk Israel, dets eksil og eksodus, dets liv med loven og dets forventinger om den kommende Messias.² Altså: Kristendommen som tolkingssammenheng gir fortellingene et annet budskap enn jødedommen som tolkingssammenheng. Fortellingene blir nye i tråd med konteksten.

Dette betyr ikke at jeg taler for at vi ikke skal gi rom for fortellingenes allmenne dimensjon i undervisningen. Men jeg ønsker å gjøre oppmerksom på at både vi selv og våre elever må være klar over hva vi da gjør: At vi tar fortellingene ut av en kontekst, den religionsspesifikke, og flytter den over i en annen kontekst som bestemmes av den enkelte brukers perspektiv, engasjement og erfaringer. Og at vi dermed forandrer fortellingene. Det er ikke noe betenkelig i dette. Men det krever at vi er bevisst på hva vi vil med undervisningen.

Jeg er ikke så sikker på om Breidlid/ Nicolaisen og jeg er så uenige som denne debatten kan gi inntrykk av. Slik jeg har forstått dem, er vi for eksempel alle tre enige om at eleven er sentral aktør i lærings situasjonen, selv om de sier at elevperspektivet må være utgangs-

punkt for didaktikken, mens møtet mellom lærestoff og elev det sentrale for meg. Vi er også enige om at religionenes og livssynenes fortellinger har flere dimensjoner som alle har plass i skolens undervisning. Slik står vi alle tre for det de to kaller en «både-og-didaktikk». Men slik jeg forstår Breidlid/ Nicolaisens tenking, er vi uenige om hvilken dimensjon som skal ha hovedfokus når vi underviser om religioner og livssyn, og om forståelsen av kontekstens betydning for de ulike livstolkingsstradisjonenes fortellinger.

Breidlid/ Nicolaisen starter sin respons på min artikkel med å si at «bruk av religionenes og livssynenes fortellinger i religions- og livssynsundervisningen er et hett tema for tiden». De sier også at jeg i artikkelen min har feilplassert dem i en klaustrofobisk trang boks de ikke føler seg hjemme i. Jeg beklager dersom jeg har misforstått tenkingen deres slik den kommer fram i boka deres og i flere foredrag jeg har hørt dem holde. Men jeg har merket meg at de to er aktive i flere enn denne debatten for å avklare hva de egentlig står for og for å peke på at kolleger har satt dem i bokser de ikke befinner seg vel i. Jeg registrerer også at den debatten vi finner i *Prismet* nr 4/01 og 5/01, har fellestrekk med den herværende. Vi er altså flere som har forstått eller misforstått Breidlid/ Nicolaisen langs noenlunde samme linjer. Avklaringene deres i den pågående debatten er derfor, slik jeg ser det, nyttige og nødvendige.

Noter

¹ Jfr til dette også Heid Leganger-Krogstad i *Afset m/fl., Tro, livstolkning og tradisjon*, Tano Aschehoug, Oslo 1997, s 234–235.

² Det er av plasshensyn at plangruppa foreslår at jødedommens fortellinger starter med Moses, fortsetter via utgangen av Egypt og stopper ved åpenbaringen av Loven på Sinai. I og med den sterke reduksjonen i lærestoff på småskoletrinnet, åpnes det imidlertid for utvidet bruk av lokale konkretiseringer og tilvalg der klasse-sammensetning eller lokalmiljøet ellers taler for dette. Dette gir muligheter til å utvide presentasjonen av det jødiske fortellingsunivers ytterligere der det er naturlig og ønskelig å gjøre dette.

