RELIGION OG LIVSSYN

TIDSSKRIFT FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE

KROPPEN

ÅRGANG 23 2011 NR 2

Religion og livssyn
Organ for Religionslærerforeningen i Norge
www.religion.no
Årgang 23 – Nr. 2 – 2011

Redaksjonskomiteen:
Ole Andreas Kvamme (ansv.)
Kjersti Løken
Kjell Arne Kallevik

Forsidebilde: Ingebjørg Une Hagen: Flodhest
© Ingebjørg Une Hagen / BONO 2011

Formgiving:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Layout:
Fiksferdigfoto

Trykk:
Møklegaard Print Shop, Fredrikstad

Opplag dette nummer: 800

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/ Gunnar Holth
Levrebakken 27
1352 Kolsås

e-post:
religionoglivssyn@gmail.com

ISSN 0802-8214

Medlemskap kan tegnes ved å betale kontingent:
Kr 250,- for enkeltmedlemmer
Kr 250,- for skoler og andre institusjoner
Postgiro: 7877 08 63243

Innhold

Leder: Kroppen – utgangspunktet for livet i verda s 4

FORENINGSNYTT

Styreuttalelse: Religion og etikk må bli en del av påbyggingen til generell studiekompetanse s 6

TEMA: KROPPEN

Knut A. Jacobsen: Den guddommelige, kosmologiske, sosiale og menneskelige kroppen i hinduismen s 7

Lynn Claire Feinberg: Kroppen i jødedommen s 13

Halvor Moxnes: Kroppen som Kristi legeme. Nytestamentlige perspektiv på kroppen s 19

Anne Grethe Teien: Dans, teologi og kroppssyn s 24

Helene Næss: Slik juleritene skrives inn i kroppen s 29

Tove Pettersen: Kropp, kjønn og moralfilosofi s 34

Gunnar Karlsen: Merleau-Ponty og kroppen som utgangspunkt for erfaring og eksistens s 39

Bjørn Magnus Bliksrud: Filosofisk blikk på kropp og kroppsbruk s 44

Lars Mehlum: Selvskading blant ungdom s 49

Siri Martinsen: Kroppen som utgangspunkt for dyrs rettigheter s 55

MIDTSIDENE

Wenche Rokkan Iversen og Ole Jørgen Farstad: Døden – venn eller fiende?

HVA STÅR DERE FOR?

Sundeep Singh: Sikhismen s 61

I DØDVINKELEN

Dag Thorkildsen: Ikke konfirmasjon, men katekisasjon s 62

ET EUROPA I ENDRING

Lesley Prior: Religionsfaget truet i England s 63

FRA FORSKNINGSFRONTEN

Odin Lysaker: Anerkjennelse, læring og samfunnsetikk s 65

FRA ARKIVET

Svein Aage Christoffersen: "Bare et dyr?" fra 1/2002 s 67

AKTUELLE NYHETSSAKER

Inge Eidsvåg: Om rapporten *Det kan skje igjen. Om jødehat og rasisme i norsk skole* s 68

Irene Incerti: Om Ung dialog s 71

Njål Høstmælingen: Italienske krusifikser og annet fiksfakseri s 73

ELEVTEKST

Hans Hella Thørnqvist: Har mennesket fri vilje? s 75

BOKMELDINGER

Marit Halset Svare: Festskrift med stor variasjon s 80

Atle Sævareid: Grundig nybrottsarbeid s 81

Kjell Arne Kallevik: Etterlengta og vellukka innføring om religionar i oldtida s 84

Ole Andreas Kvamme: Bioetikk og religionene s 86

www.religion.no

Kroppen – utgangspunktet for livet i verda

Illustrasjonen fremst på Religion og livssyn viser denne gongen eit trykk av Ingebjørg Une Hagen, som denne vinteren har hatt utstilling hjå Norske Grafikarar i Oslo. Flodhesten har utan tvil mykje kropp, men tilbyr i tillegg eit annleis og overraskande perspektiv på kroppen, som noko meir enn menneskekroppen. Dette poenget kjem særleg klårt fram i teksten til NOAH-leiar og veterinær Siri Martinsen.

Tema for denne utgåva av Religion og livssyn er altså "kroppen". Både i religions- og filosofihistoria finn me eit stort mangfald av tankar og oppfatningar ikring kropp (eller materie), gjerne sett opp mot eller i høve til sjel eller ånd. Me finn ulike syn på det kroppslege, og dessutan ymse reglar for kva som er rett eller feil bruk av kroppen. Som Halvor Moxnes slår fast i sin artikkel: Kropp er felles for alle menneske. Den er utgangspunktet for korleis me lever i verda og korleis me oppfattar oss sjølve. Samstundes, slår Moxnes fast, er måten me tenkjer og snakkar om kroppen på prega av store kulturelle skilnader både i tid og rom. Knut A. Jacobsen peikar på at kroppen dannar utgangspunkt for forståinga av verda på fleire nivå, der han skil mellom den guddommelege kroppen, den kosmologiske kroppen, den sosiale kroppen og den menneskelege kroppen. Kroppen er altså langt meir enn "what meets the eye"!

Knut A. Jacobsen presenterer i sin tekst nokre perspektiv på kropp innanfor hinduismen. Lynn Claire Feinberg gjev oss eit innblikk i nokre grunnleggjande prinsipp ikring kropp, liv og sjel henta frå jødiske kjelder. Nytestamentlege perspektiv på kropp vert drøfta av Halvor Moxnes, og kroppen sin plass i kristendommen er også tema for det Anne Grethe Teiens skriv om dans, kropp og teologi. Og Helene Næss får fram korleis kroppen kan vere eit godt utgangspunkt for å forstå norske juletradisjonar.

I filosofien fins det òg ei rekkje syn på og diskusjonar ikring kroppen. Tove Pettersen kom tidlegare i år med *Filosofiens annet kjønn*, ei ny innføring i feministisk filosofi på norsk. I bidraget hos oss viser Pettersen døme på den sentrale plassen kroppen har i feministisk filosofi og filosofikritikk. Ein annan tekst med filosofisk fokus er Gunnar Karlsens artikkel om kroppen sin plass i filosofien til Maurice Merleau-Ponty. Ei meir skulenær tilnærming får me i Bjørn Bliksrud sine filosofiske perspektiv på kropp og kroppsøving. Brutalt røyndomsnært er temaet sjølvskading hjå ungdom, her lagt fram av psykiater Lars Mehlum. Og som nemnt ser NOAH-leiar og veterinær Siri Martinsen på kroppen som utgangspunkt for eit forsvar av dyr sine rettar.

Også i dette nummeret held me fram med fleire av dei faste spaltane som no er utvida med "Aktuelle nyhendesaker" – aktuelle sjølvsagt med tanke på skulefaga våre. Denne gongen har me løfta fram rapporten om jødehat og rasisme i skulen som kom i januar, skipinga av Ung Dialog i februar og krusifiks-dommen i Menneskerettskommisjonens Storkammer som fall i mars.

I elevteksten denne gongen reflekterer Hans Hella Thørnqvist ikring spørsmålet om kor vidt mennesket har ein fri vilje. Undervisningsopplegget på midtsidene vart det ikkje plass til i den uvanleg omfangsrike utgåva forrige gong. Eit undervisningsopplegg om "Døden – venn eller fiende?" – som var tenkt trykt i førre utgåve – vert difor trykt no.

Under rubrikken "Hva står dere for?" er turen denne gongen komen til sikhane, representert ved Sundeep Singh frå foreininga "Unge sikhar". Frå forskingsfronten hentar me inn filosofen Odin Lysaker, som har forska på emnet "Sårbar kropp – verdig liv". Spalta "I dødvinkelen" tek opp spørsmål som kan dukke opp i religionsundervisinga, men som særs få veit svaret på, og i dette nummeret får me svar på korleis situasjonen var i Noreg i dei 200 åra mellom avskaffinga av katolsk konfirmasjon og innføringa av protestantisk konfirmasjon.

Serien om religionsundervising i Europa held også fram, med ein tekst der Lesley Prior gjer oss kjent med nokre alvorlege trugsmål mot religionsundervisinga i det engelske skuleverket. I norsk samanheng er bidraget til skuledebatt denne gongen fråsegna til styret i Religionslærarforeininga. Styret peikar på noko så enkelt som at yrkesfagelevar òg treng kunnskapar i religion og etikk, noko studieprogrammet ikkje opnar for. Fråsegna er allereie sendt av stad til Utdanningskomiteen på Stortinget, Utdanningsdirektoratet, Kunnskapsdepartementet og statsråd Kristin Halvorsen. Så får vi sjå kva som skjer.

Avslutningsvis er det fire bokmeldingar, med mogelege tips til kva ein kan pakke med seg i feriekofferten.

God leselyst, god sumarferie, og hugs at dei to er gode å kombinere!

kak

Uttalelse fra Religionslærerforeningen i Norge, mai 2011:

Religion og etikk må bli en del av påbyggingen til generell studiekompetanse

Yrkesfagselever som tar påbygging til generell studiekompetanse, har i dag ikke faget religion og etikk. Dette er uheldig av flere grunner:

- Kompetanse i religion og etikk er viktig i videre studier, og i videre yrkesliv. I et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn behøver man denne kompetansen uansett yrkesvalg.
- Skolen har ansvar for å motvirke fremmedfrykt og stigmatisering av religiøse minoriteter. For å sitere den generelle delen av dagens læreplan: «Utdanningen må formidle kunnskap om andre kulturer og utnytte de muligheter til berikelse som minoritetsgrupper og nordmenn med annen kulturell bakgrunn gir.» «Gjensidig toleranse på tvers av ulikheter i religion og livssyn er en forutsetning for fredelig sameksistens i et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn,» står det i læreplanen for religion og etikk. Gjensidig toleranse kommer ikke av seg selv, men er blant annet et resultat av faglig kunnskap, refleksjon og dialog. Det er svært uheldig at elevene som tar påbygging, ikke får ta del i denne verdifulle prosessen.
- For å forstå dagens samfunn og ta stilling til viktige politiske spørsmål behøver man kunnskap om ulike religioner og livssyn. Slik sett er dette også et demokratisk problem, siden påbyggings-elevene ikke har like gode forutsetninger for å bli selvstendige og aktive borgere som andre elever som tar studieforberedende utdanning.
- Faget skal bidra til refleksjon over egen identitet og egne livsvalg. Dette burde ikke være mindre viktig for elever med bakgrunn fra yrkesfag enn for andre elever.

