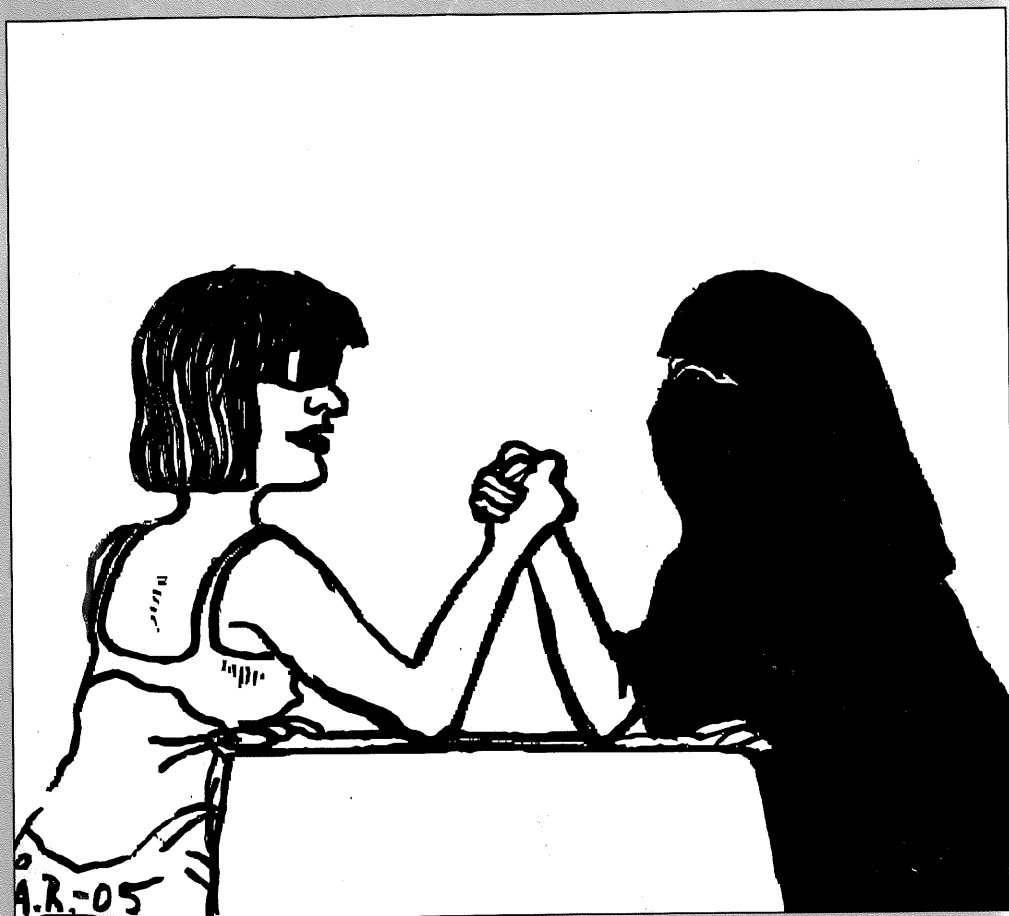


# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 17 • 2005 • NR 3



**Angrep på og forsvar av islam**



## Skiftende tider, islam og ny læreplan

De fleste mennesker prøver så godt som råd å komme til rette med sin samtid. Det er ikke lett å forstå de skiftende tider og eget forhold til dem. At den kalde krigen faktisk er historie, er vanskelig å få ut av kroppen for en som har vokst opp på 50- og 60-tallet og som har opplevd jernteppet med sine trampende og dokumentstemplende grensesoldater. Men alt er bort nå, Muren er på museum, og det delte Korea er langt bort for Ola og Kari, som lever i verdens beste land å bo i, landet der kampen for tilværelsen er avlyst, ifølge den danske globetrotter og forfatter Karsten Jensen. Ganske morsomt er det for øvrig å ane den underlige tidskollisjonen som vi ser i TV-serien Internatet. Fortiden kan naturligvis ikke spilles om igjen, men likevel...

Denne lille innledningen er ment å skulle inspirere til deltagelse i egen tid, ikke å gjemme seg i fortid eller for den saks skyld la seg blende av materiell nærsynthet. Og heldigvis har vi da tidsskrifter, for eksempel Religion og livssyn ... Det aktuelle vi denne gang retter leserens oppmerksomhet mot er tofoldig. For det første: En helt ny **læreplan** er på gang i videregående skole. Den er kommet til den offisielle høringsfasen, og fristen for å uttale seg er allerede 1. november. Som det framgår av Foreningsnytt på side 5 har styret i Religionslærerforeningen engasjert seg, men som man ser, er der uenighet. Dette betyr at du gjerne kan reagere direkte til styret – om du da er medlem. Eller du kan uttale deg elektronisk før 1.11 – se høringsiden på skolenettet. Skolenes uttalelser blir ordnet fylkesvis, så her er ikke stunder å nøle. Foreningen har for øvrig også en mening om den nye KRL-planen, se også under Foreningsnytt.

For det andre: Det blåser omkring islam. Det har for lengst seget inn over folk at islamsk kultur og religion er temmelig forskjellig fra det som ofte kalles etnisk norsk, og at disse forskjellene ikke uten videre gir bakgrunn for et kjekt fargerikt fellesskap. Dette ble antydnet av Åge Holter (Forfatter av boka *Arabisk statsreligion* fra 1976) allerede på kurset da Religionslærerforeningen ble stiftet i november 1989 i Trondheim: Det er ikke slik at vi er ulike utenpå, mens inni er vi like, som det gjerne heter i beste Torbjørn-Egner-romantiske stil. Tvert i mot, sa Holter, det er inni vi er ulike. Undertegnede husker for eksempel hans henvisning til norske kvinner som gifter seg med muslimer. De blir ofte blir møtt av et brutalt seksualmønster...

Behovet for åpen debatt her er der, og dermed også både angrep og forsvar. Det er ingen grunn til at ting skal stikkes under stol, det er alltid bedre å snakke om dem. Vi yter vår lille skjerv her gjennom artikler som rører ved ulike sider av dette komplekset.

bm

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 3, 2005, 17 årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

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

Illustrasjon:  
Åsmund Risnes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2005

Tidsfrist for nr. 4, 2005  
15. november

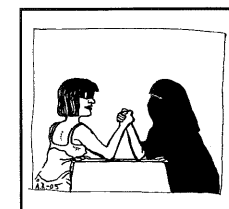
Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
800

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

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

ISSN 0802-8214



## Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt:	4
<b>TEMA:</b>	
<i>Tor S. Olberg:</i>	
<b>Møte mellom kristendom og islam – et historisk perspektiv</b>	7
<i>Oddbjørn Leirvik:</i>	
<b>Islamkritikk: kristen, human-etisk, muslimsk</b>	14
<b>Er islam en kvinnefiendtlig religion? To motsatte svar:</b>	
<i>Hege Storhaug:</i> Den muslimske kvinnen erobret i et seksualisert system	20
<i>Anne Sofie Roald:</i> Er islam en kvinnefiendtlig religion?	27
<i>Turid Smith Polfus:</i>	
<b>Strategier i folkelig muslimsk apologetikk</b>	32
<i>Jan Opsal:</i>	
<b>Vi må skille mellom religion og kultur... eller?</b>	38
<b>DEBATT:</b>	
<i>Ronnie Johanson:</i>	
<b>Kritikk av kritikk av religionskritikk</b>	45
<b>Svar fra Svein Olaf Thorbjørnsen</b>	49

Tema i neste nummer: Sekularisering og resakralisering

Gå også inn på Religionslærerforeningen WEB-side:  
[www.religion.no](http://www.religion.no)

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

## FORENINGSNYTT

### SYNSPUNKTER TIL DEBATT:

## Om læreplanutkastet i religion og etikk

I august avsluttet læreplangruppa for religion og etikk-faget sitt arbeid, og Utdanningsdirektoratet sendte utkastet til ny læreplan ut på høring med svarfrist 1. november. Styret i religionslærerforeningen hadde 1. september et møte sammen med redaksjonen i tidsskriftet Religion og livssyn, der læreplanutkastet ble diskutert. Foreningen er oppnevnt som høringsinstans, og styret vil senere i høst komme med en formell høringsuttalelse. For å stimulere til debatt om den nye læreplanen, ønsker vi imidlertid allerede nå å formidle synspunkter fra dette møtet til Religion og livssyns lesere – både sammenfallende syn og ulike oppfatninger innad i styret / redaksjonen. Det er for øvrig fullt mulig for skoler og enkeltlærere å være med på høringsrunden. Læreplanutkastet og lenke til høringskjema er lagt ut på:

[http://skolenettet.no/laereplaner/login\\_lp.aspx?id=19028](http://skolenettet.no/laereplaner/login_lp.aspx?id=19028)

Læreplanutkastet består av en beskrivelse av det overordnede formålet for faget, en oversikt over fagets struktur, en kort beskrivelse av hovedområdene, grunnleggende ferdigheter (uttrykke seg muntlig og skriftlig, lese, regne og bruke digitale verktøy) og formuleringer av kompetansemål knyttet til hvert hovedområde. Til slutt er det en beskrivelse av vurdering og eksamen. Timetallet er som i dag oppgitt til 112 timer.

#### Formål og struktur

I beskrivelsen av fagets formål legger utkastet vekt på at faget er et kunnskapsfag og et holdningsfag. Både fagets samfunnsforankring og eksistensielle forankring blir framhevet. En samlet konklusjon under religionslærerforeningens møte var at dette er en god formålsbeskrivelse som ivaretar viktige hensyn i faget som et dannelsesfag.

Læreplanutkastet deler religion og etikk-faget inn i seks hovedområder: verdensreligionene, fordypning i kristendommen, fordypning i en av de andre verdensreligionene, livssynshumanismen, filosofi og etikk, samt religion og livssyn i samfunnet. Forholdet mellom områdene blir ikke nærmere omtalt. Det var ulike syn på denne inndelingen som, litt forenklet, kan oppsummeres i to grupper: Noen ønsket å bringe videre hovedstrukturen i den nåværende læreplanen for faget, andre støttet hovedstrukturen i det nye utkastet.

De som ønsket å beholde hovedstrukturen i dagens plan, la spesielt vekt på at emnefordelingen her ivaretar viktige hensyn i faget, som å bevare kristendommens sentrale plass og sikre at elevene får en dybdekunnskap i flere religioner, ikke minst islam. De pekte på at livssynshumanismen i utkastet har fått en uforholdsmessig stor plass – ett hovedområde ved siden av fordypningsreligionene. Den nye koplingen av filosofi og etikk ble også opplevd som problematisk; denne sammenslåingen kan komme til å svekke etikken, ikke minst fordi filosofiens plass i faget også er blitt styrket. I tillegg kan utvidelsen av det egne målområdet «religion og livssyn i samfunnet» true religion og etikk-fagets egenart og på sikt gjøre faget mer sårbart for å bli sugd opp av andre fag – samfunnsfag eller kulturfag.

De som stilte seg mer positive til strukturen i utkastet, la vekt på at dette er et konstruktivt forsøk på å imøtekomme problemet med stofftrengselen i faget. Samtidig forholder utkastet

seg aktivt til læreplanen i KRL. Faget må på videregående skole føres videre, og flere områder som skal behandles i grunnskolen, må kunne være bakgrunnsstoff på videregående nivå. Det første stoffområdet kan forstås som en oppsummering av viktige kunnskapselementer fra KRL-faget, mens de to fordypningselementene bygger videre på kunnskapen fra grunnskolen. De mente videre at kristendommens betydning i faget er godt ivaretatt i utkastet ved å være et obligatorisk fordypningselement. De framhevet også at livssynshumanismen etter hvert er noe mange elever har erfaring med, ikke minst gjennom borgerlig konfirmasjon. Det er viktig å gi dette livssynet en seriøs behandling i religion og etikk-faget, enn skjønt noe mindre enn fordypningsområdene innen religion. Det ble framholdt at koplingen filosofi og etikk svarer til strukturen i KRL, og den inviterer til aktivt å se moralfilosofi og etikk i sammenheng. De la også vekt på at området «religion og livssyn i samfunnet» ivaretar ulike sider ved faget, også utfordringer for livstolkning i dag. Det er her planen eksempelvis omtaler emnet religiøs søken i vår tid.

#### Beskrivelse av hovedområder, grunnleggende ferdigheter og kompetansemål

Alle hadde merket seg gode beskrivelser av hovedområdene i utkastet. Disse beskrivelsene kan minne en del om fellesmålene i dagens plan, og det legges tydelige føringer der ulike sider ved faget er godt ivaretatt. Beskrivelsen av grunnleggende ferdigheter i faget framstår også som en integrert del av utkastet.

Like stor enighet var det om at utkastet framstår med et påfallende sprik mellom formål / beskrivelse av hovedområder og formuleringene av kompetansemål. Kompetansemålene er dominert av verb som legger vekt på analyse, kunnskapsformidling og til dels drøftingsevne. Men bare enkelte mål er knyttet til formuleringer som legger vekt på refleksjon, dialog, samtale og vurdering. Konkret kunnskap er en viktig side ved religion og etikk-faget også som et dannelsesfag. Men skal dannelse skje, må faget gi rom for refleksjon og modning. Man finner et lignende sprik igjen i dagens læreplan, men problemet skjerpes i utkastet fordi de nye kompetansemålene er formulert konkret utfra hensynet til vurdering og målbarhet.

Utkastet til ny plan framstår fortsatt som faglig ambisiøs, og det er vanskelig å se at stofftrengselen i dag vil forsvinne. Det er et problem at det oppgitte timetallet på 112 timer ikke svarer til realitetene. På de fleste skoler er det reelle tallet 80–90 timer i faget.

#### Konkrete kommentarer til noen hovedområder og kompetansemål

Alle uttalte støtte til planens vektlegging av tekster og andre estetiske og rituelle uttrykk innenfor de tre første hovedområdene. Dette er en presisering i forhold til dagens plan og gir disse sidene ved faget større vekt.

Fordypningen i kristendommen legger for stor vekt på den historiske siden ved faget, på bekostning av tros- og Bibelkunnskap. I tillegg finner det til dels en overlapping sted mellom flere av målene som «beskrive sentrale trekk i [ved] kristen tro» og «presentere og reflektere over hovedtrekk i kristendommen.» Her kan det skje en oppstramming og klargjøring. Etikk bør også inn i det første punktet (tro og etikk) og inngå eksplisitt i fordypningsområdet. Verbet «reflektere over», knyttet til trosinnhold i den andre fordypningsreligionene, kan med fordel også benyttes her. Det er et problem at kristendommen ikke knyttes til «å drøfte religionens rolle og utforming i det flerreligiøse Norge», et av målene under fordypning i en av de andre verdensreligionene. Også kristendommen bør studeres i et slikt perspektiv.

For å styrke Bibelens plass, ble det foreslått at dagens mål 5 erstattes av følgende formulering: «analysere og presentere noen sentrale tekster fra Bibelen, og reflektere over Bibelens betydning som grunnlag for europeisk kultur.» Det ble pekt på at elevene kan lite om

dette, og at det er viktigere allmennkunnskap enn å la elevene studere tekster av Ireneus, Augustin, Luther osv. Men også betydningen av tekster fra tradisjonen ble framholdt, slik som de oldkirkelige trosbekjennelsene, et synspunkt som ble konkretisert i en utvidelse av «sentrale tekster fra Bibelen» i formuleringen over til «sentrale tekster fra Bibelen og den kristne tradisjonen».

Flere opplevde det for øvrig som problematisk at elevene nå bare skal gjøre rede for én konfesjonell utforming av kristendommen, i motsetning til tre i dag. Det ble her pekt på at fordypningen i andre verdensreligioner legger vekt på «ulike retninger», dvs. mer enn en. Det samme bør være styrende for fordypningen i kristendommen. Men også her var det ulike meninger. De som støttet nedskjæringen la vekt på at elevene får ganske mye konfesjonskunnskap i KRL på ungdomstrinnet. Dessuten gir punktet «hovedtrekk i kristendommen i og utenfor Europa» under samme hovedområde elevene mulighet til å se på mangfoldet av konfesjoner i vår tid i et større perspektiv.

Også i fordypningen i en av de andre verdensreligionene er det viktig å eksplisitt nevne etikk, selv om dette er noe som berøres i det siste punktet under området filosofi og etikk.

Behandlingen av livssynshumanismen bør i likhet med fordypningen i religionene inneholde studier av tekster. Ett kompetansemål bør eksplisitt berøre ikke-religiøse seremonier som er en viktig del av livssynshumanismen i Norge. Men det første kompetansemålet, «ulike måter å definere livssyn på», synes det ikke å være nødvendig å skille ut som et eget mål. Det var ellers en del diskusjon om hvorvidt behandlingen av den historiske utviklingen av humanismen hører hjemme her, eller bør knyttes til området filosofi og etikk.

Under området filosofi og etikk er det plass for noen flere holdningsdannende formuleringer. Slik det er nå framstår dette målområdet som for opptatt av argumentasjonsteknikk uten at dette tydelig integreres i etablering av egne meninger og holdninger. Ett av fellesmålene i dagens plan ble her hentet fram som et eksempel på hvordan dannelsesaspektet kan styrkes: «utvikle egne meninger og holdninger i eksistensielle og etiske spørsmål og kunne begrunne egne valg i dialog med andre mennesker.»

Vurderinger av området religion og livssyn i samfunnet er omtalt lenger oppe. Her kom det ikke opp noen forslag til endringer av målformuleringer.

*Ole Andreas Kvamme, sekretær i religionslærerforeningens styre*

## Ny læreplan for KRL – en oppsummering av høringsuttalelsen fra Religionslærerforeningen

Ny læreplan for grunnskolefaget KRL ble vedtatt 3. august i år. Dette er den eneste planen i Kunnskapsløftet som skal innføres i alle grunnskoler fra og med dette skoleåret. Den nye planen blir fulgt opp med seminarer for KRL-lærerne i alle fylker, så her er det klart at Utdanningsdirektoratet vil foreta en skikkelig satsing. Planen var ute til høring med frist 30. mai i år. Styret i Religionslærerforeningen sendte inn sin høringsuttalelse etter grundige drøftinger i styret. Nedenfor skal vi kort gjengi noen av de synspunktene vi fremmet:

- Læreplanen følger samme mal som de øvrige fagene i Kunnskapsløftet. Det vil si at man har satt opp kompetansemål for bolker av årstrinn i grunnskolen: etter 4. årstrinn, etter 7. årstrinn og etter 10. årstrinn. I vår høringsuttalelse påpekte vi at dette gjør det vanskelig å sikre progresjon i elevenes læring. Når kunnskapsstoffet ikke er fordelt på de enkelte årstrinnene, må vi regne med stor forskjell i fordeling av stoffet fra skole

*Forts. siste side*

## TEMA

*Tor S. Olberg:*

# Møte mellom kristendom og islam – et historisk perspektiv

*Det er ingen enkel oppgave å skulle gi et riss av en slik mangfoldig historie. Jeg har med de kilder jeg har til rådighet søkt å gi noen spredte glimt, hovedsakelig fra europeisk historie, men avslutter med USA som nåværende representant for den «Vestlige sivilisasjon» (for å bruke et av Samuel Huntingtons begreper i hans hypotese som jeg avslutter denne artikkelen med) og dens hegemoniske maktposisjon overfor den «islamske». Europas 1300 år lange naboskap med islam er resonansbunn for Vestens bilder av islam. Dette naboskap har vært preget av både fredelig sameksistens, konflikter og fiendskap. I dag mener mange at møtet mellom Vesten og islam på forhånd er dømt til å ende i konflikt. Det kan derfor være nyttig å kort se på hvordan islam er blitt oppfattet og møtt av sine vesteuropeiske naboer i denne perioden.*

Allerede i 710 krysset de arabiske maurerne Gibraltar-stredet, og året etter etablerte islam seg permanent på europeisk jord. I nesten 800 år, fram til 1492, var det en kontaktflate mellom kristne og muslimer i Spania. Da denne kontakten ble brutt ved at muslimene ble fordrevet eller tvangsomvendt av kong Ferdinand og dronning Isabella, hadde en ny kontakt blitt opprettet på Balkan fra 1345, der det voksende osmanske riket hadde etablert seg. I tillegg var Sicilia, fra 800 tallet, et møtested for kulturene nord og øst for Middelhavet.

### Islam og den europeiske middelalder

I perioden mellom år 700 og 1000 etter Kristus var kunnskapen de fleste kristne i sentrale deler av Vest Europa hadde om islam som religion meget liten. For dem var de arabiske muslimer bare én av flere inn-trengergrupper som truet deres kristne kulturs eksistens, og de hadde ingen interesse av å skille gudedyrkelsen til skandinaviske vikinger, slaver og magyarer fra musli-

menes monoteisme. Allikevel ble islams eksistens et av de mest konsekvensrike problemer for kristendommen i den europeiske middelalder. Som et praktisk problem ropte det på handling og derved på en avklaring blant følgende alternativer: korstog, omvendelse, handelssamkvem, sameksistens. Som et teologisk problem kalte islam stadig på et svar angående mysteriet rundt dens eksistens. Hva var islams rolle i Forsynets historie? Var den et symptom på de siste tider? Et trinn i religionens utvikling mot kristendommen (selv om den i tid oppsto etter Kristus)? Et kjetteri? Et skisma innen kristendommen eller en ny religion? Var den djevel- eller menneskeverk? En parodi på kristendommen eller et tankesystem som fortjente å bli behandlet med respekt? Saken var vanskelig å avgjøre. Og før man kunne komme til en avgjørelse var det nødvendig å kjenne til fakta, noe som var vanskelig å få tak i. Europa fikk ikke hjelp fra antikken til å forstå islam og heller ingen trøst fra samtiden. Den nærmeste intellektuelle parallellen var de europeiske jødene og deres jødedom.

Europas kristne tenkere besatt et vell av oppsamlet materiale til forsvar overfor «det jødiske spørsmål», og europeiske jøders økonomiske og sosiale status (oppfattet som driftighet eller underlegenhet) oppmuntret i begge tilfeller til en nedlatende holdning fra de kristnes side. Men islam syntes hardnakket å avvise en slik intellektuell og sosial behandling. Islam fremsto som overmåte framgangsrik og opplevdes å være i besittelse av betydelig intellektuelle kapasiteter.

På det europeiske kontinent var det noen få som var opptatt med å forklare opprinnelsen til muslimene som etterkommere av Hagar. I Europas sørlige deler, i særdeleshet i Spania hvor kristne hadde stiftet direkte kjennskap med de muslimske erobrerne, søkte man heller til den bibelske apokalyptiske profeti for å forstå islam og tyde sin egen og den verdenshistoriske tidsalder. Mange kristne i disse områdene kunne lite om islam; ikke fordi de var fjernt fra den som de karolingiske, men fordi de var midt oppe i den og ikke ønsket å vite. De valgte heller å hente sin kunnskap om denne «Mahomet» fra de sparsomme latinske kilder man kunne finne i det kristne Navarra enn fra den tilgjengelige Koranen og deres muslimske samtidige. Disse kristne flyktet fra islams omfavning, og det var lite sannsynlig at de ville søke kunnskap hos kildene til den islam de flyktet fra. Virkningene av korstogene gjennomrystet det europeiske samfunnet og bidro vesentlig til dets forandring. I korsfarenes kjølvann blomstret handelen, og kulturbildet ble annerledes. Men den tidligste militære fremgang i det første korstog oppmuntret ikke til andre umiddelbare reaksjoner enn triumf og nedlatenhet. Islam og dens profet ble velkjente begreper og man mente å ha et klarere forestillingsbilde enn tidligere, men reell kunnskap var det ikke.