BOKMELDINGER

Dyreetikk

Dyreetikk er et aktuelt emne i vår tid. Vårt dyrehold er mangfoldig, men det er liten tvil om at det er mange måter vi holder dyr på som – når vi tenker på det – fort får oss til å tenke på noe annet. Fagfilosofen Andreas Føllesdal har redigert en bok eller artikkelsamling som lyder navnet Dyreetikk. Den første bolken i boka dreier seg om de umiddelbare utfordringer vi står overfor i dette feltet, fra den for mange litt ubehagelige opplevelsen av å få en sprell levende fisk opp i båten eller på land. Den korte åpningsartikkelen er av Arne Næss (d.e.!) og handler nettopp om fisks iboende verdi! Forsker på veterinærhøgskolen, Bergljot Børresen ser på menneskets forhold til sine husdyr som det jo har ansvar for hele dyrets liv. Artikkelen ser på menneskets «medfødte forutsetning er som vertskap for produksjonsdyr». Igjen er fisk sentralt, og noe av poenget for forfatteren er å vise en nødvendigheten av en pendling mellom såkalt jege-rufølsomhet og et mer sosialt forhold til dyrene. Professor i rettsmedisin og rettslære ved Veterinærhøgskolen, Arne Frøslie, ser på den norske dyrevernsloven, der en hovedbestemmelse er at dyr ikke skal lide unødige og trekker fram en rekke av de dilemmaer vi helst ikke vil tenke på, som produksjonsspress i landbruket, dyr i bur (høns, pelsdyr, fisk), overbeite med påfølgende sultkatarotrofe (rein i Finnmark), rovdyr/beitedyr, hesteveddeløp (!).

Den andre bolken går inn på begrunnelser for dyreetikk. Føllesdal har en oversiktsartikkel over ulike typer dyreetikk, mens deretter får vi en teologisk, en hinduisk, en kantiansk, samt en økologisk begrunnelse for å fare fint med dyr. Denne delen er selvsagt

også interessant fordi man lærer vel som mye om ulike typer etikk som om dyrevern.

Den siste delen av bok har tittelen Dyrevelferd. Her kommer de aktuelle problemstillingene som Rådet for dyreetikk har behandlet, for eksempel burhøns, pelsdyravl, sportsfiske (der poenget er kampen med fisken og ikke matauk), bruk av genteknologi på dyr. Det er også en artikkel om ulike forståelser av dyrevelferd i etisk perspektiv. Til slutt (Olav Gjeldsvik) drøftes det om fisk kan ha smerte, noe forfatteren mener er tvilsomt. Dermed er etter hans mening fisken for godt beskyttet i lovverket!

Boka er skrevet for et akademisk publikum der tilnærmingen er typisk drøftende – på den ene og den annen side, noen mener sånn, andre slik osv. Så kan si at slik er virkeligheten. Det finnes ikke patentsvar – etikk er vanskelig. Så kommer spørsmålet om etikken kan bety noe. Etter at denne boka ble redigert ferdig, men samme år som den ble utgitt (2001), fikk vi dyrekatastrofer av umåtelige dimensjoner (skrapesyke og munn og klovsyke) med ditto dyredestruksjon (som det heter!). På denne bakgrunn kunne en kanskje savne et noe større trøkk i boka, en mer enhetlig kraft. Til det kan si at det ikke går i vår mangfoldige og postmoderne tid. Men likevel.

Uansett er det liten tvil om at skolene bør skaffe denne boken, enten det blir på lærer- eller elevbiblioteket. Dyreetikk vil ikke gå av moten!

Andreas Føllesdal (red.): Dyreetikk. Fagbokforlaget, Bergen 2001, 287 sider.

«Sannheten

– om den så skal føre til helvete»

Dette sitatet fra Arne Garborg har gitt tittelen til en ny bok av Egil Elseth. Temaet for boka framgår av undertittelen: «Tro og tvil i litteraturen», og mer presist er det nordiske forfatteres holdning til kristendommen det blir satt søkelys på.

Elseth beveger seg her i et, for ham, velkjent terreng. I lærebøker, antologier og salmedikterbiografier har han berørt mye av dette stoffet tidligere, men nå har han altså samlet det til en grundigere tematisk behandling. Målet med boka er likevel ikke primært av litteraturhistorisk art, det er den eksistensielle siden av saken han er opptatt av: «Denne boken er en utstrakt hånd til dem som er underveis og som ydmykt søker sannheten.» (Forord, s.7)

Innhold og oppbygging

Boka er bygget opp av til sammen 13 kapitler, hvert av dem innledet med et av forfatterens egne dikt. Disse er tidligere publisert i hans diktsamling *Bak blå dis* (1999), som ble omtalt her i tidsskriftet i nr. 2/99. I de innledende kapitlene reiser han den grunnleggende problemstillingen i boka ved bl.a. å ta utgangspunkt i Victor Frankls tese om at «Menneskets hovedanliggende er ikke å oppnå nytelse eller unngå smerte, men å finne en mening med sitt liv.» (s.13) Av dette følger at både troen og tvilen er uomgjengelige deler av et menneskes liv. Det gjelder for alle ærlige troende, men, som det framgår av denne strofen av Pär Lagerkvist, også for de ikke-troende:

Varför ligger det en varelse nere i
mörkret
Och ropar på något som inte finns?
Varför föhåller det sig så?