Dagens ordning er en nedvurdering av fagets betydning i et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn. En grundig religiøs, filosofisk og etisk dannelse er i dag viktigere enn noensinne. Religionslærerforeningen mener derfor at elever som tar påbygging til generell studiekompetanse, bør få undervisning i religion og etikk på lik linje med andre elever som tar studieforberedende utdanning. Slik vil flere unge borgere bli i stand til å møte de utfordringer og utnytte de muligheter et moderne Norge gir.

Foreningen ber om snarlig tilbakemelding på innspillet.

Oslo, 6. mai 2011
Gunnar Holth
Styreleder i Religionslærerforeningen. Adresse: gunengel@online.no

Artikkelforfatteren påviser hvordan kroppen innehar en rekke ulike betydninger innenfor hinduismens store mangfold.

Den guddommelige, kosmologiske, sosiale og menneskelige kroppen i hinduismen

Knut A. Jacobsen

Hinduismen er en av verdens mest omfattende og komplekse religiøse tradisjoner. Dens mangfold av tekster, guddommer, teologiske tolkningstradisjoner, ritualer, hellige fortellinger og estetiske uttrykk overgår de fleste eller kanskje alle andre religioner. Hinduismen bygger ikke på en persons eller en gruppe enkeltmenneskers lære og har heller ikke en lære som kan føres tilbake til en enkelt bok/boksamling. Som levende religion er den et resultat av usedvanlig religiøs kreativitet over flere tusen år. Det er derfor ikke overraskende at det finnes et stort mangfold av forestillinger om kroppen i hinduismen. Kroppen danner utgangspunkt for forståelsen av verden på flere nivåer. Den guddommelige kroppen, den kosmologiske kroppen, den sosiale kroppen, og den menneskelige kroppen danner fire lett gjenkjennelige nivåer. I hinduismen blir kroppen tatt i bruk i teknikker for mental konsentrasjon og åndelig utvikling som retter seg mot gudsforholdet og realisering av selvet.

Den guddommelige kroppen

I *Bhagavadgita*, "Herrens sang," i samtalen mellom guden Krishna/Vishnu og Arjuna, får Arjuna vite at Krishna egentlig er universets gud, og Arjuna ber så Krishna om å vise seg for ham som den han egentlig er. Krishna gir ham guddommelige øyne, og Krishna viser seg så for Arjuna i sin høyeste himmelske form. *Bhagavadgita* beskriver hvordan guden Krishna/Vishnu så ut for Arjuna, og her finner vi beskrivelser av den guddommelige kroppen:

> Med mange ansikter og øyenpar og mange vidunderlige utseender, med mange himmelske smykker og hevede våpen, (11.10)
>
> bærer han himmelske blomsterkranser og kledninger, himmelske parfymer og salver, en gud av undere, uendelig med ansikter vendt i alle retninger. (11.11)
>
> Jeg ser deg med mange armer, munner og øyne, uendelig i din form i alle

> retninger; jeg ser ikke ende, midte eller begynnelse. Altets herre, alle former har du. (11.16)
>
> Med krone, klubbe, hjul, et hav av lys som stråler i alle retninger, ser jeg deg – som er så vanskelig å få se – med en stråleglans som solen, av brennende ild, umåtelig. (11.17)

Den guddommelige kroppen som er pyntet med blomsterkranser og kledninger, og utstyrt med kongelige symboler, er slik Vishnu ofte tilbes i hinduismens templer. Teofanien i *Bhagavadgita* avsluttes med at Arjuna sier at det er nettopp slik han ønsker å se Vishnu:

> Jeg ønsker å se deg nettopp slik med krone, klubbe og hjul i hånden, vær til stede i din form med fire armer, du tusenarmede, din kropp er alter! (11.46)

I den sentrale teksten *Bhagavatapurana* skildrer vismannen Kapila en meditasjon på guddommens kropp. I den delen av *Bhagavatapurana* som kalles *Kapilagita*, "Kapilas sang", forkynner Kapila en frelseslære til sin mor Devahuti. Teksten gjengir en form for teistisk samkhya (religiøst tankesystem) med guden Krishna i sentrum.

> Yogien bør meditere inntil hans sinn er stilnet på hele Guds ytre form, til det er fullstendig fokusert på Gud, som har et ansikt like vakkert som en lotus, øyne røde som lotusens midte, en hudfarge som kronbladene til en blå lotus, og som holder en konkylie, diskos og et septer i hendene. (13)
>
> Han bærer en blomsterkrans omgitt av summende bier, og er prydet med uvurderlige smykker: halskjede, armringer, pannesmykke og ankelringer. (15)
>
> Han har et vakkert utseende, og hele verden bøyer seg alltid i hengivelse til ham. Han kommer til syne for sine tilbedere som en ungdom full av kjærlighet og nåde. (17)
>
> Med sinnet full av pur hengivelse bør han meditere på Gud som stående, i bevegelse, sittende, liggende eller som lyset i hjertet. (19)

Deretter skal man meditere på de enkelte kroppsdelene til Vishnu, nedenfra og opp, først på føttene, deretter, beina, lårene, navlen, brystet, armene og ansiktet. Kroppen og dens dekorasjoner oppfattes som en enhet. Konsentrasjon på Guds smykker, våpen og blomsterkranser inngår i meditasjonen. Ansiktet og øynene (Vishnus "vennlige, nådige og hjertelige blikk"), som er så sentrale i hinduismens *puja*-ritual der *darshan* (utveksling av blikk mellom mennesket og guder og gudinner) danner et av høydepunktene, vies oppmerksomhet. (For en oversettelse av beskrivelsen av hele meditasjonsøvelsen, se Jacobsen 2004, 137-146). Hinduismen er en visuell religion. For hinduene er synet av guddommen vakkert pyntet med smykker og blomster i templet lykkebringende og gir tilbederen guds velsignelse. Spesielt gir synet av lamper med levende ild som svinges foran gudestatuen, ro i sjelen. Etter at statuen er innviet med ritualet *pranapratistha,* er den ikke bare et symbol på guden, men gudestatuen er

den levende tilstedeværelsen av guddommen. Gud gjør seg tilgjengelig for tilbederen gjennom denne tilstedeværelsen, og slik kan tilbederen utvikle et nært forhold til sin utvalgte guddom (*ishtadevata*). Gudestatuene pyntet med blomster, smykker og regalier feires i daglig *puja* og *darshan*, i festivaler der hvert nabolag samles rundt sin kunstnerisk utsmykkede gudestatue, og statuene føres i prosesjoner for å helliggjøre omgivelsene og gjøre guddommens synlige form tilgjengelig for alle (Jacobsen, 2008).

Den kosmologiske kroppen

Vishnus kropp er like stor som universet og kroppen inneholder og er til stede i hver eneste av universets skapninger. Universet er Guds kropp og Gud bor også i alle kroppene. I *Bhagavadgita* sier Krishna: "Se mine hundrevis og tusenvis av kropper (*rupa*) av forskjellige slag" (11.5) og Krishna lover Arjuna at han skal få se "hele verden med alt bevegelig og ubevegelig samlet i min kropp" (11.8). *Bhagavadgita* skriver:

> Arjuna så hele verden samlet, men likevel oppdelt i sin mangfoldighet i kroppen til gudenes gud. (11.13)
>
> Gud, jeg ser alle gudene i din kropp, og de ulike grupper av skapninger: Skaperguden på sin lotustrone, alle seerne og de himmelske slanger. (11.15)

At universet er Guds kropp, er en gammel forestilling i hinduismen som finnes allerede i den berømte *Purushasukta* i *Rigveda* 10.90 (vel å merke, et sent tillegg til *Rigveda*) der universet skapes gjennom en rituell oppdeling av *purusha*, det kosmiske mennesket. Her blir den tredelte verden (himmel, atmosfære og jorda), guder, dyr, mantraer og samfunnsordenen forstått som deler av den kosmiske kroppen. Det er en grunnleggende forestilling som finnes i ulike utforminger i hinduiske kosmologier, at universet kan forstås som en person som bestanddelene i verden korresponderer med. Samkhyafilosofien bygger på den samme korrespondansen mellom menneskets struktur og universets struktur. (særlig samkhya i Purana-tekstene). Skalaen er forskjellig, men strukturen er identisk. Kosmos er kroppen til en person, Gud, og dets struktur er identisk med strukturen til menneskekroppen. Mennesket er en replika av universet. Universet er en replika av mennesket. Samkhyalærens 25 prinsipper analyserer personen (kropp/sinn som en enhet, og selvet), men er samtidig en analyse av universets struktur. Mennesket har en grovmateriekropp og en finmateriekropp. Grovmateriekroppen er laget av de fem elementene *(mahabhuta)* rom, luft, ild, vann og jord. Finmateriekroppen omfatter finmaterien, sanseevnene, sinnet, intellekt og ego-følelsen. Når et menneske dør, går grovmateriekroppen i oppløsning, men finmateriekroppen gjenfødes i en ny kropp sammen med *purusha/atman*, det udødelige selvet. Kroppen er derfor del av et kretsløp av gjenfødsler der finmateriekroppen gjenfødes igjen og igjen i grovmateriekropper sammen med karma fra tidligere liv.