#### Den europeiske høymiddelalder

Fra midten av det tolvte århundre begynner et mer rasjonelt syn på islam å ta form og

spre seg. Petrus Venerabilis, Benediktineabbaten i Cluny, hadde i 1143 tatt initiativet til å få Koranen oversatt til latin, sammen med flere andre kildeskrifter om islam som han hadde kommet over på en lengre reise i nordre Spania. Petrus' formål var å gi de kristne som levde i kontakt med muslimer innsikt i islam for at de kunne forsvare seg mot «uheldig» innflytelse og for å legge grunnlaget for misjon blant de vantrø. Som sin store forløper, Johannes av Damaskus (en av kirkens store lærefedre på slutten av 600-tallet), så Peter islam som et kristent kjetteri, det siste og største og eneste som ennå ikke var besvart og derved bedrevet.

Hundre år senere herjet Djengis Khan og mongolene de islamske riker i øst. Hulegu, en av hans sønner inntok og plyndret Baghdad i 1258. Rapporter fra mongolenes erobringer og fra enkelte oppdagelsesreisende gav nye perspektiv til de kristne i Europa. Deres geografiske horisont ble betraktelig utvidet. Tallet på folk man nå visste eksisterte i verden øket betraktelig, samtidig som tallet på ikke troende ble alarmerende. De kristne måtte innse at de faktisk var i mindretall i verden. «De kristne er bare et fåtall. Hele jordens overflate er full av vantrø, og ingen kan vise dem sannheten», skrev Roger Bacon på slutten av tolvhundretallet.

I dette århundre hadde Thomas av Aquino, en av kirkens store personligheter levd. Thomas hadde ikke bedrevet direkte studier av islam, men han så det som en oppgave å bekjempe det han oppfattet som uriktig i den islamske tro. Fra flere av hans verker får vi et bidrag til den tids kristne forestilling om islam. Islam er en bevisst forvrengning av sannheten. Noe av det Muhammed forkynte var sant, men han hadde blandet det med forvrengninger av både det gamle og nye testamentet. Utbredelsen av Muhammeds religion skulle ha vunnet fram ved en kombinasjon av løfter om paradisiske seksuelle fornøyelser og bruk av makt og vold. Islam var på samme tid en lovreligion og en nytelsesreligion.

Muhammed var en falsk profet, ja selveste Antikrist. Slike forestillinger kom til å inneha en sentral plass i store deler av europeisk tenkning til langt inn i det nittende århundre. Med en slik intellektuell kapasitet på laget skulle man ha forventet at islam snart ville være uskadeliggjort. Men historien viste at de kristnes optimisme ikke ble innfridd slik de forventet. For på denne tid sluknet den kristne korsfarerånden.

Raymon Llull fra Mallorca (1236–1312) så vestens nye situasjon. Korstogene hadde vært en fiasko. De kristne var i mindretall i verden og det gikk rykter om at mongolene ville gå over til islam. Llull gikk inn for å skape det intellektuelle grunnlag som var nødvendig for en dialog mellom kristne og muslimer. Kjennskap til de respektive hellige skrifter var første betingelse. Derfor ville han opprette misjonskollegier med undervisning i orientalske språk. Han forsøkte også å påvirke kirkelige myndigheter rundt om i

Europa til å følge dette opp, men uten resultat. Først i 1312 vedtok kirkemøtet i Vienne at det skulle gis undervisning i blant annet arabisk og syrisk ved de største universitetene i Europa. Men heller ikke dette ble gjennomført. Llulls personlige utvikling ble på mange måter tragisk. Idealismens kontakt med realitetene gjorde ham etter hvert bitter. Han kom til den slutning at man ikke kunne overbevise de vantrø, og 84 år gammel provoserer han fram sitt martyrium i Tunis, etter å ha vært hjemsendt av de muslimske myndigheter flere ganger. Tiden etter kirkemøtet i Vienne ble på mange måter en varselstid om en stadig desintegrasjon av Europas åndelige og intellektuelle enhet. Det var ingen krefter til overs til å klargjøre islams posisjon i denne stadig mer pessimistiske utvikling av verdens og dermed Guds historie sett med de kristne europeeres øyne. Derfor ble ønsket om å lære om islam eller fra islam drastisk svekket.

#### Den europeiske senmiddelalder og renessansetid

En typisk representant for 1400-tallets humanisme nord for Alpene er kardinal Nicolaus Cusanus (1401–64). Cusanus' erfaringer fra sine mange reiser og det materialet han hadde samlet om islam finner vi bearbeidet i hans dialog «Om trosfreden» fra 1453. Dialogens formål er en bevisstgjøring av den allerede foreliggende enhet mellom folkene, slik at de forskjellige kulturere talsmenn som opptrer i boken skal innse at de dyrker den samme, felles Gud, universets skaper. Denne ene Guds religion avspeiler seg i de forskjellige former for gudsdyrkelse man kjenner til blant menneskene. Dermed er både kristendommen og islam



en avglans av den sanne religion. Cusanus anser dog kristendommens avglans for å være mer likedannet modellen enn andre religioner. Han var i sitt arbeide opptatt av en annen problemstilling enn Petrus og Llull. Disse hadde trodd på muligheten av en rent filosofisk-teologisk gjendrivelse av islam. Cusanus derimot la vekt på tekstkritiske og historiske argumenter. Herved kommer hans renessanseforankring frem. Dette var den utopiske Cusanus. Som kardinal var han også involvert i kirkens forsvor mot tyrkerne, og som realpolitiker skal han i 1461 ha sendt et brev til sultan Mehmet 2. hvor han prøvde å overbevise sultanen om at dersom han lar seg døpe, vil pave Pius anerkjenne ham som keiser i øst, og derved bli sin tids mektigste hersker. Denne storstilte planen ble ikke virkelig gjort.

Denne spenning mellom krig, polemikk og dialog kjennetegner datidens kirkes forhold til islam. Muslimske styrker trengte i det 14. århundre øst til India, men også inn på Balkan. Konstantinopel falt i 1453 og to hundre år senere Ungarn. Islams fremmarsj ble tolket blant annet som et tegn på at kirken mangler tro. Fienden kan ikke overvinnnes ved krig eller misjon, men først ved de kristnes egen omvendelse til evangeliet. Når derfor Martin Luther uttaler seg om islam er det de troende og den kristne kirkes situasjon han har for øye. For Luther var også islam en straffedom over forfallet i kirken. Han så ingen politisk eller intellektuell løsning på problemet islam, og var overbevist om at muslimene ikke kunne omvendes. Når han så inn i framtiden hadde han ingen visshet om utfallet av denne prøvelsestid. Han stilte spørsmålet om Muhammed var Antikrist og svarte selv benektende, for denne måtte komme innenfra kirken selv og fingere pekte derfor heller i retning av paven.

### Opplysningstiden

I Europa på seksten og syttenhundredtallet ble kristendommens autoritet utfordret og til

dels erstattet av rasjonalistiske, progressive og sekulære filosofier. Historien var ikke lenger Guds alene. Dette førte til at også islam ble sett på med nye øyne, særlig blant dem som i islam håpet å finne kvaliteter identiske med de nye vestlige ideologiene som sto i opposisjon til kristendommen. Mange syttenhundredtallsforfattere forsvarte muslimenes oppriktighet i deres religiøsitet mot det de opplevde som middelalderens intoleranse og polemiske nedvurdering. Et eksempel på denne holdningen viste den franske teologen Richard Simon (1638–1712). Som en hengiven katolikk og lærd vitenskapsmann, kjempet han innbitt mot all forvrengning av objektive data som skulle tilfredsstille hevdvunne dogmer. Med utgangspunkt i islamske kilder fremstilte han islam uten fordømmelse eller nedlatenhet og tidvis med beundring. I 1705 skrev den nederlandske arabisten Adriaan Reland en fordomsfri beskrivelse av islam bygget utelukkende på muslimske kilder. Blant de neste generasjoner av vitenskapsmenn finner vi at objektiviteten går over i fascinasjon og beundring. Man pekte blant annet på det Osmanske imperiets toleranse overfor religiøse minoriteter, og så på islam som en rasjonell religion i tråd med fornuften, til forskjell fra kristendommens dogmer og spissfindige teologi. Islam ble oppfattet som en religion som lå nær den deisme som de fleste av opplysningstidens filosofer bekjente seg til. Syttenhundredtallet så det muslimske Østen med fraterniserende og forståelsesfulle øyne. Den ledende forståelsen at alle mennesker var født med like muligheter, koplet til den rådende optimismen gjorde det nå seriøst mulig å drøfte på nytt de anklagene som tidligere var reist mot den muslimske verden. Antallet europeere som gjennomførte reiser i orientalske områder økte. Det gjorde også mengden av informasjon som tilfløt Europa. Men en del av denne informasjon kan best karakteriseres som fascinasjon over det mystiske eller romantisk eksotiske.

### Orientalismen som fag og holdning vokser ut av Opplysningstiden

Befatningen med det orientalske var ikke av ny dato, men den vitenskapelige intensiteten og den samlede ressursbruken som ble samlet i keiser Napoleons ekspedisjon til Egypt 1798–1801 innledet en ny holdning til islam. I Napoleons tilfelle ble et i første rekke militærpolitisk mål, å svekke de britiske interesser i Midt-Østen og derved deres linjer til India, komplementert med et ønske om å gjøre Egypt som en del av Orienten fullt tilgjengelig for europeisk granskning. Okkupasjon, vitenskapelig kartlegging og et ønske om å være oppdrager for «underutviklede» gikk hånd i hånd. Orientaliske selskap med deres vitenskapelige selvforståelse og bevissthet ble grunnlagt, det franske asiatiske selskap i 1822 og det britiske året etter. Den nyvunne europeiske driften etter å forske på sitt materiale gjorde seg gjeldende også i studier av islam og muslimske folkegrupper. Den gryende moderne islamvitenskap, med alle sine spesialdisipliner, ga et helt annet kunnskapsmessig grunnlag for en stillingtagen til islam enn tidligere generasjoner av europeere hadde hatt. Men dette førte ikke til et virkelig møte mellom religionene. Fagfolkene produserte faglitteratur med akademisk distanse, og de fleste europeere hadde selv ingen mulighet til å treffe muslimer og deres islam på nært hold.

Europeisk imperialisme, kolonialisering og eksport av krig til muslimske områder

Det var Europa som dominerte verden på 1800-tallet. Veksten av masseproduserte varer og utviklingen innen kommunikasjon – med dampskip, jernbane og telegraf – førte til stor økning i den europeiske handelen. Industrien styrket også de store europeiske statenes våpenmakt. Europas økonomiske, tekniske, militære og politiske framgang var betydelige og gav seg utslag i maktutøvelse og underleggelse av muslimske områder. Direkte kolonialisering begynte for alvor etter 1881, da Tunis og

Egypt ble okkupert av henholdsvis Frankrike og Storbritannia. Handelsavtaler ble inngått med det Osmanske riket hvor forretningsmenn fikk lov å reise og handle fritt og få sine kommersielle tvistemål avgjort av spesielle domstoler og ikke etter islamsk rett ved islamske domstoler. Utover dette omfattet de europeiske stormaktenes interesse de kristne minoritetene innen de muslimske områdene. På dette området var det en europeisk samstemthet å spore. Ellers var det en kamp om å få størst mulig innflytelse. I deler av Balkan, ved Bosporus og i Palestina var stormaktenes interesser på direkte kollisjonskurs. Det var Østerrikes og Russlands rivalisering på Balkan som var den direkte årsaken til første verdenskrig i 1914, og da Osmanriket i november gikk med i krigen på Tysklands og Østerrikes side mot Storbritannia, Frankrike og Russland, ble tyrkernes eget land en slagmark. Europeisk politikk fikk store og direkte negative konsekvenser for muslimer i deres egne områder.

Med den andre verdenskrigen ble igjen krig en katalysator som brakte brutale endringer i maktforhold og sosialt liv for kristne og muslimer. De første månedene dreide det seg om en nordeuropeisk krig. De franske troppene i Maghreb og de britiske og franske i Midtøsten var på vakt, men ikke innblandet. Situasjonen endret seg i 1940. Frankrikes sammenbrudd svekket dets stilling i øynene til de koloniserte. I Storbritannia hadde krigføringen ført til en økonomisk krise som bare kunne overvinnnes gradvis og med hjelp fra USA. Synet av Europa som rev seg selv i stykker kunne oppmuntret troen på at livet i koloniene kunne bli annerledes. Men Storbritannia og Frankrike ble nå overskygget av de to stormaktene som krigen hadde hjulpet til å realisere sin potensielle styrke. USA og Sovjetunionen hadde større økonomiske og menneskelige ressurser enn noen annen stat, og i krigens løp hadde de etablert seg i mange deler av den muslimske verden. Fra nå av ville de kunne

kreve at man skulle ta hensyn til deres interesser. Denne situasjonen etter den andre verdenskrigens slutt førte til at lokale muslimske interesser presset på for å få til endringer i egne lands status som tidligere hadde vært europeiske kolonier. Samtidig førte den til vestlig rivalisering når det gjaldt markeder generelt og kontroll over oljeproduksjonen i de nye muslimske stater spesielt og «den kalde krigen» førte til større amerikansk og sovjetisk engasjement i disse områdene. USA har videreført sitt politiske maktengasjement i disse områdene etter at det ble verdens ledende supermakt og hegemon. Maktmidlene er forblitt de samme som tidligere selv om språkbruken nå oftere er hentet fra religionens og etikens område.

#### Muslimenes fredelige migrasjon til Vesten

Som vi har sett har muslimer levd på det europeiske kontinentet siden begynnelsen av det åttende århundre, det vil si fra før store deler av Europa ble kristnet. Fredelig migrasjon har også forekommet før den siste arbeidsinnvandringen til Europa som startet på midten av 1800-tallet. Men det var først i den siste tredelen av det tjuende århundre at de fleste land i Vest-Europa fikk en økende arbeidsmigrasjon. Fram mot slutten av sekstallet dominerte yngre, enslige menn og familiefedre som kom alene for i løpet av noen år å tjene gode penger for så å vende hjem, trodde begge parter. Disse var i stor grad hentet som billigere arbeidskraft, først og fremst til industri og servicenæringer. Men de fleste ble værende, og den videre innvandringen fortsatte i forbindelse med familiegjengforening og ekteskapsinngåelse. I de siste tjue årene av det tjuende århundre kom det flere nye grupper muslimer til Vest Europa som flykninger fra konfliktfylte områder. Flere av konfliktene var direkte eller indirekte forårsaket av vestlige staters tidligere eller daværende politikk i deres områder. I Vest Europa bor

store grupper av muslimer nær andre fra samme geografiske område i deres tidligere hjemland, slik at de kan danne etniske og kulturelle fellesskap. Mange muslimer arbeider i yrker som har lav status og lav lønn, selv om en økende del har stadig høyere utdannelse.

I Nord-Amerika er demografien i de muslimske befolkningsgruppene annerledes. I USA er det en betydelig gruppe muslimer blant afroamerikanerne, og disse muslimene er konsentrert i de svarte bydelene i USAs storbyer. Videre er det et stort antall muslimer med meget høy akademisk utdannelse i høyere stillinger innen forskning, undervisning, finansinstitusjoner og forretningsliv. Disse muslimene er integrert i de vanlige bomiljøene. Det finnes også store grupper studenter fra muslimske land som setter sitt preg på enkelte skoler og universiteter.

Utviklingen av islam i USA har vært interessant på mange måter. Her er det blitt utviklet en form for islam som er sterkt tilpasset vestlig kultur og idealer. Mange nord-amerikanske muslimer har ventet og venter fortsatt at det er i USA at islams gjennombrudd i den vestlige kultursfæren vil komme. Om de håpet at dette skulle skje uten konflikt har dramatiske hendelser i det tjuende århundre gitt håpet vanskelige vekstvilkår. Noen framholder at dette århundrets konfliktmønster går mellom verdens store sivilisasjoner. Som arbeidshypotese ble denne først brakt til offentlighet av professor emeritus (i Midt-Østen-studier) fra Princeton universitetet, Bernhard Lewis, i hans artikkel «Det muslimske raseriets røtter» («The Roots of Muslim Rage») i magasinet «Atlantic» i 1990. Denne artikkelen gav inspirasjon til den senere og mer omtalte artikkel som bærer navnet «Kulturens sammenstøt», skrevet av Samuel P. Huntington (i 1993). Huntington er verken historiker, antropolog eller islamkjenner, men professor i «statsstyringsvitenskap» (Science of Government) og knyttet til USAs

politiske institusjoner siden Vietnamkrigen. Hans artikkel er et resultat av prosjektet «Det endrede sikkerhetsmiljøet og amerikanske nasjonale interesser» ved Olin institutt for strategiske studier ved Harvard universitetet. Der hvor Lewis begrenset sin tese til de historiske forhold mellom to sivilisasjoner han kalte den «islamske» og den «jødisk-kristne», utvidet Huntington sin tese til å gjelde for hele verden.

Hos Huntington blir forståelse av kultur mer politisk enn antropologisk samfunnsorientert, nærmere knyttet til globale politiske hendelser enn til realiteter innen og mellom bestemte folk. Store folkegrupper som deler grunnleggende kulturelle trekk utgjør en sivilisasjon. Huntington opererer dermed med få aktører (sju eller åtte sivilisasjoner) på verdens store scene. I tillegg forstår han ethvert grunnleggende kulturelt trekk som preget av en essens eller kjerne som det er mulig å definere. Religion er en viktig del av en slik kjerne. Deretter forklarer han folkegruppens politikk som en nærmest uunngåelig konsekvens av denne kjernen. Islam blir så ikke bare en viktig del av en slik kjerne, men fungerer også som navn på en av disse sivilisasjonene. Når sivilisasjoner så kolliderer får dette følger for hvordan det enkelte medlem i sivilisasjonen oppfattes, uavhengig av vedkommendes individuelle holdning eller ståsted i forhold til konflikten som er oppstått.

Der hvor Huntington er generell og taler om at Vesten må gjøre seg klar for et sammenstøt mellom sivilisasjoner fremholder Bernhard Lewis at det også finner sted sammenstøt innen sivilisasjoner. Mer enn Huntington er det Lewis som tilveiebringer den intellektuelle støtten for forestillingen om at det finnes både «gode» og «onde» muslimer, en ide som har blitt den drivende kraft i amerikansk utenrikspolitikk. Lewis' poeng vil være at Vesten bør stå på sidelinjen mens muslimene utkjemper sin interne krig mellom de gode og onde muslimer. Den nåværende amerikanske

utenrikspolitikken overfor den islamske sivilisasjon ser ut til å ta opp i seg både Huntington og Lewis' synspunkter. For i stedet for å vente på at de anerkjente «gode» muslimer skal triumfere over de «onde» er Bushadministrasjonen, med Irak som statuserende eksempel, rede til å initiere et «clash of civilizations», med støtte fra sentrale europeiske stater, for å frigjøre de «gode» muslimer fra de «ondes» åk. På makroplanet er vi ikke kommet lenger med 1300 års religionsmøte enn at Europas 711 er blitt USAs 9/11. På mikroplan lever fortsatt håpet om en fredelig sameksistens, in sha' Allah, om Gud vil. For muslimene er kommet for å bli.

#### Anvendt litteratur:

- Børresen, Kari: *Nicolaus Cusanus`dialig «Om trosfriheten»*, 1982  
Daniel, Norman: *The Arabs and the Medieval Europe*, 1979  
Daniel, Norman: *Islam and the West*, 1960  
Hourani, Albert: *De arabiske folks historie*, norsk utg. 1994  
Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations*, 1993  
Lewis, Bernhard: *What Went Wrong?*, 2002  
Mamdani, Mahmood: *Good Muslim, Bad Muslim*, 2004  
Opsal, Jan: *Lydighetens vei*, 1994  
Rodinson, Maxime: *Europe and the Mystique of Islam*, 1987  
Said, Edward: *Orientalism*, 1978  
Southern, R.W.: *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 1962  
Waage, Peter Normann: *Når kulturer kolliderer*, 1989  
Watt, William Montgomery: *Muslim-Christian Encounters*, 1991

Tore S. Olberg, garnisonsprest  
i Oslo Adr: [tolberg@mil.no](mailto:tolberg@mil.no)

**Oddbjørn Leirvik:**

## Islamkritikk: kristen, human-etisk, muslimsk

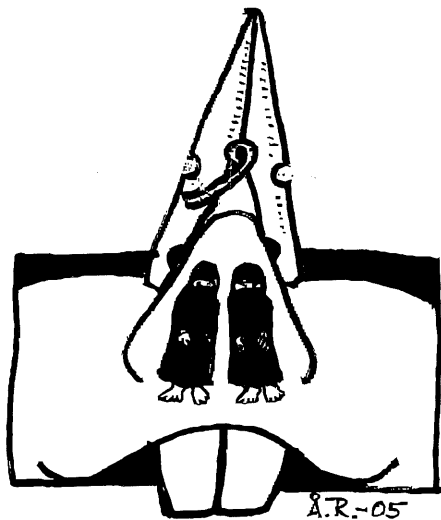
Dei siste åra har vi, også på norsk jord, sett framveksten av tre ulike (men likevel til dels konvergerande) typar av islamkritikk: (1) nye versjonar av klassisk kristen polemikk mot islam, no som før med klare politiske overtonar; (2) ein meir energisk islamkritikk frå humanetisk hald; og (3) ein meir frimodig intern religionskritikk mellom muslimane.

### Nye former for kristen polemikk mot islam

Då Carl I. Hagen sommaren 2004 gjekk på talarstolen i Levende Ord, talte han i namnet til «vi kristne» og stempla islam som ein valdeleg religion i kamp for verdsherredøme. Til stor applaus frå forsamlinga sette han den milde Jesus opp mot krigsherren Muhammad: «Vi kristne er veldig opptatt av barn. La de små barn komme til meg, sa Jesus. Jeg kan ikke skjønne at Mohammed

har sagt det samme. I tilfelle... måtte det være: La de små barn komme til meg, slik at jeg kan utnytte dem i min kamp for å islamisere verden.»<sup>1</sup> Hagen fekk ikkje stå uimotsagt. Reaksjonane viste at dei andre politiske partia (med unntak av nokre KrF-leiarar på Vestlandet) tok unisont avstand frå Hagens utspel. Også leiarane i dei store kristne organisasjonane reagerte. I slutten av september kom eit breitt spekter av kristenleiarar saman og distanserte seg klart og tydeleg frå Carl I. Hagens åtak på islam. Her stod Den norske kyrkja hand i hand med evangelistar og pinsepastorar som Aril Edvardsen og Åge Åleskjær samt leiarane i dei store misjonsorganisasjonane, i ei felles markering mot det dei kalla «islamofobi og muslimhets».<sup>2</sup>

Alt i 1997 kom eit like breitt spekter av kyrkjeleiarar – frå det konservative Misjons-sambandet til det liberale Norges Kristelige Studentforbund, frå pinsevennar til katolikkar – med ei hyrdebrev åtvare mot muslimfrykt i kristne krinsar.<sup>3</sup> I røynda var hyrdebrevet ein reaksjon på Fremskrittpartiet sitt forsøk på å spele ut det muslimske kortet i valkampen og appellere til kristenfolket om å støtte dei i kampen mot den islamske faren. I flokk og følge gjekk kristenleiarane til den største pakistanske moskeen i Oslo for å uttrykke sin solidaritet med muslimane. For mange var dette deira første besøk i ein norsk moské. Hendinga var historisk: kyrkjeleiarar som elles har store problem med å bli samde om noko som helst, samla seg til ein felles kritikk av høgrepulistisk omtale av muslimane som ein fare for det norske samfunnet.



Trass i desse sterke markeringane frå kyrkjeleiarane si side, er det mykje som tyder på at kristen islamkritikk med høgrepulistiske overtonar har vind i segla. I 2002 gav Prokla-Media, forlaget til den offensive misjonsorganisasjonen Ungdom i Oppdrag, ut boka *Islam og terrorisme*. I 2003 følgde forlaget opp med ei norsk utgåve av Gabriels bok *Islam og jødene. Kampen som ikke er over*.