Det finns ingen som hör att någon ropar
i mörkret.

Men varför finns da ropet?

I bokas hoveddel behandler Elseth møtet mellom tvil og tro hos til sammen ni forfattere. Troen på kristendommens sannhet vinner hos Frans av Assisi, N.S.F.Grundtvig, Kaj Munk, Sigrid Undset og Arnold Eidslott, mens tvilen får overtaket hos Bjørnstjerne Bjørnson, Arne Garborg, Petter Moen og Tore Coward. I den avsluttende delen av boka kommer forfatteren med noen mer prinsipielle betraktninger om forholdet mellom tro og tanke, og måten han avslutter på er typisk for den holdningen som preger hele boka: «Det fins som kjent to slags tvilere – de som pynter seg med tvilen og de som lider under den. Det er synd på begge. Men for dem som ærlig søker sannheten er det håp. Tvilens skygger vil nok forfølge mange like til veid ende. Den tynne tro løser ikke alle spørsmål. Men kanskje er det ikke tankens løsning av alle spørsmål som bærer troen. Bærer troen endog tvilen?» (s.207)

Bokas metode

For å få tilgang til forfatternes kamp med tvilen og troen, tar Elseth ofte utgangspunkt i skjønnlitterært materiale, men han bruker også annet rent biografisk stoff. Hovedgrepet han benytter er likevel å slutte fra den skjønnlitterære teksten til dikternes eget liv. For eksempel heter det om Garborg at «Romanen *Fred* (1892) er et blodig stykke virkelighet om Garborgs forhold til faren og forholdene i barndomshjemmet. *Fred* er en nøkkel for dem som vil forstå hans vei gjennom livet.» (s.89) Denne metoden kan gi spennende innsikter i dik-

ternes liv, men det kan likevel reises vektige innvendinger mot framgangsmåten. Prinsipielt kan en hevde at den eventuelle forbindelsen mellom liv og diktning er så komplisert at grunnlaget for å slutte fra diktning til liv dermed er heller tvilsomt. Den historisk-biografiske metoden har hatt lav status i litteraturvitenskapen i mange år, noe selvfølgelig Elseth er klar over. Av og til tar han opp usikkerheten som hefter ved metoden, men han insisterer likevel på at sammenhengen mellom biografi og diktning er der: «La gå at sammenhengen mellom liv og dikt ikke er så iøynefallende i Eidslottets tilfelle. Men diktningen skapes jo ikke i et vakuum. Kan hende er det nettopp i biografien vi finner noe av svaret på hans egenart som dikter.» (s.178, tilsv. s.80) En annen og mer praktisk innvending som kan reises mot å gå veien fra diktning til liv, er at denne veien tidvis kan fortone seg som en *omvei*, og at annet biografisk materiale ville ha kunnet gi mer presise opplysninger. Leseren får vel for eksempel egentlig ikke vite så mye om dikterens livskamp ved opplysningen om at «De store tankemessige problemene for Garborg var den kristne forsoningslæren og oppstandelsestroen.» (s.103) Særlig mye klokere blir en da heller ikke av at Veslemøy i diktsyklusen *Haugtussa* brukes som kilde til kunnskap om dikterens religion: «Veslemøy har religionen nærmest som instinkt, dogmefri og naturlig. Var hun Garborgs skjulte drøm?» (s.101)

Når Elseth bruker diktningen som innfallspor til dikternes sjelsliv, kan altså resultatene tidvis bli noe magre og spekulative. Men når han går den *omvendte* veien, at han altså lar forfatternes liv kaste lys over deres diktning, blir resultatene langt bedre. Det er ikke vanskelig å være enig med Elseth når han oppsummerer: «Diktsamlingen *Haugtussa* står godt på egne ben, men opplevelsen av diktene blir ikke ringere når en bak diktene skimter Garborgs tunge strid og innerste lengsler.» S.98)

Bokas sterke sider

Sterkest er Elseths framstilling der han vier oppmerksomheten til den *litterære* behandlingen av kampen mellom tro og tvil, og da får en mange klare og rystende vitnesbyrd om hvordan mange av dikterne har slitt i denne kampen. Best er boka der avstanden mellom dikterjeget og teksten er minst, dvs. der forfatterne ytrer seg direkte i brev eller annen sakprosa, eller i sentrallyriske tekster der forfatteren lett kan identifiseres med jeg'et som opptrer i teksten.