I hinduismens forståelse av kroppen danner kroppen og sinnet en materiell enhet. Bare

selvet er ikke-materielt. Frelse, *moksha*, innebærer frihet både fra grovmateriekroppen og finmateriekroppen. Ifølge vedantalæren til filosofen Shankara (tradisjonell datering 788-820), som i hovedsak bygger på samkhyalæren, men som har et annet syn på den ytterste virkelighet, deler alle mennesker det samme ene selvet, kalt *brahman*. Liksom mennesket har et innerste selv, *atman*, som er grunnleggende for subjektet og er det mennesket egentlig er, har universet et grunnleggende innerste selv, *brahman*, som virkeligheten som objekt hviler på. I en rekke hinduiske teologiske systemer ligger menneskets frelse i å forenes med universets selv.

Den sosiale kroppen

I *Purushasukta* (*Rigveda* 10.90) ble en ideologi om sosial lagdeling forbundet med den kosmiske kroppen. Brahmana ble til av kroppens hode, Kshatirya av armene, Vaishya av beina og Shudra av føttene. Kosmologien ble brukt til å legitimere en hierarkisk samfunnsorden. Hierarkiet er basert på en lære om renhet og urenhet som skulle regulere sosial omgang med spesielt omfattende regler knyttet til mat, ekteskap og ritualer. Reglene er beskrevet i detalj i den omfattende *dharmashastra*-litteraturen. Det er viktig å merke seg at daliter, tidligere kalt uberørbare, har andre kosmologier, og at *purushasuktas* samfunnslære hadde størst gjennomslagskraft hos dem som ble rangert øverst i denne kosmologien. Forskere, for ikke å snakke om lærebøker, har ofte ukritisk overtatt den brahminske ideologien om samfunnet. Kastesystemet dør nå hurtig ut, det er mest politikere som i dag bruker kaste, som oftest av egoistiske grunner for å fremme egen politisk karriere.

Den menneskelige kroppen og teknikker der kroppen blir et redskap til å skape forandringer i individet

Forståelsen av kroppen varierer mellom de ulike hinduiske kunnskapstradisjoner delvis fordi kunnskapstradisjonene har ulike oppgaver. Men mange har det til felles at det er samkhyasystemets analyse av mennesket i 25 prinsipper (*tattva*) og det materielle prinsippets (*prakriti*) tre bestanddeler (*guna*) som ligger til grunn. Ayurveda, den indiske medisintradisjonen, fokuserer på kroppens helse og har bygget opp kunnskap rundt helbredelse og velvære. Den grunnleggende verdien i ayurveda er harmoni og balanse. Helse er uttrykk for at det er harmoni og balanse i kroppen, og sykdom for at det er ubalanse. Medisinens oppgave er å gjenopprette balansen. Den viktigste påvirkning på ayurveda fra samkhya var forestillingen om at den materielle virkeligheten er tredelt, med *sattva*, *rajas* og *tamas*, som er til stede i alt. Mat, farger, smaker, aktiviteter og kroppssubstanser har alle overvekt av en av disse. De tre bestanddelene (*guna*) har ulik betydning i ulike kontekster. På det fysiske plan er *sattva* kjølig og lys, *rajas* aktivitet og varme, og *tamas* tung og slapp. På det etiske plan er de tre henholdsvis pur og moralsk, lykkelig eller trist, og svart og ond. Som kroppssubstanser eksemplifiseres de tre av sæd, blod og fett.

Sentralt i ayurvedas lære er de tre grunnleggende prinsipper (*dosha*) kalt *vata*, *pitta* og *kapha* som representerer bevegelse, varme og fuktighet. Rom og luft dominerer *vata*, ild og vann *pitta* og vann og jord *kapha*. Disse tre må være i harmoni med hverandre

og lokalisert på rett sted i kroppen. Hvis ikke er de årsaker til sykdom. For mye, for lite eller en unaturlig kombinasjon av dem et sted i kroppen skaper sykdom. Diagnoser i ayurveda blir stilt gjennom analyse av de tre *dosha*ene. Medisinens rolle er å gjenopprette *dosha*enes naturlige tilstedeværelse og balanse. Hver av de tre *dosha*ene styrer bestemte kroppsfunksjoner. Ulike kombinasjoner av de tre gjør at det blir syv ulike mennesketyper. Mennesketypen defineres av hvilken *dosha* som dominerer eller om de er i balanse. Behandlingen bestemmes av hva slags type man er, ubalanse i forhold til det normale for mennesketypen, og hva som må gjøres for å gjenvinne ens opprinnelige natur. Behandling foregår i hovedsak gjennom inntak av substanser og væsker. Mat identifiseres med ulike *dosha*er og foreskrives for å gjenvinne den opprinnelige balansen (se Jacobsen, 2010).

Hinduismen har også mange asketiske tradisjoner der kroppsdisiplin brukes til å transformere kroppen, realisere selvet og påvirke relasjonen mellom Gud og menneske. I *Kapilagita* fra *Bhagavatapurana* beskrives et høyeste stadium etter meditasjonen på Guds kropp. Når sannheten om Gud og selvets egentlige natur er realisert, da innser yogien sannheten om sin egen kropp, at lidelsen i verden skyldes at han feilaktig har identifisert seg med kroppen sin:

> På dette siste stadiet i yoga, når yogien erkjenner Gud som er hinsides lidelse og lykke, trekker sinnet seg tilbake og yogien forstår selvets egentlige natur. Han innser at årsaken til lidelse og lykke ligger i en feilslått identifisering av seg selv med kroppen og sinnet. (36)
>
> Den vise som har oppnådd dette høyeste stadiet, fordi han har virkeliggjort selvet, er seg ikke bevisst om kroppen hans står eller sitter, eller om den er et annet sted eller har kommet tilbake. Han bryr seg like lite om kroppen sin som en full mann bryr seg om klærne sine. (37)
>
> På samme måte som en mann vet han er forskjellig fra sin sønn og sin eiendom, selv om han aksepterer dem som sine, er selvet forskjellig fra kroppen og sinnet. (39)

I grunnlagsteksten for yogasystemet, *Yogasutra*, beskrives ulike former for meditasjon og kroppskontroll. Yoga betyr konsentrasjon, og *asana*, kroppsposisjoner, er i *Yogasutra* simpelthen å sitte komfortabelt. Men dette elementet fra yoga ble videreutviklet i *hathayoga* der kroppsposisjoner ble sentralt. Moderne sports-yoga er en videreutvikling av *hathayoga*, men har hentet viktige impulser fra vestlig bodybuilding, svensk linjegymnastikk og den internasjonale idrettsbevegelsen som fikk sitt gjennombrudd i det nittende århundre. Kroppsfokuset i moderne yoga, som gjør at den også har fått innpass i treningssentre i den vestlige verden, skyldes delvis dens bakgrunn i vestlige idrettstradisjoner. Denne hybridyoga ble utviklet særlig fra 1920-tallet i India og kan vise til en fantastisk global suksess (Jacobsen, 2006). Den internasjonale idrettsbevegelsen ble del av nasjonalismen i India (som i så mange andre land) også på andre måter.

I hinduismen finnes også mange andre tradisjoner der bruk av kroppen samordnes med mental konsentrasjon, åndelig utvikling og religiøs praksis. Det dreier seg om dans, teater, ritualer, kampsport og bryting. I det tantriske ritualet *nyasa* påkalles guddommens tilstedeværelse i kroppens ulike deler, slik at mennesket blir som Gud for at det kan tilbe Gud, og dette er kanskje den grunnleggende forestillingen i den hinduiske tantrismen: for å tilbe Gud må kroppen først guddommeliggjøres. Det er dessverre ikke plass til å gå inn på disse tradisjonene i denne korte artikkelen. Enkelte kroppsdeler slik som øyne, hår og føtter har spesiell betydning i hinduismen, men også det må ligge til en annen gang.

Litteratur

Bhagavadgita. Til norsk ved Jens Braarvig. Oslo: Universitetsforlaget, 1990.

Holredge, Barbara A. "Body Connections: Hindu Discourses of the Body and the Study of Religion," *International Journal of Hindu Studies*, 2, 3 (1998): 341-386.

Jacobsen, Knut A., "Bioetikk i hinduismen." I Knut A. Jacobsen (red.), *Bioetikk i verdensreligionene: Religion, medisin og teknologisk endring*. Oslo: Abstrakt forlag, 2010, 211-241

Jacobsen, Knut A. (red.). *South Asian Religions on Display: Religious Prosessions in South Asia and in the Diaspora*. London: Routledge, 2008.

Jacobsen, Knut A. "Globalisert yoga: Om hvordan en esoterisk religiøs lære for asketer i India ble et verdensomspennende sekulært helse-, trim- og sportsfenomen." *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107, nr. 1 (2006): 3-17.

Jacobsen, Knut A. *Yoga*. Oslo: De norske Bokklubbene, 2004.

Kapilagita, *Bhagavatapurana*. Utdrag oversatt til norsk ved Knut A. Jacobsen. I Knut A. Jacobsen (red.), *Yoga*. Oslo: De norske Bokklubbene, 2004, 137-146.

Zubko, Katherine C, "Body." I Knut A. Jacobsen (red.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Bind 2. Leiden: Brill, 2010, 721-724.

Knut A. Jacobsen (f. 1956)

- Professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen.
- Adresse: knut.jacobsen@ahkr.uib.no

Artikkelforfatteren er den første kvinnelige rabbineren i Norge. Om kroppens plass i sin religion skriver hun blant annet at den skal bringe helligdom inn i verden.