Bøkene er frå ende til anna manande kampskrift mot islam. I boka *Islam og terrorisme* får vi vite at islam si historie er som ei elv av blod; at muslimar meiner at dei fredsele passasjane i Koranen er avskaffa av dei mest konfronterande versa; at det fremste målet for einkvar muslim er verdsherredøme i Allahs namn; og at ein må rekne med at dialogvennlege muslimar systematisk løyner sitt eigentlege formål som er å ta kontroll over Vesten. Militante muslimar gir forfattaren følgjande attest: «Det er disse som utfører volds- og terrorhandlinger... som praktiserer det egentlige islam slik Koranen foreskriver at det skal være.»<sup>4</sup>

Forfattere kallar seg Mark Gabriel, eit namn som den tidlegare muslimen frå Egypt tok då han under dramatiske omstende konverterte til kristendommen, under Youth with a Mission sine venger. Som nyfrelst framstiller han kristendommen som kjærleikens religion og islam som hatets. I bøkene får vi vite at Gabriel har vore professor i islamsk historie ved det prestisjefylte Al-Azhar universitetet i Kairo. Slik han fortel om det i boka, var det her han kom i tvil om den fundamentalistiske korantolkinga som rådde grunnen ved lærestaden.

Gabriels personlege lidingshistorie, slik han utfaldar den i boka, er reell nok og det er ingen grunn til å bagatellisere dei valdelege reaksjonane som religiøse dissidentar regelmessig blir utsett for i muslimske samfunn. Paradokset er at Gabriel etter si omvendning synest å ha omfanna ei like fundamentalistisk form for kristendom som den blinde bokstavtrua han braut opp frå. Sjølv om det nettopp var det manglande rommet for tvil

ved Al-Azhar som skapte ei truskrise hos han, insisterer Gabriel som kristen på at det berre finst éi sanning om islam – nemleg den verst tenkelege. No finst det heilt klart militante muslimar, både i Egypt og andre stader, som faktisk står for den type islamtolking som Gabriel utfaldar i boka si. Problemet er at Gabriel framstiller dette som den einaste sanne tolkinga av islam.

Forlaget kunne elles tidleg opplyse at førsteopplaget av *Islam og terrorisme* vart rive vekk. Som ein del av marknadsføringa fekk stortingsrepresentantane kvar sitt gratisseksemplar av boka. Kristne bokhandlar har meldt at boka har vekt stor interesse og selt særst godt, ikkje minst på Vestlandet. I 2004 fekk eg ein telefon frå ein journalist i Bergens Tidende som kunne fortelje at då Mark Gabriels bok kom ut i fjor, melde det seg straks fleire lesarbrevskribentar som viste til Gabriel som sjølv sanningsvitnet for at muslimane ser på kristne og jødar som fiendar og har det som sitt langsiktige mål å nedkjempe dei med sverd.

Også forlaget si marknadsføring overfor politikarane ser ut til å ha falle i god jord. Etter å ha merka meg kva Carl I. Hagen har lagt vekt på i diskusjonar om islam dei siste åra, fekk eg ein stadig sterkare mistanke om kvar han henta sin islamkunnskap frå. I fjernsynsprogrammet Holmgang den 17. november 2004 stadfesta Hagen mine mistanekar ved å vise til nettopp *Islam og terrorisme* som ei god kjelde til kunnskap om korleis islam eigentleg er.<sup>5</sup> Slik blir Carl I. Hagen sin tale i Levende Ord noko anna og meir enn ein episode der partileiaren, oppøst av den karismatiske stemninga, kanskje tok vel hardt i. Talen er eit teikn på ein tiltakande allianse mellom høgrepulistisk politikk og kristen fundamentalisme i Norge, med Israels-vennskap og islamkritikk som sentrale flaggsaker.

Men Hagen, Levende Ord og Ungdom i Oppdrag sin islamkritikk har også djupe historiske røter. I den kristenkonserverte polemikken mot islam, som høgrepulistar i både Norge og USA har alliert seg med, finn ein att dei velkjende trekka frå kristen



mellomalderpolemik mot islam. Om ein oppsummerer standardklagemåla mot islam frå kristen mellomaldersteologar, vil ein finne fire punkt som går igjen i den klassiske polemikken: (1) at islam er ei falsk tru og ei medviten forvrenging av sanninga; (2) at islam er ein religion som spreier seg ved vald og sverd; (3) at islam er ein religion som fremjar livsnyting (med opning for fleirkoneri og lovnad om vakre jomfruer til dei salige); og (4) at Muhammad er Antikrist.<sup>6</sup> (Den seksualiserte kritikken av Muhammad vart i 2005 henta opp av den norsk-svenske predikanten Runar Sjøgaard som i Karisma Senter i Stockholm karakteriserte Muhammad som «en forvirret pedofil» som «holdt på med å gifte seg med nåringar, elleveåringar».)<sup>7</sup>

#### Human-etisk islamkritikk

Det er denne arven kristne fundamentalistar no vekkjer til live igjen, med eit lydhyrt publikum både hos andre konservative kristne og høgpopulistiske politikarar. Men kristne polemikarar er ikkje åleine om å åtvare mot den islamske faren. Dei siste åra har også Human-Etisk Forbund gjort islam til den fremste målskiva for sin religionskritikk.

I ein bokomtale i Morgenbladet av den norske utgåva av Nietzsches *Antikrist. Forbannelse over kristendommen*, peika Helge Jordheim i 2003 på at den allmenne religionskritikken i vestlege samfunn synest å ha avgått ved døden men stått opp att som islamkritikk.<sup>8</sup> Då Arnulf Øverland heldt sitt historiske foredrag i 1931 om «Kristendommen – den tiende landeplage», var religionskritikk synonymt med kristendomskritikk. Øverlands religionskritikk hadde både ein rasjonalistisk og ein moralsk brodd. Han meinte at den kristendomsundervisninga som borna vart utsett for i skulen «ødelegger deres forstand», men var også moralsk forarga over kristendommen sine autoritære og valdelege ytringsformer.

Dei seinare åra har hans åndelege arvingar, norske humanetikarar, retta den same brodden mot islam. Samtidig har leiande humanetikarar gått langt i retning av å friskmelde

kristendommen. I eit oppsiktsvekkande intervju i mai 2003 som Dagbladet gav overskrifta «Islam er livsfarlig», rosar Levi Fragell utviklinga i vestleg kristendom men uttrykker seg bastant og sterkt kritisk om islam. Han slår fast at kristne ikkje lenger nødvendigvis meiner «at alt som står i Bibelen er Guds ord som skal følges til punkt og prikke». Dette har skapt eit prisverdig tvisyn i kyrkja, seier Fragell, og held fram: «Hvis ikke vi klarer å åpne for det samme tvisynet i islam, er vi fortapt». For medan mange kristne «har tatt det beste ut av sin tro» og erstatta hat med toleranse, er altfor mange muslimar framleis prega av det Fragell kallar «islams kulturhat mot Vesten». «I dag er islam mye farligere enn kristendommen», konkluderer Fragell.<sup>9</sup>

Alt året før, i debatten etter Fadime-drapet i Sverige i 2002, gjekk generalsekretær Lars Gule langt i retning av å gi islam som religion skulda for dei kvinneundertrykkande haldningane som er utbreidd i tradisjonelle, muslimske kulturar.<sup>10</sup>

Humanetikarane sin kritikk av autoritære utgaver av islam og den livstrugande forfølginga som dissidentar og fråfalne kan bli utsett for i muslimske samfunn, kan underskrivast av dei fleste som vedstår seg arven frå opplysningstida og har eit engasjement for religionsfridom. Problemet for religiøse humanistar er at humanetikarane somme tider blir like unyanserte i sin kritikk av islam som dei før har vore det i sin kristendomskritikk. Somme tider skin det også igjennom ein essensialistisk tanke om at islam «i seg sjølv» er autoritær, kvinneundertrykkande eller valdsfremjande.

Her er det ironisk nok eit samanfall mellom den mest unyanserte islamkritikken frå humanetisk hald (slik den for eksempel kjem til uttrykk i Ibn Warraqs *Hvorfor jeg ikke er muslim* som Humanist forlag gav ut på norsk i 2003) og den tiltakande kritikken av islam frå konservative/karismatiske kristne. Liksom Gabriel insisterer Ibn Warraq på at islam

– i sin essens – er lik fundamentalisme. Derfor går han til åtak på integriteten til alle muslimar som arbeider for ei forsoning mellom islam og moderne menneskerettstenking. Ein av dei Ibn Warraq æreskjeller er eksilsudansaren Abdullahi Ahmed an-Na'im som er internasjonalt kjend for boka *Toward an Islamic Reformation* (frå 1990).

Står så muslimane overfor ein verdsomfattande konspirasjon av kristne og humanetiske åndskjemparar? Slik er det likevel ikkje. I forordet til boka Ibn Warraq distanserer Lars Gule seg frå nokre av forfattern sine mest urimelege generaliseringane om islam. Etter at Carl I. Hagen kledde seg i kristen rustning og faren for forveksling av kristen og humanetisk islamkritikk vart openberr, har Gule kritisert både han og kristne polemikarar for reinspikka hets mot muslimane og klarare enn før tatt til orde for ein *nyansert* islamkritikk som tar høgde for det konflikthylte mangfaldet innanfor islam. Som moralsk forarga og kjempande rasjonalist ønskjer han seg også ein meir *allmenn* religionskritikk, ein kritikk som Gule meiner må ramme kristne fundamentalistar like hardt som deira (uerkjente) muslimske slektningar.<sup>11</sup>

#### Muslimsk islamkritikk

Den tredje forma for islamkritikk, ved sidan av nyvekt kristen polemikk mot islam og ein meir allmenn religionskritikk frå humanetikarane si side, er den religionsinterne kritikken som muslimar sjølve gir stemme til. Andre- og tredjegenasjonen av muslimar i Vesten er generelt mykje meir frimodige enn sine foreldre når det gjeld å stille kritiske spørsmål ved den måten religionen blir praktisert på i dagens globaliserte samfunn. Dei kritiserer ikkje berre Bush sin imperialistiske kristendom og Israels militante jødedom, men også former for islamsk tusutøving som dei meiner er prega av intoleranse og aggressive forsvarsreaksjonar.

Også kvinnespørsmål står svært sentralt i den religionsinterne islamkritikken. I 2004

publiserte nettsida til den amerikanske organisasjonen Muslim WakeUp eit tipunkts manifest som kravde rom og respekt for kvinner i moskeane.<sup>12</sup> I 2005 stod det same nettverket bak ei samling i New York der den kjende islamske feministteologen Amina Wadud heldt fredagspreika og leidde ei kjønnsblanda forsamling i bøn.<sup>13</sup> Den revolusjonære handlinga gav gjenlyd internasjonalt. Muslimske kvinneaktivistar sin kritikk av patriarkalsk familieliv og marginalisering av kvinnene i samfunnslivet, er velkjent. Det nye er at ein no klarare enn før ser at dei mest radikale kvinneaktivistane også utfordrar dei *religiøse* maktposisjonane.

Nokre av dei muslimske kvinneaktivistane utfordrar også det tradisjonelle synet på seksualitet og samliv i islam. I Canada publiserte den lesbisk sambuande muslimen Irshad Manji i 2003 boka *The trouble with Islam*. Boka kom på norsk i 2005 med tittelen *Hva er galt med islam? En oppfordring til ærlighet og forandring*. Manji går ikkje berre i rette med det rådande synet på seksualitet i islam, med krav om respekt for likekjønna samliv. Ho kritiserer også dei autoritære haldningane og sperrene mot å stille kritiske spørsmål til den islamske læra som ho har møtt i moskeane, og avdekkjer dei antijødiske haldningane som ho meiner å finne i muslimske miljø verda over.

Det som skil Irshad Manji sin sterkt polemiske islamkritikk frå Ibn Warraq sin, er at ho meiner at andre tolkingar av Koranen er både mogelege og rimelege. Med sine kontroversielle meiningar nektar ho å la seg marginalisere og insisterer på å bli respektert som del av det tolkande fellesskapet innanfor islam.

Liksom i den religionsinterne kristendomskritikken frå siste halvdel av 1900-talet, er det kvinner som går i front også i den indremuslimske religionskritikken. Men kvinnene er ikkje åleine. Når det gjeld temaet islam og terror, er det nærast rutine at

tonegivande muslimske leiarar etter spektakulære valdshaldningar går ut i media og hevdar at terror ikkje på nokon måte kan legitimerast ut frå islam. Men somme tider kan ein også merke ei meir sjølvkritisk tilnærming, på det muslimske trusfellesskapet sine vegne. I september 2004 kom den kjende skribenten Abdel Rahman al-Rasheed med ein sjølvkritisk kraftsats under overskrifta «A Wake-up Call: Almost all terrorists are Muslims». Al-Rasheed er ingen marginal figur. Han er ein sentral skribent i avisa *Al-Sharq al-Awsat* som er finansiert av saudiarabiske pengar og blir lesen av mange muslimar i både Midtausten og Vesten. Slik lydde hans mest provoserande kraftsats, som ikkje uventa egga mange trusfellar til motseiing: «Det er eit sikkert faktum at ikkje alle muslimar er terroristar, men det er like sikkert, og forferdeleg smertefullt, at nesten alle terroristar er muslimar.»<sup>14</sup> Al-Rashed nøyde seg såleis ikkje med dei vanlege og rettkomne forsikringane om at all terror er i mot islam sitt sanne vesen. Han oppmoda i staden muslimar til å vurdere kritisk den revolusjonære ideologien som blir propagandert av mange islamistiske organisasjonar og forkynt i moskeane deira, for å sjå om det her (trass i forsikringar om det motsette) kan ligge ideologiske spirar til valdsdåd i islam sitt namn.

Slike kritiske røyster blir det stadig fleire av, *innanfor* det muslimske fellesskapet.

No er det også slik at nokre av dei som har kritisert islam innanfrå (som Ibn Warraq), har forlate det islamske trusfellesskapet. I norsk samanheng har Shabana Rehmaan markert seg (i Dagbladet andre fora) som ei sterkt islam- og religionskritisk stemme, med kraftsatsar som denne: «De religiøse praksis kveler menneskets frihet. Til helvete med dem!»<sup>15</sup> Men både i Shabana Rehmans tilfelle og i bøkene til Walid al-Kubaisi (*Min tro, din myte*, 1996 og *Halvmånens hemmeligheter*, 1998) kan ein ane ein ambivalens mellom ønsket om å bli

tatt på alvor som kritiske røyster innanfor det muslimske fellesskap, og ein meir religionskritisk posisjon der ein kritiserer islam utanfrå.

### Opplyst religionskritikk?

Som vi ser, er det nokre tema som går igjen i den kristenkonervative, humanetiske og indremuslimske kritikken av islam sine ytringsformer: valdsbruk i namnet til religionen, forholdet til andre religionar, religiøs ytringsfriheit og (med stadig større trykk i moderniteten) kvinnene si stilling. Men sjølv om ein kan sjå ein konvergens i tema for islamkritikken, er *premissane* for dei tre typene islamkritikk som eg har karakterisert ovanfor, heilt ulike.

Dei muslimske miljøa i Vest strevar enno med å venje seg til den opne og kritiske samtalen i demokratiske samfunn der ytringsfriheit rår. Nokre reagerer med å slutte rekjene i forsvar. Andre opnar seg for ein meir demokratisk religionssamtale internt og innser at dei også må leve med dei fråfalne sin ofte overdrivne og unyanserte kritikk. Men alle blir dei nok ganske så slitne av at den religionen dei tilhøyrrer dagstøtt blir utsett for offentleg og slett ikkje alltid velinformert kritikk.

Spørsmålet er om det – i eit polarisert kulturklima – er mogeleg å utvikle ein meir allmenn og opplyst religionskritikk som rettar seg mot alle autoritære former for tru og livssyn, utan at den religionen som akkurat no er mest i media sitt fokus alltid blir sitande med svarteper.

I europeisk kontekst handlar det om korleis ein på ein ansvarleg måte forvaltar arven frå opplysningstida. Opplysningstida sin religionskritikk var i det alt vesentlege kristendomskritikk, med tre sentrale element: (1) Ein *rasjonalistisk* kritikk av overtru og tiltrua til guddommelege inngrep; (2) ein *modernistisk* kritikk av autoritære religionsformer som ein meinte var til hinder for sosialt og politisk framsteg; og (3) ein *moralsk* kritikk av undertrykkande og valdeleg reli-

gion, på den mørke bakgrunnen av religionskrigar i Europa.

Den rasjonalistiske religionskritikken er det i dag nesten berre dei mest hardbalne humanetikarane som forvaltar. Den modernistiske og moralske religionskritikken, derimot, er det langt fleire som identifiserer seg med – også i viktige delar av dei religiøse miljøa.

Under dei nemnde formene for moderne religionskritikk finn vi to sterke overtydingar. For det første: kriteriet på sunn religion er kor vidt den støttar eller hindrar *den moralske autonomien* til individet. Det er denne autonomien som gir individet frimod å kritisere religionen på eit moralsk grunnlag – i namnet til menneskeslekta eller humaniteten. For det andre: alle religiøse tradisjonar, inkludert dei heilage skriftene, må vere opne for *historisk-kritisk granskning*. I Vesten har både den historiske og moralske religionskritikken blitt institusjonalisert, ikkje berre gjennom etableringa av religionsvitenskap som ein sjølvstendig disiplin ved universiteta men også gjennom utviklinga av ein kritisk «universitetsteologi» på kristen mark (ei utvikling som også kristne høgskular og teologiske seminar har blitt avgjerande prega av). Medan kyrkjene ofte har forsvart seg energisk mot det dei såg som ugudelege angrep (for eksempel tok det lang tid før kyrkjene opna seg for den moderne menneskerettstenkinga), har kristen universitetsteologi langt på veg adoptert dei moderne ideane om historisk kritikk, individuell autonomi og universelle menneskerettar. I nokon grad har kristen universitetsteologi i Vesten også opna opp for ei moralsk diskusjon av heilage tekstar og religiøse doktrinar.

Kanskje vil det også vere avgjerande for den opplyste islamkritikken si framtid at europeisk islam får sjansen til å utvikle ei form for «islamsk universitetsteologi» der muslimar på eigne premisser kan arbeide uavhengig, kritisk og kreativt med sin eigen tradisjon.

### Referansar

- <sup>1</sup> «Hagen angrep islam», nrk.no 13.07.04.
- <sup>2</sup> «Kristenledere mot Hagens Muhammedutspill», Vårt Land 25.09.04, jf. oppslag på kirken.no 24.09.04: «Kristenledere sammen mot islamofobi og muslimhets».
- <sup>3</sup> «Om 'muslimfrykt' og vår holdning til innflyttere», Norges Kristne Råd 29.08.97. Jf. Vårt Land 03.09.97: «Kristenledere mot norsk muslimfrykt».
- <sup>4</sup> Mark Gabriel: *Islam og terrorisme*, Ottestad: Prokla Media 2002, s. 66.
- <sup>5</sup> Oddbjørn Leirvik: «Boka Hagen har lest», Dagbladet 20.11.04.
- <sup>6</sup> Sjå William Montgomery Watt: *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*. London: Routledge 1991, s. 85f og Rollin Armour: *Islam, Christianity and the West. A Troubled History*. New York: Orbis Books 2002, s. 50ff.
- <sup>7</sup> Vårt Land 22. april 2005: «Demonstrasjoner mot Runar Søgaard» (<http://www.vl.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20050422/ARTIKLER/50422012/1122/diskusjon>)
- <sup>8</sup> Helge Jordheim: «En blodtørstig ateist holder preken», Morgenbladet 03.10.03.
- <sup>9</sup> Intervju med Levi Fragell: «Islam er livsfarlig», Dagbladet 05.05.03.
- <sup>10</sup> Lars Gule: «Islam og æresdrap», kronikk i Dagbladet 24.02.02
- <sup>11</sup> Lars Gule: «Hagens islamhets», Dagbladet 26.7. 2004.
- <sup>12</sup> Muslim WakeUp, September 8, 2004 (<http://www.muslimwakeup.com/mainarchive/001100.php>)
- <sup>13</sup> Sjå annonseringa: [http://www.muslimwakeup.com/events/archives/2005/03/friday\\_prayer\\_1.php](http://www.muslimwakeup.com/events/archives/2005/03/friday_prayer_1.php)
- <sup>14</sup> Ein engelsk versjon av artikkelen, med påfølgjande debattinnlegg, står i nettavisa til Arab News (<http://www.arabnews.com/9-11/?article=32&part=2>)
- <sup>15</sup> Dagbladet, 27.7. 2001. Jf. essaysamlinga *Nå*, Cappelen 2002.

**Oddbjørn Leirvik, postdoktorstipendiat Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.**  
**Adr: o.b.leirvik@teologi.uio.no**

*Vi har bedt om innlegg fra to deltagere i debatten om kvinnesynet i islam. Hege Storhaug, ansatt i Human Rights Watch, har i mange sammenhenger ytret seg kritisk, mens den etnisk norske muslimen og religionshistorikeren Anne Sofie Roald vurderer annerledes. Her er deres innlegg!*

**Hege Storhaug:**

## Den muslimske kvinnen erobret i et seksualisert system

Mitt første møte med Pakistan i 1993 tok min uskyld. Jeg møtte en kultur gjennomsyret av seksualitet. Seksualitet i svært negativ forstand. Det opplevdes som om alt, fra de minste til de største spørsmål eller dagligdagse handlinger handlet om sex. I forhold til jenter og kvinner. Noe så uskyldig som et høflig smil, å vandre i en gate alene, kjøre bil alene, hvor tett eller løst klærne satt, den intellektuelle selskapelige samtalen der den muslimske dyden kontra den vestlige dekadansen ble fremhevet, til ytterpunktet der jeg møtte ei jente som da ikke selv visste at hun var på vei til sin egen grav fordi hun var blitt gravid.

I samtlige nevnte eksempler, forstod jeg etter hvert at islam ikke bare var en sentral del av denne materien, men ofte en svært sentral del. Dette i hovedsak på grunn av følgende: Islamstifteren Muhammeds handlinger – alle som en – anses som eksemplariske. Han er et forbilde som enhver muslim skal prøve å etterleve. Koranens anses å være diktert ord for ord av Allah med Muhammed som budbringeren. Boken anses av de fleste muslimene for å være hellig og eviggyldig.

### Ingen likestilling

I tillegg til å oppsøke de muntlige kildene i Pakistan, og prøve å forstå mest mulig

gjennom flest mulige erfaringer, gikk jeg til bøkene. Spesielt to bøker har vært mine «koraner» for å forstå islams forhold til kvinner; «Den muslimske familien» (1991) av den avdøde professoren i kvinneverett, Tove Stang Dahl, og «Beyond the Veil» (1985) av den internasjonalt ledende marokkanske feministen og professoren i sosiologi, Fatima Mernissi. Gjennom disse bøkene har jeg fått plassert mange sentrale biter i puslespillet mitt om å forstå erfaringene fra Pakistan, islam og den muslimske innvandringen til Norge og Europa.

Mernissi (op.cit.) viser hvordan familien oppfattes som en egen religiøs institusjon i samfunnet, og at kjønnsrollene er klart definerte. Hun hevder at likestilling bryter med grunnleggende prinsipp i islam, og at kjærlighet mellom mann og kvinne truer Allahs befaling. Kvinnen er underlagt mannens autoritet. Som jente er hun underlagt sin far og sine brødre, i ekteskapet er hun underlagt ektemannen.

Ettersom Allah betrakter kvinnen som et destruktivt element i den sosiale orden, skal hun atskilles fra menn og stenges ute fra aktiviteter på utsiden av hjemmet. Men dette synet innebærer ikke at kvinnen i seg selv anses som underlegen mannen, tvert om, mener Mernissi. Kvinnen antas å være sterk,

og derav farlig. Hennes makt må derfor begrenses gjennom sosiale system som eksempelvis atskillelse. Slik minsker faren for at hun kan forstyrre menn i deres viktigste oppgave; hengivelse til Allah. «Hele den muslimske sosiale strukturen kan ses som et angrep på, og et forsvar mot, den nedbrytende kraften til kvinnelig seksualitet.» (op.cit.)