Tydeligst er det tilfellet i omtalen av ateistens Tore Cowards diktning. Denne omtalen er nemlig skrevet av Coward selv, og i kommentarene til sine egne dikt gir han spennende innblikk i den ærlige gudløses kvaler. De kommer for eksempel fram i dette diktet fra samlingen *En reise uten Gud*:

Om dagen trenger vi ikke Gud
Da har vi menneskene, alle lydene
stemmer musikk klapping av maskiner
alle bevegelser har vi
hender kropper smil
hundemas og kattesmyg
fugleflukt og vind i trærne

Da har vi TV og avisen
samtaler har vi
sportsstevner sladder og kake til kaffen
Om dagen trenger vi ikke gud

Det er om natten vi er nakne
alene med oss selv
og døden

Det er om natten det plager oss
at vi er alene med oss selv
og gud
ikke er

Nær inn på tvileren kommer en også i omtalen av Petter Moen, som er basert på den dagboka han skrev under tysk fangenskap under krigen. I et glimt ser han tydelig for seg den korsfestede Kristus på veggen i

fengselscella, men han innhentes likevel til slutt av tvilen: «Selv om eksekusjonstroppen venter meg, kan jeg ikke avtvinge meg noe 'credo'. Jeg prøvet i den ytterste nød på enecellen. *Det var forgjeves.*» (s.131) Elseth karakteriserer dagboksnotatene som «et menneskelig dokument så hjerteskjærende at en tvinges til å ta det på alvor. Det er tvilerens ensomme martyrium vi opplever på disse dagboksider.» (s.122)

Men Elseth lar oss også få oppleve mennesker som seiret over tvilen, og som står fram som «trossøylar» (s.7) Fremst blant disse er Frans av Assisi og Arnold Eidslott. Trosstyrken hos den hellige Frans kommer til uttrykk i bønner og lovsanger som gjengis i boka, og i måten han reagerte på da han fikk vite at han selv ikke hadde lenge igjen å leve: «Velkommen søster Død! For meg er døden inngangen til livet.» (s.46) Troens triumf preger også Eidslotts lyrikk, som i dette diktet fra samlingen *Advarsel i kode*:

By meg ikke det ene
eller det annet by meg ikke
medisinmannens stav og utsagn i
stjernene

Jeg søkte bar Abrahams
Isaks og Jacobs Gud
det fullkomnes enkelhet i dette ene navn.

At troen likevel ikke er noen enkel eller lett-kjøpt løsning på livets problemer for Eidslott, framgår tydelig av det intervuet Elseth har gjort med forfatteren, der også andre tekster av lyrikeren blir gjengitt.

Bokas verdi

Til tross for visse metodiske svakheter, mener jeg at Elseths bok fortjener et stort publikum blant dem som er opptatt av litte-

ratur og eksistensielle spørsmål. Han skriver enkelt, levende og godt, og omfanget av de enkelte forfatterportrettene gjør at framstillingen også vil kunne egne seg i undervisningssammenheng. Dette gjelder for både norsk- og religionsfaget, og ser en på religionsfaget spesielt, er det særlig i forhold til to mål i læreplanen boka vil kunne være nyttig: Hovedmoment 3d om Bibelens kulturelle betydning, og fellesmålet om at elevene skal «søke etter sannhet». Sannhetsviljen hos de forfatterne Elseth skriver om er imponerende, bevisstheten om de kierkegaardske 70000 favner (jf. eks. s.188) er stor hos både troende og tvilende. I så måte avspeiler boka en moderne livsoppfatning hvor det er de absolutte sannheter som gjelder, og hvor *valget* blir av avgjørende viktighet. En slik oppfatning av sannheten virker fjern for mange av våre postmoderne elever. De tror sjelden på noen enestående og ekskluderende *Sannhet*, eller på noe eventuelt helvete som bokas tittel refererer til. Viljen til å søke etter noen bestemt sannhet i det hele tatt blir derfor ofte redusert, det blir heller tale om å plukke litt her og litt der, for å finne ut hva som fungerer. Likegyldigheten overfor eksistensielle spørsmål ligger med dette snublene nær, og å åpne for at elevene får møte genuint sannhetssøkende mennesker i undervisningen, kan derfor være viktig for å vekke deres «evne til å søke det som er sant og gjøre det som er rett», som det heter i den generelle læreplanen. I denne sammenhengen kan Elseths bok være et nyttig hjelpemiddel.