Kroppen i jødedommen

Lynn Claire Feinberg

Når det her skal handle om kroppen i jødedommen, er det viktig å understreke at tradisjonen har gjennomgått mange skift siden bibelens dager og blitt påvirket av de mange kulturene jøder har vært del av. Derfor er tradisjonens forståelse av kropp på ingen måte statisk. I tillegg finnes flere jødiske retninger og ulike tolkningsmåter. Her kan det kun gis et lite innblikk i noen grunnleggende prinsipper omkring kropp, liv og sjel fra jødiske kilder.

Å takke for at en har en kropp

Blant de innledende tekstene som det er skikk å si hver morgen er en bønn der man takker for kroppen:

En velsignelsens kilde er du Gud.
Vist formet du oss
med innhulninger og uthulninger.
Sikkert er det,
om bare en av disse brast
eller stoppet seg til,
var det ikke lenger mulig å stå fremfor deg.
En velsignelsens kilde er du Gud
som heler alt kjødelig
og utfører mirakler.

Fritt oversatt fra Siddur, jødisk bønnebok.

Med dette tilkjennegis at kroppen er en del av Guds skaperverk og et instrument hvis fullkomne funksjonalitet ikke kan tas for gitt. Samtidig understrekes at kroppen er helt nødvendig, for uten kropp, intet liv å prise Gud med.

Sjelens plass i mennesket

Når Gud puster liv i Adam, er det tale om så vel fysisk som bevisst liv (1. Mos 1, 7). Et menneske som sover, er ifølge jødiske kilder, ensbetydende med seksti prosent død. Det er derfor skikk å be om beskyttelse før man legger seg til å sove samt en bønn når man våkner for å tilkjennegi og takke for sjelens tilbakekomst i kroppen.

Ifølge Talmud er sjelen uatskillelig fra kroppen og ordet *nefesh,* som oftest oversatt med sjel, kan i enkelte sammenhenger også bety kropp. Nefesh er knyttet til blodet og selve livskraften. Både mennesker og dyr har nefesh.

Et annet ord for sjel, *neshamah,* betyr åndedrett, eller pust, og brukes i følgende tekst som også sies om morgenen:

Min Gud, den sjel du har lagt i meg er ren.
Du skapte den, du formet den, du pustet den i meg.
Du bevarer den også i mitt indre.
En gang skal du ta den fra meg,
for å la den gjenopprette i en tid som skal komme.
Så lenge min sjel befinner seg i meg,
takker jeg deg, min Gud, mitt folks Gud
og mine forfedres Gud,
du mester og kraft bak enhver sjel.
En velsignelsens kilde er du JHVH
som uavbrutt fornyer og gir liv til sjel i dødt legeme.

Fritt oversatt fra Siddur, jødisk bønnebok.

Som vi ser her, er sjelen å forstå som kroppens gjest. Hver sjel må respektere kroppen slik en beboer viser respekt for sin husvert. Kropp og sjel oppfattes derfor både som atskilte og samtidig en hellig forening. Begge er viktige for å leve et fullverdig liv.

Døden er når sjelen forlater kroppen, men jødedommen har ikke entydige forestillinger om hva som vil skje etter døden. Fra kabbalaen, jødisk mystisisme, er det vanlig å forholde seg til sjelens gjenfødsel. Hasidiske fortellinger inneholder mange beretninger der årsaken til et menneskes lidelse er å finne i et tidligere liv. I tidlige forestillinger var sjelen knyttet til knoklene. En tenkte at knoklene ville gjenoppstå som mennesker ved Messias´ komme. Dette er en av årsakene til skikken at jøder må begraves hele i jorden og ikke kremeres. I et mer tradisjonelt perspektiv er det lite vektlegging av det som skjer etter døden. Det er langt større fokus på hvordan best handle og leve i livet (Raphael 2009).

Det er et grunnleggende prinsipp at kroppen ikke tilhører oss, men Gud. Herunder gjelder at du ikke har lov til å gjøre noe som du vet kan skade kroppen. Et menneske har følgelig ikke rett til å ta sitt eget liv fordi man ikke skal ødelegge det man i utgangspunktet ikke eier. (En som tar sitt eget liv, vil i dag oppfattes å være sjelelig syk i gjerningsøyeblikket.)

Ethvert menneske har ansvar for å ta vare på kroppen. Det innebærer å spise, sove og trene i passende mengder slik at kroppens behov blir ivaretatt. Å bade kroppen er ifølge Rabbi Hillel, en rabbiner som antas å ha levd ca. 70 f.v.t., en pålagt forpliktelse. Maimonides, som var rabbiner, filosof og lege på 1100-tallet, ga nøye retningslinjer for hvordan opprettholde god helse. For ham var ansvaret for egen helse en like så viktig religiøs forpliktelse som det å ta ansvar for fattiges ve og vel (et grunnleggende jødisk prinsipp).

Kroppens funksjon – et redskap for å bringe helligdom inn i verden

I utgangspunktet er kroppen verken ond eller god og kroppens evne til å kjenne nytelse

er Gudgitt. En er pålagt å nyte livet innenfor rammer fastsatt av jødiske leveregler. Disse bidrar til å begrense misbruk. Det er menneskets ansvar å opprettholde *kedusha*, at verden består som hellig og verdig. Det vil si at alle handlinger skal utføres i den hensikt å bringe hellighet og verdighet inn i verden, det være seg i møte med andre mennesker eller i forhold til en selv. Herav følger at en skal kle seg anstendig og ikke vise bar kropp.

Med dette følger at selv inntak av mat og seksuelt samliv innehar en hellig dimensjon. Et aspekt av dette er overholdelsen av *kosherforskriftene* (ordet kosher betyr passende, akseptabel). Det er kun visse dyr som er tillatt og alt som inneholder melk eller melkeprodukter tilberedes og spises atskilt fra mat som inneholder kjøtt. Å overholde kosherforskriftene medfører aktpågivenhet og påpasselighet ved slakt, bearbeiding, produksjon, anskaffelse og tilberedning av råvarer.

Innen inntak av hovedmåltid pålegger tradisjonen rituell vask av hendene i rennende vann etterfulgt av korte velsignelser over brød og grødens opphav. Måltid avsluttes med takksigelser.

Seksualitet er en viktig del av ekteskapelig samliv. Samlivet mellom mann og kvinne er regulert for å sikre at det utføres med hellig og verdig hensikt. En mann er religiøst forpliktet til å gi kvinnen seksuell nytelse, og må under ingen omstendighet bruke tvang. Kvinnen har ansvar for å opprettholde reglene for rituell renhet. Dette innebærer at seksuelt samliv opphører når menstruasjonen tar til og frem til hun i etterkant har gått i rituelt bad. Det er ikke uvanlig at menn går i rituelt bad før den ukentlige helligdagen shabbat, en dag det er særlig gunstig å ha samleie på. Ekteskapet er i tradisjonell jødedom den ideelle samlivsformen og det ansees ikke som sunt for noe menneske å leve i sølibat. Innen ikke-ortodokse jødiske retninger som konservativ jødedom (ble til som en konserverende reaksjon på reformbevegelsen på 1800-tallet og befinner seg under paraplyen av ikke-ortodokse retninger), reformjødedom m.m. er homoseksuelle og transseksuelle fullt ut likeverdige med andre på alle måter. Innen ortodoks jødedom er dette oftest et skyggelagt tema.

I jødedommen omskjæres guttebarn på den åttende dagen etter fødsel. Årsaken finner man i 1. Mosebok der Abraham får beskjed av Gud at omskjæringen skal være et tegn på at han skal bli stamfaren til et stort folk. Denne skikken er dypt forankret i tradisjonen, og selv jøder som mest er kulturelt tilknyttet, vil at guttebarna blir omskåret. Omskjæringen er et tegn på selve den jødisk pakt som nettopp handler om å leve et liv i pakt med det hellige. Med et merke på selve kjønnsorganet blir den mest basale av alle handlinger – prokreasjonen løftet til en høyere bevissthet. I våre dager er det ikke uvanlig at enkelte jødiske foreldre av forskjellige grunner allikevel avstår fra å la sine sønner omskjære.

Målsettingen med livet er å leve et liv i henhold til *Tora*, den jødiske lære, og rette oppmerksomheten mot hverdagens handlinger. Slik blir hvert aspekt av livet gjort hellig. Til dette er kroppen sjelens redskap, og enhver har til oppgave å bruke dette redskapet, altså kroppen, på best mulig måte.

Menneskets verdi

Et menneskets verdi er knyttet til forestillingen å være skapt i Guds bilde. Dette kan forstås som at mennesket har en egenverdi som er uavhengig av funksjon, og at ethvert menneske er uendelig verdifullt. Gjennom å være skapt i Guds bilde er mennesket i stand til å ta moralske og etiske avgjørelser og evne å skjelne mellom godt og ondt og handle deretter.

Det å utrykke kjærlighet er en egenskap mennesket har som følge av å være skapt i Guds bilde og et kjennetegn på menneskets åndelige natur. I møte med en person med et handikap er det en jødisk skikk å si: "Velsignet er du, Gud, som skaper vesener som er forskjellige" (fra Siddur). Med dette understrekes det enkelte menneskes verdi som uavhengig av ytre status eller skikkelse.

I Talmud understrekes et menneskes verdi slik: Om en enkelt sjel ødelegges, er det å forstå som om en hel verden ble ødelagt, og motsatt: Den som redder en enkelt sjel, har reddet en hel verden (Babyl. Talmud, Sanh. 37a og Palest. Talmud Sanh. 23a).