### Islams opprinnelse

Dette synet på kvinnen og mannen som islam framfører, oppstod på den arabiske halvøy for over 1400 år siden. Muslimenes tidsregning starter i år 622 med Muhammeds flukt fra Mekka til Medina. I Medina opprettet Muhammed det første muslimske samfunnet, på arabisk kalt *umma* (troendes fellesskap). Tidsepoken før det første etablerte *umma* i verdenshistorien, definerer muslimene som *jahiliya*. *Jahiliya* forstås som tiden hvor hedenskap og barbarisme rådet.

Den arabiske halvøy var den gang preget av betydelige sosiale og økonomisk endringer. Usikkerhet og misnøye spredte seg i takt med den blomstrende handelen. Handelsvirksomheten pulveriserte det tradisjonelle stammefellesskapet. Stammeledernes personlige jag etter økonomisk fremgang tok overhånd. Gamle normer, som for eksempel stammeledernes ansvar for å administrere og fordele stammens ervervede goder til fellesskapet, samt å beskytte de svakeste medlemmene i stammen, ble forsømt. Spesielt folk i byene, og i særlig grad i handelssenteret Mekka, led under den nye tidens endrede normer og verdier. Oppløsningen av de tradisjonelle nettverkene rammet kvinnene og barna hardest. Kvinner og barn hadde ikke tilgang til eiendom og verdier gjennom arv. Kvinner fikk likevel sin del av goder og verdier, men deres økonomiske velstand og deres grad av beskyttelse var knyttet til stammens prestisje og utøvelse av ære, forklarer Mernissi (op.cit.).

Kvinnene var svært sårbare uten den tradisjonelle beskyttelsen fra stammen, og Muhammed var særlig opptatt av faren for at enker, skilte kvinner og unge ugifte og foreldreløse jenter, ville søke mer eller mindre tilfeldig beskyttelse hos menn, noe som kunne medføre brudd på islams strenge forbud mot sex utenfor ekteskapet.

Det tok ikke Muhammed mer enn rundt 20 år å islamisere store deler av den arabiske halvøya. Hvordan kunne islam ha slik suksess? Forklaringen kan være at islam maktet å tilfredsstille mange av de behovene som vokste frem under nedbrytningen av det gamle stammefellesskapet. Muhammed erstattet stammen med familien. I familien fikk kvinnen den beskyttelsen hun trengte, ikke av løst tilknyttede slektninger i stammen, men av ektemannen. Samtidig fikk mennene gjennom familien realisert ønsket om personlig økonomisk suksess. *Umma* erstattet mennenes stammefellesskap. Stammen hadde utgjort en gruppe med tilhørighet gjennom slektenskap. Den nye institusjonen *umma* bestod av individer knyttet til hverandre gjennom religiøs tro og kamp for å ekspandere (hellig krig).

Familien var en ny og ukjent idé for arabere. Muhammed ga derfor detaljerte regler for familielivet. I de første årene vektla han å regulere og kontrollere seksualitet. I *jahiliya* hadde kvinner hatt en viss grad av råderett over egen kropp og seksualitet. Barna tilhørte som regel kvinnen og hennes stamme, og i de fleste ekteskapelige relasjoner var det uvesentlig å fastslå barns biologiske far. Hvorvidt en kvinne var ærbar i form av kyskhed, hadde ingen sosial betydning. Hun kunne ha flere menn, hun kunne skille seg, og hun kunne i noen tilfeller selv bestemme hvem av sine mannlige partnere hun ønsket skulle anses som far til barnet sitt. Muslimske historikere mener at kvinners seksuelle rettigheter i det før-islamske samfunnet, skyldes at hun i stor grad var uavhengig av ekteman-

nen. Det var stammen hun forholdt seg til. En eventuell far kom og gikk med sin nomadiske stamme eller handelskaravane. Hovedkjernen var mor og barn omgitt av slektninger.

Med den økonomiske fremgangen og innføringen av den muslimske familien, snudde dette bildet fullstendig, i følge Mernissi (op.cit.). En mans formue var nå hans private eiendom, ikke stammens. Naturlig nok ble således kontroll av farskap viktig for ektemannen. Han ville forvise seg om at arven etter ham tilkom hans kjødelige opphav. Islam innførte to lover for å kontrollere farskap: *zina*, som forbyr seksualitet utenfor ekteskap, og *idda*, den perioden en kvinne må avstå fra seksualitet, etter skilsmisse eller ved bortfall av ektemann. Idda varer i fire måneder og ti dager. Etter denne perioden vil det være klart om kvinnen er gravid eller ikke med forrige ektemann, det vil si at eventuelt farskap avklares før hun trer inn i et nytt ekteskap. Med den nye familien og lovfestet kontroll av seksualitet, ble kvinnens selvbestemmelse sterkt redusert – og hun ble «privatisert».

#### Den seksuelt aktive kvinnen

I kristendommen har vi motpoler mellom godt og ondt, kropp og ånd, og mellom instinkt og fornuft. Å forfølge sine instinkter kan være motstridende til fornuften, og derfor advarer kristendommen mot å stole på egne instinkter, fortsatt i følge Mernissi. I islam er det derimot en annen fortolkning av instinkt. Instinkt er ren energi, energi som i seg selv verken er god eller ond. Det er hvordan energien *brukes* som avgjør om den er nedbrytende eller livsfremmende.

Islam foreskriver en rekke detaljerte lover som rettleder mennesket i dets bruk av instinkter. Kontrollen gjennom de religiøse reglene skal styre mennesket til å bruke sine instinkter til å fremme sosial orden. Å regulere det seksuelle instinkt, mente Muhammed var nøkkelen til å bryte

med den hedenske og promiskuøse arabiske kulturen.

Vestlig kulturs oppfatning av mannen som seksuelt aktiv og kvinnen som seksuelt passiv, står i sterk motsetning til islams syn. Sigmund Freud beskrev kvinnen som passiv og masochistisk, tilbøyelig til å være frigid. Kvinnens passive seksualitet definerte Freud som destruktiv. Den samme oppfatningen av kvinnen som et seksuelt destruktivt vesen, målbar Muhammed og tidlige muslimske teoretikere. Men ikke fordi kvinnen er passiv, nei, tvert om fordi hennes seksualitet er aktiv.

Imam Ghazali (1050–1111), anses som den største og mest innflytelsesrike islamske teoretikeren. Kvinnens seksuelle kraft er den største trusselen for den muslimske sosiale ordenen, hevdet Ghazali (i følge Stang Dahl, op.cit.). Kvinnen er synonym med det sataniske. Hun er jegeren og mannen det passive offeret. Ved å kontrollere kvinnens seksualitet og begrense den til ekteskapet, blir utenforstående menn ikke forledet til illegal seksuell aktivitet.

For å sikre at kvinnen ikke distraherer mannen i hans viktigste oppgaver, det vil si hans religiøse og sosiale plikter, er det ektemannens plikt å tilfredsstille henne seksuelt. Plikten er religiøs. Ghazali gir mannen utførlige seksuelle retningslinjer, som at han må ha sex med hustruen minst hver fjerde natt (hver fjerde natt fordi mannen kan, ifølge Ghazali, ha fire koner), og han må sørge for å gi henne den tid hun trenger for å oppnå orgasme. Kvinnens seksuelle behov har forrang for mannens (op.cit.).

Islam angriper altså ikke seksualitet i seg selv, men kvinnens potensial til total makt over menn. Seksualitet har tre positive sider: Den seksuelle drivkraften sikrer forplantning, den gir intellektuell kraft, og seksualitet gir mannen en forsmak på hva som er forespeilet ham i paradiset; den evige orgasme.

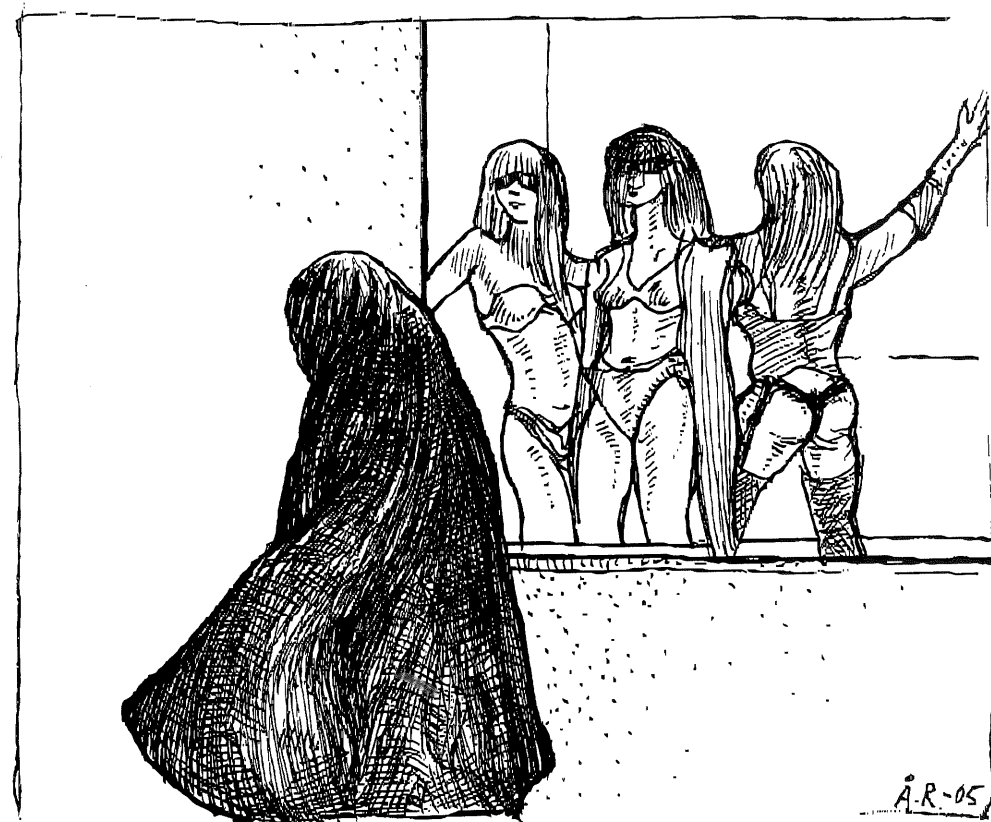
Mannen har et absolutt krav på å få mettet sine seksuelle behov. Hvis ikke behovene

tilfredsstilles, er han mer tilbøyelig til å begå hor. Dermed forstyrres den muslimske sosiale strukturen. En hustru kan således ikke nekte samleie med ektemannen. Dersom hun nekter, blir hun straffet i det jordiske livet ved at mannen kan nekte å forsørge henne, og kvinnen foreskrives straff etter døden. Mannens krav om tilfredsstillelse, trekker Ghazali så langt som til å foreslå at mannen kan ha sex med hustruen selv om hun har menstruasjon. Samleie med en menstruerende kvinne anses som urent og forbudt i islam, men Ghazali mente at hustruen kunne dekke seg mellom navlen og knærne og masturbere ektemannen (op.cit.).

Både vers fra koranen og hadith støtter opp under kvinnens helt underordnede stilling seksuelt i samliv med ektemannen.

«Deres kvinner er en åker for dere, så gå til deres åker slik dere ønsker...» (Koranen 2:223). Dette verset tolkes av mange til at mannen har fulle rettigheter til seksuell tilfredsstillelse når han måtte ønske det. Tove Stang Dahl kommenterer dette verset slik: «Sin kornåker går man til som man selv bestemmer, når man vil og man dyrker den hvordan man vil. Den har man fullt herredømme over.» (op.cit.:153)

Et hadith, som ifølge Stang Dahl siteres mye, handler om en ugift ung kvinne som spurte Muhammed om hva en ektemanns rettigheter gikk ut på. Han skal ha svart: «...hvis han skulle ønske og søke å få henne mens hun er på en kamels rygg, skulle hun ikke nekte ham hans ønske...» (op.cit.:145)



Å-R-05

### Mannen uten seksuell kontroll

En islamsk grunnidé er at mannens evne til å hengi seg fullt og helt til Allah og til egne seg kunnskap, svekkes uten seksuell tilfredsstillelse. Både polygami og mannens ensidige rett til skilsmisse uten å måtte begrunne hvorfor han vil skille seg, ble innført for å gi mannen optimale forhold til å utfolde sine seksuelle behov, påpeker både Mernissi og Stang Dahl. Mannens mentale energi når full kapasitet når seksuelle behov er tilfredsstilt fullt ut. Ved at kvinner utstenges fra det offentlige rom, hindres mannen i å la seg friste til utroskap.

Mohammed levde polygamt og koranen, vil mange mene, rettferdiggjør polygami. Muslimske feminister vil derimot protestere på dette. Koranen sier at en mann kan ekte inntil fire kvinner, vel og merke dersom han klarer å behandle dem likt. I noen vers videre er det skrevet: «Dere vil ikke være i stand til å behandle deres hustruer likt, hvor meget dere enn forsøker å holde på det.» (4:128). Men Ghazali anser polygami som en viktig garanti for at mannen tilfredsstilles seksuelt. Også mannens eksklusive rett til å skille seg uten begrunnelse, legitimeres med behov for seksuell tilfredsstillelse. Dersom ektemannen går lei av sin hustru, skal det være lett å skifte henne ut. Enkel utskiftning mener Ghazali forebygger utroskap (i følge Mernissi, op.cit.).

Dette synet på mannen som et nærmest notorisk seksuelt (u-)dyr, som vil kaste seg over enhver kvinne som ikke er «anstendig» tildekket i det offentlige rommet, er et viktig moment for den nederlandske parlamentariker, somaliskfødte Ayaan Hirsi Ali, når hun forklarer stagnasjonen utviklingsmessig i den muslimske verdenen og muslimenes store integreringsproblemer i Europa. I bestselgeren, på svensk oversatt til «Kvinnor kräv er rätt» (Bonnier Fakta 2005), tar hun opp den ekstreme opptattheten av jenters møy-

dom og kravet til kvinners seksuelle renhet i muslimske kulturer. All seksualmoral legges på kvinnens skuldre, understreker Hirsi Ali: «Allerede i ung alder møtes jenter med mistro. De lærer tidlig at de er upålitelige vesener som kan utgjøre en fare for klanen. De har noe i seg som gjør menn gale» (op.cit, min oversettelse). Denne ekstreme fikseringen på jenter og kvinner som sexobjekt, som pålegges det fulle ansvaret for at menn ikke skal fristes av dem, underbygges i dette koranverset: «Og si til de troende kvinner, at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme, og ikke vise sin pryd, unntatt det av den som kommer til syne. La dem trekke sløret over sine bryst og ikke vise sin pryd til andre enn sine menn, sine fedre, svigerfedre, sønner, stesønner, brødre, nevøer eller deres hustruer, eller sine slaver, eller menn som betjener dem, men er hinsides kjønnsbegjær, eller barn som ikke forstår seg på kvinners nakenhet. La dem heller ikke trampe med føttene, slik at det kan erkjennes hva de skjuler av pynt.» (Koranen 24:31)

### Ektemann og hustru

Forholdet mellom ektemann og hustru beskriver både Mernissi og Ghazali som et herre-slave-forhold. En hustru har ikke juridisk rett til å kreve respekt og kjærlighet. Ektemannen har ingen moralske forpliktelser overfor hustruen. Hun kan ikke forvente trofasthet. Det hun derimot kan forvente seg er ordre, og hun skal svare med lydighet. I koranverset 4:38 heter det: «Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av oss med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige...».

Lydighetsplikten er altså et absolutt religiøst påbud, noe også Stang Dahl understreker med bred penn. For mannen er det likeledes en religiøs plikt å gi ordre. I en hadith <hvilken?> heter det videre: «...kvinner bærer

frem sine barn, er mødre for dem, og gir dem lidenskapelig omsorg, og de som ber vil komme til Paradis, forutsatt at de ikke har begått noe galt overfor ektemannen»(Stang Dahl, s.140).

Kjærlighet mellom mann og kvinne generelt, og ektemann og hustru spesielt, oppfattes som en dødbringende fiende av det muslimske samfunnet. Dersom ektemannen utvikler hengivelse og kjærlighet til sin hustru, svekkes hans hengivelse til Allah. Allah krever total kjærlighet og oppmerksomhet fra den troende. Islams sterke fokus på total hengivelse til Allah, kan forklares med den utbredte avgudsdyrkelsen på Muhammeds tid. Alt som kunne forstyrre Allahs monopol på den troendes hengivelse, måtte renses bort. Respekt og rettferdighet er således en mer korrekt beskrivelse av hvordan en mann skal behandle sin hustru. Og hvordan en kvinne oppnår respekt og status i omgivelsene, kommenterer Stang Dahl slik: «Avgjørende elementer for om en kvinne kan sies å lykkes i sitt liv, er om hun blir gift, om hun får en bra mann, og om hun får barn.» (op.cit:53)

For å motvirke intimitet og kjærlighet mellom ektemann og hustru, er det foreskrevet en rekke religiøse formularer som mannen skal uttrykke under selve samleiet og når han oppnår orgasme. Både ritualer og formularer er til for å redusere seksualakten til det mest elementære, det vil si reproduksjon. For å unngå en fullstendig sammensmelting, er mannen pålagt å minnes Allah under akten og paret må snu sine hoder bort fra Mekka.

Men det er én jordisk person muslimske menn oppfordres til å elske; sin mor. En sønns kjærlighet til moren, beskriver Mernissi som et krav om livslang takknemlighet. I følge henne kommer mannen således i en absurd og umenneskelig posisjon: Han oppmuntres til å elske kvinnen han ikke har sex med, og han oppmuntres til avstand til kvinnen han har sex med (Mernissi, op.cit.).

### Muhammeds eksempel

Ayyan Hirsi Ali har ved en rekke anledninger påpekt tragedien med at Muhammed betraktes som en ufeilbar profet og dertil nærmeste er guddommeliggjort. Da ved at alle hans handlinger og utsagn er eksemplariske og til etterfølgelse. En åpen og kritisk analyse og debatt av hvem Muhammed var og hans ulike handlinger, mener hun er en hovednøkkel for muslimmer til å vokse inn i en helt nødvendig islamsk opplysningstid, ikke minst i forhold til frigjøring av kvinner. Jeg vil av plasshensyn kun nevne et par sentrale forhold knyttet til Muhammed og jenter/kvinner.

I en alder av rundt 50 år forlovet Muhammed seg med seks år gamle Aisha. Da hun var ni år gammel, kom hennes far, Abu Bakr, bærende med Aisha i et ullteppe og overrakte hustruen til Muhammed (Martin Lings, 1983). Denne handlingen synes også legalisert gjennom dette verset fra koranen angående regler ved skilsmisse: «For dem av deres hustruer som har avskrevet menstruasjonen, om dere er i tvil, så er ventetiden tre måneder, og også for dem som ennå ikke har menstruert» (65:4). Det er med andre ord en åpenbar forklaring for hvorfor Ayatollah Khomeini innførte 9 år (eller yngre, hvis de er modne, som det heter) som ekteskapsalder for jenter i Iran, og som er utbredt i andre muslimske områder i verden.

Etter massakre mot jøder, for eksempel den jødiske bosettingen Khaybar i 628, skjedde følgende: Gutter og menn ble massakrert, og kvinner og jenter ble voldtatt. Muhammed la sine øyne på den vakre Safia Bint Huyay som nettopp hadde sett sin egen far og forlovede bli nedslaktet. Muhammed krevde henne straks som krigsbytte, og minutter senere konsumerte han «ekteskapet» (se f eks «Women in The Koran», av Anwar Hekmat). Denne handlingen kan brukes både til å legalisere voldtekt og tvangs-ekteskap.

Kjønnslemlestelse praktiseres i et belte fra Somalia og over til Gambia, men også i deler av Midtøsten, og blant (kun) muslimer i Indonesia og Malaysia. Standard påstand fra mange hold er at kjønnslemlestelse ikke har noe med islam å gjøre, etter som også blant andre kristne praktiseres dette i enkelte områder (særlig i Øst-Afrika). Påstanden er feil. Det riktige er at kjønnslemlestelse *også* har noe med islam å gjøre, all den tid Muhammed uttalte seg om praksisen. Muhammed la ned et absolutt forbud mot å plukke hår i nesen. Han la ikke ned forbud mot kjønnslemlestelse, men oppfordret til ikke å utføre den mest omfattende lemlestingen (som inkludere gjensying), fordi «det bringer mer utstråling til ansiktet og er mer behagelig for mannen». Muhammeds *sunna* er altså å «ikke overdrive», derav sunna-omskjæring (type 1 og type 2, som innebærer avskjæring av hele eller deler av klitoris og indre kjønnslepper). Den dag i dag brukes Muhammeds uttalelser aktivt til støtte for tradisjonen.

#### Sløret – islamistetiketten

Politisert islam er på fremmarsj i både den muslimske verden og Europa. Da jeg reiste til Pakistan for første gang i 1993, kan jeg ikke huske at jeg så et eneste hijab (muslimsk slør). Klesdrakten var den kulturelle *shalwar kamiz* (kjole og tunika, med tilhørende sjal som ofte bare var dandert rundt skuldrene eller løst over håret). Kun i svært konservative rurale områder møtte man kvinner helt tildekt i burkha. I dag er hijabet å se over stort sett hele Pakistan.

I Oslos østlige gater for ti år siden, var også hijab et svært sjeldent skue. I dag er det mer vanlig enn uvanlig. Det samme bildet tenger i alle sentrale innvandringsområder i Europa. Den franskiranske forfatteren, Chardort Djavann, har i boken «Hva tenker Allah om Europa?» vist hvilken betydning sløret har for islamistenes kamp mot

europiske verdier, ikke minst, likestilling. Det har aldri eksistert et slør som ikke betegner kvinnen som underordnet mannen. Tildekningens fremste formål er å understreke kvinnens handelsverdi. Og hun kan kun «kjøpes» av muslimske menn. Islam kan, i følge Djavann, eksistere uten kvinnes slør, men islamismen kan ikke eksistere uten sløret: Å bære sløret er «emblemet, flagget og nøkkelen til det islamistiske system».

Islamismens fremmarsj på bekostning av jenter og kvinners levekår, rapporteres det også om fra franske skoler med større innslag av muslimske elever. Den største sosiale endringen er kontroll og seksuell trakassering av jenter og kvinnelige lærere, samt jødehat (rapporten «Les signes et manifestations d'appartenance religieuse dans les établissements scolaires», Undervisningsdepartementet 2004). De skolene som aktivt hadde motarbeidet slike holdninger fra første stund, var de skolene som kom best holdningsmessig og sosialt ut av undersøkelsen. Rapporten anbefaler da også et klart ikke-kompromiss med religiøst funderte negative holdninger til kvinner.

Lærere i norske offentlige skoler med større innslag av muslimske elever, tror jeg står overfor en betydelig utfordring de kommende årene hva gjelder nettopp en seksualisering av adferd og holdninger. Det er all grunn til å ta den franske anbefalingen ytterst alvorlig, og slik sikre at de kommende generasjoner viderefører våre demokratiske ideal.

**Hege Storhaug, ansatt i Human Rights Watch**  
Adr: [hege.storhaug@rights.no](mailto:hege.storhaug@rights.no)

**Anne Sofie Roald:**

## Er islam en kvinnefiendtlig religion?

#### Innledning

Kvinneres stilling i islam har de siste årene vært flittig debattert i innvandrersforskningen og i storsamfunnet generelt. Debatten har imidlertid ofte vært ført ut fra et etnosentrisk perspektiv der det «norske» står for det «gode» og det «muslimske» per definisjon er det «onde». Videre står det norske for moderne tankeganger mens muslimer som regel får representere patriarkale strukturer og det tradisjonelle samfunnets kjønnsrollemønster med spesielle roller for menn og andre for kvinner. Men selv i det norske samfunnet finnes tradisjonelle element. Først og fremst har Norge en lavere andel av kvinner i høyere stillinger enn av menn, og i følge en undersøkelse har bare cirka 50 prosent av styrene i Norge kvinnelige medlemmer (Aftenposten 13/3-2002). I en religiøs sammenheng finnes det for eksempel kvinneprestmotstandere i den norske statskirken, og mange andre registrerte trossamfunn enn de muslimske godtar ikke kvinnelige religiøse foretredere.

