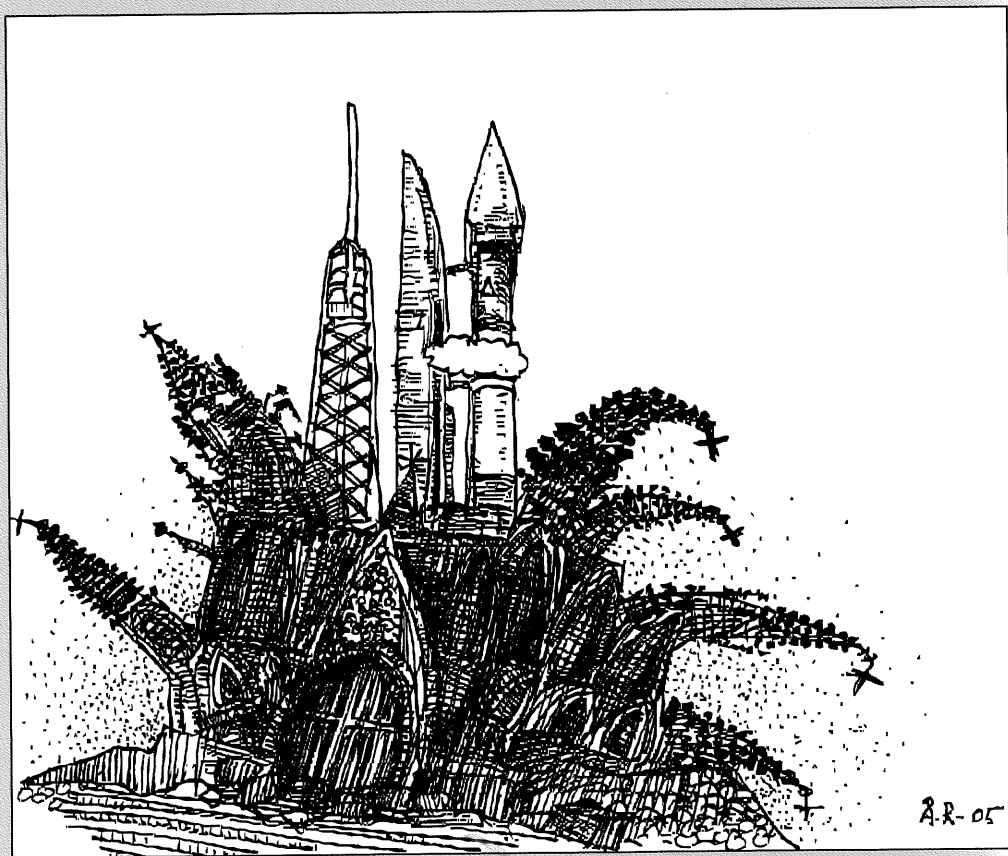


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 17 • 2005 • NR 4



**Sekularisering
og resakralisering**



Sekularisering og resakralisering

Som godt og vel middelaldrende er undertegnede til en viss grad preget av det som er kalt mistankens hermeneutikk, noe som naturlig nok skyldes diverse konfrontatoriske tankemodeller fra 1970-tallet. Det meste var ideologi, fikk vi vite, og oppgaven var å avsløre denne og finne fram til det som «egentlig» lå bak. Ideologibegrepet ble da naturligvis definert som «falsk bevissthet». Avslørerne av den falske bevisstheten visste bedre... Når jeg nå skriver «preget av», skyldes det nok at jeg innser at det for de fleste, også for ihuga ideologi-avslørere, kunne være grunn til å mistenke egne motiver og meninger. For eksempel: Kan det at man nå trekker fram resakralisering og desekularisering være et (krampaktig) forsøk på å legitimere egen virksomhet som religionslærer? Forsvinner nemlig religionen, blir der i lengden neppe noen religionsundervisning. Nå kan det selvsagt tenkes at Ole Brumm har rett, ja takk begge deler, dvs. at det faktisk kan være riktig at sekulariseringen ikke er så entydig lenger, og at en ønsker å bruke en slik sak til å legitimere ens virksomhet.

Noe overraskende var det i denne sammenheng å lese referatene fra utdelingen av Holbergprisen i Bergen primo desember, at selveste Jürgen Habermas, nymarxist med rot i 70-tallsdebattene, nettopp gjør religionens nærvær og bidragsyter i samfunnsdebatten til et hovedpoeng. Religionen er på ingen måte død, den er bare rett og slett for beskjedne! Den må også slipe sitt språk så den kan bli forstått i det offentlige samfunn. Vi kjenner igjen Habermas' tro på offentlighet og redelig argumentasjon som demokratisk forutsetning. Og ifølge Habermas er det ingen grunn til beskjednehet fordi religionen sitter på vesentlig bidragsstoff til offentlige debatter. Alle fraksjoner bør etterstrebe å ta hverandres perspektiv, sa Habermas, også slik at de sekulære skulle prøve å forstå de religiøses synspunkt, også (eller nettopp) i et samfunn der de sekulære krever at det sekulære er gyldig for alle. Altså nok et tegn i tiden som i det minste problematiserer rettlinjert og økende sekularisering. Vi prøver i foreliggende nummer å se nærmere på dette. Unge og ukjente skribenter ser på sekularisering (Andreassen) og resakralisering (Jørgensen). Ove Wikström, religionspsykolog fra Sverige som også har skrevet om langsomheten og reisen, er opptatt av det hellige utenfor religionen, Torkel Brekke summerer opp religionen og politikken i dag, Jan Opsal og Eva Lindhardt ser på forholdet mellom det vi lærer om religionen og den faktiske religionen ut fra hvert sitt perspektiv. Endelig har vi Irene Trysnes og Olav Hovdelien som vurderer sekulariseringen som didaktisk utfordring.

God lesning! God jul!

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 4, 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 2006

Tidsfrist for nr. 1, 2006
15. februar

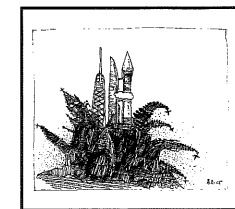
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
800

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

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

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt:	4
TEMA: Sekularisering og resakralisering	
<i>Bengt-Ove Andreassen:</i>	
Sekularisering – fra begrep til samfunnsvitenskapelig hypotese	7
<i>Flemming Jørgensen:</i>	
Makt og mysterier – et innspill i sekulariseringsdebatten	13
<i>Ove Wikström:</i>	
Det heliga utanför religionen	19
<i>Torkel Brekke:</i>	
Religionens tilbakekomst i politikken	26
<i>Eva Lindhardt:</i>	
Buddhistisk pluralisme på Sri Lanka	32
METODIKK:	
<i>Jan Opsal:</i>	
Kartet og terrenget	40
<i>Kjartan Leer-Salvesen:</i>	
Religionens tilbakekomst til film	45
<i>Irene Trysnes og Olav Hovdelien:</i>	
Gud i klasserommet? Sekularisering og pluralisering som utfordringer for religionsundervisningen	50

Tema i neste nummer: Skapelse og vitenskap i religionene

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

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

FORENINGSNYTT

Med Religionslærerforeningen til Libanon og Syria

Fra 1. til 15. oktober var 25 lærere fra hele landet på studietur i Libanon og Syria. Formålet med turen var å få innblikk i dagens levkår både for muslimske og kristne trossamfunn. Videre ønsket vi blant annet å få bedre kunnskap om de dialogene mellom kristne og muslimer som finner sted. Sammen med oss var dr.teol. Rannfrid Thelle og tidligere feltprest i NORBAT Oddvar Tveito. Deres gode personnettverk i området førte til at vi fikk møte en rekke religiøse og politiske ledere i begge landene.

Etter alt vi opplevde, ble det egentlig feil å snakke om én studietur, men heller om tre parallelle studieturer. Et hovedemne ble dagens politiske situasjon i det spirende demokratiet i Libanon og den tilsvarende situasjonen i et Syria styrt av Bashar Assad. Et annet emne var å studere både kristent og muslimsk mangfold i Midtøsten. Det tredje emnet var rent historisk: Å oppsøke de rike arkeologiske skattkammerne i begge land, alt fra ruiner av døde byer fra den bysantinske perioden, templer fra romertiden og sporene av verdens første alfabet i Ugarit.

Politisk jungel

Turen tok til i Beirut, Libanon. Byen som ble totalt ødelagt i borgerkrigen fra 1975 til 1992. Men med hjelp av fotografier av bybildet før borgerkrigen har man nå langt på vei restaurert byen tilbake til fordums prakt. Tunge investeringer fra Saudi-Arabia er med på å finansiere moderne hoteller, klare til å ta imot en nølende turiststrøm. Drapet på statsminister Hariri (sunnimuslim) i februar i år mobiliserte for første gang en folkemengde på over 1 million libanesere. For første gang stod kristne og muslimer sammen i demonstrasjoner for å verne og støtte den skjøre libanesiske forfatningen. Hariris gravsted, der han ligger sentralt i Beirut sammen med sine syv livvakter, ligner mer på et kultsted for blivende helgener. Flere steder i byen lyser elektroniske skilt som angir antall dager som er gått etter attentatet. Sønnen til Hariri er nå på god vei til å aksle farens politiske arv. Vi snakket med ledere i flere politiske partier om veien videre. Flere av dem understreket at staten Libanon ville være tjent med at makten i større grad ble overlatt til politikere og mindre til religiøse ledere. Alle var enige om at Syrias rolle som okkupant eller «stabiliserende faktor» var over. Mange steder så vi spor etter forlatte syriske kontrollposter og veisperringer som nå var overtatt av den libanesiske hæren.

Vår tur gikk parallelt med at muslimene overholdt sine plikter i fastemånedens Ramadan. Mange muslimer velger å snu på døgnnet, leve om natten og sove om dagen. Slik var det da vi var kommet hjem til Walid Jumblatt, sønnen til den kjente druserlederen Kamal Jumblatt, som ble drept i 1977. Walid Jumblatt bor i et palass ved den gamle hovedstaden Deir al Qoumar i Chouf-fjellene. Gjestfriheten inne i hans borglignende bolig var stor, men Jumblatt selv valgte å sove videre. Vi fikk mer og mer et bilde av ulike klaner som gjennom mange hundre år har kriget mot hverandre. Den ene massakren har fulgt den andre. Slik har mange mye å hevne, og alle har mer eller mindre stenk av blod på egne hender. Drusernes massakre på titusener av maronitter i 1860 er et eksempel på dette.

NB! Et problem med innledningen til dette avsnittet: Jumblatt er druser, ikke muslim. Jeg er ikke helt sikker, men jeg tror ikke at druserne faster i Ramadan?

Politikerne viste også til denne skjøre balansen mellom folke- og religionsgruppene for å legitimere at de palestinske flyktingene ikke kan få noen av de rettighetene som borgerne av staten Libanon har. Vårt møte med flyktingleirene Sabra og Chatilla, men også den kristne palestinske leiren Mar Elias, bekreftet den håpløse menneskelige nød som mange palestinere lever i, som flyktinger både i tredje og i fjerde generasjon. I den siste leiren møtte vi representanter for Norsk folkehjelp og deres libanesiske medhjelpere.

I Syria var våre møter med regimets menn av en annen karakter. Sikkerhetspolitiet og det hemmelige politiet var stadig rundt oss og sammen med oss når vi møtte religiøse ledere. Som regimets ører og øyne passet de godt på at kun det politisk korrekte budskapet ble presentert. Bare i mindre grad klarte vi å fange opp systemkritikk, enten det var mellom linjene eller i korte samtaler på tomannshånd etter slike møter. På et sted var det tydelig at regimets mann ikke kunne noe særlig engelsk. Den lokale kirkelederen var opptatt med å prise det gode forholdet til regimet i Syria, men bak i salen satt et medlem av menigheten som rimeleg høyt på engelsk kom med korrekter til det som ble sagt. Noen ganger utbrøt han at den og den påstanden var ren løgn, uten at noen stoppet ham.

På vei inn til Damaskus, vårt siste stopp på reisen, blir vi møtt av nyheten om at innenriksministeren har tatt sitt eget liv, eller hadde han det? Etterspillet etter attentatet på statsminister Hariri har nådd en ny vending.

Religiøse idealer og realiteter

Høydepunktet på turen var kanskje besøket i Aleppo i Nord-Syria, hos den nyutnevnte stormuftien av Syria. Muftien blir valgt blant muslimske ledere og formelt utnevnt av presidenten til å lede alle muslimer. Muftien var oppriktig begeistret for å møte så mange religionslærere fra Norge og holdt en lengre enetale til oss. Kjernen i hans budskap var at det ikke finnes noen minoriteter i Syria, vi er alle kristne og muslimer, «nakne er vi alle Guds barn». Blant muslimske ledere er den nyutnevnte muftien omstrid fordi han så klart og tydelig fordømmer terrorisme, uansett begrunnelse. Selvmordsaksjoner er ifølge muftien klart i strid med islam. De som velger slike aksjonsformer skader muslimenes sak. Han hadde skrevet brev til president Bush om det han kaller for USAs statsterrorisme i Irak og deres støtte til Sharons styre i Israel uten foreløpig å få noen respons. Vårt møte ble behørig kringkastet over syrisk fjernsyn og omtalt i pressen.

I Libanon har de kristne til nå hatt mye økonomisk makt. Den er truet av at mange kristne de siste 30 årene har emigrert til bl.a. Canada, Argentina og Australia. De kristne, i alt 19 ulike trossamfunn, er på mange måter borgerkrigens tapere. Syria er også blitt tappet for kristne. Offisielt snakker man om at landet har 15 % kristne. Det reelle tallet i dag er nærmere 7 %. Hittil har de kristne, eller i hvert fall deres ledere, fått begrensede økonomiske privilegier fra regimet. Men usikkerheten er til å føle på. Hva skjer hvis Assadstyret faller? Assad er selv medlem av alawittretningen som utgjør ca 12% av befolkningen. Mange er engstelige for at sunnimuslimene vil overta styringen av landet og gi de øvrige religiøse gruppene langt mer krevende kår. Utviklingen i dagens Irak kan sees på som et skremmende scenario.

I den arameiske landsbyen Maaloula rett nord for Damaskus møtte vi en kristen menighet som bruker det samme språket som Jesus snakket. Til vår tid har det vært en rent muntlig tradisjon, men i de siste årene er man i gang med å gjenopplive arameisk som skriftspråk, for på den måten å ta vare på språkets egenart. I denne landsbyen og i den tilstøtende byen Seyd-

naya finner vi rester av urkirken i form av huler og kirkerom. Med moderne C14-metoder har man målt alderen på sedertreet i bjelkelagene til nærmere 2000 år. I Seydnaya finnes ifølge tradisjonen et ikon som evangelisten Lukas selv har malt, og derfor har dette stedet vært et viktig pilegrimsmål helt fra oldkirkens tid – faktisk både for kristne og muslimer.

Historiske steiner

Begge landene bærer preg av stolthet over å være viktige bidragsyttere til den menneskelige sivilisasjonens vugge. Det gjelder både byer, skriftspråk, gudshus, gravmonumenter og borger. Hver dag besøkte vi flere av dem. Slik ble vår tur steinrik. De største enkeltsteinene som var hogd ut, var på ca 1000 tonn. Jo lenger vi går tilbake i tid, desto større var dimensjonene. Mamelukkenes borger var rene legobygninger i forhold til byene fra romertiden. Baalbeck i Bekaadalen var et slikt høydepunkt. Her ligger romerrikets største akropolis. På dette stedet kunne vi følge historien fra kanaaneisk fruktbarhetsreligion, via gresk og romersk religion til kristen kirke og muslimske moskeer. I dag har Hezbollah sitt hovedsete her.

Korsfarerborgen Krak de Chevaliers nord for Lattakia i Syria er den største og best bevarte borgen av denne typen. Miljøet i bøkene til Jan Guillou om ridderen Arn Magnusson ble lett å forestille seg her. Klimaet og størrelsen på slike bygg har vært med på å bevare dem godt til våre dager. De siste som brukte dem til militære formål, var franskmennene. Det var i perioden 1920–1946, rett før Libanon og Syria ble selvstendige stater.

Den fönikiske guden Baal er kjent for mange lesere av Det gamle testamente. Men minst like sentralt i Midtøsten stod høyguden Bel, som har et stort tempel oppkalt etter seg i Palmyra, en oaseby på den gamle silkeveien mot dagens Irak. Likheten med kong Salomos tempel var slående, først og fremst i det ytre, men også i hvordan kulten ble praktisert. I Palmyra fikk vi også se de særegne gravtårnene som rike borgere lot bygge for seg og sine venner. Noen av dem var så godt mumifisert i det tørre klimaet at de var satt til utstilling i byens museum. Palmyra er som hentet fra Tusen og en natt. Her har øst og vest hatt møter over noen årtusener. Romerne bygde sin praktfulle by ved denne oasen i det første århundret, og denne byen hadde 200 000 innbyggere. De som kontrollerte dette handelsknutepunktet, var også sikret store rikdommer. Solnedgangen over Palmyra, sett fra et stort drusisk fort på en høyde utenfor byen, fikk tiden til å stå stille for et øyeblikk.

Turen ble avsluttet ved Ummayademoskeen i Damaskus. Her ligger Saladin begravet, mannen som gjenerobret Jerusalem fra korsfarerne. Inne i moskeen ligger det som skal være hodet til Johannes døperen. Men Islam er en forholdsvis ny religion. Damaskus med sine 6 millioner innbyggere har over 6000 års fartstid som storby. Moskeen var opprinnelig et tempel viet til den romerske guden Jupiter. Så ble den en kristen katedral, for deretter å bli omgjort til en moske. Deler av katedralen er fremdeles godt synlig inne i moskeen.

I begynnelsen av turen møtte vi den norske ambassadøren Svein Sevje på en mottakelse i Beirut. Selve ambassaden ligger i Damaskus, men man har valgt å ha et kontor også i Beirut. Sevje kunne derfor tidlig på turen gi oss informasjon om dagsaktuelle politiske emner. Vi traff ambassadøren igjen i Damaskus. Nå var vi fulle av opplevelser og inntrykk. Takk til Sevje for at vi fikk drøfte situasjonen med ham på slutten av turen.

Flere bilder og tekster fra turen finner du på nettet. Klikk på www.religion.no.

Velg «forening» og «kurs», så finner du frem til en mer helhetlig fremstilling i bilde og tekst fra en tur av de sjeldne.

TEMA

Bengt-Ove Andreassen:

Sekularisering – fra begrep til samfunnsvitenskapelig hypotese

Innledning

I ordbøker forklares gjerne ordet sekularisering med «verdsliggjøring» og settes i sammenheng med inndragning av kirkelig gods. Det etymologiske opphavet derimot, er «århundre» eller «tidsalder» (av. lat. Saeculum). I dag brukes sekularisering som en teori om religionens svekkede rolle som autoritet og normgiver for enkeltmenneske, kulturen og samfunnslivet. I denne artikkelen skal vi se hvordan denne tesen har blitt formet. Avslutningsvis presenteres kritiske innvendinger mot sekulariseringstesens hovedinnhold.

Sekulariseringsbegrepet i historisk lys

Sekularisering har vært brukt som et historisk-filosofisk og kulturhistorisk begrep om et endret syn på religion i hundreårene etter middelalderen gjennom renessansen, reformasjonen og opplysningstiden. Det sies gjerne at det var den vestlige imperialismen gjennom «de store oppdagelser» på 1400- og 1500-tallet, kapitalismens inntog og dominans i Sentral- og Vest-Europa på 1600-tallet, samt nye naturvitenskapelige forskningsmetoder på 16- og 1700-tallet, som skapte grobunn for et moderne samfunn der religion fikk en mindre rolle.

Disse hundreårene i europeisk historie preges av en utviklingsoptimisme som kulminerte i opplysningstiden. I søken etter å forstå verden og avsløre dens hemmeligheter, ble stadig flere bevisst at det kanskje ikke finnes en allmektig og alltid tilstedeværende gud. Dette skapte nye spørsmål og

utfordringer for teologien og filosofien, og førte til at menneskers tenkning og holdning til religion endret seg. I dette bildet er tore-gimentslæren i luthersk teologi et interessant eksempel. Da de lutherske teologene åpnet for at det fantes et «åndelig» og et «verdslig regimente», markerte det et skritt bort fra middelalderens tanke om en alltid nærværende og allmektig gud. Luthersk teologi bidro slik sett til å åpne for at religion ikke lenger var gjeldende for alle sfærer i livet. En slik nytolkning og endret holdning til religion er med på å danne grunnlaget for sekulariseringstesens; at religionens påvirkning av og betydning for samfunnet rundt svekkes. På 1800-tallet videreføres denne tanken i det protestantiske Europa. Religion bør være noe privat og personlig, mens politisk makt og statsmakt bør være noe ikke-religiøst og offentlig (Brekke 2002:124).

En verdsliggjøring på samfunnsnivå skapte et rom for nye vitenskaper på 16- og 1700-tallet, og på 1800-tallet hersket det en tydelig optimisme på vitenskapens vegne. De rådende teorier på hvordan mennesker og samfunn utvikler seg, var preget av stadie-tenkning og evolusjonisme. En konsekvens av dette måtte følgelig være at der det skjer en utvikling av samfunnet hvor rasjonalitet og fornuft er drivkrefter, mister religionen sin rolle. Der filosofer og teologer tidligere hadde hegemoni på forklaringer av filosofiske spørsmål og verdens undre, trådte nå naturvitenskapens menn inn med dennesidige og strengt empirisk orienterte svar. En

konsekvens ble at det stadig oftere ble stilt spørsmål ved religionens rolle i samfunnet, og førte til at religionens (kirkens) autoritet ble svekket og avvist med argumenter om at religion tilhørte et stadium i samfunnsutviklingen som Vesten var i ferd med å forlate. Det var vitenskapen som skulle erstatte religionen, og det var vitenskapelige prinsipper samfunnet skulle styres etter. Det er denne prosessen Max Weber kaller en «avmystifisering» av samfunnet. I sin ytterste konsekvens innebar dette en total avvisning av religion. Dette kalles gjerne sterke sekulariseringsteorier (Furseth og Repstad 2003: 102–103). Det er de sterke sekulariseringsteoriene som er rådende fra 1920-tallet, og begrepet får rotfeste i samfunnsvitenskapen som en sentral hypotese.

Sekularisering – fra begrep til samfunnsvitenskaplig tese

Sterke sekulariseringsteorier hadde gode levekår på 1960- og 1970-tallet, og dominerte religionssosiologien fram til 1980- og 1990-tallet, men er lite aktuelle innenfor dagens religionssosiologi. Få, om noen, fremsetter i dag teorier om at religion vil dø ut. Dagens debatt om sekularisering dreier seg i større grad om hvilken betydning og funksjon religion har i samfunnet, ettersom religion og religiøse uttrykk stadig skifter karakter. Sekulariseringens sentrale innhold framstilles gjerne gjennom at religionens rolle i samfunnet vil svekkes, men ikke dø helt ut. Det vil på lang sikt resultere i at religion som en sosial mekanisme og påvirkningsfaktor vil reduseres. Dette kalles gjerne for halvsterke sekulariseringsteorier (Ibid.: 103). Innenfor dagens religionssosiologi betraktes sekularisering som et (mer eller mindre) nøytralt vitenskaplig begrep, og det vektlegges at sekularisering har flere aspekter. Vi skal her se hvordan to sosiologer har definert sekulariseringens hovedinnhold.

Den norske sosiologen Willy Martinussen karakteriserer sekularisering gjennom fire

sentrale del-endringer av samfunnslivet (1991: 305–306):

1. avmystifisering av samfunnslivet
2. funksjonstapping av religiøse institusjoner
3. en redusering av kristen innflytelse og
4. mindre individuell religiøsitet.

En lignende tilnærming finnes hos den britiske sosiologen Anthony Giddens (1997: 465–466) gjennom følgende dimensjoner:

1. nedgang i medlemstallet i religiøse organisasjoner
2. svekket sosial innflytelse, økonomi og prestisje av kirker og kirkesamfunn
3. en svekket religiøsitet blant folk.

Punktene 1–3 hos Martinussen og Giddens, sees gjerne på i et langtidsperspektiv, og det argumenteres gjerne med at en slik utvikling kan identifiseres fra middelalderen av. Punktet knyttet til religion på individnivå sies gjerne å gjelde for etterkrigstiden.