Å redde liv – *pikuach nefesh*

I jødisk tradisjon er det pålagt mennesker å hele syke og lindre smerte. Et viktig og grunnleggende prinsipp er *pikuach nefesh*, å redde et liv som er utsatt for fare. Herav forstås at å opprettholde og bevare liv er viktigere enn alt annet. Selv om jødisk praksis innebærer å leve i henhold til en rekke retningslinjer og bestemmelser, er det viktig å fastholde at reglene først og fremst er ment å fremme liv og opprettholde verdighet.

Om valget står mellom å bryte en leveregel eller å dø, er det bare tre tilfeller der døden er å foretrekke; om en tvinges til å begå mord, tilbe avguder eller utføre incest eller utroskap.

Det finnes historiske beretninger om jøder som heller ville dø, enn å bryte grunnleggende jødiske prinsipper, men disse er ikke enerådende. Jøder som ble tvunget til å la seg døpe under inkvisisjonen, valgte oftest kristendommen fremfor å dø. I konsentrasjonsleirene oppfordret rabbinerne jøder å gjøre hva de kunne for å overleve for å bære vitne i etterkant (Cohn-Sherbok 2002).

Det er påbudt å gjøre det som må til for å redde liv, både ens eget og andres. Utgangspunktet er teksten; "Du skal ikke stå og se din nestes blod" (3. Mos 19, 16). I tilfeller der flere står i fare for å dø, er det viktig å redde eget liv før man redder en annen. Det er også en religiøs forpliktelse å ta imot hjelp selv om det oppleves nedverdigende, i tilfelle hjelpen kan bidra til å redde fra sykdom og død.

Om målet er å redde liv, er det lov å bryte grunnleggende jødiske bestemmelser: "Det er bedre å bryte én enkelt shabbat for at det skal bli mulig å overholde mange i fremtiden"(Bab Talmud, Yoma 84b-85a). Dette gjelder så vel for den som blir reddet, som for den som redder liv.

Samfunnets betydning i jødedommen

Det er ikke bare individet som er ansvarlig for menneskets helse. Ifølge Talmud er samfunnet forpliktet å sørge for at den enkelte får den nødvendige hjelp til dette. Følgende institusjoner og tjenester skal være på plass for at en rabbiner skal kunne bo der:

1) et rettsvesen som kan dømme i straffesaker og bøtelegge, 2) et veldedighetsfond, 3) en synagoge, 4) offentlige, rituelle bad, 5) avtreder eller toalett, 6) en som er utdannet til å omskjære (guttebarn omskjæres 8 dager etter fødselen), 7) en kirurg (sannsynligvis til årelating), 8) en notar til å skrive offentlige dokumenter, 9) en som kan slakte i henhold til kosherforskriftene og 10) en skolemester.

Flere av disse er relevante for helsen. I tillegg må også en rekke frukt og grønnsaker, dvs. helsebringende mat, være tilgjengelig (Bab. Talmud Sanh. 17 b). Med dette ser vi at grunnleggende midler til å opprettholde kroppens ve og vel var av avgjørende betydning for Talmuds rabbinere.

Når er en kropp et fullverdig menneske?

I Talmud betegnes et foster i de første 40 dagene etter befruktning som var det "bare vann". Argumentet som brukes er at spontan abort innen 40 dager ifølge Talmud ikke krever rituell renselse eller seksuell avholdenhet slik skikken er etter en fødsel. Det er ikke dermed sagt at det er tillatt å foreta abort de første 40 dagene av svangerskapet, for uansett er det et inngrep overfor moren, og unødvendige inngrep aksepteres ikke (Talm. Bav. Yevamot 69b).

Et avgjørende spørsmål er hvilken status fosteret har. Tidlige kilder definerer fosteret som del av moren mens et annet perspektiv definerer fosteret som et fullstendig menneske, en person. Derfor er det ikke lov å skade et foster, men enkelte hensyn modifiserer denne definisjonen.

En person som forårsaker en kvinne å abortere, begår ifølge 2. Mosebok (21,22-25) en straffbar handling. Straffen er erstatning i form av verdier og ikke straff for å ha begått mord. Dersom fosteret på en eller annen måte truer morens liv, blir fosteret oppfattet som *rodef*, en som forfølger, jager eller på annen måte er ute etter å ta morens liv. I slike tilfeller prioriteres alltid morens liv fremfor fosteret. Om det er mulig å redde morens liv, men skade fosteret, for eksempel amputere et av fosterets lemmer, er dette å foretrekke fremfor abort. Om ikke en slik løsning forefinnes, tillates abort. Så snart barnets hode er synlig i fødselskanalen, ansees barnets liv å være like verdifullt som morens. Da er det ikke lenger mulig å velge ett liv fremfor et annet.

Så vel fysiske som psykiske faktorer regnes som reelle grunnlag for å vurdere hvorvidt fosteret er en trussel mot morens liv. Her finnes det ingen klare kriterier. Under spesielle omstendigheter kan derfor abort tillates for å fremme morens livsvilkår (Dorf 2003, s. 128-133).

Kroppen ved livets slutt

Vilkåret for å erklære et menneske død, pleide å være opphør av pust. Med spørsmål rundt organdonasjon må tidligere prinsipper revurderes. Hovedregelen er at hvert menneske skal begraves med alle kroppsdeler intakt så sant mulig. Allikevel aksepterer flere rabbinske instanser i dag organdonasjon under bestemte betingelser som sikrer at organene brukes på en verdig måte. Blant prinsippene som skal overholdes, er *kavod ha-met*, å vise ære til den døde. Det innebærer å behandle den avdøde kroppen med respekt. Kroppen vaskes rituelt, kles med spesielle likklær, pakkes inn i et klede (i Midtøsten) eller legges i en kiste før begravelse. For at dette skal skje på en måte som ikke skjender den døde, er det kvinner som steller kvinner og menn som steller menn. Et annet prinsipp som kommer inn, er at man skal behandle kroppen etter inntruffet død med *hesed*, barmhjertighet. Alt man foretar seg i forhold til den døde, gjøres med omtanke og nestekjærlighet. I tillegg skal begravelsen skje snarest mulig etter inntruffet død, og helst innen 48 timer.

Jødiske instanser har tidligere ment at obduksjon ikke skulle tillates, av respekt for avdøde. I dag er det på det rene at obduksjon på jøder utføres under bestemte betingelser; om det gjelder å redde andres liv og om det er rettslig nødvendig.

Som det her har blitt synliggjort, finnes det noen underliggende prinsipper i jødisk tradisjon som er med på å bestemme forholdet til kropp og helse. Selv om slike prinsipper kan virke inn på jøders identitet og kan påvirke enkelte valg, er det også viktig å fremheve at mange jøder i dag heller identifiserer seg med de kulturelle aspektene av tradisjonen fremfor de religiøse og derfor vil også forholdet til kropp mest preges av den omkringliggende kulturen.

Litteratur

Berenbaum, M. og F. Skolnik (red.). *Encyclopaedia Judaica*, 2. oppl. Detroit; Macmillan Reference USA, 2007.
Cohn-Sherbok, D. *Holocaust Theology. A Reader*. Exeter: University of Exeter Press, 2002.
Dorf, Elliott. N. *Matters of Life and Death*. Philadelphia: JPS, 2003.
Epstein, Rabbi Dr. I. (red.). *The Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1952.
Feinberg, Lynn Claire Feinberg, kap. 4 Bioetikk i jødedommen i Jacobsen, Knut A. (red.) *Bioetikk i verdensreligionene*, Abstrakt forlag AS, 2010.
Raphael, Simcha Paull. *Jewish Views of the Afterlife (2.ed.),* Rowman & Littlefield 2009.
Scherman, N. (red.). *The Complete ArtScroll Siddur*. Brooklyn: Mesorah Publications, (1984)1987
Sinclair, D.B. *Jewish Biomedical Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Lynn Claire Feinberg (f. 1955)

- Religionshistoriker fra Universitetet i Oslo og ordinert rabbiner.
- Adresse: lynn.claire@gmail.com

Artikkelforfatteren drøfter her forholdet mellom kropp og identitet med utgangspunkt i refleksjonene til de første kristne.

Kroppen som Kristi legeme – nytestamentlige perspektiv på kroppen

Halvor Moxnes

Kropp er felles for alle mennesker, den er utgangspunktet for hvordan vi lever i verden og oppfatter oss selv, hva som er vår identitet. Samtidig er forestillingene om kropp, måten vi tenker og snakker om den på, veldig forskjellige i ulike kulturer og religioner. Derfor vil jeg ikke engang forsøke å si noe generelt om synet på kroppen i kristendommen. Men jeg vil prøve å si noe om hvordan de første kristne strevet med spørsmålet om sammenhengen mellom kropp og identitet (Glancy 2010, Moxnes 2008). Dette var som sagt et alment problem, eller en felles diskurs i antikken som det er i dag. Men hvis det var noe som var karakteristisk for kristne, var det at de uttrykte sammenhengen mellom kropp og identitet gjennom forholdet til Kristus, og forsto seg selv i lys av sammenhengen mellom kropp og identitet hos Kristus.

Fra begynnelsen av Jesus-historien med fødselen til avslutningen med oppstandelsen var spørsmålet om Kristi kroppslighet avgjørende. Dette er særlig tydelig hos Lukas og Matteus med fødselshistoriene. Men også i Johannesevangeliet er 'kroppsliggjøringen' helt avgjørende for å forstå og forklare Kristi identitet innenfor en felles, filosofisk diskurs: 'Ordet ble 'kjød'/'menneske' (Joh 1: 14). Beretningene om hvordan den oppstandne Jesus viste seg for disiplene og hvordan de kunne kjenne ham igjen (det vil si med samme identitet som tidligere) legger vekt på hans legemlighet, at han hadde 'kjøtt og ben' (Lukas 24:39). Jesu identitet var under diskusjon, og den diskusjonen var knyttet til sammenhengen mellom identitet og kropp.