At islam er en statisk religion, er en annen tanke som har slått rot. Vi aksepterer at kristendommen og jødedommen har gått gjennom store forandringer i teologiske spørsmål såvel som i den religiøse praksisen de siste hundre årene, men vi ser ikke at det samme skjer i islam.

#### Hvorfor blir muslimer «de andre»?

Det gjengse synet på islam i Norge er først og fremst et resultat av at mange muslimske land er involvert i internasjonale politiske konflikter. Terrorismen, utført i islams navn, er en annen årsak til at islam kan fremstå

som en voldelig religion. I tillegg kommer situasjonen på hjemmearenaen, der resultatet av innvandreres gjenforeningsmønster og flyktningestrømmen på 80- og 90-tallet er en gruppe førstegenerasjonens innvandrere som har vanskelig for å komme inn i det norske samfunnet på grunn av mangel på kunnskap om det norske språket og samfunnet. Den største innvandrerguppen i Norge, den pakistanske, er den som per definisjon har blitt «den muslimske gruppen», og det er derfor ofte pakistanske kulturelle og religiøse uttrykk som fremstår som det «islamske». Når da pakistanske kjønnsrelasjoner, forhold mellom voksne og barn og sosiale omgangsformer som står ganske langt fra de norske, blir fortolket som «islam», blir religionen oppfattet som noe annerledes og fremmed og vanskelig å forholde seg til.

Et annet aspekt er at i Norge er likestillingsideologien mellom kjønnene og demokrati- og menneskerettighetsideologiene fundamentalt for innholdet i «norskheten». På det praktiske planet er likestilling mellom kjønnene imidlertid langt fra oppnådd i de aller fleste samfunnsfærene. Men bevisstheten om det som ikke fungerer i det egne samfunnet, forsvinner om en retter seg inn på «den andre». I et sosialpsykologisk perspektiv blir det lettere å forholde seg til egne feil og mangler i kvinnespørsmålet om andres skavanker kommer i søkelyset. Dette har med ens selvaktelse å gjøre. I gruppedynamikken mellom vi-og-dem blir det viktig å styrke den egne identiteten gjennom å styrke «vi-et», egengruppen, og dette gjøres på bekostning av «dem-et», fremmedgruppen (Hinton 2000: 105–124).

Etnosentrismen i det norske samfunnets syn på den muslimske kvinnen bygger på at «vårt» syn og «våre» holdninger til kvinnespørsmålet er det eneste rette. Muslimer har også et etnosentrisk perspektiv, men fordi majoritetsdiskursen i et maktperspektiv er definert av storsamfunnet, blir muslimers etnosentrisme ufarlig.

Nedenfor skal to spørsmål diskuteres for på den ene siden å illustrere hvordan perspektivet avgjør debatten, og på den andre vise den reformtenkningen som pågår blant muslimer.

#### *Hvem er undertrykt?*

Hva som er undertrykkelse og hva som ikke er det, er på samme måte som nesten alle sosiale fenomen flytende; er en kvinne undertrykt om hun selv velger å leve på en slik måte som storsamfunnet anser for å være undertrykkende? La oss ta fenomenet hijab, det islamske kvinnelige hodeplagget, som eksempel. I storsamfunnets perspektiv er hijab det ytterste symbolet for kvinneundertrykkelse. Det kan spekuleres på hvorfor det har fått denne betydelsen, men en årsak kan være at kvinnelige hodeplagg i den kristne tradisjonen eksplisitt har stått for kvinnens underordning overfor mannen og derfor har fått en negativ konnotasjon. I Det nye testamentet i Paulus første brev til korinterne skriver han at «en kvinne fører skam over sitt hode når hun ber eller taler profetisk uten å ha noe på hodet». «Mannen», derimot, skriver Paulus videre, «må ikke dekke hodet, for han er Guds bilde og ære. Men kvinnen er mannens ære» (1. Kor 11, 5–7). Kvinnefrigjøringen i Norge har vært en prosess både på et verdslig og et religiøst plan. Kristendommens kjønnsrollemønster hadde for mindre enn hundre år siden lignende strukturer som den islamske lovlitteraturens med mannen som hovedforsørger og kvinnen som ansvarlig for hjemmet. Den vestlige kvinnefrigjøringen bygger for en stor del på marxistiske tankeganger med økonomisk hovedargumentasjon; en kvinne

kan frigjøre seg gjennom å bli økonomisk uavhengig av mannen. Kvinnefrigjøringen har derfor handlet om å bli kvitt dette tradisjonelle kjønnsrollemønsteret, der mannens makt over kvinnen er fremtredende.

I motsetning til Bibelens hint om et samband mellom hodeplagg og mannens makt eller kvinnen som mannens «ære», påberoper ikke koranversene om hodeplagget mannens makt over kvinnen eller at mannen har en sterkere stilling enn kvinnen. I prinsipp er årsaken som gis i Koranen til at kvinnen skal ha en heldekkende kledning den at de muslimske kvinnene skal gjenkjennes som muslimer og ikke sjeneres (Koranen 33: 59). Videre settes den heldekkende kledning i forbindelse med seksualmoralen; en mann skal «dempe sine øyekast og holde sitt kjønsliv i tømme», mens kvinner skal gjøre det samme og i tillegg «ikke vise sin pryd» og de skal «trekke sløret over sine bryst» (Koranen 24: 30–31)

Det er nok dette sistnevnte som gjør at det norske storsamfunnet i likestillingens navn reagerer på hodeplagget som kvinneundertrykkende. Når muslimer blir spurt om hvorfor kvinner skal ha hijab, er svaret ofte at en kvinne skal skjule sin skjønnhet for at mannen ikke skal «fristes». Ideen om kvinnen som fristerinne finnes også i den kristne tankegangen og er en tanke som er nedfelt i skriften; i Det gamle testamentet var det Eva som fristet Adam ut i synden. Interessant nok er historien om Adam og Eva annerledes i Koranen. Der er det ikke Eva som frister Adam, men der blir begge to fristet av djevelen, symbolisert av slangen. Til tross for dette har likevel kvinnens rolle som fristerinne blitt fremtredende i den islamske teologien. Kvinnelige islamske feminister, som for eksempel Rifat Hassan, hevder at dette er en kristen tanke som ble tatt over av islamske teologer til tross for at de islamske kildene ikke har noen slike fordringer (Hassan 1990: 100–1).

Det som blir åpenbart, er at det i den muslimske argumentasjonen kun legges vekt på

kvinnen som fristerinne og ikke mannen som «frister». Men i Koranen fremstår jo også mannen som «frister» ettersom kvinnen også på samme måte som menn skal «dempe sine øyekast». Tanken om bare kvinnen som fristerinne blir da ikke helt i overensstemmelse med den koranske teksten. Mens muslimer sjelden tenker på fenomenet tildekking i et likestillingsperspektiv, er det i storsamfunnets syn nettopp der problemet ligger; i den seksuelle frigjøringsånden er jo mannen like tiltrekkende for kvinnen som kvinnen er det for mannen, så hvorfor er det bare kvinnen som skal dekke seg?

Et pressende spørsmål er om hodeplagget har en undertrykkelsefunksjon om kvinnene selv velger å bære det? På den ene siden kan svaret bli at ettersom det er mennene som definerer det «islamske», fungerer det i prinsipp undertrykkende. Den mannsdominerte islamske loven gir det mannlige perspektivet som «Guds vilje», og kvinner som tar på seg sjalet, gjør da dette ut fra et mannlige formulert krav om at kvinners religiøsitet er bundet til hodeplagget. Kvinnen tar altså på seg sjalet i håp om religiøs perfektion, og ut fra dette perspektivet kan sjalet ses som en del av et undertrykkelsesmønster. Men ser vi på hvordan mange norske unge jenter og kvinner følger de siste motetrendene, er dette egentlig et lignende fenomen. Kriteriene for hva som til en hver tid er moderne og hva som ikke er det, er på lignende måte som det islamske definert av en liten elite. I dagens situasjon der «det moderne» for kvinner har blitt å vise større eller mindre deler av mageregionen og hals og brystpartiet, kan vi spørre oss om det ikke fungerer like undertrykkende å ha på seg for lite som for mye?

På den andre siden, om vi ser bort ifra hvem som har definert grensene for hva kvinner skal gjøre eller ikke gjøre, er det i siste instans kvinnens valg som gjelder. Om en norsk ikke-muslimsk kvinne velger å gå i dypt utringet singlet eller i en t-skjorte som

slutter ti centimeter over navlen sammen med en lavtskåret bukse som så vidt dekker underlivet, er det hennes eget valg. På samme måte er det med hijaben. Ja, vi vet alle at noen kvinner blir presset, indirekte eller direkte av fedre, ektemenn eller av andre kvinner, men det finnes også eksempler på kvinner som setter på seg sjalet og derved går mot foreldre og ektemenn som ikke vil at de skal bære sjal. Når det gjelder hijab-spørsmålet, har det nesten like mange historier som det finnes kvinner som bærer det. Viktig er at mange kvinner som bærer sjalet igjen og igjen hevder at de bærer dette av egen fri vilje, og så lenge de kjenner det på den måten blir det vel et fritt valg? Samtidig mener muslimske kvinner at de ikke blir hørt når de fremfør dette argumentet. Tanken om hijaben som det ytterste symbolet på undertrykkelse har blitt den underliggende antakelsen i debatten som det er vanskelig å rikke på.

Det paradoksale er at når kvinner med sjal har vanskelig for å få jobb i det norske samfunnet, fordi det antas at de er undertrykte, går dette mot den norske debattens hovedtese at det nettopp er kvinnens arbeid, det vil si at hun blir økonomisk uavhengig av mannen, som regnes som midlet til at kvinnen kan frigjøre seg. Ut fra denne logikken burde man tenke at hvis man ansetter kvinner med sjal, kan disse bli frigjort gjennom lønnet arbeid. At det er nettopp samfunnet som stopper denne utviklingen, er i seg selv en selvmotsigelse. Det er nærliggende å se på fenomenet som etnosentrisme og kanskje på grensen til rasisme, ettersom nettopp sjalet har kommet til å bli det tydeligste symbolet for islams nærvær i det skandinaviske samfunnet. Det endelige spørsmålet blir i prinsippet hvem det er som undertrykker hvem.

#### *Er det islamske budskapet foranderlig?*

Muslimske kjønnsroller som bygger på det tradisjonelle samfunnets verdier er utbredt i store deler av den muslimske verden. Den

økonomiske utviklingen som denne regionen har gått gjennom, har imidlertid ført til at flere og flere kvinner aktivt har begynt å få en plass i det offentlige rommet. Mens mange muslimske land hadde få offisielle skoler på 1950- og 1960-tallet, har skolegangen, både for jenter og gutter, blitt obligatorisk i de aller fleste land. Muslimske kvinner har også gått inn i det høyere utdannelsesystemet, og dette påvirker kvinners rolle i samfunnet. Parallelt med den endrede sosiale og økonomiske utviklingen pågår også en endring i det teologiske systemet. For at teologer kan bli troverdige må de kunne komme med løsninger som passer den aktuelle situasjonen, og med kvinners voksende innflytelse har også det kvinnelige perspektivet begynt å få betydning i den teologiske debatten. Dette er en utvikling som har skjedd i kristendommen og i jødedommen de siste to hundre årene, og en lignende utvikling er på gang i den muslimske verden.

Ser vi på de muslimske gruppene i Vesten finnes det tre hovedtrender. Noen muslimer tar avstand fra eller stiller seg likgyldige til det muslimske og det islamske og assimileres mer eller mindre inn i det norske samfunnet. I andre grupper, særlig blant førstegenerasjonens innvandrere, finnes det en tendens til å tenke i det tradisjonelle samfunnets bane i spørsmålet om kvinnens rolle i samfunnet. Dette gjelder særlig de som lever i isolasjon i innvandrerlandet. De har gått gjennom den muslimske verdens skolesystem som ofte bygger mer på utenatføring enn på egen selvstendig tenkning. Samtidig som de ikke tar del i forandningsprosessen i sine hjemland, er de heller ikke med i forandningsprosessen i de landene de bor i. Som medlem av en religiøs minoritet finnes det en tendens hos mange til å verne seg mot innflytelse fra storsamfunnet, og resultatet kan bli en slags dobbel tradisjonisering; en reproduksjon av hjemlandenes tradisjoner i tillegg til, i opposisjon mot storsamfunnet, en avvis-

ning av moderniteten. Selv om denne trenden er vanligst hos førstegenerasjonens muslimske innvandrere, finnes det også andregenerasjonens innvandrere som har lignende tanker og idéer. Det kan være de lavutdannede, men det kan også være de som kanskje har en høy utdannelse, men som av ulike årsaker ikke har klart å komme inn i samfunnet.

En tredje trend er reformtenkning med nytolkning av islams kilder, der disse kildene tolkes i lys av det moderne samfunnets holdninger og praksis. Særlig er mange muslimer som lever i Vesten og har gått gjennom vestlige skolesystem aktive med i denne nytolkningsprosessen. Disse opplever andre problem enn deres foreldre og stiller derfor andre spørsmål og får andre svar enn dem.

Det er særlig når det gjelder kvinnens og mannens rolle og relasjonen mellom dem som muslimer revurderer tradisjonelle holdninger. Er det for eksempel mulig for en muslimsk kvinne å være leder? Den norske muslimske gruppen lot pragmatikken råde når de valgte den norske konvertitten Lena Larsen til leder for det høyeste muslimske organet, Islamsk Råd Norge, i år 2000. Hun var i den situasjonen det beste valget både ideologisk, fordi hun var kvinne, og praktisk, fordi hun var en dyktig kandidat. Som i mange andre situasjoner ble det den sosiale virkeligheten som fikk bestemme den teologiske retningen.

En lignende utvikling har skjedd i spørsmålet om hvem som skal forsørge familien. I Koranen finnes et vers (4: 38/34) som nevner at mannen er hovedforsørger for familien. I dagens situasjon er det på flere steder i verden ikke mulig å opprettholde en viss standard om ikke både mann og hustru jobber. Dagens teologer har tatt opp temaet om kvinner og arbeide, og de legger vekt på at det ikke finnes noen tekst i de islamske kildene som sier at en kvinne ikke kan jobbe utenfor hjemmet, mens det i islamske bøker fra tidligere tider, og selv så sent som på 50-

og 60-tallet, var kvinnens arbeid i hjemmet som ble vurdert som det ideelle (se for eksempel al-Mawdudi 1972). Igjen er det den sosiale virkeligheten, med endrede økonomiske strukturer, som legger grunnen for den teologiske utformingen.

Kvinnens rett til skilsmisse er et annet tema som nylig har fått stor aktualitet i muslimske grupper i vest. I den tradisjonelle loven var det vanskelig for kvinner å få skilsmisse mot mannens samtykke. I nytolkningsens ånd hevder reformatorene at om man leser de islamske kildene, har en kvinne rett til skilsmisse selv om det eneste hun kan påstå om sin mann er at hun ikke liker ham. Modellen med å gå tilbake til de opprinnelige kildene, og se bort fra tolkningene i den tradisjonelle loven, har fungert frigjørende særlig for muslimske kvinner som lever i Vesten, der man i nytolkningen tar hensyn til de holdninger og tanker som eksisterer i det samfunnet man lever i.

Sist, men ikke minst, har spørsmålet om kvinnens rett til å bestemme hvem hun skal gifte seg med blitt aktuelt i kjølvannet av æresdrap som har skjedd på unge kvinner i den muslimske verden såvel som i muslimske grupper i Vesten. Den gangen den islamske loven ble til, var religionstilhørighet viktig for maktbalansen mellom de religiøse gruppene i samfunnet, og fordi barna følger pappaens religionstilhørighet, skulle kvinnene gifte seg innenfor den egne gruppen. At mannen giftet seg utenfor gruppen, var derimot positivt fordi dette, gjennom barna, førte til en økning av gruppens medlemmer, selv om kvinnen ikke konverterte. I dagen sekulære samfunn er det statsborgerskap eller eventuell oppholdstilstand og ikke religiøs gruppetilhørighet som teller.

I prinsipp gjelder den religiøse loven for de som velger å forholde seg til den. De kvinner som velger det kan jo faktisk gifte seg med hvem de vil, fordi den islamske loven ikke har offentlig status i Norge. I praksis er dette en mer alvorlig sak fordi unge jenter som er sosialisert inn i en æres-

kulturtankegang, med eller uten press, ofte følger familiens vilje i spørsmål om giftemål. En muslimsk kvinnes giftemål med en ikke-muslim er et kontroversielt spørsmål fordi det involverer et helt tankekompleks omkring det muslimske synet på familien, der æresbegrepet ofte har en sterk stilling. De koranske versene, som er benyttet for å hevde at en muslimsk kvinne ikke kan gifte seg med en ikke-muslimsk mann, kan i prinsipp i en norsk kontekst få en helt annen betydning enn i det tradisjonelle samfunnet, men det gjenstår å se om muslimske nytolkere i Norge tar steget fullt ut i denne saken.

De islamske kildene gir muligheter til nytolkning i lys av tid og sted. I gruppen av andre- og tredjegenerasjonens muslimske innvandrere finnes muligheter til og ønske om forandring, særlig blant de som både har et religiøst engasjement og en relevant utdanningsbakgrunn, og fremtiden vil vise hvilke resultater de kommer frem til.

#### Litteraturliste

- Hasan, Riffat. 1990. «An Islamic perspective» i J. Becher ed.) *Women, religion and Sexuality*, Geneva: World Council of Churches Publication.
- Hinton, Perry R. 2000. *Stereotyper, cognition och kultur*, Lund: Studentlitteratur.
- Al-Mawdudi, A.A. *Purdah and the Status of Women in Islam*, Lahore: Islamic Publication (Pvt) Ltd.
- Roald, Anne Sofie. *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax., 2005.
- Aftenposten 13/3-2002

**Anne Sofie Roald, forsker og universitetslektor ved IMER (Internasjonell Migration och Etniske relationer) ved Malmö Högskole. Adresse: AnneSofie.Roald@imer.mah.se**



**Turid Smith Polfus:**

## Strategier i folkelig muslimsk apologetikk

*Islam og muslimer lever i dag under et umenneskelig press i vestlige samfunn. Den islam og de muslimer som presenteres i vestlig media er langt fra den islam de fleste muslimer er stolte av å tilhøre. For de fleste muslimer er islam synonymt med rettferdighet, godhet, fromhet og fred. I vestlige media møter de derimot islam som urettferdighet, undertrykkelse, krig og terror. Dette misforholdet kan i noen grad forklare den iver mange viser i apologetisk oppfinnsomhet. Det faktum at islam er en viktig identitetsmarkør for muslimer i den moderne verden gjør dessuten apologetikken maktpåliggende for store grupper. De vil gjerne forklare oss hvor fantastisk islam er og derved, indirekte, at det ikke er noen grunn til å stemple muslimer som bakstreverske, umoderne eller fanatiske.*

Muslimsk apologetikk er en gammel intellektuell virksomhet. Her skal vi imidlertid forholde oss til den type apologetikk som er vanlig i ungdomsmiljøer i de problematiske rom som møtet med moderniteten og det teknologisk overlegne Vesten kan skape. Jeg har valgt å typologisere apologetikk i tre kategorier; asymmetrisk komparasjon, det moralske argument og diskusjonen om historisk opphavrett.

### Asymmetrisk komparasjon

Sammenligning er en risikosport i alle henseender. Å sammenligne Norge eller Vesten eller den kristne verden generelt med muslimske land slik situasjonen er i dag vil knapt falle til islams fordel på noen områder. Derfor er det heller ikke en apologetisk strategi. Tvert imot sammenlignes derfor et problemfelt slik det fremstår i det vestlige samfunnet i dag med et tenkt islamsk ideal. Det er svært typisk for muslimsk apologetikk at islam slik den faktisk fremstår i denne verden overhodet ikke tas i betraktning. I følge apologeten er det nemlig ikke sann og rett islam som praktiseres i den muslimske verden, men tvert imot ikke-islam eller i beste fall en feiltolkning. Kristendom derimot

kjennetegnes av den aktuelle situasjonen her og nå; hvordan kristne oppfører seg generelt og tilstanden i kristne land spesielt.

Denne type asymmetrisk komparasjon er gjennomgående. Mest vanlig er å sammenligne Vestens umoral, normoppløsning og mangelen på omsorg for gamle osv. med et idealisert muslimsk samfunn som ikke finnes i denne verden.<sup>1</sup>

På den annen side kan såkalt euro-islam, muslimsk teologi utarbeidet i muslimske miljøer i Europa, gå langt i å hevde at det er Europa som er *dar al-islam* (islams hus), altså stedet der islam praktiseres. I følge dette argumentet er det i Europa man i praksis ser de muslimske idealer om frihet, likhet og solidaritet med de fattige og de som faller utenfor gjennom velferdsstatssystemet. Selv om ståstedet til disse to argumentene er ganske forskjellige, er de enige om at sann islam er noe annet enn det som praktiseres i muslimske samfunn i dag.

### Det moralske argument

En variant av asymmetrisk komparasjon er det vi kan kalle det moralske argument. Mens euro-islam søker å integrere sentrale europeiske verdier som muslimske verdier,

bygger gjerne det moralske argument på en motsatt holdning. Her presenteres gjerne en person eller situasjon fra Vesten med en fra et muslimsk samfunn. Sammenligningen vil også her være asymmetrisk fordi den typisk vil ta et «worst case scenario» fra Vesten og stille det opp mot det beste fra et eksisterende eller idealisert muslimsk samfunn. Det kan være elendighetsbeskrivelser fra media som sammenlignes med en typisk velfungerende muslimsk middelklassefamilie hvor alle oppfører seg etter konvensjonene og alle tar vare på hverandre.

Offentlighet om vårt eget samfunns elendighet kan være en stor utfordring for innvandrere som kommer fra land uten fri presse og hvor sosiale problemer er omsluttet av tabuer. Særlig gjelder det nyankomne eller personer som har liten kontakt med det norske samfunnet. De kan lett miste tilliten til sykehus, rettsvesen og statsmakten for øvrig når den frie presses søkelys blir satt på systemene. En av mine elever på et norsk-kurs, en godt voksen mann, uttalte da vi som vanlig i første time leste avisen og alvorlige sykehustabber var tema: «Jeg vil aldri tørre å komme på sykehus i Norge. I mitt hjemland gjør legene aldri feil.»

I og med at åpenheten i vestlig presse er såpass stor om alt fra incest og voldtekt til søkelys på barnevernets arbeid, kan det føre til at muslimske samfunn lett kan fremstå som mer moralske. Dette gjelder både for muslimer som lever i Vesten og for dem som lever i den muslimske verden.

### Demokrati og menneskerettigheter.

#### Hvem var først?

Den globale diskusjonen mellom islam og Vesten handler i alt vesentlig om demokrati og menneskerettigheter. Mens muslimske reformatorer for godt og vel hundre år siden var opptatt av å lære av Vestens teknologiske, økonomiske, politiske og sosiale nyvinninger, har senere generasjoner vært opptatt av å søke tilbake i den muslimske historien for å gjenopplive en tapt æra

hvor islam representerte fremskrittet både når det gjaldt vitenskap og kunst. Utforskningen av egen historie er viktig og nyttig og mye solid akademisk arbeid pågår. Mindre seriøse apologeter kan også nyttiggjøre seg denne kunnskapen i sitt forsøk på å tilbakevise at den muslimske sivilisasjonen ligger tilbake for Vesten. Hovedfokus for den muslimske apologet vil her ligge i spørsmålet om hvem som var først ute med ideen, ikke hvem som praktiserer dette på en noenlunde anstendig måte i samtiden. Derfor kan man møte argumenter som dette: «Vesten formulerte menneskerettigheter først i 1948, det er 1400 år etter at Koranen formulerte dem.»