Elseth, Egil: «*Sannheten – om den så skal føre til helvete*» *Tro og tvil i litteraturen*
Verbum Forlag 2001, 207 sider

hs

Gunnar Heiene:

Etikk for mediesamfunnet

Professor Terje Rasmussen ved Institutt for Medier og Kommunikasjon ved Universitetet i Oslo har gitt ut en bok som fortjener oppmerksomhet fra alle som er opptatt av utviklingstrekk i samfunnet vårt. *Mediesamfunnets moral* er ikke først og fremst en innføring i medieetikk i betydningen etikk for journalister og andre som arbeider i mediebransjen. Boken er først og fremst et bredt anlagt forsøk på å analysere vår tids mediesamfunn i lys av sentrale moralfilosofiske teorier, først og fremst diskursetikk, dysetikk og nærhetsetikk. Dermed blir boken også en innføring i de siste tiårenes moralfilosofiske debatt, men hele tiden med et spesielt fokus på de etiske utfordringer som oppstår i et samfunn der massemediene spiller en stadig viktigere rolle.

Det er særlig tre spørsmål som forfølges i boken. Det første dreier seg om hvordan medier og journalistikk bidrar til demokratiske prosesser i samfunnet, både på en kritisk og en konstruktiv måte. Det andre spørsmålet gjelder mediens forhold til og formidling av verdier, det tredje mediens ansvar for å vise respekt for menneskeverdet.

Rasmussen hevder at tradisjonell medieetisk debatt er snever og ensidig fordi den er redusert til en endimensjonal debatt om ytringsfrihet versus personvern. En slik strategi tjener til å beskytte mediens informasjons- og trykkefrihet ved å gjøre den nesten utilgjengelig for kritikk, hevder boken. En yrkesetikk som baseres på kodekser som Vær varsom-plakaten og tror at slike pliktetiske normer dekker behovet for en adekvat medieetikk, holder heller ikke mål, ifølge Rasmussen. Både dysetiske og nærhetsetiske perspektiver må trekkes inn for å utvikle en helhetlig etikk for mediesamfunnet..

Boken gir en god innføring i en av de mest grunnleggende debatter i dagens moralfilosofi, debatten mellom liberalister og kommunitarister. Jürgen Habermas' diskursetikk vies stor plass, men også Charles Taylor, Alastair MacIntyre og andre representanter for kommunitarismen får en fyldig presentasjon og vurdering. Kommunitarismen er dels en kritikk av liberalismens tro på at det er mulig å finne et nøytralt, universelt moralprinsipp, dels en dydsetisk teori som forstår moral som oppfyllelse av de muligheter som ligger i selvet, men samtidig er uløselig knyttet til det sosiale fellesskap individet tilhører. Rasmussen ser styrker og svakheter både i liberalismen og kommunitarismen og antyder at de to teoriene kanskje kan utfylle hverandre ved å tematisere individet som moralsk vesen fra forskjellige synsvinkler. Dermed får han rom til å forstå journalistikk som verdiformidling, med sosialetiske normer som rettferdighet, fellesskap og solidaritet som sentrale idealer.

Interessant er også Rasmussens refleksjoner omkring moralens funksjon i postmoderiniteten. Zygmunt Baumanns og Emmanuel Levinas' tenkning om «Den andre» som utgangspunkt for moralsk utfordring blir grundig presentert, samtidig som det stilles spørsmål om nærhetsetikken ikke også bør ta høyde for å integrere institusjonsetiske aspekter, ved at etikken også avklarer vårt forhold til «Den tredje». Og hva betyr nærhetsetikken i forhold til de elektroniske medier, for eksempel i forhold til «fjernsynsansiktet»? Rasmussen bruker fjernsynet som et eksempel på hvordan mediene peker i retning av solidaritet og rettferdighet som sentrale etiske kategorier, med andre ord

forts. side 39