Martinussens og Giddens' tilnærminger til begrepet gjennom ulike del-endringer og dimensjoner fanger sekulariseringstesens hovedinnhold, men viser like fullt begrepets flertydighet og at den forholder seg til ulike nivåer. Slike presiseringer og nyanseringer av hovedinnholdet i sekulariseringstesens finnes det mange eksempler på, men Martinussen og Giddens er representative for rådende oppfatninger av hva sekularisering er. Uenigheter og nyanseringer har imidlertid vært så mange av at den amerikanske sosiologen Larry Shiner alt i 1966 mente det var på sin plass å forsøke å rydde opp i ulike forståelser av begrepet. Mens Giddens og Martinussen skiller mellom tre og fire del-aspekter og/eller dimensjoner, mente Shiner å kunne skille mellom hele seks hovedbetydninger av sekularisering, slik begrepet da ble brukt (Shiner 1966; norsk oversettelse etter Furseth og Repstad 2003: 101–102):

- Religionen svekkes ved at tidligere aksepterte religiøse symboler, dogmer og institusjoner mister prestisje og betydning

- Religionen endrer innhold ved at oppmerksomheten vris vekk fra det overnaturlige og hinsidige, og i retning av «verdslike» spørsmål, slik at religiøst engasjement innholdsmessig blir mer likt annet sosialt engasjement
- Samfunnet blir mindre religiøst ved at religionen blir mer innadvendt, sysler mer med rent åndelige spørsmål og slutter å innvirke på det sosiale livet utenfor religionen selv
- Religiøse trosforestillinger og institusjoner mister sitt religiøse preg og omformes til ikke-religiøse tanker og samfunnsordninger. Institusjoner som tidligere ble sett på som religiøse skaperordninger, forandrer seg til sekulære, menneskelige ordninger
- Verden avsakraliseres. Menneskeliv, natur og samfunn forklares og omtales rasjonelt, og ikke som resultater av guddommelige krefters virksomhet.
- En forpliktelse på tradisjonelle verdier og handlemåter skiftes ut med at alle valg og handlinger begrunnes utilitaristisk og fornuftsmessig.

Hvor klargjørende en slik omfattende punktliste er, kan selvsagt diskuteres. Den viser imidlertid at kompleksiteten i begrepet og tesens innhold tidlig meldte seg. Var det

mange betoningene i 1966, ble det ikke færre i årtiene etter. Shiner kommenterer at sekulariseringsteorien har en svak indre struktur, og derigjennom kommer begrepets tilbøyelighet til å ha ulikt innhold i ulike sammenhenger. Ikke desto mindre, viser Shiners punkter godt hvordan ulike sider av begrepet kan vektlegges framfor andre alt etter hvilket nivå man har referert til. Det har derfor vært vanlig å snakke om ulike former for sekularisering.

Ulike former for sekularisering

Stadig nye nyanseringer av begrepet har gjort seg gjeldende. Der noen forskere og forfattere har hatt hele samfunnet, særlig politikk og utdanningsinstitusjoner, med i sitt perspektiv, og sett på hvordan religion har fått en endret rolle i disse sfærene, har andre betonet en sekularisering på individnivå. Det er dette som ligger bak Karel Dobbelares presisering av sekulariseringens ulike sider når han skiller mellom *samfunnmessig sekularisering*, *institusjonell sekularisering* og *individuell sekularisering* (Furseth og Repstad 2003: 102). Vi skal i fortsettelsen ta for oss disse ulike sidene ved sekularisering, og behandler den samfunnsmessige og institusjonelle sekulariseringen under samme overskrift.

Samfunnsmessig og institusjonell sekularisering

Samfunnsmessig og institusjonell sekularisering går hånd i hånd. Det tidlige forfatterskapet til den amerikanske sosiologen Peter Berger trekkes gjerne frem når man snakker om såkalt samfunnsmessig sekularisering. Betegnelsen sikter første og fremst til at religionen og dens institusjoner har fått mindre betydning for samfunnsutviklingen enn tidligere. Berger tilbød i sitt tidlige forfatterskap en enkel definisjon av sekularise-



ring som den prosess «hvorigennem samfunnmessige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institusjoner og symbolers dominans» (Berger 1997 [1967]: 95). Han viser videre til at dette for vestlige samfunn innebærer at de kristne kirker mister innflytelse over områder som tidligere var underlagt deres kontroll og innflytelse. Blant annet skjer dette gjennom skolens og undervisningens løsrivelse fra kirkelig autoritet.

I Bergers betoning av sekularisering vil det eksempelvis være mulig å argumentere for at det norske samfunnet har gjennomgått en institusjonell og samfunnsmessig sekularisering. I Norge kan en sammenfallende samfunnsmessig og institusjonell sekularisering illustreres med den gradvise svekkelsen av kirkens innflytelse på religionsopplæringen i skolen (etter Stabell-Kulø 2005: 40):

- det religiøse og ideologiske grunnlaget for kristendommen som et forkynnende skolefag er gradvis blitt borte
- kristendomsdelen av faget anses ikke lenger som en premissleverandør for elevenes livsførsel, men som en del av samfunnets allmenne kulturoverlevering
- Bibelen går fra å være «det evige ord» (1964), til en «rettesnor for deres liv» (1974), til et kulturdokument (1997), og blir i de nye læreplanene (2005–2006) plassert blant andre religioners hellige skrifter

Individuell sekularisering

Perspektivene på og teoriene knyttet til at sekularisering fører til mindre individuell religiøsitet og en svekket religiøsitet blant folk, er de som hyppigst har blitt debattert og revidert. Nevnte Giddens og Martinussen representerer perspektiver der den samfunnsmessige og individuelle sekulariseringen sees på som sammenfallende og gjensidige aspekter ved sekularisering. I hvor stor grad dette påvirker folks private religiøsitet, og hvorvidt man kan identifisere en individuell sekularisering, er derimot van-

skeligere å si noe om. Grad av religiøsitet er dessuten svært vanskelig å måle. Besøktallet for den ukentlige gudstjeneste i kirken hver søndag, og at færre systematisk leser i Bibelen, kan brukes som indikatorer på en nedgang i den individuelle religiøsiteten. På den annen side kan oppblomstringen av nyreligiøse bevegelser viser at folk stadig er engasjert i egen religiøsitet, og at det er de kristne organisasjonene som har mistet sin appell og innflytelse, og ikke religion som sådan.

Bildet av individuell religiøsitet er mer sammensatt enn religionens stilling i samfunnet. I Europa er det ingen tvil om at den kristne enhetskulturen er avløst av en livs-synspluralisme. Ser vi 1900-tallet under ett, har det vært en nedgang i oppslutningen om religiøst liv samlet sett (Wollebæk og Selle 2002). Totalbildet viser en nedgang i organisert religiøs aktivitet i etterkrigstida. Enkelte forskere har hevdet at et utviklingstrekk har vært at den svekkelse av trosoppfatninger som er i samsvar med kirkens eller trossamfunnets offisielle lære, kan tolkes som en svekkelse av en form for *religiøs ortodoksi* (Riis 1994). Det er imidlertid vanskelig å hevde at folk er blitt mindre religiøse, mens en overgang fra religiøs ortodoksi til mer allmenne religiøse forestillinger kan være et plausibelt utsagn. En svekkelse av de religiøse organisasjoner og bevegelsers stilling i samfunnet har nok også gitt rom for en mer eklektisk holdning overfor religion blant folk. Det er ikke lenger nødvendigvis noen motsetning mellom å være statskirkemedlem og å delta på en nysjamanistisk trommesirkel. Samtidig skal man være varsom med å bruke en slik eklektisisme som et tegn på dyptgripende religiøst engasjement. De nye tendensene der folk i større grad enn tidligere inkluderer religiøst inspirerte ritualer og tanker i tillegg til å være medlem av en religiøs organisasjon, omtales gjerne som privat religiøsitet i religionssosiologien (Repstad 2000: 29ff). Dette kan kanskje også sees på som en konsekvens av en insti-

tusjonell sekularisering, der religiøse organisasjoner har mistet noe av sin innflytelse og autoritet, og ikke er i en posisjon der de kan forhindre sine medlemmer i å inkludere nye religiøse momenter i sin private tolkning og forståelse av religion.

Kritikken av sekulariseringstesen – en feilslått hypotese?

De ulike teoriene om sekularisering har de siste ti årene stadig blitt utfordret. Stadig flere forskere uttaler at sekulariseringstesen er feil (Brekke 2002; Stark 2000). Forskere som var aktive i å framsette teorier om sekularisering, har nå endret standpunkt. Den mest kjente er Peter Berger (Jfr. Artikkel til Flemming Jørgensen). Kritikerne har også etterlyst empirisk belegg for sekulariseringstesen, men har i liten grad blitt hørt. Det innvendes at hypotesen om sekularisering har et tydelig preg av at den er framsatt av vestlige forskere som står i en vitenskapsteoretisk tradisjon preget av opplysningstidens syn på religionens plass i samfunnet.

En annen innvending mot sekulariseringstesen er at den i stor grad bygger på en antagelse om en religiøs gullalder. Middelalderen brukes gjerne som et eksempel, og settes i kontrast til en *Age of Reason*, som begynte med opplysningstidens tenkere (Swatos og Christiano 2000: 219). Kritikerne hevder at det er vanskelig å dokumentere at folk var mer religiøse for to eller seks hundre år siden, sammenlignet med det folk er i dag.

På 1960- og 1970-tallet sto sekulariseringstesen sterkest, og ble gjerne sett på som et globalt fenomen, selv om tesen ble framført i en vestlig kontekst. En slik tenkning fikk et skudd for baugen med revolusjonen i Iran i 1979. Sjahan måtte flykte og shiamuslimen Ayatollah Khomeini overtok lederskapet og innførte en islamsk republikk som erstatning for sjahens moderne og vestvendte regime. I dette tilfellet grep religion og politikk inn i hverandre på en måte man ikke lenger trodde var mulig.

Teoriene om samfunnsmessig- og institusjonell sekularisering møtes nå gjerne med argumenter om en «religionifisering» av politikken. Revolusjonen i Iran sees på som en forløper til en global utvikling der folkegrupper i ulike deler av verden krever at religionen må danne grunnlaget for politiske avgjørelser (Brekke 2002). Den samme tendensen kan identifiseres i Amerika. Michael og Julia Corbett og Corbett viser imidlertid kompleksiteten disse diskusjonene preges av når de konkluderer med at Amerika er en sekulær nasjon i egenskap av å ikke ha en statskirke, ved at religiøse grupperinger ikke får statlig støtte, og religionsundervisning i skolen er ikke tillatt. Like fullt etableres det stadig flere synagoger, moskeer og kirker, religiøs litteratur er stadig å finne på bestselgerlister, og konservative kristne grupperinger er stadig mer aktive og utøver en stadig større påvirkning på det politiske liv (Corbett og Corbett 1999: 425). Dette er uttrykk for at religion skifter karakter. Det kreves et religionsbegrep som tar høyde for slike endringer.

En individuell sekularisering har i Norge blitt imøtegått av religionssosiologen Pål Repstad. Han har argumentert for at den religionspluralisme som har kommet med oppblomstringen av nyreligiøse bevegelser, har et klart slektskap med markedsøkonomiske tenkemåter (Repstad 1994), og tar slik sett et oppgjør med tanken om at religionspluralisme fører til tilbakegang av religion. Hovedinnholdet i Repstads resonnement er at den religiøse pluralismen fører til en skjerpet konkurranse mellom religiøse grupperinger, og krever at folk må ta bevisste og selvstendig valg stilt overfor en slik situasjon, mens religiøse monopoler på den annen side, virker sløvende. De religiøse grupperingene tvinges til å spesialisere seg, slik at det kan være noe for enhver smak på et marked med ulike behov, hevder tilhengerne av et slik perspektiv (Ibid.: 153).

Trass i stadig flere sterke kritikere, virker sekulariseringstesen og mange av dens til-

hengere å være svært standhaftig. En tendens er at religionshistorikere og religions sosiologer kommer med de sterkeste kritikkene av sekulariseringstesen, mens tesens hovedinnhold fremdeles står sterkt blant mange sosiologer (Jfr. Giddens og Martinussen).

Oppsummering

Det er mulig å identifisere tre betydninger av sekularisering. En historisk betydning der sekularisering betegner bruk av kirkelig gods til verdslige formål. Senere kan sekularisering identifiseres som et historisk-filosofisk og kulturhistorisk begrep som betegner samfunns- og kulturlivets løsrivelse fra kirkelig autoritet. Fra mellomkrigstiden har imidlertid begrepet blitt brukt som et nøytralt vitenskaplig begrep som er ment å inneholde en tese om samfunnslivets og vitenskapens løsrivelse fra enhver religiøs bundethet. De senere år har imidlertid flere og flere samfunnsvitere tatt til orde for at sekularisering ikke er en like entydig prosess som det tidligere har vært antatt. Særlig trekkes religionens stadig mer tydelige rolle i politikken fram som et argument mot sekulariseringstesen på institusjons- og samfunnsnivå, mens en stadig større livsytelsespluralisme brukes som argument mot en individuell sekularisering.

Litteratur

- Berger, Peter L. 1997 [1967]: *Religion, samfund og virkelighet*. 2. oppl. Vidarforlaget. Oslo.
- Brekke, Torkel 2002: *Gud i norsk politikk*. Pax forlag. Oslo.
- Corbett, Michael and Corbett, Julia M. 1999: *Politics and Religion in the United States*. Garland Publishing Inc. New York – London.
- Furseth, Inger og Repstad, Pål 2003: *Innføring i religions sosiologi*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Giddens, Anthony 1997: *Sociology*. Polity Press. Oxford.

Martinussen, Willy 1991: *Sosiologisk analyse. En innføring*. 3. utg. Universitetsforlaget. Oslo.

Repstad, Pål 1994: «Pluralisme og religion. Paradigmeskifte i religions sosiologien?» i *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn* (7) nr. 2 1994.

Repstad, Pål 2000: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utg. Høyskoleforlaget. Kristiansand.

Riis, Ole 1994: «Patterns of secularization in Scandinavia» i Pettersson, T. og Riis, O. (ed.): *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. Acta Universitatis Upsalensis. Uppsala.

Shiner, Larry 1966: «The Concept of secularization in empirical research» (p. 207–220) in *Journal for the Scientific Study of Religion* 6.

Stabell-Kulø, Arnt 2005: *Religioner i klasserommet. Innføring i religionsdidaktikk*. Fagbokforlaget. Bergen.

Stark, Rodney 2000: «Secularization, R.I.P.» in Swatos, William H. and Olson, Daniel V. A. (ed.): *The Secularization Debate*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc. Lahnham – Boulder – New York – Oxford.

Swatos, William H. og Christiano, Kevin J. 2000: «Secularization Theory: The Course of a Concept» in Swatos, William H. and Olson, Daniel V. A. (ed.): *The Secularization Debate*. Rowan & Littlefield Publishers, Inc. Lahnham – Boulder – New York – Oxford.

Wollebæk, Dag og Selle, Per 2002: *Det nye organisasjonssamfunnet. Demokrati i omforming*. Fagbokforlaget. Bergen.

Bengt-Ove Andreassen, stipendiat ved Institutt for pedagogikk og lærerutdanning, Universitetet i Tromsø. Adresse: bengt-ove.andreassen@sv.uit.no

Flemming Jørgensen:

Makt og mysterier – et innspill i sekulariseringsdebatten

I fjor ved disse tider korresponderte jeg med den amerikanske religions sosiologen Peter L. Berger. Med ærefrykt unnskyldte jeg min kontakt med at jeg forventet at en sekretær ville besvare min henvendelse. I sitt hjertelige svar innledet Berger med å påpeke at hans sekretær har langt mer jordiske oppgaver å hanskes med enn «the mysteries of secularization». Dette spesielle uttrykket har jeg ikke sett noe annet sted i Bergers mangfoldige religions sosiologiske produksjon. Det jeg imidlertid i ettertid har sett, er hvor treffende det på mange måter er.

I lange tider har man ivret etter å fange og forklare sekulariseringen, og forsøkene vil fortsette. Men det har vist seg svært vanskelig å fremme en holdbar forklaring på dette aspektet ved moderniteten. Det er nok mange årsaker til dette. Med fare for å fremstå som uvitenskapelig slutter jeg opp om at sekularisering er noe av et mysterium. Dette er ingen oppfordring til vitenskapelig resignasjon eller religiøs spekulasjon, men snarere en erkjennelse som det er sunt at ligger til grunn for debatten.

På et slikt fundament bør det bygges videre med et maktperspektiv. Makten til å definere virkeligheten ble ikke borte etterhvert som kirken mistet den. Det oppstår et maktvakuum der hvor geistlig autoritet trenges tilbake. Hvem hersker over kulturfeltet i dag? Hvem sitter på makten til å definere virkeligheten? Og hvilke virkninger på religionen og religiøsiteten har et sekulært hegemoni? Det er disse spørsmålene vi må stille for å analysere sekularitetens stilling i Norge i dag. Maktvakuumet har blitt fylt, men det har nok hatt både uventede og utilsiktede konsekvenser. Derfor er det kanskje

for de sekulære makthaverne at mysteriet blir størst?

Et historisk tilbakeblikk

For sosiologiens grunnleggere var ikke sekularisering noe stort mysterium. Innenfor de fleste vitenskapelige disipliner dannet det seg tidlig konsensus om at religion var et premoderne fenomen som var dømt til å avgå med døden. Tesen var enkel, men overbevisende logisk: Blir vi mer moderne, så blir vi mindre religiøse. Fenomenene religion og modernitet ble ansett for å være inkompatible. Det kan være tilstrekkelig å minne om enkelte av de mest betydningsfulle tenkerne og vitenskapsmennene fra den tiden religionen først ble utsatt for vitenskapelige undersøkelser. Nietzsche og Freud var to av disse tidlige representantene fra filosofien og psykologien som gikk hardt ut mot religionen. I denne fasen var det ikke snakk om å forstå eller å unnvære å ta stilling til religionenes sannhetsgehalt. Nietzsche slo kort sagt fast allerede i 1882 at «Gud er død». Freud arbeidet heller ikke med silkehansker da han gav sin bok om religion tittelen *Die Zukunft einer Illusion* (1928). Religionens, eller illusjonens, fremtidsutsikter var dystre, for når alt kom til alt var den ikke annet enn nevrosen.

Ifølge religions sosiologen Meredith McGuire (1997) var sosiologien i sin spede barndom som et religionsstudium å regne. Det var gjennom kritiske undersøkelser av religionen at det ble gjort forsøk på å forstå hva et samfunn er, og hvordan det fungerer. Franskmannen August Comte (1789–1857) tildeles gjerne æren av å være far til denne nye vitenskapelige disiplinen. Og han var en

far av den gamle skole, for han var hard i klypa i sin omgang med religionen. Han fornektet på ingen måte dens samfunnsbærende funksjon, men ettersom den kun var overtro mente han den i fornuftens og fremskrittets navn måtte erstattes av et sekulært alternativ med et rasjonelt vitenskapelig fundament – altså sosiologien. Denne praktiske løsningen skulle gjøre det mulig å kvitte seg med religionen uten at dens viktige funksjon gikk tapt.

Sosiologiens klassikere, Emile Durkheim (1858–1917) og Max Weber (1864–1920), tilskrev også religionen en stadig mer svekket posisjon i takt med fremveksten av det moderne samfunn. Likevel så de på denne utviklingen med et noe mer bekymret eller vemodig blick enn Comte. Til tross for dens manglende fremtid så var den ifølge Durkheim samfunnets viktigste sammenbindende faktor. Og selv om Weber så for seg «die Entzauberung der Welt» anså han religionen for å være den mest sentrale faktoren i menneskets forsøk på å nedlegge mening og orden over tilværelsen.

Alle disse tenkerene og forskerne var selvfølgelig «barn av sin tid». De levde og utarbeidet sine tanker og teorier i forlengelsen av opplysningstidens mentalitets-klima. De var først ute med å være seg bevisst det å være moderne, og det rådet stadig en sterk fremtidsoptimisme og fremskrittstro. Denne positive holdningen til det nye og kommende bunnet også i ideen om hvordan den rasjonelle tanke gjennom teknologisk og vitenskapelig utvikling skulle frigjøre mennesket fra irrasjonalitet og overtro. Og den skjebnen den nye vitenskapen tilskrev religionen ble nok for det meste velvillig vurdert.

En systematisk oversikt

Grovt sett kan sekulariseringsteori deles inn i fire kategorier (Jørgensen, 2003). De tidlige oppfatningene av religionens endelikt sorterer under kategorien «sterk» sekulariseringsteori. Dette er en retning som ikke

finner noen tilhengere innenfor det seriøse fagmiljøet i dag. De forskerne som først og fremst har båret arven fra den klassiske sosiologien videre er dem som opererer med en «halvsterk» sekulariseringsteori. Representanter for dette ståstedet mener at religionen er dømt til å miste sin *sosiale* betydning i møte med moderniteten. Gitt en slik utvikling blir religionen privatisert og opplever trange kår for å overleve. Dens stabilitet og kontinuitet gjennom generasjonene svekkes. Med ord fra økonomiens verden så kollapser det religiøse monopolet og det frie religions- og livssynsmarkedet overtar hegemoniet. Innenfor denne retningen er det naturlig å trekke frem Bryan Wilson og de tidligste arbeidene til Peter L. Berger som typiske representanter.

Det finnes også andre oppfatninger av sekulariseringens mysterier som ligger et stykke til side for de jeg har omtalt så langt. Teorier hvor sekularisering er et ikke-fenomen er et annet ytterpunkt. Samtidig finnes det mer brobyggende slag hvor inspirasjon høstes i begge leire.

Arbeidene til de to sentrale religionssosiologene Thomas Luckmann og Robert Bellah kan plasseres i kategorien «svak» sekulariseringsteori. Her er fokus rettet mot at utvikling og modernitet ikke først og fremst medfører sekularisering, men religiøs endring. Allerede på sekstitallet skapte disse to forskerne problemer for tradisjonell sekulariseringsteori med sine begreper om henholdsvis «invisible religion» og «civil religion». De tolket den sekulariserende tendensen i moderne vestlige samfunn som en indikasjon på svekkelse i *tradisjonelle* religiøse trosformer og institusjoner, men ikke i religion *per se*. Luckmann så det slik at religionen privatiseres ved at den blir usynlig («invisible») i den moderne offentlige sfære. Hans poeng er imidlertid at dette fenomenet slettes ikke er unikt for religionen. Moderniseringen avstedkommer en generell privatisering av alle sider ved menneskelivet. Det beror altså på en mistolkning å sette likhets-

tegn mellom denne strukturelt motiverte privatiseringsprosessen og sekularisering. Ifølge dette perspektivet er den totale «mengden» religion relativt konstant.

Heller ikke Bellah anser den moderne strukturelle differensieringen som et drepende fenomen for religionen. På bakgrunn av en analyse av det amerikanske samfunnet går han lenger enn Luckmann og hevder at den heller ikke mister sin sosiale og politiske funksjon. For Bellah har ethvert samfunn en «sement» som danner en viss verdikonsensus, og følgelig finner han religion i ethvert symbolsystemet som fyller denne funksjonen.

Nødvendigheten av at det på samfunnets øverste plan finnes en funksjonell ekvivalent til religion ligger til grunn for Bellahs tese om sivilreligionen. Både denne og Luckmanns tese belyste noen sentrale dimensjoner ved religionsbegrepet som bød på nye utfordringer for de mer konvensjonelle oppfatningene av sekularisering. Men også «svak» sekulariseringsteori har naturlig nok vært utsatt for til dels hard kritikk. Først og fremst retter denne seg mot at slike teorier bygger på altfor vide religionsdefinisjoner. Følgelig blir de sirkulære og utelukker nærmest sekulariseringen per definisjon. En fjerde kategori teori tar innover seg dette og kan sortere under betegnelsen dialektisk sekulariseringsteori. Representanter for denne typen vektlegger vekslingen i styrkeforholdet mellom religion og sekularitet. De retter interessen mot at dette bølger frem og tilbake, at både sekulariserende og resakraliserende tendenser kan gjøre seg gjeldende på én og samme tid.

David Martin var nok den første av de tidlige religionssosiologene på 1960-tallet som belyste de problematiske sidene ved sekulariseringstenen. Martins analyser støttet verken de mer tradisjonelle oppfatningene eller de som mente religiøs endring var modernitetens virkning. Han var lei den ensidige tolkningen av sekularisering, og han foreslo søgar å fjerne hele begrepet fra det sosiolo-

giske vokabular. I 1978 publiserte han likevel boken *A General Theory of Secularization*. Her fremmet han en teori som ikke fullstendig kunne tas til inntekt for noen av leirene. Martin kom frem til at det var store nasjonale og geografiske forskjeller, at ulike historiske og kulturelle kontekster hadde stor innvirkning, og at det først og fremst var i Europa det overhodet gav noen mening å snakke om sekularisering.