Når det gjelder demokrati er det et mer sårbart punkt. På menneskerettighetsområdet kan man nemlig lettere slippe unna med vage formuleringer. Demokrati vet imidlertid alle hva er. Et angrepspunkt for den muslimske apologeten er den utbredte forestillingen om at Vesten har tatt patent på demokratibegrepet begrunnet med at Vesten var først ute med fenomenet. Det gjelder da for den muslimske apologeten å gjendrive ideen om at det moderne demokratiet er et direkte resultat av antikkens *demokratia* for så å introdusere påstanden om at demokrati ble praktisert i islam lenge før det ble praktisert i Vesten. Her kan eksemplene variere, men det mest vanlige er trolig rådslagningen (shura) i Medina etter Profeten Muhammads død i år 636 om hvem som skulle bli hans etterfølger. Denne episoden eller andre fra islams formative periode – alternativt et skriftsted, kan da lanseres som (det sanne) demokratiets vugge. Islam eksisterte jo ikke i antikken og derfor er det viktig å bryte tanken om en ubrutt linje fra antikkens *demokratia* til det moderne vestlige demokrati. At denne linjen i liten grad oppfattes som ubrutt av vestlige demokrater og at den muslimske apologeten her slår inn åpne dører er så sin sak. Poenget er at eierskap til moderne fenomener som demokrati, menneskerettigheter og godt styresett søkes etablert ved å påvise

farskap, ikke ved bidrag til utviklingen av demokratiske praksiser lokalt og nasjonalt eller ved akademisk teoretisering rundt begrepene.

Som nevnt i innledningen ser vi en tendens i europeisk islam til at demokrati og menneskerettigheter integreres som muslimske ideer. I sin bok *Hva er galt med islam?* oppfordrer forfatteren Irshad Manji muslimer til å legge bort de totalitære praksisene av islam og heller nytolke islam slik at dens (egentlige) innebygde toleranse kan få blomstre. Også hos Manji er det en selvfølge at islam allerede inneholder alle de elementer som skal til for å bli en demokratisk og tolerant tradisjon som respekterer både menneskerettighetene og demokratiske friheter for alle.

#### Islam og moderne vitenskap

Når det gjelder forholdet mellom den muslimske verden og Vestens store vitenskapelige fremskritt, er det et punkt som krever kommentarer fra apologeten. Det er gjerne to beslektede argumenter som går igjen i diskusjonen om disse spørsmål. Det ene er påstanden om at islam kjente til dette før moderne vitenskap og derved har opphavrett til ideen. Den andre versjonen av dette argumentet er påstanden om at moderne vitenskap bekrefter islam. Det er da særlig vers fra Koranen som tolkes i moderne vitenskaps nye lys.

Ønsket om å vise at islam var først ute gjelder også på vitenskapens område. På Det islamske universitetet på Gazastripen traff jeg en ung kvinne som var i gang med sin masteroppgave. Hun ville vise at økologi/naturvern ikke var en vestlig ide, men tvert imot en av grunntankene i islam. For å bevise dette gikk hun igjennom de omtrent 13 000 hadithene som omfattes av den sunnimuslimske kanon for å finne utsagn fra profeten som kunne underbygge hennes tese, eller handlinger han gjorde som pekte mot samme konklusjon. Hun hadde gjort flere funn i materialet forklarte hun. Blant

annet fortalte hun om en hadith hvor Profeten sa at man ikke skulle tisse i stillestående vann som senere skulle brukes i husholdningen. Dette tolket hun som et bevis på at vestlig vitenskap ikke hadde opphavrett til tanken om miljøvern siden de faktisk (påviselig) ligger latent i islams hellige tekster. De siste årene har det blitt skrevet et utall liknende oppgaver i den muslimske verden og i Europa. Det er imidlertid ikke spesielt at gamle tradisjoner som lever nært naturen gjennomsyres av denne type konvensjonell visdom og ordtak. Det har imidlertid lite med moderne økologi å gjøre.

Når det gjelder den andre varianten av dette argumentet, nemlig den at moderne vitenskap bekrefter islam, er det vel i bunn og grunn det samme som ovenfor. Det har likevel et litt annet utgangspunkt, og hensikten er å vise at Koranen er ufeilbarlig og guddommelig siden den bekreftes av moderne forskning som ikke var kjent i den tiden den var skrevet. Man tar altså utgangspunkt i vitenskapens oppdagelser og søker å vise at dette bekrefter Koranens evige gyldighet og beviser derved at islam er den sanne religion. Ett eksempel er sure 96:»Han som skapte, skapte mennesket av en blodklump!» Nå er det vel ikke klart at blod er det fremste kjennetegnet ved det «frøet» som skal bli et menneske. Jeg har likevel møtt unge muslimer som ved henvisning til noe obskur moderne forskning har søkt å vise at koranverset er en eksakt biologisk beskrivelse av nettopp det.

#### Kvinneres stilling

Kvinner symboliserer gruppen og markerer dens grenser. Kvinner er derfor et viktig symbol i alle samtidige muslimske diskusjoner. Kepel (2004) hevder at det for tiden pågår en kamp om islams sjel. Her kjemper tradisjonister, islamister og jihadister om makt til å definere hva islam er og hva det skal være. Denne kampen innad i muslimske miljøer reflekterer etter mitt syn modernismens individualiserende effekt. Det er ikke

lenger islam som definerer individet, men i økende grad individet som definerer islam. Diskusjonen om hvem som representerer sann islam gir seg også utslag i apologetisk virksomhet.

Store deler av den litteratur som kalles muslimsk feminisme eller kvinner i islamdebatten kan også ses som apologetisk litteratur. Fatima Mernissi (1991) skriver først og fremst for et ikke-muslimsk publikum. Det samme gjelder flere av de andre. Denne litteraturen har imidlertid også etter hvert blitt plukket opp i muslimske miljøer, enten som akseptert og brukbar eller for å gjendrives.

Denne litteraturen har noen felles grunntrekk. I hovedsak presenterer den følgende argument: Koranen rett forstått er ikke kvinnefiendtlig. De fleste vers fremstiller menn og kvinner som like for Gud og likestilte i alle viktige religiøse anliggender. De vers som er ufordelaktige for kvinner er svært få og må tolkes på bakgrunn av den kulturelle situasjonen de er talt inn i. Totalt sett representerte islam og Koranen et langt skritt framover for kvinners stilling i samfunnet. Når det gjelder hadith-litteraturen (fortellinger om det profeten Muhammad sa og gjorde) søkes det påvist at de hadither som er negative for kvinner ikke er pålitelige nok til å kunne være basis for lover og regler.<sup>2</sup> Ut fra dette resonnement, nemlig at Koranen, hadith og profeten (egentlig) var positive til kvinner går man så løs på historien som i hovedsak tolkes som et eneste stort utfall fra sann egalitær islam. Konklusjonen blir da at både Gud, Koranen og Profeten er positive til kvinner. Problemet ligger et annet sted, nemlig i det faktum at disse tekstene i 1400 år har vært forvaltet og tolket av menn som ikke hadde innsikt nok eller som rett og slett ikke hadde vilje til å holde sann islam i hevd. De lot seg påvirke, ikke av det revolusjonerende islamske budskapet, men av ikke-islamsk kultur og tradisjon, noe som førte til at kvinner aldri fikk den plass og den innfly-

telse som rettmessig var deres i det muslimske fellesskapet.

I dette resonnementet beskyttes den helige teksten fra kritikk, noe som vel er viktig i en tradisjon hvor teksten har status som åpenbarings kjerne og derfor som evig og ufeilbarlig. Det er dessuten utenkelig og livsfarlig i mange miljøer å kritisere Koranen eller Profeten. På denne måten bevares diskusjonen innenfor det muslimske fellesskapet i bred forstand. Og nivået på bidragene heves ettersom denne reformtankegangen får stadig nye tilhengere. Ikke minst er det interessant å se bidrag fra akademikere utdannet i Vesten som enten er av muslimsk bakgrunn eller som har konvertert som Amina Wadud-Muhsin (1992) og Asma Barlas (2002). Sannsynligvis kan vi forvente at med økende kunnskap og innsikt vil dette reformarbeidet sette dype spor og være med å påvirke hvordan islam praktiseres.

Apologetiske argumenter virker nemlig ikke bare overfor «de andre,» men kan også i betydelig grad bidra til å styrke troen og stoltheten over å være muslim i egne rekker. Ikke minst kan for eksempel argumenter fra såkalt muslimsk feminisme være med på å bringe velutdannede kvinner tilbake til islam. Dette gjelder særlig dem som i skuffelse over misogynistisk [av misogyni = kvinnehat, red. anm.]praksis mer eller mindre har distansert seg fra islam. Når de får presentert islam som (egentlig) kvinnevennlig og velger denne tolkningen kan de, slik vi ofte hører vitnesbyrd om, stolt presentere (egentlig) islam som kvinnevennlig. De ser noe vi andre ikke ser. Mens «vi» gjerne fester oss ved hvordan islam praktiseres gjennom diskriminerende lovverk og sosiale praksiser i muslimske land, ser «de» islam slik det (egentlig) er – og de arbeider for at det de ser som sann islam skal bli praksis.

Til tross for at reformtenkning på mange områder gjør muslimer lettere i stand til å

møte den moderne verden, er for eksempel såkalt islamsk feminisme konservativ på mange områder. Den blandes ofte med biologisk determinisme. Derfor presenteres gjerne morsrollen som kvinnens viktigste oppgave. Man kan også møte biologiske argumenter, ofte ledsaget av bevismateriale fra vestlig vitenskapelig forskning, som begrunner at kvinner ikke bør ha ledende stillinger som president eller imam. Essensielle tanker om kjønn gjør også at kvinner oppfattes å ha lettere for å handle ut fra følelser enn mannen som presenteres som en rasjonell tenker. Apologeten kan derfor uten å rødme hevde at islam gir kvinner mulighet til å utfolde seg i overensstemmelse med sin gudgitte biologi. Med direkte henvisning til kvinnedebatten i Vesten fortsetter argumentasjonen gjerne med at islam ikke presser kvinner til å bli en utbrent dobbeltarbeider. Ved at sharia faktisk garanterer kvinner retten til å bli forsørget ligger islam derfor opp et system tilpasset kvinnens natur. Slik ærer islam kvinner, mens man i Vesten utnytter kvinner, i henhold til apologeten. Her ser vi at i kvinnedebatten brukes alle de nevnte typer apologetiske argumenter.

Diskusjoner om kvinners rettigheter kan ta mange former. For en tid tilbake kom jeg i en diskusjon med en ung muslimsk mann som akkurat hadde presentert sin religion i et foredrag i en moske i Norge. Han hevdet at islam hadde mye å tilby oss nordmenn, blant annet pekte han på den sentrale plassen kjernefamilien har i islam. Jeg innvendte da at kjernefamilien bygger på ideen om at mor og far (i alle fall tilnærmet) har like rettigheter og plikter, mens kjernefamilien på den annen side ikke har juridiske plikter overfor foreldre og søsken til noen av ektefellene. Jeg hevdet videre at kjernefamilien ikke eksisterer i sharia. Han fortsatte å påstå dette og vi diskuterte kvinners (manglende) rettigheter overfor barn og ektefelle slik det er praktisert i alle versjoner av sharia. Hans argumentasjon brast fordi han tydeligvis

ikke visste at det er viktige juridiske forskjeller på et storfamiliesystem og et lovverk som legger til rette for kjernefamilier.

Til slutt hevdet den samme unge mannen at islam gir kvinner flere rettigheter enn norske kvinner har. Dette begrunnet han med at norske kvinner bare har én rettighet overfor sin mann nemlig at de skal ha like rettigheter som ham, mens kvinner i sharia har flere rettigheter. Nå kunne han ikke i særlig grad gjøre rede for de mange rettighetene kvinner har i sharia annet enn den nevnte retten til å bli forsørget, men sto likevel hardnakket på sin påstand om at sharia gir kvinner flere rettigheter.

Etter mitt skjønn er det viktig å ta denne typen diskusjoner, særlig med muslimer som ytrer seg offentlig. Det er likevel viktig å huske at muslimer er i en svært sårbar posisjon i Vesten i dag. Diskusjoner og dialog må la minoriteten slippe til, men i ærlighetens navn er det ingen grunn til at norske muslimer skal slippe lettere unna den religionskritikk som i tiår møtte kristne apologeter med tilnærmet samme argumenter som muslimer i dag hevder.

#### Litteraturliste

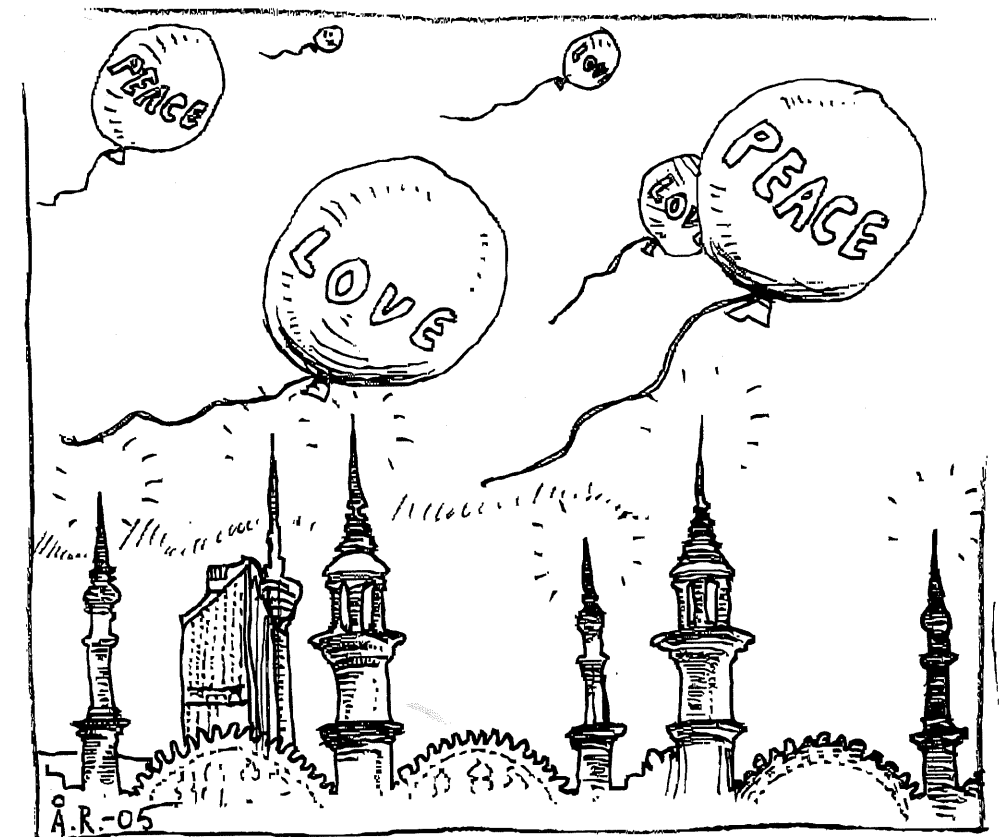
- Barlas, Asma 2002 *«Believing Women» in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* Austin: University of Texas Press
- Kepel, Gilles 2004 *The war for Muslim minds: Islam and the West*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ.
- Manji, Irshad 2005 *Hva er galt med islam?: En oppfordring til ærlighet og forandring* Oslo: Cappelen
- Mernissi, Fatima 1991 *Women & Islam: An Historical and Theological Enquiry* Oxford: Blackwell
- Yuval-Davis, Nira and Anthias, Floya 1989 *Woman – Nation – State* London: Macmillan
- Wadud-Muhsin, Amina 1992 *Qur'an and Woman* Kuala Lumpur: Shah Alam Penerbit Fajar Bakti sdn. Bhd.

#### Noter:

- 1 Det var denne strategien Carl I. Hagen brukte sommeren 2004 da han sammenlignet Jesu ord «La de små barn komme til meg og hindre dem ikke for Guds rike hører barna til» med noen få ytterliggående muslimers rekruttering av barn til krigføring i dag. Jesus ordet har på ingen måte vært det mest typiske for den kristne kirkes holdning til barn, like lite som rekruttering av barn til selvmordsbombere eller lignende er typisk for det muslimske samfunnets holdning til barn.
- 2 Her gjenoppliver faktisk lærde feministteologer en gammel teologisk disiplin, nemlig hadith-vurderinger. Det var en grunnleggende ide i tidlig muslimsk tid om at usikre hadither ikke skulle brukes som grunnlag for lovgivning (utviklingen av sharia). Distinksjonen mellom pålitelige og mindre troverdige hadith-

her er altså igjen blitt viktigere. Det gjenstår imidlertid å se hvilket gjennomslag dette argumentet får hos de som sitter med makten til å definere lover og regler i muslimske land. I Europa hvor muslimer er friere til å legge premissene for sin muslimskhet kan dette bli svært viktig i utformingen av en ny euro-islam. Fra Europa kan så tanker og praksis spres tilbake til den muslimske verden.

**Turid Smith Polfus, førsteamanuensis ved Institutt for arkeologi og religionsvitenskap ved NTNU i Trondheim. Adresse: turid.polfus@hf.ntnu.no**



Jan Opsal:

## Vi må skille mellom religion og kultur... eller?

– Vi må skille mellom religion og kultur. Det har vært universalløsningen fra flere hold når religionskritiske spørsmål har vært reist i den offentlige debatten. Mange av, men ikke alle disse spørsmålene har hatt med islam å gjøre, som for eksempel æresdrap og kjønnslemlestelse (omskjæring av kvinner). Dette grepet er blitt tatt av både muslimer og ikke-muslimer, og det å skille mellom religion og kultur har i mange sammenhenger blitt etablert som en dyd av nødvendighet.

I denne artikkelen vil vi fokusere på spørsmålene som gjelder islam, og problematisere denne måten å skille mellom religion og kultur på. Vi vil gjøre dette gjennom en drøfting av en islamsk selvforståelse og en antropologisk kulturforståelse, aktualisert på nettopp de to kontroversielle temaene som er antydnet ovenfor, æresdrap og kjønnslemlestelse.

Selv om den konkrete drøftingen er knyttet til islam, vil mange av perspektivene være relevante også for andre religioner. Vi har imidlertid funnet det fruktbart å gjennomføre resonnementet med et tydelig fokus på islam.

### Antropologisk skille mellom religion og kultur?

Den norske professoren i sosialantropologi og samfunnsdebattanten Unni Wikan har flere ganger tatt til orde for å skille mellom religion på den ene siden og kultur eller tradisjon på den andre siden. Vi har hentet et eksempel fra Verdens Gangs spalte Tett på nett, hvor Wikan etter utgivelsen av sin bok om drapet på Fadime Sahindal (Wikan 2003) møtte VGs lesere ([http://interaktiv.vg.no/tett\\_paa\\_nett/html/98wikan.html](http://interaktiv.vg.no/tett_paa_nett/html/98wikan.html) lest 06.09.05).

På den ene siden kan en innvende at utsagnene i en slik «samtale» ikke blir så veloverveide og nyanserte som en forsker ville formulere dem i en annen sammen-

heng. På den annen side kan en hevde at denne konteksten nettopp er representativ for den offentlige diskursen om slike spørsmål som Wikan har vært en flittig bidragsyter til, og kanskje med litt mer tid til refleksjon over tastaturet enn foran mikrofon og kameralinse.

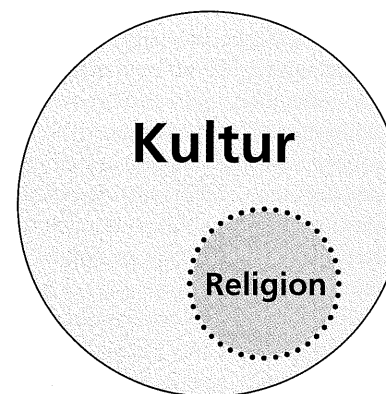
I løpet av sin kveld «tett på nett» gjentok Wikan flere ganger at en må gjennomføre et slikt skille, og understreker at «det er tradisjon heller enn religion som iblant fører til æresdrap.» En muslimsk jente skriver: «Du har helt rett i at æres drap har ingenting med religionen Islam å gjøre... Men kan dette skyldes kultur/ tradisjoner?» Til dette svarer Wikan: «Ja, det skyldes kultur/tradisjon, ikke religion. Jeg er helt enig med deg.» Dette svaret forutsetter klart at en må kunne gjennomføre et skille mellom kultur/tradisjon og religion.

Wikans egen tilretteleggelse kommer fram i denne kommentaren: «Jeg mener at det ikke bare er muslimer som begår æresdrap, men at også mennesker av annen religion gjør det, og at de fleste muslimer aldri gjør det. Æresdrap er unntak. Selv når muslimer begår æresdrap, som f. eks. Fadimes far – han var muslim – så kan vi ikke si at religionen var utslagsgivende. Det handler om tradisjon og gruppepress i enkelte miljøer.»

Dersom noen muslimer skulle se en annen kobling mellom islam og æresdrap, er dette

ifølge Wikan misbruk av religionen: «Enkelte misbruker islam til å forsvare æresdrap,» skriver hun i Tett på nett-spalten.

Det er grunn til å stille flere spørsmål til Wikans tilnærming til religionen her. For det første har antropologien en lang faglig tradisjon for å studere religion som et integrert kulturfenomen (Geertz 1973). Da blir kulturen et fenomen som inkluderer religion sammen med andre kulturfenomener. Men da blir det også problematisk for antropologen å innføre et skille mellom religion og kultur/tradisjon i andre omgang. For det andre kan det virke som om Wikan bare vil betrakte et fenomen som religiøst dersom det springer ut fra et klart normativt påbud i religionen som blir etterfulgt av alle som hører til den. Men med slike kriterier ville for eksempel sufismen i islam eller klostervesenet i kristendommen måtte regnes som et ikke-religiøst fenomen.



Enda et problem kommer til uttrykk når Wikan tar stilling til muslimer som motiverer æresdrap ut fra islam, da handler det om *misbruk* av religionen. Men når Wikan tar stilling til muslimsk uenighet om et religiøst spørsmål, går hun ikke da ut av antropologens deskriptive rolle og tar normativ stilling på islams vegne i et lærespørsmål?

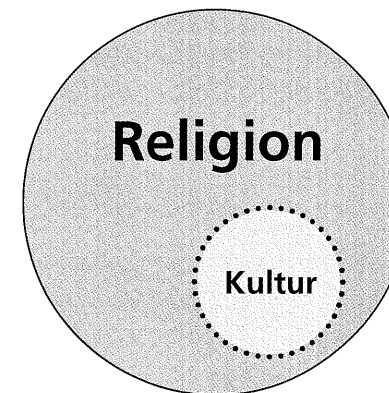
### Skille mellom religion og kultur i islam?

I egensskap av pressetalskvinne for den profilerte moskeen til World Islamic Mission i Åkebergveien i Oslo ble Amber Khan intervjuet av

avisen Ny Tid, og uttalte: «Visse ting, slik som tvangsekteskap og kjønnslemlestelse, er kulturellt og har ingenting med islam å gjøre.» Videre het det i oppslaget: «Problemet, mener hun, er at folk ikke klarer å skille religion fra kultur. – Omskjæring av jenter er en tradisjon i noen afrikanske land som ikke har noe med islam å gjøre.» (Ny Tid 15.11.2003)

Den muslimske pressetalskvinnens ønske om skille mellom religion og kultur kommer i spenning i forhold til et annet synspunkt som ofte fremmes av muslimske lærde. Ghulam Sarwars lærebok for britiske ungdomsskolelever er antakelig den mest utbredte muslimske bok som er skrevet i Europa, med mer enn en kvart million i opplag på åtte utgaver til nå. Boka begynner med setningen: «Islam is a complete way of life.» Videre heter det at islam «covers all the things people do in their lifetime» og «shows us the best way to conduct our private, social, political, economic, moral and spiritual affairs of life.» (alle sitater fra Sarwar 2004:13)

På denne bakgrunnen må vi spørre om hvordan en skal kunne definere et skille mellom religion og kultur i det hele tatt. Tvert om tegnes bildet av islam som et overgripende fenomen som også omfatter kulturen, ettersom «it covers all the things people do in their lifetime.»