Det foregikk en lignende diskusjon om hvordan de kristne kunne forstå seg selv. Det er ikke lett for oss å forestille oss hvordan det å være kristen betydde en ny identitet, som også omfattet hvordan de forsto seg selv. Det nye bestod i at enten de var jøder eller tilhørte andre religioner, ble identiteten nå knyttet til Kristus. Å bli kristen var ikke en intellektuell beslutning, det var en i høyeste grad kroppslig hending. Det er fristende å si at Paulus er en 'kropps-teolog' når han beskriver dåpen som en kroppshandling: det 'gamle legeme' dør ved neddykkingen, og det oppstår et nytt menneske, med et legeme som står i en ny sammenheng: det har del i Kristi legeme (Rom 6:1-11). Paulus' måte å snakke om de kristne på er preget av kroppsbilder: fellesskapet er Kristi legeme; de troende er Kristi 'legemsdeler' (1 Kor 12:27). Dette er mer enn et bilde, de troende

som 'Herrens legeme' er et felleskap som bekreftes gjennom at det får sin næring gjennom å spise og drikke 'Herrens eget legeme og blod' (1 Kor 11:17-33). Vi kan synes at en slik konkret uttrykksmåte ligger nær kannibalisme, men det avgjørende er hvordan Kristus-identiteten uttrykkes gjennom den sterke legemligheten. Også når Paulus snakker om oppstandelsen for de kristne er sammenhengen i identitet mellom 'nå' og 'det kommende' avgjørende. Selv om det skjer en transformasjon, er det en sammenheng gjennom at det fortsatt er snakk om legemer (1 Kor 15).

Denne kroppsbaserte måten å snakke om identitet på tror jeg er ganske fremmed for den intellektuelle og/eller åndeliggjorte måten å diskutere identitet på i dag. Å nærme seg de første kristnes samtaler betyr derfor å bevege seg inn i fremmed terreng. Men kanskje kan det fremmedartede gi oss noen ny impulser. La oss forsøke å følge hvordan Paulus snakker om kropp og identitet i 1 Korinterbrev 6:13-20. Dette er et avsnitt av brevet der Paulus formaner kristne menn i Korint til ikke å benytte prostituerte. Det overraskende er ikke at Paulus er mot denne seksuelle praksisen, men at hans argumentasjon er så merkelig:

"Kroppen er ikke til for hor; den er for Herren, og Herren er for *kroppen*. Gud reiste opp Herren, og ved sin kraft skal han også reise oss opp. Vet dere ikke at *kroppene* deres er Kristi lemmer? Skal jeg da ta Kristi lemmer og gjøre dem til en hores lemmer? Det må ikke skje! Eller vet dere ikke at når noen holder seg til en hore, blir de *én kropp*? For det står: *De to skal være ett.* Men den som holder seg til Kristus, blir én ånd med ham. Hold dere langt borte fra hor! All synd som et menneske gjør, er utenfor *kroppen*. Men den som driver hor, synder mot sin egen *kropp*. Vet dere ikke at *kroppen* deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud? Dere tilhører ikke lenger dere selv. Dere er kjøpt, og prisen betalt. Bruk da *kroppen* til Guds ære!"

Først legger vi merke til at Paulus tiltaler sine adressater som 'kropp' hele 8 ganger i dette korte avsnittet. Argumentasjonen dreier seg om forholdet til kroppen, og forholdet mellom mannens kropp og andre kropper. Det vi ville diskutere som et spørsmål om seksualmoral, i dette tilfelle som et spørsmål om utnyttelse av prostituerte, presenterer Paulus som et spørsmål om mannens forhold til sin kropp.

Forholdet til kroppen var en kjent spørsmålsstilling for hellenistisk moralfilosofi. Et overordnet ideal var at mannen skulle vise selv-kontroll og dermed ha full kontroll over sin kropp. Dette var et ideal for den frie mannen som i kraft av sin sosiale posisjon hadde fri adgang til underordnede kropper, som slaver av begge kjønn, og prostituerte (som ofte var slaver). Unntaksvis kunne moralfilosofer argumentere med at menn ikke skulle gå til prostituerte for å vise hensyn til sine hustruer.

Men Paulus bruker ikke den slags argumenter, selv om han står helt innenfor en mannsverden i måten han argumenterer på. Her kommer verken hensynet til en hustru eller de kvinnene som mannen benytter for sex inn i bildet, de er usynliggjort på en måte som vi finner totalt uakseptabel. Men samtidig utfordrer Paulus selvbildet av mannen som autonom, som herre over sin egen kropp. Identitet og kropp er som i hellenistisk moralfilosofi knyttet sammen, men begge deler er utenfor mannens egen

kontroll. Det avgjørende argumentet for Paulus er at som kristen står mannens kropp i en ny sammenheng, den er 'for Herren', ja, mer enn det, den er 'innlemmet' i Kristus. Hvor konkret Paulus forestiller seg dette viser seg når han sammenligner det med en seksuell forening. Her bruker Paulus sitatet fra 1 Mosebok 2:24 om at mannen skal forlate sin mor og far og holde seg til sin hustru, og *'de to skal være ett,'* på en måte som må ryste alle som har oppfattet dette som en sentral tekst om ekteskapet. Han bruker det simpelthen som et bevis for at gjennom seksuell kontakt med en prostituert blir mannen *én kropp* med henne! Her er Paulus langt fra tanken om mannen som har kontroll med sin kropp og identitet. Det finnes ikke noen kropp med en fast identitet i seg selv, den blir skapt gjennom den relasjon den går inn i. Og utgangspunktet for Paulus er at mannen, med sin kropp, er blitt del av Kristus. På en sjokkerende måte omtaler han relasjonen til Kristus med samme seksuelle betegnelse som forholdet til den prostituerte, som ' å holde seg til' (1 Kor 6:16, 17).

Derfor blir Paulus´ argumentasjon ikke 'moralsk' i vår forstand, basert på at mannen må vise hensyn til 'den andre'. Tvert imot, han hevder at mannen ikke har frihet til å bruke kroppen til sex med en prostituert (knapt med en hustru, se kap. 7:1-7). For kroppene deres er allerede beslaglagt til et annet forhold: 'Vet dere ikke at kroppene deres er Kristi lemmer?' 'Vet dere ikke at kroppen deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud?' Dette kan være henvisninger til de kroppslige erfaringene med å bli kristne gjennom dåp, nattverd og åndsuttrykk gjennom kroppen som for eksempel tungetale. Alle disse erfaringene gjorde dem til ett med Kristus.

Her tar Paulus et oppgjør med mannskulturens tenkning om den frie mann som eier sin kropp, og som uttrykker sin identitet gjennom kontroll over kroppen. Til slutt smeller Paulus til med et argument som måtte få en fri mann til å steile: ' Dere tilhører ikke lenger dere selv. Dere er kjøpt, og prisen betalt. Bruk da kroppen til Guds ære! ' Her blir frie menn sammenlignet med slaver som blir solgt på slavemarkedet. Som slaver har de ikke eiendomsrett over sin kropp, den tilhører den herren som har kjøpt den. Resultatet av sammenligningen er at Paulus de-stabiliserer mannens identitet. Kroppen – og identiteten – ligger ikke under mannens kontroll, de er begge avhengige av de relasjonene de går inn i.

Til tross for at mannssjåvinismen og neglisjeringen av kvinner gjør det fristende å avskrive Paulus totalt, tror jeg at vi ikke skal gjøre det for raskt. Det kan være nyttig å møte en verden som er så fremmed fra oss – men som også har likhetstrekk. Den frie mannen som kontrollerer kroppen og som bruker den til å vise fram sin identitet – har ikke det en del likhetstrekk med vårt vestlige, moderne og individualiserte samfunn? Vi former og fremstiller oss selv gjennom våre kropper – enten det nå er kropper som er trent for Birkebeineren eller topp-turer; kropper som er bygget opp og definert gjennom treningsstudio eller medikamenter, kropper som er slanket, brunet og gjort attraktive for en perfekt strandtilværelse. Og dette skjer samtidig med en religiøs utvikling preget av åndelige fenomener frigjort fra kropp, med sjelevandring og engler.

Mot dette har en kristendom som først og fremst finner sin form i dogmatikk eller

teoretisk livssyn lite å stille opp. Alternativet er en kristendom som også finner uttrykk i en 'kropps-praksis' som skaper en Kristus-identitet. Det skjer gjennom en handling med barnets kropp i dåpen, gjennom et måltid som gjør at 'vi blir det vi spiser', gjennom en begravelse som bekrefter vårt kroppslige liv og som har et håp knyttet til en kropp som ikke blir benektet, men som blir forvandlet. Disse handlingene er forvandlende kropps-praksiser. Slike handlinger setter kroppen inn i en sammenheng som vi ikke selv har skapt, plasserer oss i en avhengighet utenfor vår kontroll og uten overlegenhet i forhold til andre. Kristendommen startet som en kroppslig religion. Sentrum i den er at Kristus ble inkarnert som menneske – dvs. 'kjødelig', kroppslig, og at hans liv var et kroppslig liv, delt med andre mennesker, og der oppstandelsen også ble beskrevet som legemlig. Uten den menneskelige Jesus som levet kroppens liv, forsvinner også kroppen fra de kristnes liv og identitet.

Det er lett å se farene ved de vellykkede kroppers liv, at de kan bli skapere av sine egne liv, som trenger kritikken fra Paulus: 'dere tilhører ikke dere selv'! Men har kristendommen noen refleksjon over de liv der kroppen er en begrensing, ikke frihet; der den er smerte og ikke glede? Der hvor smerten er kronisk og døden stadig truende er evangelienes fortellinger om helbredelser ikke noe tilstrekkelig svar. Fortellingene viser at Jesus tok menneskers kropper på alvor, at noen ble helbredet. Det er håpefulle tegn, men de løser ikke problemene med konstant å leve begrenset av en smertefull kropp.