Martins mange bidrag til debatten har ikke fått den oppmerksomheten dem fortjener. Uten disse hadde utviklingen ligget flere år tilbake, og mer profilerte forskere som Peter L. Berger, Thomas Luckmann og Bryan Wilson måtte ha søkt inspirasjon annen steds hen. Martins nøkterne beskrivelser skal ha mye av æren for at debatten i dag preges mer av et fruktbart både/og enn av et destruktivt enten/eller. Riktignok kan det være til dels steile fronter også i dag, men det vil ikke være mulig å gå utenom Martins nyanseringer. Utviklingen av det mer fleksible dialektiske sekulariseringsperspektivet har helt klart sitt viktigste opprinnelsessted i hans arbeider.

Dialektisk sekulariseringsteori står med en fot i begge leire. Her benyttes perspektiver fra både tilhengere og motstandere av sekulariseringstenen. Fra dette komplekse ståstedet lukkes ikke øynene for eksistensen av resistente eller motsekulariserende krefter. Heller ikke modernitetens sekulariserende aspekter legges det skjul på. Peter L. Bergers oppfatning av sekulariseringsproblematikken ligger i dag langt nærmere dette ståstedet enn hva mange tror. Jeg har tidligere funnet beviser for at han tvilte på sin opprinnelige «halvsterke» sekulariseringsteori fra *The Sacred Canopy* (1967) allerede i utgivelsesåret (Jørgensen, 2003, 2005). I flere artikler og bøker fra 1967 og frem til de helt senere år har Berger hatt et øye til alternative tolkninger av det problematiske forholdet mellom religionen og det moderne samfunnet. En mer dialektisk oppfatning av dette var modnet hos ham allerede i midten

av syttiårene. Mer allment kjent ble likevel ikke dette før han i 1999 publiserte artikkelen *The Desecularization of the World*.

Makt og mysterier

Ifølge Bryan Wilsons artikkel i *The Encyclopedia of Religion* (1987) ble selve ordet sekularisering tatt opp i de europeiske språkene gjennom fredserklæringen fra Westfalen i 1648. Den gang refererte det til prosessen hvor gods og landområder ble overført fra geistlige til verdslige myndigheter. Og kanskje er det først og fremst religionens tap av autoritet som er den mest virkelighetsnære forklaringen på sekulariseringsfenomenet. Religionssosiologen Marc Chaves (1994) har påpekt at religionen ikke forsvinner, men at dens autoritet innsnevres i en typisk europeisk modernitetskontekst. Dette autoritets- eller maktaspektet fra begrepets inntreden på slutten av 30-årskrigen bør være hovedsiktemålet for debatten også i dag, om enn i en noe mer indirekte betydning.

Berger har ved flere anledninger påpekt viktigheten av å ikke overse maktaspektet i sekulariseringsprosessen. Hans fokus ligger først og fremst på den maktkampen han mener har funnet sted når det står om å legitimere og forvalte et samfunns offisielle «virkelighetsdefinisjoner». Her mener han det er helt tydelig at en sekulær intellektuell elite har vunnet over sin religiøse motpart. Og disse nedvurderer og undertrykker alle religiøse eller transcendentale meningsperspektiver i det offentlige rom. Følgelig domineres den offentlige forvaltningen av virkeligheten av hva han kaller et sekulært «virkelighetspoliti» (Berger, 1979).

Med utgangspunkt i Bergers tese kastet jeg meg tidligere i høst inn i debatten omkring religionens stilling i Norge (*Aftenposten*, 17. august og 5. september 2005). Min påstand var at et slikt virkelighetspoliti eksisterer også her. De fremste representantene for denne «politistyrken» av intellektuelle og pseudointellektuelle er å finne i

mediene, academia og skolevesenet, men også i helsevesenet og rettsvesenet. Store deler av de med definisjonsmakt innenfor disse gruppene omfavner et moderne sekulært verdensbilde hvor vitenskapen og psykiatrien har tatt plassen som meningsgivende og trøstende institusjoner. Mye tyder likevel på at det brede lag av befolkningen ikke finner disse sekulære substituttene fullverdige.

Humanetisk forbunds generalsekretær Lars Gule rykket umiddelbart ut for å arrestere meg på dette. Som et ekko fra sosiologiens barndom proklamerte han samtidig at «Gud er død i Vesten» (*Aftenposten*, 24 august 2005). Nå er det ikke lenger hverdagskost at det hamres ut slike konklusjoner. Men i Danmark kom det helt nylig ut en debattbok med lignende dogmatiske ytringer. I *Grænser for Gud* (2005) rasles det med sekulære sabler fra de to profilerte *Politikken*-journalistene Michael Jarlner og Anders Jerichow. Her argumenteres det for et totalt skille mellom kirke og stat i strengeste forstand. Religionens offentlige rolle i samfunnet skal renskes ut. Gitt det danske multireligiøse og multikulturelle samfunn mener forfatterne at alle religiøse spor, og de kristne i særdeleshet, må bort. Ikke minst viktig fordi deres blotte tilstedeværelse jo krenker muslimerne.

Det tas også til orde for å avskaffe restriksjonene på søndagsåpene butikker. Årsak: Utgangspunktet for ordningen er å finne i Det gamle testamentets bud om at hviledagen skal holdes hellig. Slikt religiøst tøv skal vi ikke lenger bli minnet om. Dessuten må monarken innvilges full religionsfrihet, og de kristne høytidene problematiseres. Demokratiet og menneskerettighetene skal være samfunnets ideologiske fellesgods. Kirken eller andre religioner skal ikke ha lov til å organisere seg på høyere plan enn sognet, og det skal opprettes en spesiell statelig instans som kan avskjedige prester som handler på tvers av de kravene som et demokratisk samfunn stiller. Det er altså sekula-

rismen som skal råde grunnen alene – ved lov. Slik oppnås også en annen samfunnmessig gevinst: når kristendommen reduseres på denne måten sidestilles den med islam.

Grænser for Gud er på enkelte områder mer ekstrem enn Humanetisk-Forbund her hjemme i Norge. Den bringer kalde gufs fra sosiologiens grunnlegger August Comte. Hans forslag om at sosiologene skulle bære spesielle rituelle drakter og fungere som samfunnets nye yppersteprester er kanskje ikke dødt likevel? At to fremtredende «seriøse» journalister ikke en gang er i stand til å spore og forstå røttene til de verdiene som nettopp skapte menneskerettigheter og demokrati er plumpet. Eller hva med en refleksjon over spørsmål om åndsfrihet? Hva med menneskelige, kulturelle, og sosiale omkostninger ved tidligere forsøk på å fortrenge og binde religionen med sekulære juridiske maktmidler?

Morgenbladets førstesideoppslag og hovedartikkel tidligere i høst handlet om «Den nye eliten» (nr. 35, 2.–8. september 2005). Denne «Generasjon X», «38-erne» eller «karrieregenerasjonen» har blitt voksen og fått makt slås det fast. Av representantene som trekkes frem kjenner vi igjen navn som Iver B. Neumann, Thomas Hylland Eriksen, Knut Olav Åmås, Harald Eia, Kjetil Rolness, Anders Giæver, Brita Møystad Engseth og Runar Døving. De er alle et sted rundt 35 og 45, og det spørres om dette er de nye 68-erne. *Morgenbladet* er opptatt av å synliggjøre forskjellene mellom denne generasjonen og 68-erne. De retter fokus mot fadermordet, den yngre generasjonens opposisjon og hat til den eldre generasjon. De [68-erne] sitter ikke lenger med så mye makt. Nå er det vel heller min generasjon som styrer, er det ikke? spør Harald Eia. Mulig det, men hva med disse to generasjonenes syn på religion? Dette omtales ikke med et ord, og jeg mener at her er nok likhetene langt mer åpenbare enn ulikhetene. Så langt jeg kan se er 68-erne og denne senere

generasjonen påfallende samstemte på «åndsområdet». Som virkelighetspoliti er de med på å kjempe for sekularitetens sak og for å definere den offentlige virkeligheten deretter. Den makten som dem her er i besittelse av er svært betydningsfull når det står om sekularisering. Og den forgrener seg via alle godt utdannede og posisjonerte våpen- dragere i sentrale posisjoner i det norske samfunnet både på mikro- og makronivå. Blant andre lærerne i den norske skolen kan dermed bringe den til enhver tid gangbare sekulære virkelighetsdefinisjonen videre.

Deler av det norske virkelighetspoliti har nok til og med sympatier som går i retning av ortodokse og ultraortodokse sekularister. Den danske boken jeg omtalte ovenfor har nok fortrinnsvis sitt marked blant disse. Nå er det ikke bare gjennom lærerstanden at 68-erne og «38-erne» får realisert sitt store maktpotensiale som legitimeringsinstans for virkelighetsdefinisjoner. Også i den enormt sterke påvirkningsgruppen journalister er det klart at deres verdier og livssyn er godt representert. En slags kombinasjon av disse kom til orde da «lærerpartiets» profilerte stortingspolitiker Hallgeir Langeland i beste sendetid på NRK uttrykte følgende populærutsagn: «Jeg vil ikke til himmelen, for der møter jeg George W. Bush og Dagfinn Høybråten» («Først og sist» med Fredrik Skavlan, den 23. september). Selvfølgelig finnes det mange lærere med mer reflekterte holdninger enn dette. Men slike utsagn viser et aspekt ved den sekulære makten i dag. Som lærer gjelder det å være seg denne makten og innflytelsen bevisst. Berger hevdet tidlig at lærerne hadde vært en viktig brikke i den europeiske sekulariseringsprosessen. Staten sendte dem ut til alle deler av landet, og gjennom dette oppdraget har de fungert som fotsoldater i den sekulære armé (Berger 2001).

Sekularitet eller religion?

Samtiden er på flere måter preget av kulturelle brytninger og konflikter både nasjonalt

og internasjonalt, og religion går stadig igjen som forklaringsfaktor på hvorfor kulturer «kolliderer». Helt nylig har enkelte forskere og skribenter påpekt mulighetene for at fremmede kulturer føler større ubehag ved den moderne europeiske sekulariteten enn ved vår kristne tradisjon. Kanskje Europas sekulære ideal om «religionsnøytralitet» forvirrer mer enn det forsoner? Kanskje gjør det oss europeere mer fremmede som samtalepartnere i interkulturelle dialoger? Et nærliggende eksempel i denne sammenhengen er forbudet mot å bære synlige religiøse symboler i franske skoler. For mange ville nok et påbud om å bære religiøse identitetstegn være lettere å forstå enn et sekulært forbud. Det er ingen selvfølge at mennesker fra andre deler av verden forstår Europas særegne modernitet og sekularitet. Kanskje er Europa et unntak snarere enn et foregangsfunn hva sekularisering angår. Det er på ingen måte gitt at vår verdensdel fører an i en utvikling som resten av verdens land naturlig vil følge etter.

En annen sak er om sekulariteten i Europa og Norge er så evigvarende som mange tenker seg. Kanskje åpner den dialektisk for situasjoner som fremmer ny religiøs autoritet? Den norske religionshistorikeren Otto Krogseth (2001) er en sterk tilhenger av en dialektisk sekulariserings-teori. Han fornekte ikke at den moderne samfunnsutviklingen har medført en sosial avsakralisering, men han fokuserer på en ny moderne tendens av kulturell og individuell resakralisering. I denne dialektikken kan det ligge et reaksjons- eller opposisjonsforhold mot sekularitet og virkelighetspoliti. Resakralisering av både gamle religiøse og nyere sekulære fenomen (fotball og sport, sex og shopping) blomstrer kanskje som følge av et kompensasjons- og reaksjonsbehov. Berger (1979) har pekt på at Freud har noe å si oss om dette. Dersom vi ser på religionen som et undertrykt og fortrent behov, så har slike en

tendens til å komme tilbake – og da gjerne i grovt forvrengte eller bisarre former.

Kanskje har religionen som *Sacred Canopy* blitt erstattet av en *Secular Canopy*, men hvor solid er *den*, og hvor lenge kan den bestå? Det er umulig å spå, også om sekularisering, men at makt er et helt sentralt aspekt ved sekularitetens stilling i Norge i dag, det er intet mysterium.

Litteratur

- P. Berger: *Facing Up To Modernity*. 1979.
 P. Berger: *Reflections on the Sociology of Religion Today*. 2001.
 P. Berger : Personlig korrespondanse, 1. og 3. november 2004.
 L. Gule: «Gud er død i Vesten» i *Aftenposten*, 24 august 2005.
 Jarlner. M. og Anders Jerichow: *Grænser for Gud*. 2005
 F. Jørgensen: *Fra moderne sekularisering til postmoderne desekularisering*. UiO, 2003.
 F. Jørgensen: «En naturlig og nødvendig tilbakekalling» i: *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 2005.
 F. Jørgensen: «Virkelighetspolitiet» i *Aftenposten*, 17. august 2005.
 F. Jørgensen: «Religion og spådomskunst» i *Aftenposten*, 5. september 2005.
 O. Krogseth: *Pluralisme og identitet*. 2001.
 M. McGuire: *Religion – The Social Context*. 1997.
Morgenbladet «Den nye eliten». Nr. 35, 2.–8. september 2005
 B. Wilson: «Secularization» i: *The Encyclopedia of Religion*. 1987.

**Flemming Jørgensen, lærer ved Nannestad ungdomsskole.
 Adresse: flemming.jorgensen@religionssosologi.no**

Owe Wikström:

Det heliga utanför religionen

Owe Wikström er professor i religionspsykologi fra Universitetet i Uppsala og har vakt oppmerksomhet også i Norge med sine bøker om langsomheten, og om reisen som fenomen. Han har også skrevet en bok om det hellige som nekter å forsvinne som denne høsten foreligger i norsk oversettelse

Om religion som opplevelse

Den religiøse mennesken håller vissa påståenden för sanna; exempelvis «Jag tror på Gud Fader allsmäktig». Det finns vissa trosfakta (för de kristna exempelvis att Jesus är sann Gud och sann människa och att han är uppstånden, en muslim bekänner sig till Allah etc.). Men sådana försanthållanden är knappast det enda eller ens det främsta kännetecknet för den religiösa människan. Religiositet innehåller så mycket mer; social gemenskap, kulturella semiotiska system, berättelser om undflyende inre känslor av andakt och av rituella uttryck. Det är sådana icke-kognitiva sidorna av religionen jag vill uppmärksamma och diskutera vad som sker med dem när de lever både innanför och utanför de legitimerande strukturer vi kallar kyrkor?

Många har heliga, starkt ingripande opplevelser – men tilldelar dem inte en transcendent status. Många hävdar sig ha andliga erfarenheter men de har ingen önskan att tolka dem i kristna eller andra religiösa termer. Hur skall man förstå sådana «sakraliseringstendenser», dofter av en helighet som inte är «fromma» i klassisk mening, som är språklösa och famlande, men – för de som erfar dem – inte desto mindre är verkliga och oförstörbara? Jag menar att både religionspsykologin och teologin långt mer än tidigare måste reflektera över alternativa – «profana» – heligheter: epifanier.

Självklart är dogmatisk teologi viktig för kyrkor och för teologi. Så måste rimligen frågan om Jesu historicitet och hans gudom-

liga anspråk stå i centrum för en kristen kyrka. Kanske utgör misstron mot de egna tanketraditionerna och den egna historien de etablerade samfundens största misstag inför tjugohundratalet. Den panteistiska idealism som trivs i en privatiserad helighet torde – ur kyrkornas perspektiv – behöva konfronteras både med trinitetsteologi och inkarnationens paradox.

Det är emellertid inte på denna punkt som mitt intresse ligger. Den handlar snarare om att *heligheten som upplevd personlig erfarenhet* är förbisedd både som forskningsobjekt och föremål för psykologisk funktionell analys och filosofisk/ teologisk reflexion. Om den institutionella eller organiserade religionen är på väg att intellektualiseras, historiseras och byråkratiseras söker sig privatiserade och alternativa relationer till heligheten individualiserade uttryck

Jag vill reflektera över «heligheten» som *den kategori i människans yttre kulturella och inre subjektiva värld som förmedlar och upprätthåller erfarenheter av något som hon oppfattar som okränkbart, hemlighetsfullt och kraftladdat och som hon därför regelbundet återvänder till och skapar symboler och riter kring*. Den personliga erfarenheten i samband med det heliga beskrivs med termer som «andakt», «ro», «tillit» eller «bävan». Man vill inte prata sönder upplevelsen eller analysera den i dess minsta beståndsdelar.

Helighet har ofta varit en inomreligiös term. Men om man bestämmer den på ovan-

stående sätt är det inte säkert att just kyrkorna eller moskeerna, med sina helger och gudstjänster lyckas kanalisera denna typ erfarenhet.

Hur har man vetenskapligt uppfattat den religiösa upplevelsen? Huvudtraditionerna inom religionspsykologin beskriver religionens psykiska källor som «sökande efter mening» (kognitiv psykologi eller attributionssteori), behov av mestring – eller coping eller ett sätt att odla ett «mellanområde» (den psykoanalytiska traditionen). Andra har hävdade att människans religiositet går tillbaka till socialisation; hon uppfostas in i ett mytologiskt språkspel eller inom ett särskilt symboliskt universum (socialpsykologi eller kunskapssociologi). Dessa tre traditioner står tämligen oemotsagda... Samtidigt förklarar dessa religionen som en funktion av något annat. Religionen blir här en oberoende variabel

Vid sidan av denna huvudfåra av förklarande religionspsykologi finns en mer fenomenologiskt inriktad forskning. Där gäller det att finna kategorier för religiösa upplevelser utan att samtidigt vilja förklara deras uppkomst eller psykologiska funktion. Religionsfenomenologer som Rudolf Otto och Mircea Eliade sökte finna sådana transkulturellt giltiga religiösa kategorier. Religionen blir här en oberoende variabel

Otto är mest känd för sin term «numinös». Han hävdade att helighetsupplevelsen är en egenartad känsla, en upplevelse fylld av bävan och tillit på samma gång. Denna känsla ger kraft och stabilitet. Mircea Eliade har visat hur riter gör det möjligt för människan att erfara sig i förbindelse med ett överjordiskt heligt kosmos. Han betonade att symboler är oundvikliga när man skall tala om det som varken låter sig omtalas eller förtigas.

De stora och små heligheterna

De «stora heligheterna», sådana som refererar till universella myter med ett metafysiskt apriori, tycks avta i det moderna sam-

hället. Allt fler tycks ha förlorat tilltron till heltäckande trossystem eller berättelser. Man väntar inte ens längre på Godot. Färre tror, färre går i kyrkorna. Förklaringar som hänvisar till en utomjordisk värld med en distinkt Gud – av tydlig muslimsk, kristen eller judisk art. etc – uppfattas av det stora flertalet i nordeuropa som allt mindre trovärdiga. I stället bygger många upp sina privata eller «små heligheter». De är bara delvis är kopplade till kyrkor och religiösa institutioner. Det är sådana privata upplevelser som får utgöra motvikter mot den vardagliga, alltför banala livssfären. Det kan handla om gemenskapen i familjen, den musikaliska eller poetiska upplevelsen, den tysta naturkänslan för nordbon, en hytte i fjällvärlden för friluftslivskaren, där är man i närheten av en stark livskänsla.

Upplevelsen av helighet tycks fortleva även när sekulariseringen – i meningen att allt fler tror allt mindre – gått framåt. Skillnaden är att den söker sig nya former och uttryck. Det finns uppenbarligen något motspänstigt med heligheten.

När allt färre i Sverige säger sig tro i kristen mening tycks ändå ett «behov» kvarstå av att – åtminstone i tider av samhällsliga problem, personliga och nationella livskriser – Tsunami, Estonia och inför existentiella hot – hålla något avskilt från det vardagliga. Då söker man sig till riter som strukturerar det hotande. Kaos söker kosmos. Kyrkorna tycks endast delvis ta vara på detta behov. Delvis kanaliseras det in i andra sfärer. Kyrkorna, inte minst själva kyrkorummen, kyrkogårdarna och minneslundarna, musiken i samband med de stora kyrkohögtiderna, de stora midnattsmässorna till jul och påsk etcetera, tycks vara viktiga. Samtidigt har den ordlösa mystiken och meditationen har fått en renässans. Många läser C G Jung med nytt intresse. Hans hemlighetsfulla «arketyper» eller «mandala» emanerande från det «kollektivt omedvetna» väcker ankläng. Etiska frågor kring det okränkbara männis-

skovärdet eller naturen diskuteras som aldrig förr. Den grekisk-ortodoxa liturgin liksom dess ikoner har upptäckts av ordtrötta och sönderpredikade lutheraner. Nattvardsfrekvensen ökar i alla samfund medan man samtidigt talar om predikans kris. Människor flockas kring ljusbärare vid midnattsmässor. Man misstror dogmatik män fascinerats av mystik, den lilla heligheten är kopplad till estetik.

Sannolikt ger konst, skönlitteratur och musik ett slags lyftning åt tillvaron för många intellektuella. Att gå på en konsert, opera eller att sakta vandra runt på en konstutställning skapar något av en helgad paus i det triviala. «Livet är mer än ett spring efter almanackan, inflytande och pengar» Tomas Tranströmers diktsamlingar blir – som vi senare skall se – till andaktsböcker genom att han öppnar dörren till det heliga «inomhus» som han postulerar i varje människa. Och han gör det genom ett odogmatiskt och nyskapande språkbruk.

Ingmar Bergman låter teaterdirektören Ekdahl uttrycka denna konstens helighetsförmedlande förmåga i en av scenerna i filmen *Fanny och Alexander*. Det är den lilla världen – kulturens värden som man skall hålla sig till:

... jag älskar den här lilla världen innanför det här husets tjocka murar. /... / Utanför finns den Stora Världen och ibland lyckas den lilla världen en sekund spegla den stora världen, så att vi förstår den bättre eller också ger vi människorna som kommer hit en möjlighet att för några ögonblick eller sekunder... /... /... att för några sekunder glömma den svåra världen därute. Vår teater är en liten – ett litet rum av ordning, reda, omsorg och kärlek.¹

Även sporten skapar en helig gemenskap. När den nationella flaggan går i topp efter en segermatch tåras ögonen av en känsla av sakral samhörighet och storhet. Att vandra i en skog i ensamhet är en helig akt för många. Man firar sin andakt vid

skogssjön eller i fjällvidderns tystnad.

Så kan man i det oändliga fortsätta att finna analogier mellan de icke-religiösa eller små heligheterna och de gamla stora, mellan de individuella och de kollektiva, mellan de som är associerade till en transcendent värld och de som är helt immanenta. Skärningspunkten mellan den religiösa helighetserfarenheten och nya profana «heligheterna» borde religionsforskningen uppmärksamma.

Heligheten – substantiella och funktionella perspektiv

Generellt brukar man skilja mellan *substantiella* och *funktionella* religionsdefinitioner. De förstnämnda beskriver innehållssidan i en religion, det vill säga vad religion «är» dess olika delar. De senare söker förstå religion utifrån de funktioner den fyller för en individ eller ett samhälle, de svarar på vad en religion «gör». Låt oss först granska en substantiell definition!

- En religiös kultur utgörs av den uppsättning av trosföreställningar, symboler och värderingar (som direkt kan härledas till trosföreställningarna och symbolerna) vilka hänför sig till en åtskillnad mellan en empirisk verklighet och en överempirisk, transcendent verklighet. Det som tillhör den empiriska verkligheten betraktas ha underordnad betydelse i förhållande till det som hör till den icke-empiriska verkligheten. Religiösa handlingar är sådana som har sin grund i att man erkänner en sådan åtskillnad

I centrum för detta sätt att tala om religion ligger en innehållslig bestämning. Att vara religiös innebär att omfatta trosföreställningar o att relatera sig till symbolerna. Alla människor blir (eller är) enligt detta sätt att tala om religion inte religiösa. Detta är därför en exklusiv definition. Det religiösa kollektivet sägs hysa en föreställning om en icke-empirisk verklighet som den «sanna verkligheten». Den enskilde inordnar sitt liv i förhållande till denna verklighet.

Sätter vi denna definition i samband med vad vi hittills har resonerat om, kommer upplevelsen av helighet att ligga just på gränsen mellan religion och icke religion. Somliga erfar det heliga som något kvalitativt annorlunda än den profana världen och gör samtidigt en teologisk tolkning av sina erfarenheter. Andra har emellertid inte en känsla av att det heliga är något överempiriskt eller har i varje fall inget behov av att diskutera helighetens ontologiska status (verklighetskaraktär). Den kanske bara «känns bra» eller «känns viktig», utan att ha ett överjordiskt ursprung eller syfte. Sådana personer skulle enligt denna definition hamna utanför religionen. De är troende utan tro.