Men dersom islam virkelig omfatter hele livet, kan en ikke i andre omgang skille ut «kultur» som et område som ikke har noe

med «islam» å gjøre. Det finnes riktignok en sekularistisk utgave av islam som avgrenser islam på den måten, men det er en fortolkning som har svært liten støtte i den muslimske verden (Opsal 1994:218ff). Meg bekjent har ingen muslimske trossamfunn i Norge gitt sin støtte til en slik sekularistisk ideologi.

Mange har forsøkt å bruke en bestemt språklig nyansering mellom «islamsk» på den ene side og «muslimsk» på den annen side for å løse dette. «Islamsk» betegner da det som er normativt og forpliktende for alle muslimer, og derfor «egentlig» islam. «Muslimsk» betegner det som muslimer faktisk gjør uten at det er forankret i normative utsagn eller påbud. Det som er «muslimsk kultur» er dermed ikke «egentlig islam». Selv om det kan være nyttig å ha en distinksjon i bruken av adjektivene «islamsk» og «muslimsk», så duger ikke dette til å løse det problemet vi drøfter her. Prosjektet strandeder på at det representerer en radikal sekularisering som ingen representative muslimske miljøer i Norge går inn for.

#### Ulike muslimske kulturer

Men det er likevel et faktum at det finnes mange ulike muslimske kulturer i verden. Det som er et klart muslimsk uttrykk i en sammenheng, ser helt forskjellig ut i en annen. Det kan gjelde fargenes symbolspråk i kunsten, materialer, arkitektur og utsmykning av moskeen eller utformingen av den muslimske mannstrakten, for å nevne noen lite kontroversielle eksempler. Men ingen vil hevde at moskeen i Djenne i Mali ikke har noe med islam å gjøre fordi den representerer en moskétradisjon som på en rekke punkter skiller seg ut fra andre måter å bygge moskeer på.

Det finnes en måte å legge dette til rette på som tar utgangspunkt i en bestemt prosess i utviklingen av islamsk jus, nemlig i forståelsen av termen *sunna* (sedvane) og den rollen prinsippet om *sunna* fikk innen islam. I den førislamske arabiske kulturen hadde etablert sedvane (*sunna*) en sterk juridisk posisjon. Enkelt sagt kan vi si at Muhammad



videreførte arabisk sedvane på de punktene han ikke tok avstand fra den. Dermed fikk sedvanen en sterk posisjon også i tidlig islamsk tradisjon. Sedvaneprinsippet var kulturelt konserverende, men ikke statisk. Langsomme og umerkelige endringsprosesser gjorde det mulig å tilpasse seg endringer i samfunnsforholdene. Innen et område som utgjorde en naturlig helhet med nære relasjoner ville slike endringer oppfattes som en logisk videreføring av tradisjonen.

Men etter som det islamske riket vokste, skulle tradisjonene videreføres også i fjerntliggende områder som fikk sine egne sentra for tolkning og bearbeiding av sedvanen og de læremessige og juridiske konsekvensene av den. Etter hvert som sprikende sedvaner ble etablert i ulike deler av det islamske riket, ble dette problemet mer og mer påtrengende. Den som løste dette problemet, var først og fremst ash-Shafi (d. 820) som fikk tilslutning til sitt forslag om å knytte sedvaneprinsippet til Muhammad og dermed legge profetens egen sedvane (*sunna*) til grunn for islamsk lære og jus. Med samlingen av Hadith-litteraturen det neste hundreåret ble det mulig å kvalifisere og avgrense innen sunnittisk islam hva som kunne regnes som Muhammads sedvane. Riktignok endte sjaia-islam opp med sin egen versjon av Hadith-litteraturen som også fikk en noe annen rolle enn innen sunnittisk islam. Men i forhold til vårt perspektiv er ikke forskjellene på dette punktet store.

Men grepet med Muhammads *sunna* førte ikke til at de regionale og lokale sedvanene forsvant, de fikk bare ikke splittende kraft. I århundrene som fulgte, fortsatte ulike lokale tradisjoner å utvikle seg i den muslimske verden, parallelt med utbredelsen av en normativ lære og jus basert på Koranen, Muhammads *sunna*, enighet mellom de lærde og analogiprinsippet, som var de fire kildene for loven som ash-Shafi hadde lansert (Opsal 1994:158f). De lokale sedvanene kunne utfylle Muhammads sedvane på en måte som ble betraktet som helt uproblematisk, eller de kunne stå i et klart spenningsforhold til hverandre, som når det gjaldt vinkulturen på Balkan. Vi kan enkelt skissere forholdet mellom disse to sedvaneperspektivene på denne måten: (Se tabell)

Framstillingen her er knyttet konkret opp mot et sentralt konsept i arabisk og muslimsk tradisjon. En lignende måte å profilere disse to perspektivene i forhold til hverandre finnes i Tove Stang Dahls klassiske studie av muslimsk familieliv i Kairo (Dahl 1992:19–33).

Et sentralt poeng i vårt resonnement her er at de lokale sedvanene ble i ulike lokale kontekster oppfattet som integrerte og autentiske uttrykk for islam. Og det ble ikke oppfattet noe skille eller noen motsetning mellom Muhammads *sunna* og lokalsamfunnets *sunna*.

Heller ikke faglig er det mulig å gjøre noen skarp distinksjon mellom disse to perspektivene. Ulike lokale sedvaner kan være forankret i ulike tekster i Hadith. Det kan også eksistere lokale sedvaner som av lokale ledere blir begrunnet med Koranen eller Hadith, selv om de aktuelle sedvanene ikke har støtte i islams normative tekster. Men for de muslimene som ikke har anledning til å undersøke selv, må det fortone seg som om det her dreier seg om islams store *sunna*.

Vi skal også være oppmerksom på mangfoldet som finnes innen det vi her kaller den store *sunna*. Hadith-litteraturen rommer tusenvis av fortellinger om Muhammads sedvane, noen av dem er viktige i én kontekst, andre i en annen. Det samme materialet kan også tolkes på ulikt vis, uten at religionsvitenskapen har dekning for å si at den ene tolkningen er korrekt og den andre et misbruk av religionen.

Men til tross for disse momentene mener vi at distinksjonen mellom den store og den lille *sunna* gir oss et nyttig verktøy for å forholde oss til mangfoldet av muslimske kulturer. Ved dette grepet får vi fokus på et helt vesentlig poeng, nemlig at de forholdene som vi her plasserer innen den lille *sunna*, av de lokale muslimene selv oppfattes som genuine uttrykk for islam.

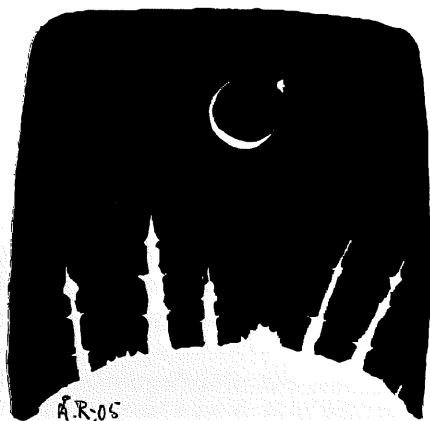
Felles perspektiv	Spesifikt perspektiv
Muhammads <i>sunna</i>	Lokalsamfunnets <i>sunna</i>
Den skrevne <i>sunna</i>	Den uskrevne <i>sunna</i>
Den store <i>sunna</i>	Den lille <i>sunna</i>
Den normative <i>sunna</i>	Den faktiske <i>sunna</i>
Hadith som kilde	Historisk kontekst som kilde
Defineres av juristene	Bestemmes av utviklingen

Vår posisjon blir altså at det er de muslimske aktørene selv som må definere hvorvidt en skikk hører til innen deres form for islam eller ikke. Dersom en gitt praksis blir oppfattet som et uttrykk for islam av dem som praktiserer den, må vi legge til grunn at dette faktisk er en del av deres islam. Men det innebærer også at vi stiller kritiske spørsmål til de ulike formenes representativitet i forhold til den muslimske verden for øvrig. Dette blir ekstra synlig der hvor en skikk er omdiskutert og blir åpent kritisert av muslimer som hører til andre tradisjoner.

Følgen av vårt grep blir altså at en må tale om mange former for islam heller enn å forsøke på en ugiennomførlig distinksjon mellom det som er «egentlig islam» («religion») og det som ikke har noe med islam å gjøre («kultur»). La oss aktualisere dette grepet gjennom eksemplet med kjønnslemlestelse eller omskjæring av kvinner. Dette er et annet fenomen som har vært forsøkt definert som «kultur» i motsetning til «religion».

#### Islam og omskjæring av kvinner

Det er et faktum at ulike former for omskjæring av kvinner (kjønnslemlestelse) finnes i en rekke samfunn over store deler av verden, og ikke bare i muslimske folkegrupper. Det er videre et faktum at skikken fantes før islam, det mest omfattende inngrepet (infibulasjon) kalles også faronisk



ettersom vi kjenner dette inngrepet fra det gamle Egypt. På dette grunnlaget hevder mange at skikken ikke har noe med islam å gjøre.

Men for mange muslimer som opprettholder skikken er ikke dette så enkelt. Det finnes en fortelling i Hadith om at Muhammad hadde pålagt en kvinne som omskar jenter å begrense inngrepet (*Sunan Abu Dawud* 1984:1451, chapter 1888, hadith nr. 5251). Denne henvisningen tolkes av mange muslimer som en legitimering av skikken, til tross for at Abu Dawud selv karakteriserer denne hadithen som svak. Men shafi-skolen har lagt så mye vekt på dette at skikken er betraktet som obligatorisk. Maliki-skolen og hanafi-skolen har betraktet skikken som anbefalt, det vil si at den har en positiv verdi, men at en ikke er nødt til å følge den. Det begrensede inngrepet kalles ofte *sunna omskjærelse*, nettopp på denne bakgrunnen (se for eksempel:

[http://en.wikipedia.org/wiki/Female\\_circumcision](http://en.wikipedia.org/wiki/Female_circumcision), lest 12.09.05)

I tillegg skal Muhammad ha omtalt samleie ved å vise til at «de to omskårne» (kjønnsdelene) møtes, og dette blir også regnet som en implisitt aksept i forhold til skikken. Dersom en da legger til grunn at Muhammad aksepterte det som han ikke gikk mot, blir skikken dermed bekreftet av Muhammads sedvane (*sunna*). I en omfattende diskurs om dette emnet innen islams historie og samtid er det ikke vanskelig å finne islamske lærde som støtter opp om et slikt syn (Abdu'r-Razzaq 1998)

I nyere tid er det kommet flere muslimske uttalelser som tar avstand fra skikken, noe som viser at skikken er blitt kontroversiell innen islam. Og i store deler av den muslimske verden er skikken ukjent. Det er derfor ikke rart at mange muslimer er frustrerte og uforstående til at skikken blir omtalt som islamsk, ettersom den ikke hører hjemme i deres form for islam.

Men for eksempel i Egypt har radikale muslimer kjempet for å opprettholde ret-

ten til å foreta inngrepet, nettopp fordi de betrakter skikken som islamsk. Det er ikke tilfeldig at dette skjer innen det området som domineres av shafi-skolen. I tillegg til Egypt kan vi nevne muslimske land som Sudan, Somalia og Indonesia der shafi-skolen står sterkt, og det er også her skikken er mest utbredt i en eller annen form innen den muslimske verden.

På denne bakgrunnen kan vi ikke konkludere annerledes enn at skikken er en del av konkrete former for islam som vi finner for eksempel i Egypt, Sudan, Somalia og Indonesia, alle disse er områder der shafi-skolen står sterkt. Men den finnes også en del andre steder i den muslimske verden, for eksempel i Vest-Afrika der maliki-skolen dominerer. Dermed finner vi at skikken praktiseres i store deler av den muslimske verden med en klar religiøs motivasjon, og til dels med anbefalinger eller pålegg fra de islamske lovskolene.

På samme måte må vi si at når etiopiske ortodokse kristne kan foreta det samme inngrepet på sine unge kvinner i Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn, så må vi regne denne skikken som en del av etiopisk ortodokse kristendom. Dette er en nødvendig konklusjon så lenge skikken praktiseres og legitimeres som en religiøs skikk i denne konteksten.

#### Mangfoldig islam

Vårt resonnement forutsetter at det er muslimer selv som definerer hva islam er. Men det er klart at muslimene ikke forstår islam likt og at de praktiserer religionen på ulike måter, slik for eksempel antropologen Clifford Geertz viste i sin studie *Islam observed* fra Marokko og Indonesia (Geertz 1968). En følge av vårt resonnement er derfor at vi blir nødt til å omtale islam som en mangfoldig størrelse.

Vi mener dette er mest redelig ettersom vi da regner som islam det som muslimer selv regner med i sin religion. Vi tar dermed

ikke stilling til hvem som har rett i de mange indre diskurser og debatter innen islam om hvordan religionen skal forstås og praktiseres.

Men dette forutsetter også at vi er i stand til en saklig nyansering i offentlig omtale av islam. Det passer kanskje dårlig innen de mest tabloidiserte media, men vi må likevel kunne kreve såpass av både akademikere og religiøse ledere som står fram på vegne av sitt trossamfunn og sin religion.

Her handler det om flere skiller enn skillet mellom sunni og shia innen islam, slik at det er en folkepedagogisk oppgave å få fram dette mangfoldet på en måte som er begripelig for folk flest. Men når vi innser at av 150 000 muslimer i Norge, er om lag 80 000 organisert i nær 100 moskeer og organisasjoner, så burde de fleste skjønne at vi ikke kan forstå denne delen av Norges befolkning uten å ha en nyansert kunnskap om religionen (Opsal 2005, kap 18)

#### Utskilling eller stillingtagen?

Hvordan kan så muslimer og andre forholde seg til disse skikkene vi har drøftet i denne artikkelen? Vi har tatt avstand fra det hyppig brukte utskillingsgrepet, og pekt på at et slikt skille er problematisk både i forhold til kulturbegrepet og i forhold til det religionsbegrepet de fleste muslimer har.

Derimot vil vi utfordre til å ta stilling til de aktuelle skikkene. For muslimers del handler det om at dersom islam omfatter hele livet, må dette demonstreres ved å ta stilling til slike skikker.

Det er ikke tilstrekkelig å slå seg til ro med at kjønnslemlesting av kvinner i somalisk kontekst ikke har noe med islam å gjøre, når skikken har vært sett på som obligatorisk i shafi-skolen, når somaliske muslimer selv oppfatter skikken som islamsk og ikke minst når islam har vært somaliernes religion i hundrevis av år.

Her er prinsippet at likesom det er muslimene i en aktuell kontekst som definerer sin form for islam, så kan de samme mus-

limene omdefinere sin form for islam slik at den endrer seg, for eksempel når det gjelder kjønnslemlestelse og æresdrap. Dersom de ikke gjør det, har de implisitt eller eksplisitt akseptert at den aktuelle skikken forblir en del av deres form for islam.

For antropologene ligger utfordringen på et annet plan. Antropologien har tradisjonelt regnet seg som en kulturrelativistisk disiplin, som ikke kan ta stilling til om en kultur(ell tradisjon) er bedre eller dårligere enn en annen. Selv om dette kan forundre den som har hørt antropologiprofessorene Unni Wikan og Thomas Hylland Eriksen i den offentlige debatten, er denne kulturrelativismen en del av antropologifagets ryggmargsrefleks.

Utfordringen går til antropologene om å klargjøre det faglige grunnlaget en måtte ha for å ta stilling til kulturelle verdier og tradisjoner. Dette er påkrevet ettersom fremstående fagfolk faktisk tar stilling til slike spørsmål i den offentlige debatten der deres antropologifaglige kvalifikasjoner blir brukt for å gi synspunktene deres tyngde.

Dermed ser det ut til at det også er behov for en klargjøring av hvordan en bruker termene «religion» og «kultur», og hvilke fortolkninger av religion og religiøse tekster som antropologene kan foreta.

#### Konsekvenser i klasserommet

I religionsundervisningen i den videregående skole må for det første religionskritiske spørsmål drøftes. Dette skal elevene ha noe erfaring med fra ungdomsskolen, og på slutten av videregående skole bør kompetansen til slik drøfting utvikles videre.

Den religionskritiske drøftingen bør aktualiseres på flere ulike religioner, og ikke bare konsentreres om islam, som denne korte artikkelen har hentet mesteparten av sitt eksempelmateriale fra.

Denne artikkelen har hatt som hovedoppgave å problematisere det å skille mellom religion og kultur, som mange

debattanter har gjort for å svare på religionskritiske spørsmål. Dette innebærer en utfordring til å arbeide med definisjoner og begrepsforståelse i klassen, slik at en blir i stand til å gjøre rede for hva en legger i de termene en bruker.

Til sist er utfordringen å planlegge og gjennomføre en nyansert undervisning om både islam og andre religioner slik at elevene ikke ser dem som statiske, enhetlige systemer, men som mangfoldige og levende prosesser.

#### Litteratur:

Abdu'r-Razzaq, Abu Bakr 1998: *Circumcision in Islam*. Dar Al Taqwa Ltd.: London

Dahl, Tove Stang, 1992: *Den muslimske familie. En undersøkelse av kvinners rett i islam*. Universitetsforlaget, Oslo.

Geertz, Clifford 1968: *Islam observed, religious development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, CT

Geertz, Clifford 1973: *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York

Opsal, Jan 1994: *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid*. Universitetsforlaget, Oslo.

Opsal, Jan 2005: *Islam, lydighetens vei*, Universitetsforlaget, Oslo

Sarwar, Ghulam 2004: *Islam. Beliefs and teachings*. Muslim Educational Trust, London

Sunan Abu Dawud 1984: English translation with explanatory notes by Prof.

Ahmad Hasan, Vol I-III, Sh. Muhammad Ashraf: Lahore

Wikan, Unni 2003: *For ærens skyld, Fadime til minne*. Universitetsforlaget, Oslo

Jan Opsal, amanuensis i religionsvitenskap ved Misjonshøgskolen.  
Adr: jan.opsal@mhs.no

## DEBATT

Ronnie Johanson:

### Kritikk av kritikk av religionskritikk

I *Religion og livssyn* nr. 1-2005 har Svein Olaf Thorbjørnsen, førsteamanuensis ved Menighetsfakultetet, en artikkel han kaller «Vulgær religionskritikk i Norge – noen synspunkter». Ettersom undertegnede nevnes som en hovedeksponent for denne tvilsomme kritikken, vil jeg gjerne få komme med noen synspunkter på Thorbjørnsens kritikk-kritikk. Jeg ordner dem under overskrifter som gjengir hovedpåstander/-ankepunkter hos Thorbjørnsen.

#### Målgruppen for kritikken er «alle religiøse mennesker»

Dette er en vanlig misforståelse. Men hovedmålgruppen for det Thorbjørnsen kaller den «vulgære» kirkekritikken er faktisk ikke de troende. Målgruppen er det flertall av statskirke-medlemmer som ble innmeldt før de kunne si et eneste ord, som ikke tror på Jesus som sin frelser, men som blir stående i kirken bl.a. fordi de som barn ble innpodet med en enorm respekt for kristendommen. Denne respekten prøver vi å bryte ned, i den grad den bygger på halvsannheter og desinformasjon. Og to halvsannheter blir aldri en sannhet, pussig nok. En mindre vulgær religionskritiker med en annen målgruppe, den kjente teologen Hans Conzelmann, har uttalt at «Kirken lever av at resultatene av den vitenskapelige Jesu-liv-forskning ikke blir gjort alment kjent.»

Vi er altså ikke ute etter «å ta troen fra folk», slik det ofte påstås. Men vi diskuterer gjerne med de troende, selv om få fagfolk

har tatt imot utfordringen. Thorbjørnsen og brødrene Lønning er blant de hederlige unntak.

#### Manglende respekt for menneskets integritet, herunder personlig frihet

Jeg respekter fullt ut kristnes og andres rett til å mene og tro hva de vil, til å gi uttrykk for dette (f.eks. for å prøve å vinne proselyteter), og til fritt å organisere seg, f.eks. i trosamfunn eller partier. Dette anser jeg som helt grunnleggende rettigheter, og det har jeg ofte gitt uttrykk for.

Men jeg har ingen respekt for mye av det religiøse mennesker tror på. Man kan gjerne kalle noe for «hellig», men man kan ikke dermed vente at andre skal la det være hevet over kritikk. I dette ligger det intet ønske om å såre. Også humanister som meg kan bli såret når vårt livssyn blir angrepet, men humanister har aldri krevd spesialbehandling eller noe å la blasfemiparagrafer av den grunn. Ytringsfrihetens pris er at man må tåle det man liker dårligst å høre.

Men jeg innrømmer gjerne at religionskritikere kan ha gått over streken i angrep på enkeltpersoner. Ekstremister kan man finne i alle leirer, og enkelte episoder på syttitallet burde vært unngått.

#### «I stor grad er sitatene tatt ut av sin sammenheng»

Thorbjørnsen sikter her til mine sitatbøker *Guds lille brune*, *Luthers lille brune* og *Allahs lille brune*. At sitatene er tatt ut av sammen-

hengen, er noe jeg ofte har fått høre. Jeg ber i slike tilfeller alltid om å få påvist et sitat som jeg har presentert på en slik måte at meningen er blitt forvrengt, men så har ennå ikke skjedd. Heller ikke under den debatten jeg hadde med Inge Lønning i Klassekampen i desember.

Thorbjørnsen har selvsagt rett i at «I omgang med gamle skriftlige kilder er det viktig å ha kunnskap om tiden de ble til i og å vite noe om hvilken funksjon de hadde i sin samtid.» Han nevner særlig sitatene fra GT. Men hvilken bibelutgave gir leseren slik kunnskap? Skulle jeg se dette som min oppgave, når ikke Bibelselskapet gjør det?

Men jeg nevner i innledningen til *Guds lille brune* at «Problemet med å betrakte Bibelen som hellig, er at den kan brukes til å begrunne nær sagt hva som helst...» Folke-mordet i Rwanda ble begrunnet med sitater fra GT. Samme bok brukes som legitimering for israelsk okkupasjon av palestinsk land; dagens største trussel mot verdensfreden.

#### «En henter frem sitater om etiske forhold som definitivt hører den tid og den samfunnsform til»

Ingen vil oppfatte GTs regler for f.eks. slavehold som særlig aktuelle for dagens Norge. Men personlig syns jeg det er interessant at man fortsatt både kan tro på og sette sin lit til en gud som visstnok skal ha befalt at slaver skal gis fri etter seks år, med unntak for sexslaver:

«Når en mann har solgt sin datter som slave, da skal hun ikke gis fri». Unntaket er «hvis hennes herre har inngått forbindelse med henne men ikke liker henne». (2. Mos. 21.7f) Det gjør ikke lovgiveren mer sympatisk at slike lover ikke gjelder lenger. Eller vil man forklare denslags med at det var Moses som stod bak de delene av Moseloven man ikke liker, mens Gud har ansvaret for det man liker, som De ti bud?

Forklaringen kan jo også være slik en av mine store forgjengere blant vulgære religionskritikere, Robert Ingersoll, har antydnet:

«Vi blir fortalt at Gud gjorde sitt beste, at

hans egentlige hensikt var å lede jødene langsomt på rett vei, slik at i løpet av noen år ville de kunne forstå at polygami og slaveri ikke var bra. Jeg antar at dersom vi i dag ønsket å venne en kannibal av med den slemme uvanen å spise misjonærer, så ville vi i første omgang få ham til å koke dem. (...) Etter noen år kunne man koke litt fårekjøtt sammen med misjonæren, og år for år kunne så mengden av fårekjøtt økes og mengden av misjonær minkes. I tidens fylde ville retten bare bestå av fårekjøtt, og misjonærene kunne være helt trygge.»