En mulig samtalepartner for liv som leves slik finner vi kanskje i nytestamentlige tekster som taler til slaver som opplevet vold. Det er en side ved de tidlig kristne grupper vi ofte er ubevisste om, at de levet i et slavesamfunn der mange av de kristne var slaver (Glancy 2006). Mens den frie mannen kunne utøve sin frihet gjennom kroppen, ble slavenes ufrihet uttrykt gjennom kroppen. Den var utsatt for herrens makt, vold og overgrep. Hvor vanlig dette var blir vi klar over gjennom de såkalte 'hustavlene', dvs. kristne omforminger av tradisjonelle sett av regler for livet i gresk-romerske hushold. I tillegg til regler for forholdet husfar og hustru, foreldre og barn sto forholdet husherre og slaver sentralt (Efeserbrevet 5:2-6:9; Kolosserbrevet 3:18-4:1; 1 Peter 2:18-25). 1 Peter 2:18-25 er spesiell ved at brevet ikke bare snakker generelt om slavenes lidelser, men direkte omtaler at de blir slått. Mens den frie mannen hadde grenser som beskyttet kroppen mot overgrep, var det ingen slik beskyttelse for slaver.

Det problematiske ved denne teksten er at den henvender seg bare til slavene, uten noen formaning til slave-eieren om å vise hensyn. Slavene blir derimot oppfordret til å underordne seg også de voldelige slave-eierne, og de blir oppfordret til å følge Kristi eksempel, som 'led for dere' (2: 21). Dette kan forstås som en begrunnelse for underkastelse, men det finnes også mulighet for en annen tolkning. Når det sies at Kristus opptrådte eksemplarisk ved ikke å ta igjen mot det han ble utsatt for, var årsaken at han 'overlot sin sak til ham som dømmer rettferdig', dvs. Gud (2:23). Å følge Jesu eksempel innebar at slavenes slåtte kropper delte skjebne med Kristi kropp, også i overgivelsen til Guds rettferdige dom. Og den vil føre dem, med deres piskede kropper, sammen med Kristus, fra lidelse til herlighet (1:11; 5:10). Dermed

blir slavene, med kropper uten beskyttelse, gjort til eksempler for alle de kristne som brevet henvender seg til. De som i samfunnet var 'usynlige', 'ikke-personer', ble gjort til subjekter, og deres forslåtte kropper til håpstegn.

Det er et problem at denne teksten, som andre tidlig kristne tekster, ikke tar avstand fra slaveriet. Det var nok fordi det var en selvfølgelig og alment akseptert struktur i samfunnet, som det var nærmest umulig å tenke seg uten. Slik er det også for oss umulig å tenke oss et samfunn uten sykdommer, kroniske lidelser, smerter – selv om flere av dem kan fjernes, avskaffes eller lindres gjennom medisinske og økonomiske ressurser.

Kristus-forkynnelsen må ikke brukes til å akseptere denne situasjonen, men kanskje kan Kristus, sett som en kropp som var forslått og lidende, gjøre synlig de mange kropper som lider? På samme måter som slaver, 'ikke-personer', ble gjort synlige gjennom sammenligningen med Kristus, kan de mange som nå lever usett, bli synlige for seg selv og andre. Slik slaver ble fratatt identitet når kroppens grenser ble brutt ned, opplever mange å miste identitet når kroppen svekkes og blir 'nytteløs'. At Kristus deler denne skjebnen gjennom sin kropp, at dette er en side av inkarnasjonen, betyr at også den svake, smertefulle kroppen har del i Guds nærvær. Dette gjør ikke mennesker medisinsk 'friske', men kan representere en 'helbredelse', dvs gi menneskers liv verdi og verdighet, og knytte dem sammen i menneskelig fellesskap.

Det er ikke mulig å gi en fyllestgjørende utlegning om 'det kristne synet på kroppen'. Det jeg har forsøkt, er å gi et par eksempler på hvordan de første kristne strevet med forholdet mellom kropp og kristen identitet, og å reflektere over om de kan gi noen impulser til vårt strev.

Litteratur

Jennifer A. Glancy, *Corporeal Knowledge. Early Christian Bodies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.

Halvor Moxnes, 'Body, gender, and social space : dilemmas in constructing early Christian identities,' *Identity formation in the New Testament* , utg.av Bengt Holmberg og Mikael Winninge, WUNT 227 (Tübingen : Mohr Siebeck) 163-82.

Foto: Ola Sæther

Halvor Moxnes (f. 1944)

- Professor, Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.
- Adresse: halvor.moxnes@teologi.uio.no

Dans og teologi henger sammen, hevder artikkelforfatteren og viser til kroppens sentrale plass i kristendommen.

Dans, teologi og kroppssyn

Anne Grethe Teien

Kristendommen er på mange måter en svært kroppslig religion. Både inkarnasjonstanken, nattverdens sakrament og troen på Jesu fysiske oppstandelse fra de døde, vitner om dette; likeledes troen på at frelste mennesker en gang kroppslig vil gjenoppstå til evig liv. Hva slags forhold menneskets kropp ideelt og reelt sett har til Guds kropp, er en kompleks problemstilling for kristen teologi. Forholdet mellom dans og teologi er heller ikke entydig. I denne artikkelen knytter jeg tre ulike teologiske perspektiver sammen med mulige syn på kropp og dans. Det første perspektivet anser jeg som en relativt tradisjonell, danseteologisk tilnærming; det andre er postmoderne og trekker veksler på såkalt negativ teologi. Det siste perspektivet, kroppsteologi, formidler i seg selv et temmelig eksplisitt kroppssyn, og jeg ser på hva slags konsekvenser også denne retningen kan ha for dans.

Dans og teologi har hatt med hverandre å gjøre så lenge kirken har eksistert. I Bibelen står dans nevnt mange steder. Det er sterke indikasjoner på at det er blitt danset i kristne seremonier og festivaler gjennom hele kirkens historie. Samtidig har dans i lange perioder blitt sterkt motarbeidet innad av kirkens egne ledere og derfor hatt trange kår (Gagne, 1984). Jeg har selv flere ganger bidratt med dans i gudstjenester. Både som troende og samtidsdanser har dette gitt meg interessante utfordringer og mye å tenke på, noe som førte til at min masteroppgave i dansevitenskap fikk tittelen *Utkast til en utvidet danseteologisk diskurs* (Teien, 2009). I tillegg til selv å ha danset, har jeg sett dans bli framført i flere ulike kirkesamfunn. Dansene har til sammen spent over et stort stilmessig register, med alt fra liturgisk dans og flaggdans til hiphop og samtidsdans. Min holdning er at ingen dansestil er feil om den utføres i en kirkelig kontekst, men at de koreografiske valg en tar bør være basert på skjønn, et minimum av teologisk- og, eventuelt, liturgisk kunnskap og en respekt for mennesker som kommer for å praktisere sin tro i det som ofte er innviet til et hellig rom.

Klassiske og groteske kroppsframstillinger

Ifølge systematisk teolog Ola Sigurdson ved Göteborgs Universitet, kan en grovt skille mellom klassiske og groteske kroppsframstillinger i kirkekunsten (Sigurdson, 2006). Den klassiske kroppen er framstilt med klare avgrensninger til sine omgivelser, den er lukket og holdt. Mange krusifikser framstiller Jesu kropp på en slik type måte; som en pyntefigur som henger pent på et kors.

Den groteske kroppen, derimot, er en mer uavgrenset kropp; det er vanskelig å definere nøyaktig hvor kroppen slutter og dens omgivelser begynner. Krusifikser fra

middelalderen viser ofte en slik grotesk kroppslighet. Her framstilles Jesu kropp med sår og rennende blod, svette og tårer. Uttrykket i ansiktet og kroppen hans bærer preg av angst, skrik og smerte. Det er nesten så en kan høre hans rop: "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?" (Matt 27,46).

Kristi kropp er, teologisk sett, en utstrakt kropp i tid og rom; den eksisterer i en kontinuitet fra Jesu fødsel og like inn i en eskatologisk dimensjon. Den berører også kropper som lever i dag (Sigurdson, 2006). Den kristne Gud og gudskroppen kjennetegnes ved *kenosis*, utøsing; det er en Gud som elsker menneskene, som ikke holder noe tilbake i sin kjærlighet, ikke engang sitt eget liv. Dette er noen av årsakene til at klassiske kroppsframstillinger *kan* anses som teologisk problematisk for kristen kunstpraksis, dans innbefattet.

Tradisjonelle danseteologiske perspektiver

Liturgisk dans er dans som utføres som ett eller flere ledd i gudstjenestens liturgi. Professor i teologi John Gordon Davies, som har vært opptatt av liturgisk dans (Davies, 1984), har undersøkt symbolske kroppsuttrykk i Bibelen og lagd en systematisk oversikt over bestemte gester, bevegelser og retninger i kirkerommet som han mener passer til å formidle ulike meninger i liturgisk dans. Davies gir, i sine skrifter, uttrykk for det som kan kalles en katafatisk teologi. Katafatisk teologi baserer seg på tanken om at det er mulig for mennesker å erfare Gud og positivt tale om Gud gjennom Guds åpenbaringer i verden (Bowker, 2003). Denne oppfatningen karakteriserer altså Davies og også den amerikanske jesuitt-presten og liturgiske danseren Robert VerEecke. Tre velkjente og sentrale teologiske begreper som de begge forholder seg til, er *skapelse, inkarnasjon* og *sakrament.*

Skapelse: Gud kan beskrives som en bevegelig, kreativ, gjenopprettende og livgivende Gud (VerEecke,1984). Kunst, dans innbefattet, står i et imiterende forhold til Guds skapelsesaktivitet i verden. Kunstneren skaper former og uttrykk ved hjelp av fysiske materialer som i seg selv er del av Guds skaperverk. Danserens fysiske materiale er kroppen. Det at Gud har skapt mennesker kroppslige, gjør at kroppen står helt sentralt i kontakten og kommunikasjonen mellom Gud og mennesker.