När allt fler erfar heligheter som man inte känner sig beredd att formalisera eller legitimera via en genomtänkt livsåskådning eller ett samfund så har den «avtranscenderats» och privatiserats. Är ett inomvärldsligt sätt att erfa det okränkbara tecken på religiositet? Nej, svarar de som vill definiera religionen i klassiskt substantiella termer?

Om man i stället vänder sig mot ett funktionellt sätt att bestämma religion blir även de privata och diffusa heligheterna religiösa. Denna, mer vida definition försöker nämligen beskriva den betydelse som religionen har för en individ eller grupp. Låt oss se på ett par sådana bestämningar:

- Religion kan definieras som ett system av trosföreställningar och handlingar som gör det möjligt för en grupp av människor att komma tillräkta med det mänskliga livets yttersta frågor (ultimate problems). Detta system är ett uttryck för människans vägran att kapitulera inför döden, att ge efter för svårigheter.⁵
- Religion är en uppsättning symboliska föreställningar och handlingar varigenom människan får en relation till de yttersta villkoren för sin existens.⁶
- Religion is whatever we as individuals do to come to grips personally with the questions that confront us because we are

aware that we and others like us are alive and that we will die. Such questions we shall call «*existential questions*».⁷

Alla dessa definitioner förutsätter att människan reagerar på de mänskliga villkoren – att existentiella frågor söker svar. Alla människor blir med detta sätt att resonera självfallet religiösa eftersom de mer eller mindre medvetet och systematiskt «försöker komma tillräkta med det mänskliga livets yttersta frågor». Sökandet efter heliga upplevelser, maximalt mättade erfarenheter som är slitstarka och som går att ritualisera blir ur detta perspektiv ett sätt att besvärja existentiell meningslöshet. Om man sedan går på en konsert, läser Dostojevskij eller sjunger i kyrkokör för att hålla livsångesten stängd är i princip likgiltigt. Alla de små heligheter som människan hänger upp sitt liv på är i detta perspektiv religiösa.

Förlusten av den stora heligheten

I västvärlden finns det nu allt färre människor som har ett gemensamt sätt att uttrycka och ge mening åt heligheten. Världen har splittrats, det sen- eller postmoderna perspektiven har detroniserat de flesta hierarkier. Den enhetliga kultur som de klassiska religionsfenomenologerna beskrev är borta. Men även en sekulariserad tidsålder söker sig mot något okränkbart. Också *Homo saeculi* återvänder stundom till en känsla av något som upprätthåller och ger tillvaron en mening. Men denna helighet är inte som för *Homo religiosus* kopplad till en av gudarna bestämd mening. De stora hierofanierna tycks ha ersatts av små. De refererar inte självklart till en utomjordisk verklighet. Det tycks vara tillräckligt med «profan helighet» för att ge lyftning och värdighet åt tillvaron. Människan har myndiggjorts.

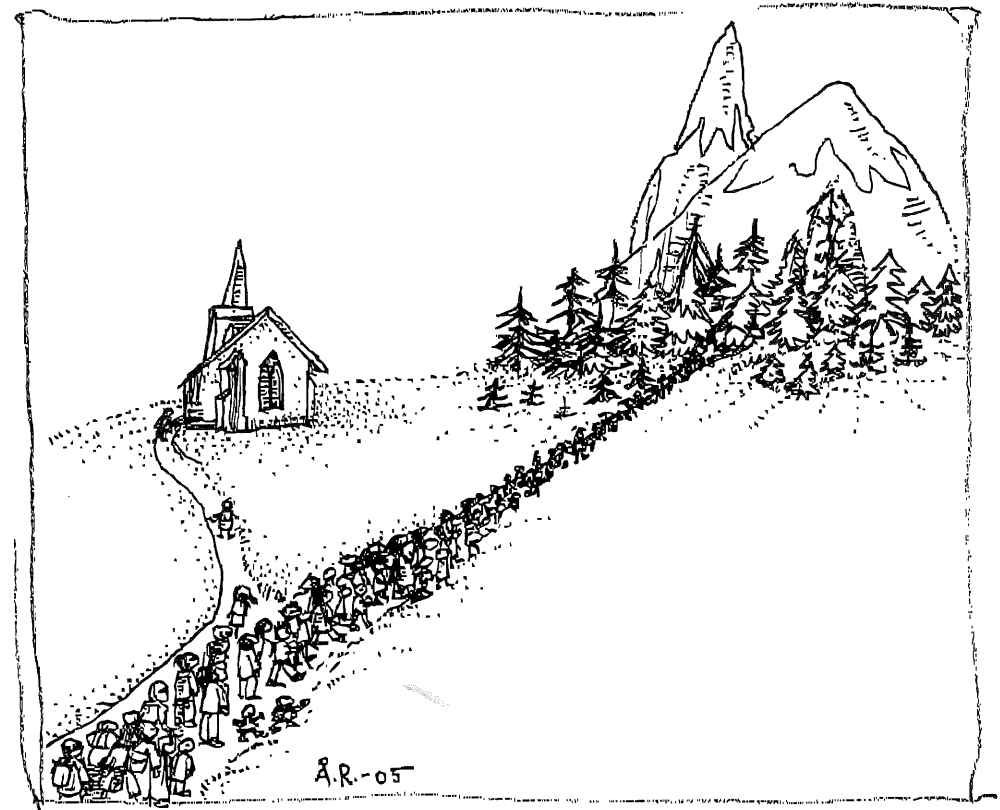
Sagt utan teoretiskt språk: allt färre säger sig tro på Gud, man går mindre regelbundet i kyrkan och den dagliga bönen är alltmer sällsynt. De som nyttjar kyrkans riter är dock relativt konstanta. Det är inte längre kyrkorna som skapar «den stora berättelsen».

Om kyrkan uppmärksammas så är det oftare för dess vårdande funktion, präster kallas till eller skapar krisgrupper, sjukhuskyrkorna har blivit en efterfrågad resurs. Den terapeutiska kyrkan går att legitimera i det sekulära samhället. Men «den andra världen» som kyrkan vill förmedla – den transcendent – uppfattas med misstänksamhet.

De kyrkobyggnader som en gång vittnade om en annan tillvaro har inte tömts på mening – däremot är det inte säkert att den uppfattas som en transcendenssignal utan i mer estetiska termer. Den teofani och hierofani som just kyrkan förvaltar ställer sig flertalet skeptiska till Varför skulle den kristna kyrkan ha ensamrätt på den «stor helighet?»

Låt oss konkretisera! För inte länge sedan var Bibeln ett slags «hierofani» när den låg på ett nattduksbord eller i en bokhylla.

Själva boken ofta en gåva vid konfirmationen – var (visserligen ofta diffust och oreflekterat) en symbol för en andra verklighet, den som bröt in med Kristus. Den kristna hierofanin och ontofanin förmedlades via påtagliga yttre symboler. Det heliga distribuerades vidare genom ord och i sakrament. Och Ordet fanns besjunget i de välkända psalmerna. Många kunde dem utantill och hade därmed tillgång till ett språk som bearbetade livsfrågorna. De symboler som man fascinerades av var inte bara privata, utan delar av ett kulturellt arv, en troende gemenskap. Det fanns ofta i hemmen bilder och ordspråk som – för de som var fostrade in i språket – vittnade om denna andra verklighet. Sådana transcendenssignaler lever fortfarande i de avgränsade fickor i samhället som vi kan kalla religiösa symbolgemenskaper



En ikon på en vägg, ett radband i en väska, ett kors ovanför en säng, en andaktsbild i en hylla sådana bilder kan vara uttryck för slentrian och förlora sin betydelse. Men de kan även uppfattas som bärare av det fullständigt annorlunda, vara hierofanier som fogar in sina betraktare i ett kosmos av övergripande mening.

Men den breda tendensen är dock att de religiösa föremål, byggnader och symboler som bara för en generation sedan hänvisade till «något annat» har tappat sin refererande förmåga. Studier visar att yngre personer i Sverige har mindre förväntan än äldre på att kyrkorna skulle kunna vara vägledare i etiska spörsmål eller ge svar på livsfrågorna. Här skiljer Sverige sig från övriga Europa. Lika gärna tycks man – ifall man överhuvudtaget beskriver någon stor helighet – tala i alternativa andliga termer, såsom om astrologiska krafter, indisk religion eller parapsykologiska fenomen. Kaosforskning och den nya fysiken får tillsammans bilda byggestenar när man utformar en variant av livshållning som kan inkludera en annan verklighet. En sådan annorlunda verklighet är inte automatiskt kristen eller ens religiös i någon vanlig mening.

Många besöker dock gärna i kyrkorna och låter sig omslutas av sina känslor, men kan förmodligen inte säga att man tror att det «finns» något objektivt som motsvarar det som man erfar. Religionens föreställningsvärld verkar ungefär som litteraturens eller operans berättelser.

Det är självfallet en stor upplevelse att låta sig involveras i dramatiken och musiken i scenens fiktiva världar eller i läsningen av en god roman. Men man tror inte att Paganos «existerar» eller att Torgny Lindgrens eller Tolkiens romanfigurer «finns» på samma sätt som Homo religiosus tror eller «vet» att Kristus lever. Däremot kan det vara behagligt, lärorikt eller rent av uppbyggligt att umgås med dessa tänkta figurer.

Kanske kan vi överföra det sistnämnda till talet om Gud: «Jag kan gärna gå i kyrkan

och jag sjunger gärna psalmer, jag tycker mässorna på julnatten och påsknatten är fantastiska – men jag tror inte» Så kan man ibland ana en splittring mellan en intellektuell ateism och en emotionell ateism.

Det personliga deltagandet i den heliga riten eller besöket i det heliga rummet, det vill säga något som *inte* är medialiserat utan upplevt, utgör en förstahandserfarenhet. Sådana erfarenheter av det totalt annorlunda måste tränga sig fram genom den tillplattade medialiserade verkligheten. De måste likt en asfaltblomma ta sig igenom snabbheten och ytligheten.

Samtidigt har kanske religionens heliga rum och riter sin attraktionskraft och styrka just tack vare att de inte kan medialiseras. Att befinna sig i en kyrka, där ingen predikar och ingen förklarar, är snarast exotiskt och kanske därför tilldragande i det moderna samhället. «Vad tyst det blev», tycker en liten femåring på dagis, när hon kommer in i en kyrka och tänder ett ljus på besök hos några katolska systrar. Hon talar länge om den tystnaden.

Helighet som motstånd mot tingens trivialisering

Ett annat sätt att förstå samtidens behov av alternativ helighet är en funktion av hur människor umgås med tingen. Om idéomsättningen har ökat så gäller samma sak med tingen. För de sista tre generationerna har vardagen blivit mer *tingtät*. Människan omger sig med fler ting än någonsin. Det finns mer komplicerade, tekniskt avancerade ting som man inte har en chans att begripa. De är dessutom mindre permanenta i tiden, *tingens omsättningshastighet* har ökat. Bakom detta ligger självfallet ekonomiska drivkrafter. Kapitalismen själva syfte är just en ökad tingstäthet och tingsomsättning.

Kring sekelskiftet hade ett nyansskaffat ting för de flesta kvar en slags trollkraft. Grundregeln var att spara, ta vård om och att reparera. Att man skulle slänga en nedsutten

stol eller en lampa som fungerade var inte bara onaturligt, det var omoraliskt.

När massproduktion och masskonsumtion växte så förändrades synen på tingen. Med tilltagande tingsstäthet förlorar föremålen sin lyster. Föremål ersätts utan att vara förbrukade, det må sedan vara mat, skor, kjolar, tröjor, räknedosor, telefonapparater eller datorer. En dator som nyinköpt var ett under av finesser är efter något år gammalmodig.

Slit och släng-debatten hörs inte längre. Tingen har trivialiserats. Man berörs sällan av att en sak går sönder, «det är ingenting att fästa sig vid». En sak köps, nyttjas och blir fort självklar. Det betyder att nutidsmänniskan inte lägger märke till de föremål som omger henne i samma utsträckning som under tidigare generationer. Då behövdes föremålen som bruksföremål. Den ökade tingsstätheten och tingsomsättningen leder till att de enskilda tingen betyder allt mindre. Detta är paradoxalt eftersom världen aldrig förr har sett så vackra kataloger, så stora skyltfönster eller en förbiilande TV-reklam där allt sker med sekunders snabbhet.

Tingen är inte meningsbärande under någon längre period. En farfar undrar när han ser alla leksaker som väller över barnbarnen: «Vad betyder något längre? Efter tre dagar ligger de nya leksakerna på vinden i drivor.» Det finns färre ting som gör en människa upprörd om de förloras. Allt går att ersätta, allt går att köpa.

I stället blir vissa värden kopplade till speciella ting eller attribut, de blir till delar av en livsstil – golfklubban, märkeströjan, ringen i örat, yuppiesnallen. På så sätt skapas öar av

meningsfullhet, tillhörighet och tydlighet i det kollektiva havet. Men även livsstilar kan trivialiseras därför att de måste överdrivas för att ge någon effekt. De är föränderliga och offer för köpsläende, vilket lett till ett slags *livsstilskonsumtion*. Man kan välja livsstil. Så skall exempelvis alla ha ett Gant-märke i nacken när man nonchalant viker upp kragen på sin rock. Om något halvår är det andra modets koder som gäller.

Är det tingsstäta och tingsomsättande samhället ett uttryck för att det inte längre finns en förmåga att fästa sig vid ting som representerar absoluta värden, heliga föremål som är bärare av vara, symboler som förmedlar helighet? Därför försöker man om och om igen och i en allt hetsigare takt att tillskriva *det nya* en styrka som det självfallet inte har.

Eller är det tvärtom? Just när tillvaron accelererar, de flesta jagar starka upplevelser finns det en tendens att söka rötter, centrum, någonting fast. Första steget mot en inre fasthet är kanske den lilla heligheten. Eventuellt finns det länkar mellan denna avtranscenderande känsla och det som kyrkor och samfund beskrivit som en metafysisk ontologiskt grundad helighet.

För referenser se **Helighetens envisa vägran att försvinna**. Stockholm 2003.

Owe Wikström, professor i religionspsykologi ved Teologiska fakultetet, Universitetet i Uppsala.
Adr: Owe.Wikstrom@teol.uu.se

Torkel Brekke:

Religionens tilbakekomst i politikken

Vekselvirkningen mellom sekulariserende krefter og anti-sekulariserende krefter er et av de aller viktigste temaene for samtidens religions sosiologi, sier Peter L. Berger i forordet til en bok fra 1999 med tittelen *The Desecularization of the World*. Han peker på at sterkt konservative religiøse krefter har hatt vind i seilene i alle religioner i verden i løpet av de siste par tiårene. Mange steder har dette hatt store konsekvenser både politisk og sosialt, og Berger mener at vi er vitne til en desekularisering av verden. Er Norge del av denne trenden? Foregår det noe som helst i landet vårt som tyder på en desekularisering av det norske samfunn? Hvilke konsekvenser har eventuelt dette for norsk politikk? Eller kan vi trygt lene oss tilbake og anta at de klassiske sekulariseringshypotesene fra 50- og 60-tallet fortsatt er like gyldige her hjemme?

Historiske linjer

La oss først raskt trekke opp de historiske linjene i utviklingen av forholdet mellom religion og politikk for å ha en bakgrunn for å forstå samtidens endringer i dette forholdet. I Europa utviklet det seg fra 1500-tallet en ideologi som sa at religion bør være noe privat og personlig, mens internasjonal politikk skal være a-religiøs. Dette var et svar på de blodige religionskrigene mellom katolikker og protestanter i kjølvannet av reformasjonen på 1500-tallet. Etter tredveårskrigen fra 1618–1648, maktet man å sette en stopper for konfliktene ved freden i Westfalen. Man ble enige om at religion ikke måtte være avgjørende for hvordan stater og samfunn skulle forholde seg til hverandre. Religion skulle være et indre anliggende, og sta-

ten skulle styres etter sekulære prinsipper. De nasjonale kirkene ble underlagt de politiske makthavere. Da Europa på 1700- og 1800-tallet koloniserte mesteparten av jorden, ble disse tankene om forholdet mellom religion og politikk spredt til alle hjørner av kloden. De ble institusjonalisert i kolonistyrerene og arvet av de nye statene som oppsto etter at kolonimaktene ga fra seg herredømmet over sine kolonier.

I et større perspektiv er det dermed en ganske spesiell og historisk betinget ideologi som sier at religion og politikk skal være adskilte sfærer. Det er vanskelig å komme på eksempler fra andre tider som ligner. I de fleste samfunn har religion og politisk makt vært uadskillelige. Religion har faktisk vært maktens eneste virkelige kilde til legitimitet i alle avanserte samfunn i førmoderne tid. Men i løpet av de siste par tiårene av det 20. århundret har imidlertid trenden snudd. Peter Berger snakker om en desekularisering av verden. Konservative religiøse grupper er på frammarsj. Religion er i ferd med å bli en sterk politisk kraft mange steder.

Det er dette skillet mellom religion og politikk som ble utviklet i Europa fra 1500-tallet, og spredt til hele verden i kolonitiden, er i ferd med å forsvinne. Samfunn i forskjellige deler av verden avviser oppfatningen om at religion og politikk må holdes adskilt. I land så forskjellige som Kina, Nigeria, Filippinene og India, har karismatisk kristendom fått betydelige politiske konsekvenser. I Latin-Amerika har oppblomstringen av protestantiske karismatiske religiøse bevegelser fått stor betydning bare for det religiøse og det politiske landskap. I

Brasil har f.eks. den store organisasjonen Guds Rikes Universelle Kirke (IURD) snudd opp ned på religionsutøvelse ved å tilby gudstjenester som garanterer bedre helse og god økonomi til de fattige i storbyene. Det er ikke bare kristendommen som spiller en større politisk rolle globalt.

Tanken om at det er helt nødvendig å bringe religion inn i politikken, kan man finne igjen i en rekke samfunn rundt omkring i verden. I Sri Lanka har buddhistmunker dannet et helt nytt politisk parti i løpet av de siste årene, ut fra tanken om at det tradisjonelle buddhistiske samfunn må beskytte seg mot de kristne misjonærene og deres virksomhet. I India har man på 1990-tallet sett at den hindunasjonalistiske regjering, med partiet BJP som kjerne, har utfordret de sekulære tankene som den indiske republikken ble grunnlagt på. Både sikher og muslimer i India har definert sin egen identitet gjennom sin religion og sin opposisjon mot den hinduiske majoriteten. På Sri Lanka har buddhistisk nasjonalisme ofte stått i veien for en fredelig løsning av en fryktelig borgerkrig. I mange muslimske samfunn oppfattes religion i stadig større grad som det eneste botemiddel mot oppløsningstendenser og korrupsjon.

Norsk kristen identitet utfordres

I mange land har religion vært en sentral del av den nasjonale identitet. Så hva med Norge? En rekke norske religiøse og politiske ledere kan også studeres som uttrykk for at religion har større betydning nå, enn for 20 eller 30 år siden. Jeg tenker f.eks. på debatten om bønnerop som raste i Oslo-politikken for få år siden, og lovforslaget fra Carl I. Hagen om å forby bønnerop. Et punkt i Hagens lovforslag bærer overskriften *Kristne verdier og kultur utfordres av islam*. Han sier at «etter hvert som innvandrerbefolkningen bruker religion som begrunnelse for å ikke følge norsk skikk og bruk utfordres det som kan kalles norskheten eller det norske.» Det er selve den norske identitet,

hvor den kristne religion utgjør en kjerne, som utfordres gjennom vårt møte med muslimer i Norge, og gjennom muslimers offentlige religionsutøvelse i landet vårt, ifølge Hagen.

En rekke forskjellige kriterier kan tenkes å definere og avgrense et folk eller en nasjon: etnisitet, språk, historie osv. Religiøs nasjonalisme er en ideologi som sier at *religionen* er nasjonens kjerne, religionen er den støtrelse som binder individene sammen til et folk. Norsk religiøs nasjonalisme er en ideologi som sier at kjernen i norsk kultur, essensen av *norskhet*, er luthersk kristendom. Religiøse nasjonalister ønsker å bringe denne essensen mer i sentrum av politisk debatt. Religiøs nasjonalisme i Norge kan spores tilbake til 1800-tallet. I tiårene etter at Norge fikk sin Grunnlov i 1814 og inngikk i union med Sverige, var det viktig å definere en norsk identitet. Landets religion ble en av de ressurser som ble tatt i bruk i forsøkene på å definere norskhet. Denne nye norskheten ble imidlertid raskt utfordret av religiøse minoriteter. Alle vet jo hvilken total mangel på toleranse overfor jøder som ble nedfelt i Grunnloven av 1814. Det er nok mindre kjent at også kristne minoriteter ble forfulgt. På begynnelsen av 1800-tallet var det stor bekymring både hos myndigheter og i statskirken om det vesle samfunn av kvekere som fantes i Christiania. Utover 1820-tallet ble kvekerspørsmålet betent fordi kvekerne inngikk giftemål uten prest, de nektet å døpe sine barn, og de gravla sine døde i uvidd jord og uten kirkelige seremonier. Myndighetene reagerte med bøter, og av og til fengsel. Konfliktene mellom myndigheter og religiøse minoriteter tvang fram juridiske reformer, som førte til en ny grad av religionsfrihet på midten av 1800-tallet.

Religiøs nasjonalisme har blomstret i Norge i krisetider. Talsmenn for denne ideologien i vår samtid forsøker å svare på mange av de samme spørsmålene som ble stilt på 1800-tallet. Hva betyr det å være norsk? Hvem hører til i den norske nasjon,

og hvem gjør det ikke? Hva er norske verdier? Dette er i seg selv interessante spørsmål, og det er selvsagt positivt å diskutere dem. Problemene oppstår når man nekter å ta lærdom av historien, som viser med all mulig tydelighet at den norske stat og det norske storsamfunn faktisk har en tradisjon for å mistenkeliggjøre religiøse minoriteter og begrense deres religionsfrihet for å beskytte majoritetens norskhet.

Religiøse ledere

Utviklingen får praktiske konsekvenser i den grad religiøse ledere inntar en mer sentral plass i politikk. Et helt sentralt trekk ved sekulariseringshypoteser er jo antagelsen om at religiøse ledere gradvis får mindre å si i verden. Dermed blir disse ledernes nye rolle et trekk ved den utviklingen vi kalte desekularisering. Det er ganske tydelig at religiøse ledere inntar en ny plass i dagens politiske landskap i mange deler av verden. Noen steder er det åpenbare årsaker til at det er slik. I Usbekistan for eksempel var religiøse organisasjoner ganske enkelt forbudt under Sovjettiden, men på 1990-tallet blomstret islamske organisasjoner i landet og fikk næring av en religiøsitet som alltid hadde vært til stede i befolkningen.

Dette er et mønster man finner i en rekke av de tidligere Sovjetstatene. I Usbekistans tilfelle fikk den nye oppblomstringen av islam en klart negativ dreining da bevegelsen Islamic Movement of Usbekistan gikk beveget seg fra krav om sosial reform til voldelig jihad, og til slutt valgte å alliere seg med ekstreme krefter i nabolandet Afghanistan og ble trukket inn i krigen mot Nordalliansen og snart mot USA.

Den første Bondevik-regjeringens orientering i religiøse spørsmål fikk konkrete utslag i hvordan religiøse ledere og grupper ble behandlet av statsapparatet, både hjemme og ute. Det fikk også konsekvenser for Norges linje i internasjonale organisasjoner. Knut Vollebæk var formann i Organisasjonen for sikkerhet og samarbeid i Europa

(OSSE) i 1999, og Norges formannskap innebar et klart fokus på religion. Man ønsket å konsentrere seg for det første om religionsfrihet og menneskerettigheter, og for det andre om religionens rolle i konflikter og konfliktløsning.

To store konferanser om disse temaene ble arrangert i regi av OSSE under Vollebæk, en i Wien i mars 1999, en annen i Oslo senere samme år. Et av forslagene som kom ut av konferansene, var å forsøke å styrke religiøse lederes rolle i konfliktløsningsarbeid. Denne linjen ble fulgt opp av Bondevik-regjeringen blant annet ved at man brukte Kirkens nødhjelp til å arrangere møter mellom religiøse ledere i Etiopia og Eritrea i et forsøk på å få i stand dialog mellom de stridende partene. Man støttet også lignende initiativer på Balkan. Generelt henger slike initiativer også sammen med en mer generell tanke om at det sivile samfunn må mer på banen enn tidligere hvis sosiale tiltak skal få skikkelig fotfeste.