#### «...fremfor alt er det sitater som beskriver en hevne og voldelig Gud»

Er det ikke den samme guden det dreier seg om i GT og NT? Gir ikke GT oss rullebladet hans?

NT beskriver en «utvikling i åpenbaringen av hvem Gud er» sier Thorbjørnsen. Etter min mening er det menneskers oppfatning av guden som har utviklet seg. F.eks. har han ikke noe helvete å true med i GT. Utviklingen er altså til det verre. Uendelig mye verre.

#### «Det spørres ikke om dette (helvete) dreier seg om billedspråk»

Jo, jeg besvarer faktisk dette spørsmålet i *Guds lille brune*. Jeg siterer Matteus 13, der Jesus først forteller en lignelse om ugresset i hveten, og deretter forklarer den:

«Og slik ugresset blir sanket sammen og brent på ilden, slik skal det gå ved verdens ende: Da skal Menneskesønnen sende ut englene sine, og de skal sanke sammen og føre ut av hans rike alt som får folk til å synde, og alle som gjør urett. Så skal de kaste dem i den brennende ovnen, der de skal gråte og skjære tenner. Da skal de rettferdige skinne som solen i sin Fars rike. Den som har ører, hør!»

Dette kommenterer jeg med: «Jesus forklarer selvsagt ikke en lignelse med en ny lignelse. Den evige pine i et brennende helvete skal altså oppfattes bokstavelig, og ikke bare som 'fortapelse'. ('Ovnen' er en metafor for

Gehenna; på norsk helvete. Ordet Gehenna kommer egentlig av Hinnoms dal; stedet sør for Jerusalem der søppel ble brent, men betyr i Jesu lære et torturkammer hinsides.)»

#### «Hva er det egentlig en kritiserer? ...er fortapelsen og helvetet slik kritikerne påstår at det er, med utgangspunkt i bibelske sitater?»

Nå er det ikke vi kritikere som påstår at det venter oss en evig pine, det er Den norske kirke! Derfor har *Luthers lille brune* et tillegg med sitater fra kirkens bekjennelseskrifter, først og fremst Augustana. Her finner vi kirkens presise tolkning av Bibelen, slik alle norske prester har lovt å forkynne den (at de færreste fortsatt gjør det, er for så vidt et fremskritt, selv om det beror på hykler.) Om den «dommen» det alltid tales om ved bisettelser, mener Kirken faktisk at «Ved verdens ende skal Kristus komme for å dømme, og han skal vekke opp alle de døde. De troende og utvalgte skal han gi evig liv og evige gleder; men de ugudelige mennesker og djevlene skal han fordømme til å pines uten ende.» (Augustana XVII).

#### «...også i GT finnes tilknytningspunkter for en forståelse av Gud som kjærlig og omsorgsfull. Kritikerne synes ikke å ønske å gå inn i en vurdering der også slike momenter tas med i bildet.»

Jo, det kan jeg da gjerne gjøre. GTs gud er skapt i menneskets bilde, og ligner mest av alt på en orientalsk despot, korrumpert av makt. Men også despoter og psykopater kan av og til opptre kjærlig og omsorgsfullt; dette er en velkjent hersketeknikk.

#### «Er det god grunn til å tro at Luthers bordtaler er det beste sted å gå for å hente religionskritisk ammunition?»

Nei, og derfor er det meste av sitatene hentet fra hans egne skrifter (bordtalene er som kjent nedtegnet av tilhørere; mindre kjent er det at det samme gjelder mange av prekenene). Men som jeg sier i forordet:

Enkelte lutherapologeter har hevdet at de groveste uttalelsene hans ved bordet er lagt ham i munnen av dem som skrev dem ned. Men hvorfor skulle de nå det? Forskere som E. Kroker og N. Paulus mener at forholdet er sannsynligvis det motsatte; de har neppe notert alt det groveste. Videre finner man mengder av uttalelser av samme kaliber også fra Luthers egen hånd. Når han kunne skrive denslags, er det ikke usannsynlig at han sa lignende ting ved bordet.

#### Sitatsamlinger er mindre arbeidskrevende enn nyansert drøfting

Samtlige luthersitater har jeg gravd fram fra hans samlede verker i hundre svære bind, uten register (*Weimar Ausgave*). Bibliotekarene ved MF og TF kan sikkert bekrefte at jeg har tilbragt flere år av min pensjonisttilværelse på lesesalene deres. Nå foreligger sitatene på norsk, og jeg drøfter dem gjerne med dem som har betalt for denslags.

#### Kritikken tilfredsstillende ikke «visse krav til form og språk»

Dette er første gang jeg er blitt kritisert for manglende sans for form og språk, etter 35 år som skribent. Da kunne det vært nyttig å få et par eksempler, men jeg kan ikke se at Thorbjørnsen gir ett eneste. At han ikke liker formen, blir mer subjektivt. Men grunnen til at jeg presenterer mange av sitatene med en spydig overskrift, er at dette kan være effektivt for å få fram hva som egentlig er meningsinnholdet i tekster vi er vant til å betrakte med ærefrykt.

#### Evangeliene stemmer ikke overens – «er det viktig?»

Ja, svært viktig. To hundre års Jesu liv – forskning bygger i høy grad på forskjellene og likhetene mellom evangeliene. Det vet man også ved MF. Men Thorbjørnsen avfeier dette slik: «Ett evangelium sier at Jesus døde ved den 3. time, et annet at han på dette tidspunkt var i forhør hos Pilatus. Er det viktig? Er ikke poenget at Jesus



døde og at Gud er verdens skaper selv om dette fortelles noe forskjellig...?»

En underlig innstilling hos en forsker: Han gjør tekstens poeng til sitt eget! Eller retttere sagt: Thorbjørnsen ser ut til å gjøre Bibelens syn til sitt eget *utgangspunkt* for bibellesning. Greit nok som kristen, men ikke som forsker (og dermed har jeg ikke sagt at en bibelforsker ikke kan være kristen. Dagens ledende jesu-forsker, John Dominic Crossan, er katolikk.)

Det var for øvrig en viktigere uoverensstemmelse enn tidspunktet før Jesu død jeg trakk fram i Guds lille brune, nemlig beretningen om kvinnene som finner graven tom. Hos Matteus er de øyenvitner til at stenen blir rullet til side, hos Lukas er stenen allerede rullet til side når de kommer. Følgelig tar enten Lukas eller Matteus feil – eller begge! Selv på et så senralt punkt tar Bibelen altså beviselig feil.

Spørsmålet (som jeg streifer i boken) blir da: Hva ligger bak evangelienes beretninger? J. D. Crossan mener at oppstandelsesberetningene ikke har noen historisk kjerne overhodet. Disiplene hadde flyktet, og det eneste de visste, var at deres leder var henrettet. Fortvilet lette de i Skriften etter forklaring, og de fant en del skriftsteder som de tolket som spådommer om Jesus og hans skjebne. Dette ble bygd ut til en hel oppstandelsesberetning, som utviklet seg til flere versjoner innen de ble nedtegnet flere tiår senere.

Jeg nevner også to andre mulige forklaringer på oppstandelsestroen: Hallusinasjoner av den avdøde, noe som er ganske vanlig under sorgbearbeidelse. Samt en svak mulighet for at Jesus ikke var død da han ble tatt ned og ført vekk av sin hemmelige disippel Josef fra Arimatea. (Lansestikket i siden nevnes bare i Johannesevangeliet, som av moderne teologer regnes som det minst pålitelige. Hverken Johannes eller de andre evangelistene var øyenvitner til noe av det de beretter om.)

Mannen som av mange regnes som forrige århundres største teolog, Rudolf Bultmann, mente at «vi i dag praktisk talt ikke kan vite noe om Jesu liv og personlighet» (sitert etter Philip Houm). Og hva vet vi egentlig om hva

han sa og lærte? I 1993 ga mer enn 200 ledende bibelforskere i fellesskap ut boken *The Five Gospels*, hvor de kom til at godt under hundre av evangelienes mange hundre jesuord kan regnes som noenlunde sikre. Resten stammer fra de første kristne menighetenes forsøk på å legitimere sin lære ved å legge Jesus ord i munnen.

*«Slike holdninger og krenkende stemp-linger av andre troende kan (...) i forbindelse med islam skape en fremmedfrykt (...) Ønsker en virkelig dette?»*

Nei, hvorfor i all verden skulle min medforfatter av *Allahs lille brune*, muslimen og eksil-irakeren Walid al-Kubaisi, ønske dette? Det som er viktig, er at vi ikke overlater islamkritikken til rasistene. Gjør vi det, får fordommer og fremmedfrykt fritt spillerom.

Er våre sitater fra islams hellige skrifter, Koranen og Hadith, et «bidrag til å forsterke fordommer»? Fordommer bygger på desinformasjon og misforståelser, ikke på kunnskap. Det boken viser, er hva islamistene har hatt å spille på som grunnlag for sin ekspansjon siden syttitallet. At massemedia stadig omtaler jihadisme som «blind terror», viser at slik kunnskap kan trenges. F.eks. skriver Dagbladet på lederplass etter terroren i London om «et blindt hat som ikke har noe annet program enn å drepe og ødelegge», Aftenpostens lederskribent om «gudløse selvmordsbombere». Det skulle altså dreie seg om ateister eller agnostikere?

Det er kanskje ikke så rart at man blir forvirret. Jihad (hellig krig) betyr bare «anstrengelse for religionens sak», har eksperter som Kari Vogt fortalt norsk offentlighet. (Ordet kommer av al-jahd, som ganske riktig betyr 'anstrengelsen'. Men begrepet «den store jihad» – den enkeltes kamp mot sine onde tilbøyeligheter – er flere hundre år yngre enn Koranen og dens oppfordring til Jihad.)

Det er bra at sunnimuslimske ledere i Storbritannia distanserer seg fra terroristene, og forståelig når de hevder at disses ideologi ikke har noe med islam å gjøre. Men dessverre har

den nok det. Islamistene har nok av krigerske koranvers holde seg til, allikevel er dagens islam stort sett fredelig – som dagens kristendom. Det er altså mulig for religioner å utvikle seg, og det er skarp religionskritikk fra utviklingstiden av som har ført kristendommen i human retning. Islam har en enda lengre vei å gå, og trenger også kritikk på veien.

**En sluttbemerkning:** Det er forståelig at Thorbjørnsen ikke liker min form for religionskritikk – den er bevisst provoserende.

Men han kunne kanskje allikevel ha kostet på seg å nevne at de aller fleste av mine sitater fra Luther og al-Kubaisi sitater fra Hadith (tradisjonen om Muhammed) her kommer på norsk for første gang.

**Ronnie Johanson, forlagsredaktør, Religionskritisk forlag.  
Adr: ronnie-jo@online.no**

## **Svein Olaf Thorbjørnsen: Vulgær religionskritikk – kommentar til innspill fra Ronnie Johanson**

Ronnie Johanson har reagert på min kritiske vurdering av en vulgær religionskritikk (se artikkel i dette nummer av *Religion og livssyn*). Det er forståelig. Han er en av de fremste representanter for den slags kritikk i Norge og har redigert tre sitatbøker som spilte en viktig rolle som kilder i min vurdering (Se *Religion og livssyn* 17 (2005), nr. 1, 19–26). Hvorvidt en samtale mellom oss virkelig kan bringe noe nytt og fruktbart, er jeg usikker på. Jeg skal imidlertid forsøke å kommentere noen av de poenger som han fremfører.

Etter Johansons mening skulle kirke og teologi brukt mer tid på å lytte til religionskritikk, også kritikk av den mer vulgære type. Nettopp en slik kritikk har gjennom århundrene bidratt til at kristendommen har beveget seg i human retning. Denne konstatering og årsaksforklaring er definitivt ikke uomstridt. Generelt må det likevel gjelde at en åpen og saklig dialog med kritikere kan gi nye perspektiver på inn-

grodde meninger og praksis. Jeg har imidlertid vanskelig for å tro at Johansons form for kritikk yter vesentlige bidrag i den retning.

Johanson er opptatt av å presisere hvem som er kritikkens målgruppe. Det er ikke de troende, men de som er døpt, som ikke tror på Jesus som sin frelser og som bare blir stående i kirken fordi de som barn ble innpodet med en enorm respekt for det kirken står for. Målet er altså å vekke de sløve, de som har et forhold til kirken bygget på halvsannheter og desinformasjon. Med hvilken rett kan Johanson gi seg selv den oppgave å bryte ned denne respekt? Hva vet han om at det dreier seg om halvsannheter og desinformasjon? Hva vet han om tro og ikke-tro hos disse mennesker? Svært lite. Innebarer ikke nettopp et slikt prosjekt å krenke mange menneskers integritet? Når et menneske har respekt for noe, så fordrer det at andre tar dette på

alvor og ikke gjør seg selv til en overdommer som sier: Denne respekten bygger på halvsannheter og desinformasjon og skal derfor ikke respekteres!

Jeg har liten tro på at en vulgær kritikk virkelig vekker mennesker og skaper forandring. Det vulgære (jfr. grunnbetydningen: tarvelig, forsimpelende, billig) og harseleerende kan skape det Johanson sier han ønsker å unngå, at mennesker blir såret. Der nest tror jeg dette også skaper motforestillinger og negative reaksjoner, særlig fordi kritikken angår menneskets dypere livsspørsmål. Det siste er definitivt et sunnhets tegn. Slike spørsmål er ikke unndratt kritikk og innvendinger, men nettopp fordi dette er spørsmål som er avgjørende viktig for andre mennesker, skal de behandles med respekt. Samtalens og drøftingens form må avspeile disse forutsetninger. Johanson har valgt en strategi som etter min mening ikke fører til det mål han har satt seg. Den støter an mot den følelse og respekt som mennesker har for hverandre i livssynsspørsmål, tross vesentlige livssynsmessige forskjeller.

En vesentlig uenighet mellom Johanson og meg er knyttet til sitatbruk og ulike hermeneutiske idealer. Jeg respekterer selvfølgelig av hans arbeid med de tre sitatbøker er noe han har brukt mye tid på. Å lete etter egnede Luther-sitater ved å lese gjennom hele den vitenskapelige utgave av Luthers skrifter (uten register) er arbeidskrevende. På den annen side er bare halve jobben gjort med slike funn. Bruk av et sitat fordrer at det settes inn i en sammenheng og inngår i en drøfting. Bare slik kan en få frem sitatets innhold og tyngde. Jeg har inntrykk av at Johanson har tatt lettere på den siden av saken. Sitater må relateres til sin sammenheng. Dette gjelder både den nære og den store sammenheng. Tar en frem et sitat fra Luther så må det relateres til sitatets nære kontekst, for eksempel at det hører til blant bordtalene, men også til den store kontekst som hele Luthers forfatterskap representerer. Det siste innebærer ofte vurderinger av i hvilken grad

dette er representativt og hvilken vekt det derfor er grunn til å gi det. Eller for å bruke et annet av Johansons eksempler: Ønsker en å si noe om den kristne forståelse av fortapelsen, så må en først, nøyere enn det Johanson gjør, undersøke hva som egentlig menes med Gehenna i en bibelsk kontekst. Er det bare å si at dette i Jesu lære er et uttrykk for et torturkammer? Eller må spørsmålet om Gehenna også vurderes ut fra andre perspektiver? Faglig sett er det viktig å konstatere at Gehenna er et sted utenfor Jerusalem, utenfor stedet der fellesskapet med Gud finnes. Et slikt faglig poeng gir en ganske annen forståelse av fortapelsen enn det som kommer frem hos Johanson. I neste omgang må dette ses i sammenheng med hele Bibelens tale om fortapelsen og med betydningen av bruken av bilder for å uttrykke det ingen hadde sett eller kunne forestille seg.

Også i mer generell forstand er det vanskelig å fortsette den hermeneutiske samtale med Johanson. Johanson forsvarer sin manglende plassering av sitater i sin sammenheng og drøfting av deres innhold med å si at dette skjer heller ikke i Bibelskapets bibelutgaver. De gir heller ikke leseren slik kunnskap. Hvordan kan det da kreves av ham? Det skal ikke stikkes under stol at det også i kristne sammenhenger finner sted en bibelbruk der bibelsteder tas ut av sin sammenheng. Dette kan løpe helt galt av sted. Slike burde det ikke være. Både til kristne som utlegger og bruker Bibelens tekster og til Johanson stilles det krav om at de arbeider med de hermeneutiske spørsmål som reiser seg i møte med tekstene. Å unndra seg dette er like problematisk for en prest som det er for Johanson. Begge ønsker å formidle et budskap på basis av tekster som står i en spesiell sammenheng og som hører hjemme i en helt annen tid enn vår, riktignok med noe ulike utgangspunkt.

Vanskeligheten med å kommunisere omkring hermeneutikk vil jeg også eksemplifisere på en annen måte. Johanson avviser min påstand om at også i GT fremstilles Gud

som kjærlig og omsorgsfull, i tillegg til at han er hellig og «krigersk». Ifølge Johanson er dette ikke noe annet enn forestillinger som er skapt av mennesker. Slik skapes Gud i menneskets bilde. Der jeg forsøker å hente frem det som er helheten i GTs gudsbilde, har Johanson en på forhånd gitt fasit som passer med hans kritiske anliggende. Til Johanson kan i tillegg følgende spørsmål stilles: Hvorfor er ikke også det krigerske bilde av Gud noe som kan marginaliseres ut fra den samme tankegang? Er det fordi det passer bedre inn i Johansons overordnede strategi og ideologi?

Mot slutten av sitt innlegg reiser Johanson spørsmålet om manglende overensstemmelse i evangeliens beretninger. I forlengelsen av dette påstår han at som jeg gjør å nedtone forskjeller mellom evangeliens beretninger går på min forskningsmessige integritet løs. Det var svært! Med utgangspunkt i dette bringer han også mye gammelt nytt til torgs: Oppstandelsesberetningene har ikke noen historisk kjerne, men er skapt av menighetene. Disiplene innbilte seg at de så Jesus, eller de så en Jesus som bare var skinndød. Johansons ærend er å nedbygge evangeliens troverdighet. Kirken holder noe for sant som langt fra er det.

Men er det slik? Heller ikke kirken har noen fasit: slik skjedde det. Følgende forhold må likevel tas i betraktning: Det fantes øyenvitner til det som hadde skjedd, også når beretningene ble nedskrevet. I tillegg vet vi at de muntlige, fortellende overleveringer om dette tidlig ble bevart gjennom en innarbeidet praksis med utenatføring. Denne praksis kan ikke sammenlignes med dagens haltende skolepraksis for utenatføring, ei heller med leken om å si videre det du hørte fra sidemannen. Overleveringene ble bevart på en troverdig måte. Endelig er det også grunn til å minne om at det knapt finnes noe annet antikt skrift som er så godt skriftlig bevitnet som NT.

Spørsmålet om uoverensstemmelser mellom evangeliens beretninger behøver heller ikke å forstås i den kritiske retning som Johanson forstår dem. Hvorfor ble ikke

de uoverensstemmelser som fantes justert og harmonisert? Ville det gitt større troverdighet? Jødene hadde en enorm respekt for det som var overlevert. I stedet for altså å problematisere troverdigheten blir uoverensstemmelsene i sannhet et argument både for beretningenes ekthet (en vanskeligere lese-måte er mer troverdig enn en som er glattet og harmonisert) og for troverdigheten i det som virkelig er anliggendet i evangeliene. På de avgjørende punkter er det samstemmighet. Spørsmålet om hvorvidt steinen foran graven var rullet til side før eller etter at kvinnene kom dit, er ikke avgjørende. Det avgjørende budskap i begge tekster er at Jesus er stått opp. At Lukasteksten skulle indikere et likrøveri eller liknende, om det er i den retning Johanson tenker, har overhodet ikke noe grunnlag i Luk 24.

Johanson liker ikke at jeg antyder at sitatene fra Koranen kan bidra til fordommer. Motivasjonen for å hente frem sitatene er å hindre at islamkritikken overlates til rasis-tene og å vise at Koranen inneholder ressurs-tekster for islamistene i form av krigerske koranvers. Jeg kan se at det her finnes en oppgave, i folkeopplysningens navn. Spørsmålet mitt er om dette er en balansert fremstilling. Her vektlegges det som islamistene plukker ut, uten at det settes i sammenheng med noe annet. Hvordan vil dette bli forstått? Vil det bli forstått som noe marginalt eller vil det bli oppfattet som noe sentralt i Islam? Jeg er ikke sikker. Derfor antyder jeg at det kunne skape fordommer.

Jeg konstaterer for øvrig at Johanson ikke nevner mine kommentarer til bøkens «brune» titler. Kanskje det ideologiske var alvorlig ment?

**Svein.Olaf Thorbjørnsen,**  
professor i systematisk teologi,  
Menighetsfakultetet.  
Adr:  
Svein.Olaf.Thorbjornsen@mf.no

Returadresse:  
Marit Hallset Svare,  
Granveien 16,  
7058 Jakobsli

## Religionslærerforeningen i Norge

**Medlemsskap kan tegnes ved  
å betale kontingent:**

kr. 250,- for enkeltmedlemmer

kr. 250,- for skoler og andre institusjoner

Postgiro: 7877 08 63243

**Innmeldingsadresse:**

Religionslærerforeningen  
i Norge v/Gunnar Holth  
Levrebakken 27, 1352 Kolsås  
Telefon: 67 13 45 35  
E-post: gunengel@online.no

*Forts. fra side 6*

til skole. Lærebokforfatterne står også fritt til å plassere stoffet på årstrinn innenfor vedkommende bolk. For elever som bytter skole, kan dette bety et ekstra problem.

- Fagets timetall blir nå redusert på ungdomstrinnet. På bakgrunn av dette påpekte vi at faget fortsatt blir altfor ambisiøst. Dette gjelder både stoffmengden og kunnskapsmålene. Den omfattende stoffmengden var noe den opprinnelige planen av 1997 ble kritisert for, og nå ser det ut til at vi igjen får en plan som kan føre til et heseblesende løp.
- Læreplanen fastsetter en prosentfordeling mellom de enkelte emneområdene: kristendommen (55%) – jødedom, islam, hinduisme, buddhisme, livssyn (25%) – filosofi og etikk (20%). Vi synes ikke at dette harmonerer med den stoffmengden planen angir, iallfall ikke på ungdomstrinnet. En prosentfordeling på 40 – 40 – 20 vil etter vår oppfatning være mer realistisk.
- Vi hadde også en kommentar til høringsutkastets utsagn om tilpasset opplæring. Vi synes ikke det kom helt klart fram om man her tenker på nivådifferensiering eller differensiering på bakgrunn av livssynsmessig tilhørighet. Antagelig gjelder det begge typer differensiering. Når det gjelder den siste typen differensiering, påpekte vi nødvendigheten av at man på småskoletrinnet anvender fortellingsdidaktikken med varsomhet og tar hensyn til den enkeltes tilhørighet.
- Nivådifferensiering kan bli vanskelig å gjennomføre i og med at formuleringene «forklare/ samtale om / drøfte / utforske» er gjennomført. Vi påpekte også det urealistiske i at alle elevene «skal kunne» svært mye.
- I høringsutkastet åpnet man for muligheten til å utsette gjennomgåelsen av andre religioner til 5. klasse. Dette frarådet vi sterkt og begrunnet det med at det er stor mobilitet i befolkningen, og de fleste kommer i kontakt med personer som tilhører andre religioner før de når mellomtrinnet på skolen.
- Til sist påpekte vi at holdningsmålene kom for dårlig fram i høringsutkastet. Elevene skal «forklare», «samtale om» og «drøfte» etiske problemstillinger. Det er lite snakk om en bevisstgjøring av egen holdning. Det er mulig man regner med at dette kommer som en naturlig konsekvens av arbeidet med disse emnene, men vi savnet en klar presisering.