Det pågår også interne diskusjoner innad i mange religiøse samfunn om hvordan ledere skal tilpasse seg presset fra globaliseringen og fra moderne tider generelt. En handfull biskoper i Den romersk-katolske kirke satte således sølibatet på dagsorden ved det store kirkemøtet som fant sted i Roma i oktober 2005. De mente at tidene hadde løpt fra sølibatet som levemåte for det religiøse lederskapet. Unge menn vil ikke lenger gi avkall på ekteskapets gleder for å bli prester. Vi er omgitt av sex på alle kanter, i reklame, i populærkulturen, i media. Hvordan kan man forvente at unge, lovende menn skal gi avkall på kjødelig tilfredsstillelse og vie sitt liv til Gud? Den gamle kirken må tilpasse seg nye tider, og derfor foreslo reformvillige biskoper at man måtte få en fornyet diskusjon om sølibatet. Dette har den katolske kirke snakket om i århundrer. Bakgrunnen for sølibatet er tanken om at mennesket kan konsentrere seg fullstendig om Gud hvis man unngår kroppens og familielivets distaksjoner, slik Paulus skriver i sine brev.

Etikk og verdier

Globaliseringen og det økede fokus på religiøs identitet, får også konsekvenser for hvordan vi snakker sammen om etikk og verdier på tvers av kulturelle grenser. Vi ser tilspissingen av denne debatten ikke minst på området menneskerettigheter, hvor spenningen mellom relativisme og universalisme kommer til å fortsette å utgjøre en utfordring. Debatten om menneskerettigheter er et aspekt ved globalisering, blant annet i den forstand at den fremste bærer av tanke om universelle menneskerettigheter er FN. FN, og spesielt Sikkerhetsrådet, har fått ny handlekraft etter Den kalde krigen, og organisasjonen vil forhåpentligvis spille en mer sentral rolle i internasjonale forhold i fremtiden.

Samtidig må utfordringen fra relativismen møtes, og her blir dialogen mellom representanter for de store religionene helt avgjørende. I 1981 vedtok en rekke muslimske land en erklæring om menneskerettigheter i islam. I 1990 undertegnet mange av de samme landene Kairoerklæringen. I disse erklæringene avviser muslimske ledere kategorisk at det finnes noe universelt grunnlag for menneskerettigheter, og de hevder at Sharia er det eneste mulige fundament for menneskerettigheter i den islamske verden. Det finnes en rekke lignende eksempler på at politiske ledere, ikke minst i Asia, avviser tanken om universelle menneskerettigheter.

Det kreves både innsikt og ydmykhet for å kunne gå i konstruktiv dialog med ledere som påberoper seg en enhetlig islamsk, afrikansk eller kinesisk moralfilosofi som hevdes å være uforenelig med FNs verdenserklæring om menneskerettigheter. Ikke minst er det kanskje påkrevet med en viss grad av følsomhet for hvordan andre nasjoner oppfatter sitt forhold til den vestlige verden. Det kan være greit å mine seg selv om at det kun er et par-tre generasjoner siden en rekke vestlige land brukte humanisme, menneskerettigheter og demokrati som argumenter for en brutal og voldelig imperialisme.

Religion i populærkulturen

Religionens nye plass i politikk og samfunnsliv får selvsagt også sitt uttrykk i populærkulturen, og det er kanskje her religionen oftest møter oss i hverdagen – på TV, i film, i populærmusikk, i litteratur. En av de seneste filmer som illustrerer dette, er Mel Gibsons film om Jesu lidelse, *The Passion of the Christ*. Jeg tror dette er en viktig film, som kan få betydning for kristen religiøsitet i mange deler av verden, og som også kan lære oss noe viktig om hva kristendommen er utenfor Norges grenser. For de fleste kristne i verden handler religion om Jesus, og enda viktigere, den handler om følelser, sterke følelser.

Det viktigste trekket ved utviklingen av kristendommen i vår tid, er den karismatiske religiøsiteten; den utgjør en global kultur, den er sentral i det religiøse landskap i verden i dag. Det er i dette landskapet at *The Passion of the Christ* må plasseres. Mel Gibsons religiøsitet handler ikke om vafler og kulturverksteder, men om intense personlige opplevelser av Jesus og et ønske om å føle med ham i hans lidelser. Derfor er Mel Gibson mer representativ for dagens globale kristendom enn Gunnar Stålsett, som opplever filmen som spekulativ råskap (Aftenposten 19. mars). Dette bekreftes av at filmen faller i god jord hos representanter for det lavkirkelige Norge, kristne ledere som er nærmere de karismatiske, evangeliske, spirituelle strømningene. Religionens rolle i populærkulturen og i offentlig debatt har virkelig forandret seg når nettopp mange kristne ledere oppfordrer sine trosfeller til å se en film så overlesset med vold. Dette stpr også i motsetning til den nesten enstemmige avvisningen av tidligere Jesus-filmer, som Jesu siste fristelse og Jesus av Montreal.

A.O. Scott skriver i en filmanmeldelse for *The New York Times* at han er overrasket over at *The Passion of the Christ* har slått an hos «evangelical Protestants» når innholdet virker så tradisjonalistisk romersk-katolsk (*The New York Times*, 25. feb.) Hadde Scott

visst litt mer om utviklingstendenser innenfor samtidens kristendom, både protestantisk og katolsk, ville han ikke vært overrasket. Jeg drister meg til å spå at denne filmen kommer til å slå an som ingen religiøs film tidligere har gjort hos kristne verden over. Den tegner faktisk konturene av et helt nytt forhold mellom religion og populærkultur, og peker nese av Neil Postman's gamle, pessimistiske sannhet om at religion, i likhet med politikk og andre dypsindige ting, ikke lar seg gjengi innenfor populærkulturens rammer.

The Passion of the Christ er uttrykk for en global inderliggjøring av religion. Personen Jesus, hans gjerninger og hans lidelse, er helt sentral i den nye kristendommen – skjønt genuint ny er vår tids inderliggjøring av tros livet selv sagt ikke. Pietismen, eller vekkeskristendommen, hadde stor innflytelse på religiøsiteten i Norge og resten av det protestantiske Europa på begynnelsen av 1700-tallet. Innflytelsen lå først og fremst på det individuelle plan. Pietismen la stor vekt på individets religiøse liv. Den la vekt på de religiøse følelsene, ikke minst fordi den var en reaksjon på en tilstivnet og formalistisk kristendom. Den hadde verken ambisjoner eller kraft til å forandre de grunnleggende maktstrukturer i samfunnet. Inderliggjøring av religionen trenger altså ikke ledsages av at religionen blir politisk. Jeg kan gjerne være enig i at filmen bærer på «the uneasy, often troubled mood of the 21st century», slik David Sterrit skriver i The Christian Science Monitor (25. feb.). Det er selvsagt fullt mulig å lese filmen i forhold til dagens politiske landskap. Vi ser et Midtøsten fullt av religiøse forventninger, vi ser folkegrupper på randen av opprør, vi ser en avmektig supermakt fra et fjernt land, vi ser en guvernør som toer sine hender og ønsker at disse orientalske fanatikerne bare kunne holde litt fred for en gangs skyld. Bjellene ringer stadig. De politiske assosiasjonene filmen gir, er imidlertid ikke viktige fordi det spirituelle, det inderlige, det religiøse, er så åpenbart i sentrum.

Fundamentalisme og globalisering

Fundamentalisme trekkes ofte fram som en typisk religiøs reaksjon mot de prosesser vi kaller modernisering og globalisering. Hvis vi tar utgangspunkt i arbeidet til Bruce Lawrence om fundamentalisme, kan vi definere begrepet på følgende måte: *Fundamentalisme* er et verdenssyn hvor religiøs autoritet er altomfattende og absolutt, og ikke gjenstand verken for diskusjon, kritikk eller reduksjon, og dette verdenssynet kommer til uttrykk gjennom et kollektivt krav om at spesielle religiøse doktriner og moralske grunnregler skal anerkjennes offentlig og nedfelles i lovverket. Fundamentalisme er altså et religiøst verdenssyn, som henter autoritet direkte fra skriften, og de fundamentalistiske ledere som mener de har rett og autoritet til å tolke skriften er alltid menn.

Av og til motiverer fundamentalisme til politisk handling. I følge voldelige fundamentalister som Mike Bray og Paul Hill for eksempel, lever den amerikanske majoritet i en tilstand som kan minne om Nazi-Tyskland fordi lovverket tillater abort. Mike Bray og hans gruppe gjennomførte flere angrep på såkalte abortklinikker i USA på 1980-tallet, og i 1994 myrdet Paul Hill legen John Britton da han var på vei til klinikken sin i Pensacola Florida. I slike tilfeller tvinger altså det fundamentalistene anser som moralsk forfall fram voldelige angrep, terrorisme, og den vesle gruppen framstår i egne øyne som martyrer for en sak som er langt viktigere enn livene både til sekulære humanister og egne medlemmer.

Fundamentalister er moderne. Det betyr på det mest generelle nivå at de lever i en verden som har gjennomgått en moderniseringsprosess, en total omveltning når det gjelder teknologiens rekkevidde og når det gjelder de politiske og økonomiske institusjoners kompleksitet. Fundamentalister benytter seg gjerne av moderne teknologi for å spre sitt budskap, de tar det moderne for gitt. Fundamentalister henvender seg til en moderne verden, og deres budskap ville ikke

gi mening i en annen kontekst. Samtidig er de sterkt kritiske til *modernisme*. *Modernisme* er en ideologi, og er ikke det samme som *modernitet*, som er en historisk prosess, eller prosesser om man vil, og en tilstand produsert av denne prosessen. Modernisme er det verdenssyn som forfekter individualisme framfor kollektivismen, forandring framfor tradisjonelle verdier, og som ser på søken etter absolutte, altomfattende sannheter som barnslig, latterlig og umulig. Idehistorisk må modernismen tilbakeføres til opplysningstidenn, og kommer blant annet til uttrykk i vitenskapelig diskurs med dens rasjonelle pusling med detaljerte, lokale spørsmål, med sin avvisning av de store spørsmål, er i stor grad et modernistisk prosjekt. Modernismen er fundamentalismens store fiende.

Selv om debatten om fundamentalisme fyller media i vår tid, er det to ting man alltid bør huske på i forbindelse med emnet. For det første er fundamentalisme en ideologi som tilhører den kristne kulturkrets. I USA fikk man på begynnelsen av 1900-tallet sekter som kalte seg fundamentalister. De reagerte mot en rekke tendenser i samtiden, ikke minst fortrenningen av Bibelen til fordel for et vitenskapelig og humanistisk verdensbilde. Det er ikke sikkert det er særlig dekkende å bruke begrepet fundamentalisme om bevegelser innenfor andre religioner. For det andre er det ikke slik at fundamentalister alltid er voldelige. Mange fundamentalister trekker seg heller vekk fra samfunnet og ser det ikke som sin oppgave å utfordre de politiske institusjoner.

Konklusjon

Hva er så årsakene til at religion får en større politisk rolle i verden dag? De er mange og sammensatte, og kanskje er det vanskelig å

få oversikt over utviklingen som skjer rundt oss. Man kan likevel peke på visse grunnleggende historiske og politiske elementer som har vært årsaker eller forutsetninger for utviklingen. Den kalde krig er over, noe som blant annet løftet lokket av sydende kulturelle og religiøse strømninger i Sentral-Asia og Øst-Europa. Det oppsto et vakum som måtte fylles av nye tanker og nye ideologier. De store religionene har alltid vært viktige ressurser i slike politisk usikre situasjoner. Globalisering er at annet stikkord. Mennesker med forskjellig tro, språk og kultur møter hverandre på en mer intens måte enn tidligere. Møtet med det fremmede relativiserer egen kultur og egen religion i den forstand at ens egen kultur nødvendigvis framstår som historisk og geografisk tilfeldig, ens verdier og ens tro vil framstå som relativ, snarere enn absolutt og gudegitt. En del av de lederne jeg har sett studert i ønsker å svare på globalisering og kulturell relativisering ved å gjenoppbygge en sterk, norsk, kristen identitet. Den frikirkelige lederen Arnfinn Clemensten skriver i boken Norge tilbake til Gud: «En misforstått form for toleranse har kommet inn og stjålet sannheten. Ingenting er absolutt lenger.» Ingenting er absolutt lenger. Det er vanskelig å tenke seg en mer treffende beskrivelse av den globaliserte virkelighet og den relativisering av egen levemåte og egen tro som den fører til. Den mest nærliggende reaksjon på slik relativisering blir for mange å lete etter klare sannheter og finne ny forankring i egen religion.

Torkel Brekke, førsteamanuensis i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
Adr. torkel.brekke@ikos.uio.no

Eva Lindhardt:

Buddhistisk pluralisme på Sri Lanka¹

Sri Lanka er et land hvor de fire store verdensreligionene lever i gjensidig samhandling og hver for seg. Samtidig er det også et land med buddhisme i flere varianter, alt fra den filosofiske-dogmatiske buddhismen til den folkelige. Mahayana-tradisjonen, Theravada-tradisjonen, militant nasjonalistisk buddhisme, protestantisk buddhisme – alt er på Sri Lanka. At det ikke går noe bestemt skille mellom tradisjonene, gjør det hele komplisert, ikke minst for en europeer som er vant til at terrenget skal stemme med læreboken.

Innledning

Sri Lanka er i de flestes nordmenns bevissthet knyttet til en langvarig og utmattende borgerkrig og etter 26/12 2004 også til Tsunamis omfattende herjinger på den lille øya i det indiske hav.²

Borgerkrigen på Sri Lanka har siden 1983 kostet over 60.000 mennesker livet og over 1 million har flyktet. Konflikten står der ennå selv om det er våpenhvile. Ca 300 – 400 mennesker er døde siden våpenhvilen ble innført i 2002, men hadde det ikke vært våpenhvile hadde nok tallet vært 10.000.³ Tamilene ønsker en egen stat i nord/nordøst mens singhalesene vil beholde Sri Lanka som en samlet nasjon. For de buddhistiske singhaleserne er religion, nasjonalisme og politikk vevd tett sammen og har blitt det mer og mer siden Sri Lankas selvstendighet i 1948. For tamilene er det mer et spørsmål om etnisitet. Blant tamilene er katolikker og hinduer åpne for hverandres religion og ønsker egentlig en sekulær tamilsk stat nord på Sri Lanka.

Jeg skal ikke gå nærmere inn på konflikten men vise at det i den buddhistiske tradisjon på Sri

Lanka finnes elementer som på den ene siden kan underbygge og legitimere nasjonalisme, fundamentalisme og vold, men samtidig finnes det andre elementer som

åpner opp for og underbygger en religiøs toleranse og praksis som vi i Norge kan lære noe av.

Buddhismen på Sri Lanka

Buddhismen på Sri Lanka er først og fremst kjent i vesten som Theravadabuddhisme – de eldste lære. Og det er sant at theravadabuddhismen lever i beste velgående og at forholdet mellom lekfolk og munk er omtrent som vi kan lese om i lærebøkene. Munkene lever av gaver fra lekfolk som til gjengjeld får god karma og mulighet for bedre gjenfødelse. Men samtidig er buddhismen på Sri Lanka så mye mer. Dels har man også Mahyanabuddhisme og dels har man en form for det vi kan kalle folkelig buddhisme som er preget av hinduisme med bl.a bestemte ritualer og dyrkelse av hinduistiske guder. Dessuten har man på Sri Lanka en buddhistisk forestilling om at Sri Lanka fungerer som buddhismens beskytter og derfor oppfattes Sri Lanka av noen som «det hellige land» og singhalesene som «det utvalgte folk» som er satt til å beskytte «det hellige land». Dette er en forestilling som bl.a. ble forsterket og brukt i kampen mot kristendommen og britisk kolonistyre på slutten av 1800 – tallet. Vi skal se nærmere på dette, men først et tilbakeblikk på buddhismens tidlige historie på Sri Lanka som er viktig

for å forstå buddhismen på Sri Lanka i dag. På Sri Lanka er det som så mange andre steder slik, at i fortiden bor noe av fremtiden både hva angår praksis, tradisjoner og religiøs hukommelse og identitet.

Det finnes en viktig ikke-kanonisk krønike fra det femte århundre e.v.t. som heter Mahavamsa. Dette skrift er post-kanonisk, men det er likevel et veldig viktig skrift for å forstå buddhistisk tenkning og handling på Sri Lanka i dag. Ironisk nok er krøniken skrevet på pali og ikke sinhala som er det språk som tales av buddhister på Sri Lanka i dag. Likevel er Mahavamsa en veldig viktig kilde til nettopp singhalesisk buddhisme og i praksis har den av mange fått kanonisk status. Mahavamsa forteller at buddhismen kom til Sri Lanka ca 250 år før vår tidsreg-

ning, men det fortelles samtidig at Buddha mens han levde ca 500 år fvt, skal ha besøkt øya 3 ganger for å forberede Sri Lanka til å bli buddhismens fremste beskytter.

Men i følge Mahavamsa var det den indiske Keiser Ashoka (ca 268 – 239 fvt) som etter å ha blitt omvendt til buddhismen, sendte sin sønn Mahinda som misjonær til Sri Lanka. Mahinda forkynte den buddhistiske læren for den daværende kong Tissa som tok i mot læren og omvendte sinhalafolket til buddhister. Ashoka sendte også sin datter Sanghamitta for å plante en stikling fra det opprinnelige Bodhitreet (det Buddha satt under da han ble opplyst) i byen Anuradhapura. I 1929 døde en del av treet, men en gren lever fortsatt og det sies å være det eldste treet i verden som man kjenner opprinnelsen til.

Sri Lanka

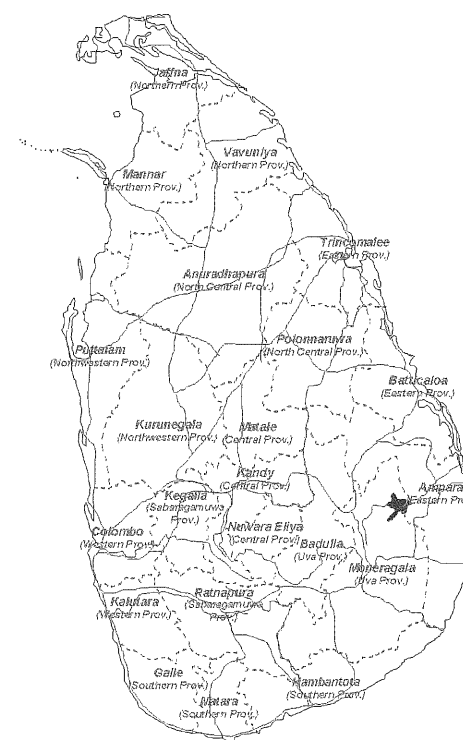
Sri Lanka er med sine 65.000 kvadratkilometer og ca 19 millioner innbyggere ikke noe stort land i asiatiske sammenheng.

Befolkningen består av følgende grupper: Tamilere – Sinhalesere. Moors/Malays. Veddaene er en urbefolkning som er nesten utdødd – det lever noen få titals personer i de store skogsområder sørøst i landet.

Tamilene og Sinhalesere har felles historie på Sri Lanka gjennom de siste ca 2500 år. Muslimene kom som handelsmenn fra India og Arabia på 800 tallet. De kristne kom først med portugisene på 1500 – tallet, siden med hollenderne og endelig med britene, da Sri Lanka ble britisk koloni i 1801.

74 % er sinhalesere. 18 % er tamilere. 8 % er muslimer som for de flestes vedkommende taler tamil, men ikke identifiserer seg som etniske tamilere. Ca 70 % av singhaleserne er buddhister mens 4 % er kristne. Ca 15 prosent av tamilene er hinduer mens ca 3 % er kristne.

Buddhismen er altså majoritetsreligionen på Sri Lanka og buddhistisk selvforståelse er derfor viktig hvis man ønsker å forstå noe av den religiøse bakgrunnen for våre dagers konfliktsituasjon på Sri Lanka.



Ca 145–101 f.v.t. var det en Tamilsk konge som het Elara som regjerte i Anuradapura. På dette tidspunktet hadde man ikke et samlet Sri Lanka men derimot flere små kongeriker på øya. Sør i landet var det en annen konge, som i Mahavamsa er den store helten. Det dreier seg om kong Duttu Gemunu (101–77) fvt. Duttu Gemunu gikk til krig mot tamilkongen Elara og drepte mange tamiler. Han fikk fryktelige samvittighetskvaler da man jo i buddhismen har et ideal om ikke beskadigelse (ahimsa). Men i følge Mahavamsa ble han trøstet av 8 arhater som bl.a sa at de han hadde drept (tamilene) var «ikke troende og onde menn, ikke mer verd enn dyr»⁴. Arhatene understreket også at Duttu Gemunu gjorde en god gjerning fordi han gjennom sin krig beskyttet buddhas lære. Denne historien er av noen buddhister blitt brukt til å legitimere «hellig krig» på Sri Lanka hvis buddhismen oppfattes som truet. Duttu Gemunu samlet hele Sri Lanka til et rike for første gang og det er noen som mener at vi her får lagt grunnlaget for den buddhistiske nasjonalisme.⁵

I Mahavamsa finner vi tre buddhistiske tema som var viktige i forhold til den perfekte buddhistiske hersker, som Duttu Gemunu regnes som:

1. Kongen må akseptere og styre i forhold til Dharma (læren)
2. Kongen må anerkjenne og underlegge seg den åndelige autoriteten til Sangha (munkevesenet)
3. Kongen må være i besittelse av Buddhas tann som befinner seg i «Tann-tempelet» i Kandy.⁶

Det som vi kan lese ut av Mahavamsa er altså at de buddhistiske kongene har vært beskyttere av den buddhistiske læren og at munkene har fungert som åndelige og politiske veiledere. I dag er det fortsatt slik at når en ny regjering innsettes drar dens medlemmer opp til Tannens Tempel i Kandy for å vise sin respekt.

Vi kan ikke her komme inn på hele buddhismens historie på Sri Lanka, men bare understreke at Mahavamsa har spillet og spiller en viktig rolle i sammenblandingen mellom religion, politikk og nasjonalisme på Sri Lanka. Dette til tross for at nettopp Mahavamsa sin legitimering av vold i gitte situasjoner, er et kontroversielt tema. Innen theravadabuddhistisk akademia tar man klart avstand fra Mahavamsa⁷, men samtidig kan man på Sri Lanka møte Theravadamunker som absolutt ikke tar avstand fra Mahavamsa og Duttu Gemunu sine handlinger. Bildet er altså igjen ikke entydig – heller ikke innen theravada.

La oss foreta et stort sprang opp til Sri Lanka under britene som regjerte på Sri Lanka fra 1801–1948.

Buddhismen og kristendommen under britene

På 1800 tallet gikk engelske misjonærer hardt ut mot buddhismen og buddhistene. Dette skapte etter hvert en enorm motstand mot kristendommen – en motstand som man fortsatt finner i visse kretser på Sri Lanka i dag, spesielt når det gjelder metodister, pinsevenner og andre «nykristne». Men la oss se litt på hvordan anglikanske misjonærer forholdt seg til buddhismen og buddhister da de kom til Sri Lanka.

George Parsons er en engelsk misjonær sendt ut av Church Missionary Society og han skriver følgende på slutten av 1800 tallet⁸:

«Vi misjonærer skjønnte at Buddhismen var den store utfordringen på Ceylon (Sri Lanka) da vi ankom på begynnelsen av 1800-tallet. Vi opplevde møtet med buddhismen som ganske forvirrende. Hvorfor var singalernerne så åpne og gjestfrie enda de skjønnte at vi kritiserte deres religion og helst ville omvende dem? Selv munkene lyttet gjerne til våre prekener. Ja, de åpnet sine templer for oss når vi skulle tale til folket. De var ikke bare interessert i å samtale, men ville gjerne samarbeide og hadde ingen problemer med å tilbe Jesus Kristus.

Buddha stod nok høyere mente de, men Jesus var et fint ideal. De skjønnte ikke hvorfor vi ikke gjengjeldte gjestfriheten og åpnet våre kirkeskoler når de hadde behov for å tale.

Men nettopp denne åpenheten ble ganske frustrerende. Vi brukte alt som stod i vår makt for å fortelle dem at de ikke kunne følge Kristus uten å vrake buddhismen. De lyttet oppmerksomt men deres avgudsdyrkende sinn lot seg ikke forandre. Vi provoserte og ydmyket munkene for å rive dem ut av deres sløve likegyldighet, men de lot seg ikke bevege – ikke engang til sinne. Var deres sløvhett rett og slett en strategi for å bevare buddhismen.»

Kompetanse på buddhismens lære og språk-kompetanse var viktig når:

«buddhismen skulle avsløres, og vi la ikke fingrene i mellom. Det de betraktet som dyder og gode gjerninger – tilbedelse i templene, bønner og ofringer og gaver til munkene – var i våre øyne ondt og frastøtende og syndig. Det såret dem, men deres appeller til myndighetene om å sørge for gjensidig respekt mellom religionene førte ikke til synlige resultater. Vi var egentlig ganske lettet da munkene endelig begynte å svare på våre provokasjoner. Vi ønsket sterkere og synligere konfrontasjoner med masse-møter og stor publisitet, så kristendommens seier og buddhismens sammenbrudd



skulle bli tydelig for alle. Det gikk ikke helt som vi hadde tenkt.»

Han beskriver deretter flere debatter og avslutter med den mest berømte som fant sted i Pandura den 26 og 28 august 1876. Denne debatten falt ikke ut til de kristnes fordel fordi det skulle vise seg at buddhistene hadde et trumfkort – munken Gunananda.

Parsons skriver:

«Selv våre beste folk kunne ikke måle seg med ham. Han brøt med buddhistisk retorikk, satt ikke ubevegelig på munkers vis, men stod og holdt forsamlingen i ånde med appeller og livlige bevegelser. Det hadde han lært av våre predikanter! Han var den fullkomne oratoriske mester, og aldri før hadde man sett slike massemønstringer. I Pandura var det fem tusen deltakere den første dagen og mer enn ti tusen den andre.»

Ryktet om møtet i Pandura nådde Vesten og en del vestlige intellektuelle var opptatt av å støtte buddhistenes kamp mot kristendommen som de anså for å være årsaken til mye ondt. Teosofene Colonel Olcott og Madam Blavatsky bestemte seg for å reise til Sri Lanka. De gikk aktivt inn i buddhistenes reformarbeid som oppsto i kjølvannet av møtet i Pandura. Den systematiske kritikk som buddhistene hadde fått fra misjonærene hadde skjerpet behovet for fornyelse og de kristnes innsats for sosialarbeid og utdanning ble modell for et tilsvarende engasjement blant buddhister. Teosofene ville fremme buddhismen som en rasjonell filosofi, men før vi går inn på Olcott og hans innflytelse på buddhismen på Sri Lanka så la oss se på hvordan Parsons avslutter sine refleksjoner:

«Det er ganske paradoksalt at vår aggressive kamp mot buddhismen gjennom 1800-tallet ikke bare la grunnen for en buddhistisk reform og fornyelse som svekket den kristne kirke på Ceylon, men også provoserte buddhistene til å legge bort sin gjest-

frie toleranse og svare med samme mynt. Nå var det vår tur til å bli ydmyket. Men det var allerede for sent å stille det selvkritiske spørsmålet: Hva hadde skjedd om vi hadde vært mindre aggressive og møtt folket med større respekt for deres religion?»

Ja det er et interessant spørsmål og den uro som han gir uttrykk for ville nok blitt forsterket hvis han hadde kunnet se 100 år frem i tiden, hvor buddhistisk nasjonalisme som blomstret i kraft av motstanden mot britisk kolonistyre og misjonærenes ydmykelser, har blitt en del av konflikten med tamilene. Det finnes mange sår som må leges på Sri Lanka og noen av disse sårene er nok dessverre skapt av vestlige kristne misjonærer. Selv om det således var vestlige misjonærer som forsøkte å komme buddhismen på Sri Lanka til livs var det som allerede antydnet også en vesterlænding som fikk stor innflytelse på hvordan buddhismen på Sri Lanka kom til å se ut i det 20 århundre.

Den hvite buddhist

Teosofen Henry Steel Olcott omvendte seg i 1880 til buddhismen og er blitt kalt The White Buddhist.⁹ Teosofien var fra slutten av 1800 tallet en viktig impuls blant radikale og fritenkere spesielt i USA og England. Teosofien ble ansett for å være en universell visdomsfilosofi hvor den felles sannhet i alle religioner kunne komme til uttrykk. Man forestilte seg at denne visdommen eller vitenskapen delvis var skjult og derfor spilte okkultismen en viktig rolle. Teosofene blandet elementer fra buddhisme, hinduisme, mysteriereligioner og okkultisme med elementer fra datidens vitenskap. Man trodde på karma, reinkarnasjon, på et høyere jeg som er forbundet med et guddommelig opphav og på et åndelig hierarki med noen «mestre» øverst som geografisk hørte hjemme i Asia.¹⁰

Henry Steel Olcott var amerikaner og teosof. Han var et barn av opplysningstiden og

ønsket å rense buddhismen på Sri Lanka fra det som han oppfattet som overtro. Han mente at buddhismen var en ren, ikke dogmatisk og vitenskapelig filosofi som Buddha hadde forkynt og at landsbybuddhismen på Sri Lanka bare var en falsk religion preget av uvitenhet, folkelige ritualer, og overtro knyttet til troen på guder og djevler. Olcott mente at det var et behov for en katekisme etter kristent mønster som kunne fortelle buddhistene på Sri Lanka hva buddhismen egentlig var. Olcott, var som andre teosofier, sterkt kritisk til kristendommen, men valgte likevel å skrive en buddhistisk katekisme som i formen unektelig minner mye om en kristen katekisme. Han skrev selv denne katekisme (etter å ha lest over 10.000 sider på engelsk om buddhismen – dog allesammen skrevet av datidens orientalist).

I formen ligner Olcotts buddhistiske katekisme på Pontoppidans *Sannhet til gudfryktighet*. I innhold fremstiller den buddhismen som en rasjonell, vitenskapelig filosofi. Katekismen fikk en enorm innflytelse på Sri Lanka og ble senere oversatt til mange språk og kom på denne måten også til å prege vestens syn på buddhismen som en rasjonell vitenskapelig filosofi. Olcotts katekisme var ved århundreskiftet lærebok i over 200 skoler på Sri Lanka (datidens befolkning på Sri Lanka var ca 2,3 mill), så det sier jo noe om hvilken innflytelse hans buddhismeforståelse hadde. I dag er det slik at de fleste buddhister man møter på Sri Lanka vet hvem Olcott er. Gater og klostre er oppkalt etter ham og en del munker markerer hans dødsdag hvert år.

Mye av Olcotts forståelse av buddhismen ble videreført av den største reformator innen buddhismen på Sri Lanka, nemlig Anagarika Dharmapala som forente en glødende nasjonalisme med et intenst hat til kristendommen og senere også til islam og hinduisme.

Olcott og Dharmapala¹¹ er blitt sett på som representanter for den såkalte protes-

tantiske eller modernistiske buddhisme hvor man bl.a. la vekt på at buddhister skulle organisere seg, jobbe hardt, utvikle landet, reformere sine institusjoner, dyrke vitenskapen og modernisere økonomien.¹² Dharmapalas intense hat til kristendommen og hans glødende nasjonalisme fikk stor innflytelse på sammenblendingen mellom buddhisme og politikk på Sri Lanka gjennom hele det 20 århundre. Det jeg har forsøkt å vise her er at det er mulig å forstå singhalesisk nasjonalistisk buddhisme gjennom å trekke en linje fra Duttu Gumunu over kristne misjonærens aggressive fremstøt mot buddhismen, til Olcott som hjalp til med å bevisstgjøre buddhister på Sri Lanka og til Anagarika Dharmapala – som bl.a. politiserte buddhismen. Linjen fra Anagarika Dharmapala kan igjen trekkes opp til moderne politikk på Sri Lanka, i dag representert ved Bandaranike Kumaratunga, som styrer i et land hvor Buddhismen fra 1972 har vært en privilegert religion og sinhala det offentlige språk mens Tamil og engelsk er blitt og blir sett på som importerte språk. Men samtidig er det viktig å understreke at det blant buddhister på Sri Lanka i dag finnes mange ulike syn på konflikten mellom tamiler og singhalesere. Alt fra rettferdig krig til total pasifisme.

Konkurrerende syn på buddhismen

Som nevnt finnes det på Sri Lanka i dag ulike syn på hva buddhisme er og hva den bør være, selv om Olcotts og Dharmapalas innflytelse på Sri Lankesisk buddhisme har vært sterk. Oppholder man seg på Sri Lanka i dag kan man fortsatt møte buddhister som driver med djevledans, besøker templene med de verste helvetesforestillinger som jeg til dags dato har sett, og som med en beundringsverdig entusiasme deltar i store buddhistiske perahæraer (prosesjoner) hvor elefanter bærer et Buddha reliekvie rundt i menneskemengden. Man kan også snakke med buddhistmunker som er opptatt av å praktisere «loving kindness»

og som ser det som sin fremste oppgave å ha medlidenhet med alt levende og beskytte alt liv. Igjen: bildet er sammensatt og mangfoldig og terrenget på Sri Lanka stemmer ikke alltid overens verken med nyhetsbilder av buddhistmunker som brenner det norske flagg, eller med lærebøkene fremstillinger.

Når flere religioner lever sammen

En annen ting er at det finnes mange eksempler på Sri Lanka på at ulike religiøse grupper lever i gjensidig samhandling og i fred og ro og Sri Lanka er vel det eneste land hvor alle de fire religioners viktigste religiøse dager er offentlige fridager.

Når man reiser på Sri Lanka er et umiddelbart inntrykk at det på Sri Lanka tilsynelatende ikke er den samme berøringsangst i forhold til hverandres religioner som man kan oppleve her i Norge. Man kan for eksempel treffe på en muslimsk rektor som viser en rundt i det lokale buddhistiske tempel mens han forteller et utall av jakkartafortellinger fra Buddhas tidligere liv. Eller man kan bli med en singalesisk buddhist til en bygård i Colombo for å feire Pongal Thai, som er det tamilske nyttår. Eller man kan treffe en katolikk som er kommet til en muslimsk helgengrav for å få noe av helgenens baraka (velsignelse). Selv erfarte jeg i mars i år et eksempel på religiøs synkretisme kombinert med mye humor: Jeg kjørte med en tuc-tuc (three-wheeler) sjåfør som hadde tre bilder hengende i vinduet foran seg. Et av Buddha, et av Shiva og et av Jesus. Jeg spurte ham om bildene og om hva han var: Buddhist, hindu eller kristen. Da snudde han seg mot meg, gliste bredt og sa: «Jeg bare sikrer meg».

Hvis man vil undersøke mer inngående hvordan de ulike religionene agerer sammen kan man også dra til Kataragama som er hellig sted for tre religioner og hvor det hvert år er en festival som samler flere hundre tusen mennesker fra hinduismen, buddhismen og islam, men hvor også en del kristne deltar.

Kataragama

Kataragama er både navnet på et sted og navnet på en Gud.

Opprinnelig var sannsynligvis Kataragama en førbuddhistisk Gud knyttet til byen Kataragama. Han var den eneste Guddom som singalesere og veddaene (urbe-folkningen) hadde tilfelles. I følge Mahavamsa var han en Guddom som ble omvendt til buddhsimen av Buddha Derfor kunne man fortsette med å dyrke Kataragama selv om singaleserne gikk over til buddhismen.

I vår tid er Kataragama som sted også veldig viktig for hinduismen. Det var her guden Murugan valgte å tilbringe et liv på jorden. Murugan er sønn av Shiva og regnes både som en krigsgud, men også som en elskovsfull yngling som nettopp i Kataragama tar seg en hustru nummer to, den yndige veddajenten Valli. Murugan velger et liv på jorden sammen med sin elskede og lever med henne i Kataragama.

For muslimene er Kataragama lik med al Kidr – den grønne mann som omtales i sure 18, hvor han er en profet som blir lærer for Moses. En annen muslimsk tradisjon sier at han var kokk i Alexander den stores hær og at han kom til Sri Lanka for vel 2300 år siden.

Selv om alle mener noe ulikt om Kataragama er det spesielle at alle kommer hit for å dyrke ham, be til ham, meditere over ham og ofre til ham. Hvert år avholdes en stor festival med masser av magiske ritualer, en del piersing, vandring på gløder, hengen seg selv opp ved kroker i ryggen osv. Alt sammen for å oppnå noe fra Kataragama. Den religiøse samhørighet som finnes der er ganske unik selv om den også er blitt kritisert. Buddhister har kritisert andre buddhister for å la det gå partipolitikk i Kataragama, mens noen hinduer mener at buddhistene er ved å ta over stedet, men foreløpig er det i hvert fall slik at Kataragama er et sted hvor ulike religiøse mennesker møtes og gjør noe sammen.

Litteratur:

- Deegalle, Ven. Mahinda: «Is violence justified in Theravadabuddhism» i *Dialogue*, Vol.xxix 2002 s. 43–57.
- Frydelund, Iselin: «Buddhaer og Bazukaer – motstridende bilder av vold og buddhisme på Sri Lanka» i *Din* nr 3+4, 2003
- Frydelund, Iselin: «Kataragama – der et spiltet Sri Lanka møtes» på: <http://www.verdensmagasinet.no/noop/page.php?p=Artikler/580&print>
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson: *Kulturens refortrylling* Oslo 1998.
- Gombrich, Richard: «Protestant Buddhism» in *Theravada Buddhism*, Routledge 1988
- Jayawardena, Kumari: *Ethnic and class conflict in Sri Lanka. The emergence of Sinhala-Buddhist consciousness 1883–1983*. Colombo 2003 (1985)
- Prothero, Stephen: *The white Buddhist: the Asian odyssey of Henry Steel Olcott*, 1996
- Telstø, Geir: «Mellom pietistisk fundamentalisme og kommunalistisk interessepolitikk. En komparativ analyse av interaksjonen mellom religion og politikk i India, Sri Lanka og Pakistan». Bergen 2001
- Thelle, Notto R: *Kjære Siddharta! Oriens Forlag* 2005.

Noter:

- ¹ Denne artikkel bygger på et foredrag holdt i regi av Cappelen Forlag på en fagdag for religionslærere i videregående skole, våren 2005.
- ² Min egen interesse for denne forunderlige øy er knyttet til at jeg hvert år reiser på et lengre studieopphold til Sri Lanka sammen med lærerstudenter og kollegaer fra Høgskolen i Agder og Høgskolen i Bergen, for å studere religion og også for å studere fordeler og ulemper ved den måten mennesker med ulik religiøs og etnisk bakgrunn lever sammen. Vår erfaring er at det er uhyre interessant for studentene å komme ut og se buddhismen og hinduismen på «hjemmebane» og samtidig å se andre versjoner av islam og kristendom enn det de kjenner her hjemme fra.

³ Et tall som jeg har fra et foredrag som Erik Solheim holdt på Christian Michelsens Instituttet i Bergen 13. april 2005.

⁴ Sitatet er oversatt fra en engelsk utgave av Mahavamsa av Iselin Frydelund. og finnes i hennes artikkel «Buddhaer og Bazukaer – motstridende bilder av vold og buddhisme på Sri Lanka» i *Din* nr 3+4, 2003 s 22

⁵ I 2004 gikk det en tegneserie på singhalesisk TV som handlet om nettopp Duttu Gemunu – et uttrykk for at han ikke er glemt i den singhalesiske bevissthet.

⁶ Denne tredeling er hentet fra Geir Telstø sin hovedoppgave: Mellom pietistisk fundamentalisme og kommunalistisk interessepolitikk. En komparativ analyse av interaksjonen mellom religion og politikk i India, Sri Lanka og Pakistan, Bergen 2001, s 74

⁷ Se for eksempel: Ven. Deegalle Mahinda sin artikkel «Is violence justified in Theravada-buddhism» i *Dialogue*, Vol.xxix 2002 s. 43–57.

⁸ Notto R. Thelle Kjære Siddharta! Oriens Forlag 2005.04.27

Sitatene nedenfor er et sammendrag av sidene 88–95.

⁹ Se for eksempel *The white Buddhist: the Asian odyssey of Henry Steel Olcott* av Stephen Prothero, 1996

¹⁰ Se for eksempel Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson: *Kulturens refortrylling*.

¹¹ Dharmapala møtte Olcott første gang som 16 åring, men distanserte seg senere fra teosofene.

¹² Se for eksempel Kumari Jayawardena: *Ethnic and class conflict in Sri Lanka. The emergence of Sinhala-Buddhist consciousness 1883–1983*. Colombo 2003 (1985)

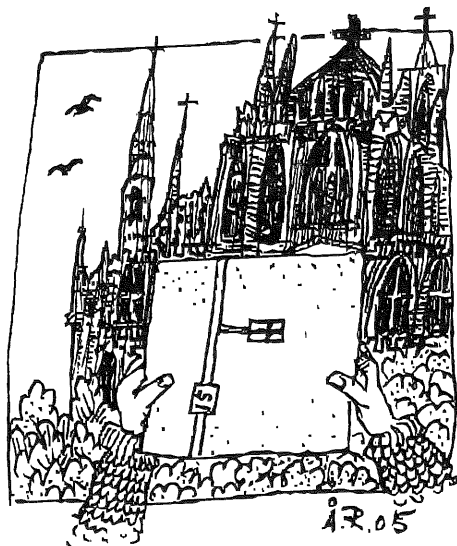
Eva Mila Lindhardt, religionshistoriker og høgskolelektor ved Høgskolen i Bergen, avdeling for lærerutdanning.
Adresse: eml@hib.no

Jan Opsal:

Kartet og terrenget

Når elever ikke
kjenner seg igjen i læreboka

- Læreboka er dårlig, for jeg har en venninne som er muslim, og hun kjenner seg ikke igjen i bokas presentasjon av islam.
- Vi var på ekskursjon med klassen til et buddhistisk senter, der sa de at buddhister slett ikke tror at alt er lidelse, slik det står i læreboka.
- I læreboka står det at Rama og Sita er de sentrale gudene i hinduenes *divali*-feiring, men den tamilske eleven i klassen sier at Krishna er i sentrum på den dagen.
- Læreboka sier at *hijab* er et anstendighetssymbol for muslimer. Det er flere muslimer i klassen, og den jenta som ikke bruker *hijab*, blir kalt en hore av de andre muslimene.



Hva skal en lærer, eller en lærebokforfatter for den saks skyld, si til slike innspill i klassen? Vanligvis vil vi jo tenke slik at når kartet (læreboka) ikke stemmer overens med terrenget (erfaringen i klassen), så er det terrenget som har rett. Det kan være fristende å overføre logikken fra kart og terreng til lærebok og klasse og autorisere slike eksempler som bevis på lærebokas utilstrekkelighet. Men min erfaring fra både læremiddelutvikling og fra undervisning i ulike skoleslag har lært meg at dette blir en altfor enkel fortolkningsnøkkel.

Forenkling og faglighet

Både lærebokforfattere og lærere med faglig kompetanse vet godt at en lærebok til og med på videregående skole må eksistere i en spenning mellom forenkling og faglighet. Det samme gjelder selvsagt undervisningen. Det er ikke mulig innen grensene som settes av bokas sidetall eller fagets timetall å få med seg alle variasjoner og nyanser som finnes innen så mangfoldige størrelser som religionene utgjør.

En forenkling i en lærebok kan selvsagt være faglig tilslørende. Det er ikke mulig å få plass til alle varianter når det gjelder for eksempel de hinduiske gudene og deres roller i forhold til høytidene slik de feires i ulike hinduiske miljøer (Jacobsen 2003). Det er heller ikke mulig å få med seg alle sider av debattene om muslimske kvinners påkledding, slik at alle eventualiteter er forutsatt og forklart i læreboka (Mermisi 1987/1975 og Roald 2005). Og det finnes mange svært utbredte innføringer i budd-

hisme som faktisk sier at alt er lidelse, men ikke alle lærebøker finner plass til en rede-gjørelse om problemene med å oversette *dukkha* til norsk (Rahula 1991:27f).

Derfor vil forenklingen i lærebøkene føre til at de kan ikke fungere som detaljerte navigasjonskart. Det vil være som å løpe orienteringsløp med NAFs veibok som kartgrunnlag, den vil være helt inadekvat på detaljer i terrenget. Terrengformasjoner som for orienteringsløperen er helt vesentlige, vil ikke fanges opp på grunn av den målestokken som er brukt i veiboka.

Men forenklingen er helt nødvendig. Både timetallet og pedagogiske overveielser underbygger dette. Og lærere og elever klager dersom bøkene blir for omfattende og detaljerte. For skulle en gardere seg mot innvendigene ovenfor, måtte bøkene også inneholde store mengder av stoff som i den enkelte klasse ville bli opplevd som uinteressant detaljinformasjon som gjorde de store linjene vanskeligere å få tak i.

Som lærebokforfatter har jeg ofte møtt den forestillingen at det er enkelt å forenkle, men krevende å beskrive kompleksiteten i religionene. Min erfaring er at det heller er motsatt. Det er ganske enkelt å gjemme seg bak mangfoldet og kunne dekke seg bak henvisninger til faglige autoriteter og primærkilder. Det er langt mer krevende å skulle velge ut én framstillingsmåte som skal stå som representativ for en verdensreligion og så framstille denne på en lettfattelig måte for dem som står utenfor og på en gjenkjennelig måte for dem som står innenfor. Min erfaring er derfor at jo enklere stoffet skal framstilles, jo mer faglig krevende er det. Dette forholdet minner meg om et utsagn av den britiske statministeren Sir Winston Churchill; han skal ha sagt noe slikt som at en times tale kunne han holde på strak arm, mens et fem minutters innlegg måtte han ha lang forberedelsestid på.

Idealer og realiteter i religionene

Noen forsøker å løse forenklingsproblemet

med å skrive om religionenes kjerne, gjerne da om de sentrale lærepunktene. Den islamske trosbekjennelsen (*shahada*) eller buddhismens tre tilflukter er utvilsomt forenklete uttrykk for noe som er helt sentralt i disse to religionene. Men det finnes religioner der det ikke er normative dogmer som står i sentrum, men heller den kultiske praksisen eller det sosiale fellesskapet. I forhold til slike religioner ville et dogmatisk forenklingsgrep virke fortegnende.

Vi skal også være klare over at dogmatikken ikke alltid er entydig i de ulike religionene. Da den sjiamuslimske iranske gjesteprofessoren Seyyed Hossein Nasr skulle holde en åpen forelesningsserie om islam ved et universitet i Beirut, valgte han betegnende nok overskriften «Ideals and realities of Islam» (Nasr 1985). Libanon rommer et komplekst mangfold av islamske retninger og oppfatninger. Selv om en skulle holde seg til et normativt perspektiv, ville enhver entydig framstilling av hva islam «egentlig» går ut på, møte kraftig motbør fra et stort antall islamske lærde i Libanon. Derfor var det ikke uten grunn at Nasr valgte å snakke om idealer i flertall.

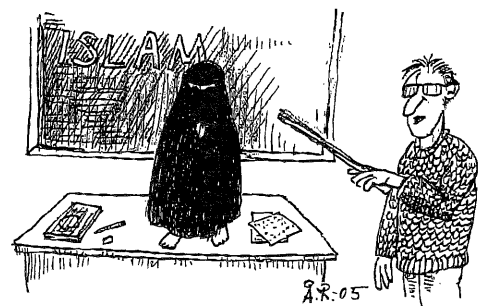
Men Nasr kunne ikke nøye seg med å omtale idealene, realitetene måtte også inkluderes. Mange religioner ser sine egne røtter i en metafysisk virkelighet, slik at spørsmål om rett og galt avgjøres på grunnlag av en autoritet som er forankret i denne virkeligheten. Men samtidig er religionene konkrete størrelser i tid og rom som kan studeres i en historisk og sosial kontekst.

Mange muslimer vil for eksempel si at det er kun et studium av Koranen og Muhammad som kan vise hva islam egentlig er. Antropologen Clifford Geertz benyttet et helt annet materiale da han studerte islam og publiserte resultatene sine i boka: *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia* (Geertz 1968). Her er det muslimers faktiske praksis som er studert, eller i tråd med Nasrs terminologi: Ideals of Islam. Den aktuelle observasjonen av

islam kunne bare vise at det fantes store forskjeller innen islam, ikke bare mellom Marokko og Indonesia, men at det også fantes betydelige variasjoner innen hvert enkelt land mellom ulike grupper, og at det også foregikk endringsprosesser over tid («development»).

Dette reiser spørsmålet om hvem som egentlig har rett til å definere hva en bestemt religion går ut på. Definisjonsfunksjonen kan legges til en formell instans som et embete (pavedømmet), til et konsil (et kirke-møte) eller en tradisjon (de sunnittiske lovskolene). Slike løsninger gir et begrenset antall måter å definere en bestemt religion på, men likevel et visst mangfold. Men definisjonsfunksjonen kan også legges til den enkelte som tilhører religionen som gjennom sin fortolkning of praksis definerer hva religionen innebærer for seg. Da blir det i ytterste konsekvens like mange former for islam som det finnes muslimer og like mange former for kristendom som det finnes kristne. Men det er en slik definisjonsfunksjon som kommer til uttrykk i innvendingen som innleder denne artikkelen. Der er det en enkelt jentes oppfatning av islam som benyttes som målestokk for lærebokas framstilling av hennes religion.

Nå er det heldigvis mulig å systematisere de individuelle definisjonene av religionene til grupper av ulike typer. Det kan handle om konfesjonelle, regionale, fromhetsmessige eller andre typer religiøsitet innen én og samme religion.



Dette reiser spørsmålet om representativitet. Selv om vi sier at hver enkelt muslim eller buddhist har rett til å definere sin egen form for islam eller buddhisme, så blir ikke slike definisjoner uten videre representative. Lærebøkene i den videregående skolen må holde seg til de måtene å definere, fortolke og praktisere religionen på som er mest representative.

Innen mange av religionene finner vi også noe som regnes som en umistelig del av religionen, et *sine qua non*. Et slikt *sine qua non* bør komme klart fram og få en sentral plass i framstillingen av den enkelte religionen. Det kan dreie seg om vedaskriftenes autoritet i hinduismen, synet på Jesus som Gud og frelser i kristendommen eller Muhammad som den siste profeten i islam. Den som definerer bort dette *sine qua non* vil også definere seg selv bort fra fellesskapet med religionens tilhengere, slik det har skjedd med Buddha i forhold til hinduismen, Jehovas vitner i forhold til kristendommen og bahai i forhold til islam.

Når elever ikke kjenner seg igjen

Hvordan tolker og takler vi de situasjonene der elevene ikke kjenner seg igjen? Vi kan også utvide perspektivet fra de rene klasseerfaringer til litteratur, filmer, nyheter og reiser som har gitt alternative bilder av religionene som ikke harmonerer med lærebokas.

For det første kan selvsagt læreboka ta feil. Det skyldes ikke bortfallet av den omdiskuterte godkjenningsordningen. Heller ikke den gamle godkjenningsordningen kunne forhindre at faktiske feil snek seg inn i lærebøkene. Uheldige valg og prioriteringer er det også lett å finne eksempler på når en går kritisk gjennom egne og andres publikasjoner på dette feltet. Derfor er det sunt å ha en kritisk holdning til læreboka som kilde, og undersøke grundig de punktene som problematiseres av elever eller på andre måter.

Men det vil nok ofte vise seg at en står ovenfor et religiøst mangfold som går ut over den aktuelle lærebokas presisjonsnivå. For eksempel er det et så stort mangfold blant de om lag 150 000 muslimene i Norge at en lærebok i videregående skole ikke vil kunne gjenspeile alle variantene som finnes (Opsal 2005, kap. 18, se ellers Jacobsen (red) 2001).

I slike tilfeller er det mer konstruktivt å fokusere på det spennende religiøse mangfoldet som herved er synliggjort i klassen enn å sette et negativt fortegn på lærebokas framstilling. I mange tilfeller vil læreboka kunne by på et tilknytningspunkt for å forklare den posisjonen eller retningen som eleven representerer.

En slik erfaring gir dermed mulighet til å demonstrere behovet for nyansering når vi underviser om religion. Elevene lever i en tabloidisert tid der mange tendenser går i retning av forenklete framstillinger av blant annet religionene. Når en da opplever at såpass grundig behandling som verdensreligionene tross alt får i lærebøkene, likevel ikke treffer presist nok den virkeligheten som medelever lever i, kan dette bli en glimrende pedagogisk anledning til å aktualisere betydningen av pålitelig og nyansert kunnskap.

Elever som reiser slike innvendinger mot læreboka, introduserer implisitt også seg selv som læremidler i faget. En medelev som presenterer sin religiøsitet i religionstimen, er en nær og autentisk kilde til den aktuelle religionen. Det er både grunnlag for og gode grunner til å benytte eleven som et velkomment læremiddel i faget. Men dette er også noe som skal gjøres med varsomhet og med et sunt faglig-pedagogisk skjønn.

Det er ikke vanskelig å finne eksempler på at elever som har fått en faglig rolle i klassen i forbindelse med sin egen religion, gjennom dette også har fått en styrket sosial rolle i elevflokket. I slike tilfeller får en positive faglige og sosiale effekter ut av å benytte elevene som læremidler.

Men en skal være oppmerksom på at faglig sett kan eleven være en autentisk, men lite representativ kilde. I et slikt tilfelle bør en kanskje ikke kjøre eleven langt fram som selve representanten for den aktuelle religionen, når en mer balansert vurdering ville plassere eleven i periferien av religionssamfunnet.

En skal også være oppmerksom på hvilken funksjon eleven får i den pedagogiske prosessen. Enkelt sagt kan vi skille mellom at eleven brukes til å fortelle, forklare eller forsvare. Dersom eleven selv tar initiativ til det, må det være helt uproblematisk at hun forteller om religiøse skikker eller erfaringer. Dersom hun også skal forklare hvorfor det er slik, eller henger slik sammen, krever dette mer faglig innsikt enn mange elever har. Da må læreren ta et ansvar for å bekrefte, utfylle, justere eller korrigere elevens forklaring. Enda mer krevende blir det dersom eleven må forsvare sin egen religion mot angrep fra medelever. Det kan dreie seg om hinduismens klasse- og kastessystem eller islams kvinnesyn. Vi vet at dette kan bli en negativ belastning for elevene, så mitt generelle råd er at slike innvendinger bør læreren ta, og eventuelt overlate dem til eleven bare dersom dette er grundig vurdert og avklart mellom de to på forhånd.

Konflikter mellom elever

I noen tilfeller kan det religiøse mangfoldet vi skriver om her, føre til direkte konflikter mellom elever. Det kan være konfesjonelle skillelinjer innen en religion, ulike regionale skikker, forskjellige fromhetstyper eller ulike ideologiske posisjoner som faglig sett ligger bak slike konflikter.

Men læreren utfordres i slike tilfeller til å ta stilling til hva som «egentlig» er «rett» i de konkrete tilfellene. Disse problemstillingene utfordrer det tradisjonelle nøytralitetsidealet som mange religionslærere har. Det er klart at en kan komme et stykke med å vise til mangfold eller representativitet i forhold til den aktuelle religionen. Men der-

som en må gå inn på den måten stridstemaet er omtalt på i den aktuelle religionens normative skrifter, er en langt inne på en funksjon som den enkelte religionens egne veiledere normalt innehar. Men en lærer kan ikke tie når en elev anklages for å være en hore og overlate dette spørsmålet til veiledningen i de respektive moskeene elevene måtte tilhøre.

Læreplanen gir imidlertid også læreren en annen innfallsvinkel til slike stridsspørsmål, nemlig dialog og toleranse som faglige mål. Dette handler om ferdigheter og holdninger som er helt sentrale for skolen. Læreren må derfor kunne forlange at en kritikk av medelever skal fremmes på en måte som viser ferdigheter til å føre en saklig dialog preget av respekt for andre syn enn ens eget og av vilje til å tolerere den andres nærvær og valg.

Oppsummering

Alle kan ikke kjenne seg igjen i lærebøkene, ja det spør om den læreboka og den eleven finnes der eleven kjenner seg fullstendig igjen i boka. Om så var, ville det neppe være en god lærebok. Vi har hevdet i denne artikkelen at elevers manglende gjenkjennelse for det først er en nødvendig følge av en mangfoldig virkelighet og et skolefag med rammer som setter klare grenser.

Den manglende gjenkjennelsen kan selvsagt skyldes feil i læreboka, og det bør stimulere til bevisst kildekritisk holdning i arbeidet med læreboka. Andre kilder bør benyttes for å kontrollere opplysninger eller påstander en stiller spørsmål ved. Skriv gjerne til forlag og forfatter(e) om de feilene som måtte finnes.

Men en slik manglende gjenkjennelse bør først og fremst betraktes om en pedagogisk mulighet til å gjøre undervisningen mer metodisk variert, faglig nyansert og fremfor alt mer eksistensiell. Der slike spørsmål blir reist, bør det primære målet være å utnytte dette til å gi bedre og mer

sakssvarende bilder av religionene enn det som er mulig innen rammen av lærebokas to permer.

Elevers rolle som levende læremidler i religionsfaget gir spennende muligheter til å skape kreative prosesser i klassen i faget. Det kreves imidlertid godt faglig og pedagogisk skjønn for å utnytte disse mulighetene på en god måte.

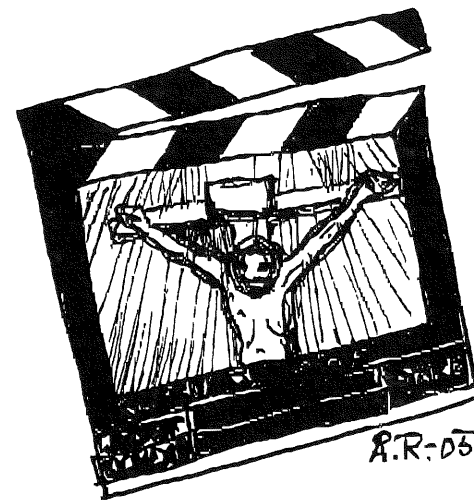
De situasjonene vi har beskrevet, gir også lærere og elever en unik mulighet til å drive egen religionsforskning som en del av arbeidet med faget. Når religionene ikke bare er et faglig tema i skolen, men også en levende realitet i klassen, byr timene på spennende muligheter til ny innsikt. Slik sett kan lærebokas mangler, både de nødvendige og de unødvendige, bidra til selvstendige og stimulerende læringsprosesser i religionstimen.

Referanser:

- Geertz, Clifford 1968: *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press
- Jacobsen, Knut A. 2003: *Hinduismen*, Oslo: Pax forlag
- Jacobsen, Knut A. (red.) 2001: *Verdensreligioner i Norge*, Oslo: Universitetsforlaget
- Mernissi, Fatima 1987 (1975): *Beyond the veil* Bloomington, IND: Indiana University Press
- Nasr, Seyyed Hossein 1985: *Ideals and realities of Islam*. London: Unwin Hyman
- Opsal, Jan 2005: *Islam, lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget
- Rahula, Walpola 1991: *Buddhas lære*, Oslo: Solum Forlag
- Roald, Anne Sofie 2005: *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax forlag

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

Kjartan Leer-Salvesen: Religionens tilbakekomst til film?



Hva har film og religion med hverandre å gjøre, spurte mange kritisk på midten av nittitallet. Religion ble omtalt som et av de siste tabuer på film, og derfor vakte Lars Von Triers inderlige trosskildring i *Breaking the Waves* stor oppstand. Et knapt tiår senere er situasjonen en helt annen. Årtusenskiftet førte med seg en rekke filmer med motiver hentet fra Johannes' Åpenbaring og andre bibelske bøker. Høsten 1999 hadde en Jesusfilm premiere på kino i Norge for første gang på nesten ti år. *Livets bok* (Hartley: 1999) var den første av en rekke nyere filmer som lener seg sterkt til Jesushistorien, enten direkte eller indirekte. *I Undrenes tid* (Hayes/Sokolov: 2000), *Johannesevangeliet*, (Saville: 2003), *The passion of the Christ* (Gibson: 2004), *Breaking the Waves* (Von Trier: 1996) og *The Matrix* (Wachowski: 1999) er noen få eksempler på de mange filmene som har ført til et oppsving for inter-

essen knyttet til forholdet mellom religion og film.

Hvilken rolle spiller religion og livstolkning på film? Er det dekning for å snakke om en religionens tilbakekomst i moderne film? Artikkelen vil belyse disse spørsmålene og undersøke noen viktige tendenser i sentrale filmer fra de siste ti årene. Men først et stopp i begynnelsen av filmhistorien.

Fra starten av

Filmmediet ble tidlig møtt med krav om sensur. Det bredde seg en bekymring for filmens fordervende kraft på moralen. Biblens vei til lerretet var kanskje et svar på denne bekymringen, en bevisst strategi for å gi filmen en moralsk troverdighet. Jesushistorien ble filmatisert mange ganger allerede i stumfilmtiden, og fram til i dag har Jesus hatt mer enn 160 hovedroller eller biroller. Bibelen var sammen med bestselgende noveller blant de mest populære inspirasjonskildene for filmskapere i stumfilmtiden. Bestselgeren og teaterstykket *Ben-Hur* ble filmatisert to ganger (1907 og 1925) før versjonen de fleste kjenner, Wylers: 1959. Dynamikken virker klar; respektable og populære temaer skaffet et bredt publikum og gode billettinntekter.

I 1913 ble britisk filmsensur dannet, og allerede samme året ble det utviklet en omfattende forbudsliste som regulerte hvordan religiøse emner kunne framstilles på film. Denne listen var i bruk fram til ca. 1950. I USA ble det utviklet liknende retningslinjer. Det var bl.a. ikke tillatt å:

- Vise Jesu ansikt på film
- Bruke uærbødige sitater av religiøse tekster

- Bruke komikk eller sterk realisme i forbindelse med dødsscener.
- Parodierte eller spotte religiøse riter.
- Behandle temaer som framstilte det hinsidige eller ånde verdenen
- Tematisere omskjæring
- Framstille Frelsesarmeen i et ugunstig lys.

Sett i ettertid er dette både en oppsiktsvekkende og interessant liste. De mange forbudene hindret filmskaperne i å behandle visse temaer, og bød på store kreative utfordringer for dem som likevel ville lage filmer med religiøs tematikk. I mange tiår ble Jesus forskjøvet nedover rollelisten pga disse reglene. Det var nemlig ikke mulig å lage en vanlig Jesusfilm basert på evangeliene uten å vise Jesu ansikt. Løsningen ble derfor å tildele Jesus en birolle, og la filmene handle om oppdiktete eller historiske personer som møtte Jesus noen ganger i løpet av filmene. Forbudet ble overholdt så strengt at man i noen filmer bare lot seerne høre Jesu stemme eller kun viste hans skygge. *Ben-Hur* (Wyler: 1959) er den mest kjente filmen fra denne perioden.

Satire og kritikk

Det gikk lang tid før filmskaperne fikk et kreativt armslag i behandlingen av religiøse temaer. Pier Paolo Pasolini var ti år før sin tid da han lagde *Ricotta* (Pasolini: 1963). Novellefilmen handler om en gruppe skuespillere som framfører et pasjonsspill. Men alt går galt under opptakene. Og skuespillerne bryter sammen i latter når de skal spille «Nedtakelsen fra korset». Regissøren som året etter lagde det som har blitt omtalt som tidenes beste religiøse film, *Matteusevangeliet* (Pasolini: 1964) ble dømt for blasfemianklager for *Ricotta*. Tiåret etter kom både *Jesus Christ, Superstar* (Jewison: 1973) og *Life of Brian* (Jones: 1979), to filmer som markerte et klart brudd med den klassiske og ærbødige religiøse filmen

som hadde vært nærmest enerådende tidligere i filmhistorien. Fra 80-tallet tok filmskaperne seg langt oftere store friheter i forhold til de bibelske fortellingene, og resultatet var et mangfold av tilnæringsmåter og ulike frelsesbilder. Det var skapt et rom for satire, kritiske spørsmål og nytenkning i Jesusfilmene.

Bibelske undertekster på film

Parallelt med endringene i den klassiske Jesusfilmen blir en annen tendens tydelig. I stedet for å eksplisitt basere filmer på hendelser fra evangeliene, velger et stort antall filmskaperne å lage filmer som refererer til bibelske hendelser eller personer. Fram til i dag er det kanskje laget 800 slike filmer, og det finnes eksempler i de aller fleste sjangere. Felles for disse filmene er at de har en handling som fungerer utmerket på sine egne premisser. Men filmene inneholder små signaler som kan gjøre seerne klar over parallellene til Jesushistorien. Ofte er det en plotlikhet mellom disse filmene og evangeliene, det kan finnes referanser til bibeltekster eller til kjente motiver fra kunsthistorien, eller det kan finnes signaler i filmens lydbilde eller dialog. Disse filmene byr på frelserskikkelser i svært uvante klær; et vennlig romvesen i *E.T.* (Spielberg: 1982), et esel i *Balthazar* (Bresson: 1966), en hacker i *The Matrix* (Wachowski: 1999), en omsorgsarbeider i *Hawaii, Oslo* (Poppe: 2004). Kanskje er dette en mer spennende måte å bruke de bibelske fortellingene på, siden filmskaperne i større grad får rendyrket sin kunstneriske visjon uten de begrensningene en troskap mot historiske fakta og evangeliene fortellinger nødvendigvis gir.

Året som forandret filmene?

Entertainment Weekly kalte 1999 for «The year that changed the movies», og Los Angeles Times fulgte opp med analyser av de filmatiske trendene dette året. Bakgrunnen var en serie ukonvensjonelle filmer

som *Magnolia* (Anderson: 1999), *Den sjette sansen* (Night Shyamalan: 1999), *Being John Malkowich* (Jonze: 1999), *The Blair witch project* (Myrick/Sanchez:1999) og *The Matrix* (Wachowski: 1999). Disse filmene brøt i følge analysene med rådende trender. Den lineære tiden ble oppløst i disse filmene, og de vanlige forventningene om logikk og forutsigbarhet ble ikke innfridd. I denne sammenhengen er det mer interessant at den overraskende oppblomstringen av eksistensielle temaer ikke ble omtalt. *Magnolia*, *The Matrix*, *Dogma* (Smith: 1999), *The green mile* (Darabont:1999), *American Beauty* (Mendes: 1999), *Fight Club* (Fincher: 1999), *The Straight story* (Lynch: 1999) og *Bringing out the dead* (Scorsese: 1999) tematiserer alle religion og livstolkning på en direkte måte. Vi skal stoppe ved tre filmer som funderer over livets mening på en svært uttalt måte.

American Beauty er en drepende satire over den amerikanske drømmen, en avmytologisering av forstadsidyllen. Filmen skildrer en hovedperson som i begynnelsen av filmen opplever å være følelsesmessig død. Lester har et perfekt hjem, en nydelig kone og en flott tenåringsdatter. Lester har alt, men han ser ikke ut til å ha noe å leve for. Ikke før han forelsker seg i datterens venninne... Endelig begynner han å føle igjen, og han får tilbake lysten på livet. Filmens satire er imidlertid så brutal at Lester blir drept i sitt første lykkelige øyeblikk på svært lang tid.

Tomheten bak fasaden og mangelen på mening i livet er slående også i *Fight Club*. Filmens hovedperson beskriver sin situasjon presist selv: «Reklamen får oss til å trakte etter biler og klær, til å ta jobber vi hater slik at vi kan kjøpe... (ting) vi ikke trenger... Ingen mening eller plass. Vi har ingen verdenskrig, ingen krisetid. Vår store krig er en åndelig krig. Vår store depresjon er våre liv. Vi har blitt oppdratt av TV til å tro at en dag ville vi bli millio-

nærer, filmguder eller rockestjerner. Men det blir vi ikke. Og det innser vi langsomt. Og vi er veldig, veldig forbannet». Tyler har nemlig innredet et stilig hjem med alt han ønsker seg fra Ikea-katalogen. All livskraften har han tilsynelatende brukt til å skaffe seg dette. Fritiden bruker han på en hjelpeløs og desperat leting etter mening. Tyler blir med i en mengde samtalegrupper for Anonyme Alkoholikere og de verste sykdommer i et forsøk på å føle noe. Men han finner ikke tilfredsstillelse før han blir med i gruppe som driver med brutale nevekamper.

Fight club og *American beauty* er hardtslående tidsbilder som kritiserer utbredte holdninger og verdier. I Sverige har Roy Andersson laget flere filmer som har liknende samfunns- og samtidskritikk. Kortfilmen *Härlig er jorden* (Andersson: 1991) var en del av kortfilmserien *Ni ganger nittital* og den kan på mange måter sees på som en forløper til hans mer kjente *Sanger fra andre etasje* (Andersson: 2000). Åpnings-scenen i kortfilmen kunne knapt vært mer brutal. En gruppe nakne mennesker blir stuet inn i en lastebil før døren blir lukket og et rør kobles til. Deretter blir de innesperrede gasset i hjel mens en folkemengde ser på uten å reagere det minste. Hovedpersonen snur seg til slutt og ser litt engstelig mot kamera. Deretter følger en kavalkade der vi blir presentert for personer, steder og viktige ting i livet hans. Hele tiden har han det samme gledesløse uttrykket og bildene den samme bevisste gråtonen. Sakte ser det imidlertid ut som en uro vokser fram hos hovedpersonen. Det kan virke som han er nær en slags oppvåkning mot slutten av filmen. I den stillferdige og slående sluttscenen hører vi noen desperate rop. Hovedpersonen tar seg gjentatte ganger til øret som for å sjekke om ropene kommer innenfra (hodet) eller utenfra. Kona hans er derimot klar i sin sak. Han må legge seg nå slik at han orker morgendagen. Og filmen slutter slik; uten løsning og redning.

Overfladiskhet, egoisme og livstretthet. Retningsløs ensomhet og relasjoner som ikke fungerer. Filmene som stiller slike kritiske diagnoser virker mer framtreddende nå enn filmer som gir de store, klare og klassiske svarene. Og det svares jo aldri i *Härlig er jorden* eller *Sanger fra andre etasje*. Det er et uhyre bevisst valg. Noen vil kunne tolke det som et uttrykk for en pessimisme som grenser til kynisme. Andre vil kunne framholde at seerne slik kan bli ristet hardt nok til å ta tak i sine egne liv.

Årtusenskiftet

De siste årene før årtusenskiftet brakte en rekke filmer som tematiserte hva det store tidsskillet kunne innebære. Y2k-frykten med teknologikrasj og dramatiske konsekvenser var en selvfølgelig ingrediens i mange spenningsfilmer. Andre filmer tok fatt i tematikken på mer finurlige og overraskende måter. «År 2000 sett av» var en serie på ni filmer laget av filmskapere fra ni ulike land. Felles for dem var at de skulle ta utgangspunkt i årtusenskiftet. Det amerikanske bidraget *Livets bok* (Hartley: 1999) var blant filmene som fikk mest oppmerksomhet. Hartleys film handler om Jesu andre komme. Jesus kommer tilbake til New York med Maria Magdalena sin personlige sekretær. Oppgaven hans er å bruke sin bærbare Mac til å åpne seglene i livets bok og utløse dommedag. Men Jesus er i tvil. Han liker så godt å være sammen med menneskene og har mest lyst til å avlyse hele dommedag. Hartleys humoristiske satire er tydelig inspirert av Johannes' Åpenbaring.

Undergangs- og dommedagsmotivene preget mange filmer de siste årene før årtusenskiftet. *Livets bok*, *Stigmata* (Wainwright: 1999), *Twelve monkeys* (Gilliam: 1995) og *End of days* (Hyams: 1999) er eksempler på dette. *Constantine* (Lawrence: 2005) med Keanu Reeves i hovedrollen er et helt ferskt eksempel. Flere av disse fil-

mene henter tydelig inspirasjon fra Johannes' Åpenbaring. I *End of days* kjemper Arnold Schwarzenegger en tapper kamp for å hindre at antikrist skal seire. Djevelen prøver å gjøre filmens kvinnelig heltinne svanger med barnet sitt, slik at han kan vinne den endelige seieren. Arnold prøver selvsagt å sette en endelig stopper for djevelens lumske plan.

End of days er et eksempel på at referanser til evangeliene dukker opp på uventede steder. I filmen blir Jericho nemlig tornekronet og korsfestet mens det ble sunget Agnus Dei, Guds lam, på lydbildet. Jericho kvikner heldigvis til etter en stund, og er i stand til å fortsette kampen mot djevelen. Tungt bevæpnet kommer Jericho inn i kirken der filmens sluttscene utspiller seg. Når han får øye på den korsfestede Jesus på altertavlen, kommer Jericho tydeligvis til en erkjennelse. Han nikker flere ganger, legger ned våpenet og ber Gud om styrke. Jericho må nemlig ofre sitt eget liv for å beseire den onde. I den avgjørende scenen kaster Jericho nok en gang et blikk på den korsfestede, han får den styrken han trenger, og spidder seg selv mot et sverd. Jericho dør, men han redder verden.

Slike handlingsforløp i actionfilmer har fått Rikke Schubart til å påstå at den klassiske actionfilmen er en lidelseshistorie. «Actionfilmen etablerer helten som den lidende Kristus som etter korsfestelsen gjenoppstår som en allmektig og rettferdig hevner», påstår hun. Schubart mener actionfilmen har en fortellerstruktur som består av fire elementer: marginalisering, utvelgelse, offer og hevn. Schubart hevder ut fra dette at forvandling er et nøkkelord i actionfilmens narrative utvikling. Etter ydmykelsen følger nemlig en gjenopprettelse, den foraktede blir den beundrede, den lidende blir den straffende. I hevnen viser helten at han står utenfor en verdslig moral, hevder Schubart. Helten kan ikke lenger dømmes av noen, men er selv dommer.

Schubart peker på at offer og lidelse hører med til den klassiske helterollen, og hennes observasjoner reiser interessante spørsmål. Hva er forholdet mellom Jesus og den klassiske filmhelten? Hva betyr det når en helt minner oss om Jesus? Betyr det at filmskaperne har gjort noen bevisste grep for å gjøre filmen rikere? Eller kan det skyldes at Jesus og andre som kjemper det godes sak har en del fundamentale egenskaper felles slik at de ofte vil minne om hverandre?

Eksistensundring på overraskende steder

De fleste filmer kan bli mer interessante hvis vi stiller noen enkle spørsmål til dem: Hva sier filmen? Hvordan sier den det? Et morsomt eksempel er en hovedfagsoppgave som ble skrevet i historie ved Universitetet i Oslo for noen år siden om skurkene i James Bond-filmene. Skurkene ble brukt som et speil for å si noe om verdensbildet og trusselbilder de aktuelle årene filmene ble laget i.

Science-fiction filmer som *Terminator*, *The Matrix*, *Star Wars* osv. er noen av de mest populære og underholdende filmene som er laget. Likevel sier disse filmene interessante ting om hvordan mennesker forestiller seg framtiden. Hva er det som truer menneskets eksistens? Hva retter menneskeheten sitt håp mot i disse filmene? Framtidsbildene peker på saker det er viktig å kjempe for nå, og filmene kommer med påstander om hva som er umistelige verdier.

Konklusjon

Religiøse temaer har spilt en viktig rolle på film helt fra begynnelsen av filmhistorien. Men gestaltningen av disse emnene har vært preget av skiftende trender, sensurre-

gler og andre omstendigheter. Det er et stort rom for livstolkning på film i dag. Men det er vanskelig å peke på noen andre fellesnevner for slike filmer i dag enn frihet og mangfold. Eksistensielle temaer behandles i *Ringenes Herre*-filmene og i *Harry Potter*-filmene. Bibelske temaer behandles enkelte ganger eksplisitt som i *The Passion of the Christ* (Gibson: 2004) eller i David Åleskjærs snart ferdigstilte film *Asfaltevangeliets Hawaii, Oslo* (Poppe: 2004) kan forstås som en fundering over hvordan kjærlighet og en stedfortredende lidelse kan forstås i dag. Kanskje kunne Erik Poppes film vanskelig være laget for en del år siden. Kanskje er det et større rom for å være inderlig og oppriktig interessert i eksistensielle spørsmål på film uten å måtte pakke temaene inn ironi eller satire? Kanskje er det mer stuerent å lage filmer som skriker etter mening og retning i dag? Og retningen kan som sagt være så mangt.

Litteratur

- Detweiler, C.; Taylor, B. *A matrix of meanings. Finding God in pop culture*. Grand Rapids 2004.
- Leer-Salvesen, K. *Fra glansbilde til anti-helt. Jesus på film*. Verbum forlag. Oslo 2005
- Schubart, R. «Syndabock och hämnare. Maskulinitet i actionfilm» *Filmhäftet. Kritisk tidskrift för analys av rörliga bilder* 1–2 (1997). ss. 63–72.

Kjartan Leer-Salvesen (f. 1975) er teolog og filmkritiker.
Adresse: kjartanis@gmail.com

Irene Trysnes og Olav Hovdelien:

Utfordringer for religionsundervisningen

Elevmassen i skolen er i løpet av de siste tiårene blitt svært mangfoldig og sammensatt når det gjelder livssynsmessig tilhørighet og engasjement. Livssynskartet har i denne perioden gjennomgått en endringsprosess som gjerne knyttes til begreper som «sektularisering» og «pluralisering» (jf. Repstad 2000:101–114, Woodhead og Heelas 2000:305–495). Ungdomstiden er en viktig modningsfase når det gjelder utviklingen av selvstendige livssynsmessige oppfatninger, og det er derfor viktig at de unge blir møtt med et gjennomtenkt religions- og livssynsfag på alle nivåer i skolen. I den sammenheng er det nødvendig å ha kjennskap til hva slags livssynsmessige forestillinger som gjør seg gjeldende blant dagens barn og unge, både for å forstå hvilke utfordringer religionsfaget står overfor, og for å kunne tilpasse undervisningen til den enkelte elevs behov. Formålet med denne artikkelen er å gi en kortfattet oversikt over det vi anser som den viktigste forskningen på livssyn blant ungdom i Norge. Vi mener at det er avgjørende for en vellykket religionsundervisning at religionslæreren setter seg inn i elevenes religiøse og livssynsmessige kontekst, og tar utgangspunkt i denne i undervisningen.

Livssynsbegrepet

Livssynsforskning er en forholdsvis ny disiplin i Norge. Så sent som i 1968 kom det første forskningsprosjektet med livssyn som hovedtema (Aadnanes 2002:9). Dette skyldes muligens kristendommens mangeårige posisjon som i praksis eneste livssynsalternativ. I Sverige har «Tros- og livsåskådningsvetenskap» vært en viktig disiplin innenfor den systematiske teologien i Uppsala helt siden 1960-tallet, og særlig har Anders Jeffner blitt stående som den toneangivende forskeren med tilknytning til dette miljøet. Jeffners tilnærming til begrepet «livsåskåding» er først og fremst individualistisk. Han poengterer at livssyn handler om «personens centrala värderingssystem och personens grunnhållning» (Aadnanes 1999:197; jf. Haakedal 2000:19–20).¹

I Norge var Menighetsfakultetets mangeårige professor i religionsfilosofi, John Nome, den første som arbeidet systematisk

med livssynsbegrepet. Han fremholdt nettopp at livssyn er et «sammenfattende uttrykk for vårt helhetssyn på livet og verden og dermed også på mennesket, på oss selv og vår bestemmelse, eller på vårt livs grunnverdier og dets mål og hensikt» (Smith 1985:413). Nome påpekte at livssyn preges av irrasjonelle momenter forstått som mer eller mindre bevisste valg av aksiomer, noe han kalte «trosposisjoner». Viktigst i vår sammenheng er det at livssynsbegrepet, i henhold til Jeffners og Nomes forståelse, kan brukes som samlebegrep på ulike tanke-systemer, enten de er av religiøs eller ikke-religiøs art.

Denne forståelsen av livssynsbegrepet bekreftes av Per Magne Aadnanes, professor ved Høgskolen i Volda. I boka *Livssyn*, som utkom i tredje utgave i 2002, poengterer han at et livssyn både har det han betegner som en «ytterside», nemlig en sosiokulturell og historisk kontekst, og en subjektiv side. Slik

forsøker Aadnanes å fange opp spenningsforholdet mellom det individuelle og det kollektive, siden et livssyn både fremstår som til dels omfattende og systematisk gjennomtenkte tankesystemer, og samtidig som noe den enkelte utformer individuelt. (Aadnanes 1999:201–203; Aadnanes 2002:14–20). Dette gjør at de fleste bestanddelene i et livssyn kan plasseres under kategoriene «virkelighetsoppfatning», «menneskesyn» og «verdioppfatning», der gjennomtenkningen av disse tre kategoriene til sammen utgjør et nokså helhetlig syn på tilværelsen. Alle mennesker har derfor et mer eller mindre reflektert livssyn.

Forskning på livssyn blant ungdom i Norge

Det er ikke blitt forsket mye på religion og livssyn blant norsk ungdom, men noen studier finnes. Vi vil i det følgende kort referere til studier utført av henholdsvis Sigmund Harbo (1989), Tormod Øia (1998), Paul Otto Brunstad (1998), Geir Winje (1999) og Erling Birkedal (2001).

Sigmund Harbo, dosent ved Universitetet i Stavanger, gjennomførte på åttitallet en religionspsykologisk undersøkelse av forholdet mellom tidlig påvirkning og senere holdning til kristendom (Harbo 1989). Undersøkelsen var rettet inn mot studenter i Rogaland, de fleste innenfor aldersgruppen 19–24 år, og hovedhensikten var å identifisere hvilke faktorer som påvirket den enkeltes religiøsitet, i lys av relevant teori (Harbo 1989:50). Hovedhypotesen for Harbos arbeid var at religiøsiteten hos de unge blir grunnlagt gjennom tidlig erfaring, og at denne religiøsiteten gjennomgående opprettholdes via behovet for konsonans med den foreldreskapte referanserammen (Harbo 1989:176). Harbo argumenterer for at begrepet *holdning* er den mest sakssvarende psykologiske termen for religiøsitet, og at kunnskapsnivået er irrelevant. Det er *innstillingen* til sentrale trosformuleringer i teologien som virker konstituerende, noe som

ifølge ham gjør det nødvendig å nærme seg religiøsiteten sosialpsykologisk.

Ved sin studie fikk Harbo bekreftet at det er foreldrenes religiøse profil som er den mest avgjørende faktoren for den enkeltes holdning til religion i voksen alder, og at det bare er innslaget av kristen virksomhet i lokalmiljøet som har målbar effekt i tillegg til denne (Harbo 1989:176–180). Kort sagt: Kontakten med religiøsitet i tidlig alder og ved nære sosiale relasjoner betyr nesten alt for senere holdning til religion (Harbo 1989:105–106). Senere religiøs sosialisering, for eksempel i regi av skolen, har i langt mindre grad innvirkning på senere religiøst ståsted enn den primære religiøse sosialiseringen som skjer i hjemmene i tidlig alder (Harbo 1989:177–183).

Samfunnsforskeren Tormod Øia har en annen tilnærming til livssyn blant ungdom enn Harbo. Øia har drevet med ungdomsforskning mer generelt, og har i mindre grad fokusert på livssyn. Han har likevel tatt med noen spørsmål som angår dette i en studie som han foretok på 90-tallet rettet mot ungdommer på 14–17 år i Oslo. Resultatene fra denne forskningen er referert i boken *Generasjonskløften som ble borte* (Øia 1998).

Øia fant ut at det gikk et tydelig skille mellom etniske norske ungdommer og innvandrerungdommer, og at en langt høyere andel innvandrere var sikre på at Gud finnes enn det de norske ungdommene var. Dette gjaldt særlig innvandrere fra land der islam står sterkt (Øia 1998:140). Øia påviste videre at det var bare 3 prosent av de som var medlemmer av kristne trossamfunn som svarte at religion er svært viktig, mens 85 prosent svarte at religion enten har liten eller ingen betydning. Til sammenligning mente 40 prosent av de muslimske ungdommene at religionen er svært viktig i dagliglivet (Øia 1998:142).

Øias forskning bekreftes av teologen Paul Otto Brunstads doktoravhandling *Ungdom og livstolkning* fra 1998. Brunstads fokus i avhandlingen er først og fremst fremtidsfor-

ventninger hos ungdom i dag, men han tar også opp hvordan ungdommene har opplevd møtet med institusjonell religiøsitet i skole og kirke. Brunstads hovedinformanter er mellom 17 og 21 år gamle.

Når det gjelder skolens kristendomsundervisning mener Brunstad å kunne påvise at denne langt på vei virker mot sin hensikt, og at informantene hans heller ser ut til å ha blitt «immunisert» mot kristen påvirkning, enn å ha blitt påvirket i kristen retning. Heller ikke de informantene som hadde en kristen tro fra før, synes i særlig grad å ha blitt påvirket av skolens kristendomsundervisning (Brunstad 1998:197, 264). Brunstad skriver også at kristendomsundervisningen gjennomgående oppfattes som kjedelig og uaktuell, og konkluderer med at populærkulturen i praksis virker som en viktigere sosialiseringssagent for religiøsitet, enn både kirke og skole (Brunstad 1998:263–265). Brunstad er senere blitt kritisert av religions sosiologen Pål Repstad som mener at det ikke finnes egentlig grunnlag i Brunstads materiale for å hevde dette (Repstad 1998:69–70, Jf. Hegstad 1998:76–79, Krogseth 1998:89–92).

En annen forsker som har funnet lite tradisjonell kristen tro i sin forskning på livssyn blant ungdom er Geir Winje, førstelektor ved avdeling for lærerutdanning ved Høgskolen i Vestfold. Han presenterer resultater fra en undersøkelse han har gjort mot slutten av 1990-årene i boken *Fra bønn til magi. Nye religioner og menneskesyn* (Winje 1999, jf. Winje 1998).

Winje har, blant annet ved et spørreskjema på internett, utfordret ungdommer til å ta stilling til påstander av typen «Jeg er kristen», «Jeg tror det er en mening med livet», «Jeg har ikke konfirmert meg» og «Gud er god», og fått svar per e-post (Winje 1999:65). I Winjes materiale karakteriserer de fleste seg selv som «ikke religiøse». Bare omtrent 40 % kaller seg litt religiøse, mens kun et mindretall betegner seg selv som «veldig religiøse». Over halvparten av infor-

mantene karakteriserer seg som ateister og ikke-kristne, og noe over halvparten ser på mennesket som et «avansert dyr», selv om bare et fåtall kaller seg naturalister. Dette standpunktet kommer også til uttrykk ved at påstanden «Når vi dør, er livet slutt», får tilslutning fra over halvparten av informantene. Halvparten bekrefter også at de aldri går i kirken eller på religiøse møter, og flertallet regner ikke med å få eventuelle barn døpt. Når det gjelder bønn svarte omtrent halvparten at de aldri ber, mens 45 prosent svarte at de ber eller mediterer ofte eller av og til (Winje 1999:65–66).

Det mest oppsiktsvekkende ved Winjes resultater gjelder tilslutning til påstander av nyreligiøs karakter. Hele 40 prosent av informantene slutter seg til påstandene «Jeg tror det finnes usynlige vesener» og «Jeg tror mennesket kan utvikle overnaturlige åndelige krefter», og omtrent 30 prosent tror at «det finnes UFO-er fra andre planeter eller dimensjoner». Videre får påstander som «Jeg tror på spiritisme», «Jeg tror på spøkelser» og «Jeg tror på astrologi» oppslutning fra cirka 25 prosent av informantene. Winje trekker følgende konklusjon: Kristendommen har mistet grepet, men i stedet for å utvikle en ateistisk holdning åpner mange seg for utradisjonelle religiøse forestillinger (Winje 1999:66).

Det kan stilles innvendinger til Geir Winjes undersøkelse. For det første gjelder dette representativiteten i undersøkelsen. Spørreskjemaet ble lagt ut på internett i en tid da internett ikke var noe nesten alle ungdommer forholdt seg aktivt til daglig, og slik sett utgjør dette et skjevt utvalg. Den ungdomsgruppen som litt uhøytidelig kan karakteriseres som «nerder» har nok vært sterkt overrepresentert i materialet. Det er videre grunn til å tro at mange har gitt sin tilslutning til påstander som de ikke selv ville ha kommet frem til, hvis de selv skulle uttrykke sitt livssyn uten å ha disse påstandene å forholde seg til.

Erling Birkedal, som lenge har vært knyttet til IKO, utgav i 2001 doktorgradsavhand-

lingen «Noen ganger tror jeg på Gud, men...»? *En undersøkelse av gudstro og erfaring med religiøs praksis i tidlig ungdomsalder*. Birkedal har forsket på 13–15 åringers religiøsitet og trosforestillinger, og finner ikke igjen mye av Winjes utprøvende alternative religiøsitet hos sine informanter.

Birkedals informanter utgjør langt fra en homogen gruppe livssynsmessig, men det er likevel ofte en eller annen kobling til kristendommen og kristen gudstro som kommer til uttrykk blant de fleste av disse. Samtidig er det verdt å merke seg at i Birkedals kvantitative forundersøkelse med 306 trettenåringer var det bare tolv prosent som sa at de helt eller nesten helt sikkert trodde på Gud, mens hele 61 prosent var tilsvarende sikre på at de ikke gjorde det. Bare åtte prosent oppfattet seg selv som kristne (Birkedal 2001:73–82; jf. Harbo 2001:174–175).

På bakgrunn av de nevnte studiene kan det virke som religion nærmest er uviktig for dagens elever i skolen. Dette er en sannhet med modifikasjoner. Det bør nevnes at disse undersøkelsene i hovedsak er kvalitative, og dermed ikke gir noe fullstendig, og i streng forstand representativt bilde av unges religiøsitet. Undersøkelsene er først og fremst med på å gi et innblikk i mange unges trosforestillinger. Det bør bemerkes at for et stort antall mennesker i Norge er religiøse forestillinger fortsatt en viktig del av livet (jf. Lund 1999 og Repstad 2000). Fra et pågående prosjekt om ungdom og kristne sommerstevner kan det for eksempel nevnes at om lag 16000 ungdommer hvert år samles til den kristne festivalen «Skjærgårds-music og mission» (Trysnes 2005). Som religionslærer er det viktig å huske at elevmassen fortsatt utgjør et religiøst og livssynsmessig mangfold, med til dels vesentlige innslag av religiøsitet, noe som ikke minst kommer til uttrykk blant elever med minoritetsbakgrunn. Sekulariseringen har ikke nådd alle elevene, og pluraliseringen gjelder også ikke minst det etter vært store innslaget av særlig muslimske elever i skolen.

Utfordringer for religionsundervisningen Hvordan bør så dette livssynsmessige mangfoldet møtes i skolen?

For det første er det viktig at lærerne tar inn over seg at det ikke lenger er en selvfølge at elevgruppen har noenlunde samme livssynsmessige bakgrunn. Hvis vi skal tro på resultatene fra den anførte forskningen, så er det i dag bare et lite mindretall som har et nært forhold til religiøse ideer, eller har erfaring med organisert religiøs praksis. For flertallet av dagens ungdommer er religion av forholdsvis liten betydning. Dette gjelder ikke bare kristendommen, men også i stor grad for andre former for organisert religiøsitet. Det er med andre ord ikke vanskelig å forstå at dette representerer en stor pedagogisk utfordring for dagens lærere, både med tanke på skolens verdigrunnlag, og med tanke på at religionsfaget i hovedsak forsøker å formidle kunnskap om kristendommen, og de andre store verdensreligionenes trosinnhold og religiøse praksis. En minst like stor utfordring ligger i det å stimulere til elevenes personlige vekst og utvikling, samt å fremme en flerkulturell forståelse og toleranse. Hvordan skal religionslæreren få til dette? Hvordan underviser en elever på en måte som fremmer deres personlige utvikling og engasjement?

Vi mener at religionslæreren her står overfor kanskje det viktigste pedagogiske problemet i dagens skolevirkelighet. Religionsfaget har tradisjonelt vektlagt kunnskap om religionenes transcendentale virkelighetsforståelse, mens mange elever i dag ikke har noe forhold til en slik virkelighetsoppfatning. Kan dette være en årsak til at undervisningen for mange elever virker kjedelig og uaktuell?

Vi tror at dersom elevene ikke kjenner seg igjen i det religionsundervisningen tar opp, og opplever denne som irrelevant og uaktuell, kan den rett og slett virke hemmende på deres personlige vekst som mennesker. Det strider i så fall mot skolens grunnleggende verdigrunnlag og viktigste ideer. Vi tror at et

mulig alternativ til dette er å vektlegge møtet med den enkelte elevs individuelle livsforståelse (jf. Rørhus 1993). Det vil si vektlegge utviklingen av enkeltelevens livssynsmessige *identitet*. Dersom elevene inviteres til å bidra i undervisningen ut fra egen virkelighetsforståelse vil elevene føle seg sett og respektert. Dette, kombinert med fagets dialog-komponent, vil gi et større læringsutbytte enn at elevene fylles med ufordøyd faktakunnskap. Denne komponenten i faget kommer dessverre ofte i bakgrunnen på bekostning av en liste faktakunnskaper. Det er en langt større utfordring å legge til rette for identitetsutvikling enn formidling av faktakunnskap, men hvis denne komponenten blir bedre ivarettatt i faget, tror vi at faget både blir mer spennende, mer lærerikt, og vil oppleves som mer relevant, både av elever og lærere.

Litteraturliste:

- Birkedal, Erling. 2001. «Noen ganger tror jeg på Gud, men...»? En undersøkelse av gudstro og erfaring med religiøs praksis i tidlig ungdomsalder. Trondheim: Tapir
- Brunstad, Paul Otto. 1998. *Ungdom og livstolkning. En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventninger*. Trondheim: Tapir
- Bugge, Thorleif og Gjems, Liv (red.). 1998. *Time-Out! Bilder fra nye pedagogiske landskap*. Bergen: Fagbokforlaget
- Gravem, Peder. 1996. «Livstolkning», *Prismet* 6/1996
- Haakedal, Elisabet. 2000. *Livstolningsstudier og religionspedagogikk*. Kristiansand: Skriftserien nr.69. Høgskolen i Agder
- Harbo, Sigmund. 1989. *Barndomserfaringer og voksentro. En religionspsykologisk undersøkelse av forholdet mellom tidlig påvirkning og senere holdninger til kristendom*. Oslo: Universitetsforlaget
- Harbo, Sigmund. 2001. «Viktig begivenhet på IKO: Instituttstyren har disputert», *Prismet*, hefte 4: 174–175

- Hegstad, Harald. 1998. «Ungdom og livstolkning. Andre ordinære opposisjon ved Paul Otto Brunstads doktordisputas», *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, hefte 1–2: 75–88
- Krogseth, Otto. 1998. «Teori og empiri hos Brunstad. Opposisjon ex auditorio fra tredje medlem av bedømmelseskomiteen», *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, hefte 1–2: 89–92
- Lund, Monica. 1999. *Undersøkelse om religion 1998*. NSD-rapport nr. 115. Bergen: Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste
- Repstad, Pål. 1998. «Paul Otto Brunstad: Ungdom og livstolkning». *Norsk teologisk tidsskrift*, hefte 4: 256–260
- Repstad, Pål. 1998b. «Har du dekning for alt dette, Brunstad?». *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, hefte 1–2: 68–88
- Repstad, Pål. 2000. *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utgave. Kristiansand: Høyskoleforlaget
- Repstad, Pål og Henriksen, Jan-Olav (red.) 2005. *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget
- Rørhus, Kåre. 1993. *Ungdom og idolpåvirkning. En teoretisk og empirisk studie av ungdoms forhold til idoler i massemediene*. Oslo: Universitetsforlaget
- Skeie, Geir. 1999. «Empirisk livsåskådningsforskning» Og dens relevans for religionspedagogisk forskning. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* 12, hefte 2:149–168
- Skeie, Geir. 2002. «Livssyn og livstolkning. Noen religionspedagogiske refleksjoner om terminologi og vitenskapsteori», *Tidsskrift for teologi og kirke*, hefte 2:83–106
- Smith, Axel. 1985. «Hva er et livssyn?», *Kirke og Kultur*, 412–421
- Trysnes, Irene. 2005. «Å campe med Gud. Kristne sommerstevner på Sørlandet», Repstad, Pål og Henriksen, Jan-Olav (red.) *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Bergen: Fagbokforlaget

- Winje, Geir. 1998. «Det religiøse mangfoldet blant unge i 90-åra», Bugge, Thorleif og Gjems, Liv (red.) *Time-Out! Bilder fra nye pedagogiske landskap*. Bergen: Fagbokforlaget
- Winje, Geir. 1999. *Fra bønn til magi. Nye religioner og menneskesyn*. Kristiansand: Høyskoleforlaget
- Woodhead, Linda / Heelas, Paul. (ed.) 2000. *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell
- Øia, Tormod. 1998. *Generasjonskløften som ble borte. Ungdom, innvandrere og kultur*. Oslo: Cappelen
- Aadnanes, Per M. 1999. «Livssynsforskning – prinsipp og metodar i ei ny forskningsgrein», *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 193–208
- Aadnanes, Per M. 2002. *Livssyn*. 3.utgave. Oslo: Universitetsforlaget

Note:

¹ Denne vektleggingen kan derfor minne om begrepet «livstolkning». Vi har likevel valgt å benytte begrepet «livssyn», fordi vi mener at dette er mest hensiktsmessig i vår sammenheng. For en nærmere drøftelse av det alternative begrepet «livstolkning», og dets anvendelse, se Gravem 1996, Haakedal 2000 og Skeie 1999 og 2002.

Irene Trysnes er stipendiat i religionssosologi ved Høgskolen i Agder.
 Adr: Irene.Trysnes@hia.no

Olav Hovdelien er høgskolelektor i KRL ved Høgskolen i Agder.
 Adr: Olav.Hovdelien@hia.no