Inkarnasjon: Med inkarnasjonen valgte Gud å komme nærmere menneskene på måter som kunne erfares direkte. Gud trådte inn i vår tid-rom-verden og ble en kroppslig realitet. Ifølge VerEecke er kristne ideelt sett i stadig takk og tilbedelse til Gud med sine kropper, sanser, følelser, tanker og levd liv. Takknemligheten for Guds kjærlighetsdrevne inkarnasjon blant menneskene fordrer en slik helhetlig respons (VerEecke, 1984).

Sakrament: Sakramenter er hellige handlinger. I den lutherske kirke har en to sakramenter; dåp og nattverd. Fordi dans, i likhet med sakramentene, kan fungere både som *instrument* og *tegn*, hevder Davies at dans har sakramentale egenskaper. Det instrumentelle handler om at dansen i kraft av å være kroppslig betinget, kan fungere effektivt som en måte for mennesker å kommunisere med Gud på. Samtidig

kan dans peke utover seg selv og de menneskelige betingelser og derfor fungere som tegn. Et eksempel fra gammelt av er kristen ringdans, som i tillegg til at den var en tilbedelsespraksis (instrument), gjerne fungerte som et frampek (tegn) mot en eskatologisk dimensjon der de gjenoppstandne skulle danse med engler i ring rundt Gud (Davies, 1984). Det har for øvrig skjedd en revitalisering av kristen ringdans i vår tid, gjennom såkalt hellig dans, utarbeidet av Wosiens i Skottland og senere videreført av blant annet Maria Røhn i Sverige (www.sacreddance-wosien.net).

Jeg vil si at både Davies og VerEecke formidler et positivt syn på kroppen, og understreker at den, ikke minst gjennom dans, kan bidra til å føre mennesker nærmere Gud.

Postmoderne apofati som innfallsvinkel

Negativ eller *apofatisk* teologi er en gammel, religiøs tilnærming som finnes i de fleste religioner. I kristendommen finner vi apofatiske tendenser i Østkirken og hos katolske mystikere som St.Johannes av Korset og Mester Eckhart. I apofatien ønsker en ikke å begrepsfeste Gud. Mens en i katafatien søker Gud gjennom positive bekreftelser, går en i apofatien i stedet motsatt vei, via negasjon (Bowker, 2003). Innenfor dette perspektivet kan det gi religiøs mening å snakke om et paradoksalt gudsnærvær nettopp i opplevelsen av Guds fravær eller ikke-væren, fordi Guds radikale annerledeshet uansett ikke lar seg erkjenne av mennesker (Marion, 1991).

Innenfor postmoderne teologi og filosofi har elementer fra negativ teologi dukket opp igjen i nye språkdrakter. Jeg bruker her Mark C. Taylor som eksempel på en postmoderne teolog som har sterke elementer av apofati i sin teologi, eller a/teologi som han velger å kalle den. Taylor argumenterer for en teologisk verken/ellertenkning; "Neither body nor soul is essential; something beyond them is crucial" (Tilley, 1995: 66). Dette "beyond" går mellom og utover begrepene, og sprenger også veggene mellom kristendom og ateisme. Taylor hevder at det er mulig å leve i gap mellom ulike begreper og diskurser og samtidig utøve teologisk refleksjon (Tilley, 1995). Han understreker også verdien av kunst som premisslegger for teologisk tenkning og oppmuntrer til dekonstruksjon av tematikk og estetiske konvensjoner som tradisjonelt er forbundet med kristen kunst, for å utforme annerledes, apofatisk kunst som kan bidra til teologisk refleksjon.

Jeg tenker generelt at det kan være meningsfylt og berikende å utfordre kirkerom, liturgi og menighet med danseuttrykk som ikke legger seg i fine folder sammen med gardinene og dagens tekst, og at moderne dans/samtidsdans har mye å bidra med her. At etablerte gudsbilder fra tid til annen utfordres av andre, alternative, ser jeg som verdifullt. Apofatiske koreografiske metoder kan gjerne være "fattige i ånden", uten åndelige referanser; en kan for eksempel ta utgangspunkt i rytme, retninger i kirkerommet eller bevegelser i seg selv. På denne måten kan også det enkelte subjekt få større mulighet enn ofte ellers er tilfelle i kirken til å aktivt være med i en meningsskapende prosess.

Det kan være interessant å anvende den franske katolske filosofen Jean-Luc Marions

skille mellom *idol* og *ikon* om en forsiktig ønsker å skissere et apofatisk kroppssyn (Marion, 1991). Ifølge Marion viser idolet ikke til noe utover sin egen overflate. Det er kun et overfladisk bilde. Om en speiler seg i et idol, er det seg selv en ser. Om kroppen representeres som et idol, hvordan kan den da samtidig vise til Gud? Ikonet, derimot, er et synliggjort speil av en annen, uutgrunnelig virkelighet; Gud. Dimensjonene innover i bildet er uendelige; betrakteren kan ikke finne noe fast punkt hvorfra perspektivet tar utgangspunkt. Det å betrakte et ikon, går ikke kun den ene veien; ikonet *ser også oss* - fra en virkelighet som er skjult for våre øyne. Det å forholde seg til både egen og andres kropper som ikoner, som synliggjorte speil av en ukjent virkelighet, kan være én måte å åpne opp for apofatiske erfaringer på, både i hverdagens møter med oss selv og andre og med tanke på tilnærminger til dans.

Kroppsteologiske perspektiver

Kroppsteologi er knyttet til feministisk og skeiv teologi, og har en klar emansipatorisk – frigjørende – agenda. Kropp har av kirken tradisjonelt blitt degradert og forbundet med Kvinnen, følelser, synd, materialitet og kaos, mens sjel og ånd positivt er blitt forbundet med Gud, Mannen, orden, fornuft og det ekte, virkelige. Patriarkalske språkkonstruksjoner og maktstrukturer har bidratt til at kropp, kvinnelighet, lesbiskhet og homofili har kunnet bli holdt nede og under sterk kontroll i kirken gjennom store deler av dens historie. Feministisk og skeiv teologi har åpnet opp for nye måter å tenke teologisk om kjønn og kropp på (Isherwood/Stewart, 1998). Kroppsteologien kan ses som et bidrag til nye typer gudsbilder og gudserfaringer.

" [W]hoever Jesus was "in reality", the most important fact about him is that he was a good and perhaps the best way for God to become human. The question follows: If Jesus´ body was God´s body, how do we begin to tell truths about it?" (Jordan, 2007: 281).

Jesu liv var et svært fysisk liv. Han engasjerte mennesker ikke bare med ord, men også med handlinger. Han holdt mennesker, kastet ting i sinne og vekket døde tilbake til livet. Jesu kropp handler om fødsel, liv som leves, følelser, berøring, uttrykksfullhet, helbredelse, smerter og sår, død og oppstandelse (Isherwood/Stewart, 1998). Noe av det ubehaget kirken, ifølge Jordan, forsøker å kontrollere og glatte over, er Jesu kropp som biologisk kjønn.

"Indeed, our representations of Jesus´ body should show us most vividly how a body can be erotic without being only or obsessively erotic […]. Jesus is so divinely erotic that he need not be ashamed of either his "beauty" nor his "ugliness" "(Jordan, 2007: 289).

Jordan oppfordrer til representasjoner av Jesu kropp som får fram forbilledligheten i hvordan han var både kropp, kjønn, kjærlighet og menneske på. Kroppsforakt og skam i forhold til seksualitet kommer ikke fra Gud, ifølge Jordan.

Mange koreografer jobber med tematikk som kan minne om problemstillinger i kroppsteologi, som spørsmål rundt kropp, kjønn, seksualitet og toleranse for ulikheter. Mark Morris har koreografert samtidsversjoner av klassiske balletter, der roller som tradisjonelt danses av kvinner, danses av menn (Fraleigh/Hanstein, 1999). Candoco Dance Company i England og Inclusive Dance Company i Norge engasjerer

både funksjonshemmede og funksjonsfriske dansere til sine oppsetninger. Fordi dans er en så ubetinget kroppslig kunstform, tenker jeg at den har et rå-potensiale til å kunne utfordre og flytte teologiske kroppsgrenser. Dette kan bidra positivt ut fra en målsetting om en åpen, inkluderende kirke som rommer menneskelig mangfold. Enhet i Kristi kropp handler, slik jeg ser det, om at alle mennesker, uavhengig av kjønn, rase, alder, psykisk og fysisk funksjonsnivå, seksuell legning og sosial bakgrunn skal ha samme mulighet til å være del av – og ta del i Kristi kropp, slik den fremstår både som kirke, fellesskap og sakrament.

Oppsummering

I denne artikkelen har jeg sett på noen ulike teologiske perspektiver og forsøkt å knytte disse opp mot syn på kropp og dans. Dette er et stort emne som fordrer å gå i dybden om en skal yte tematikken full rettferdighet, men jeg håper at det jeg har skrevet, kan gi inspirasjon til videre tenkning og refleksjon. Mitt ønske er at kropp og dans skal ha mange og gode, teologisk bevisstgjorte rom i kirkene - på linje med ord, musikk og billedkunst. Jeg tenker at det gir stor mening innen kristen trospraksis å akseptere kroppens realitet.

Litteratur

Bibelen. 1987/78. Oslo: Det Norske Bibelselskap.

Bowker, John. 2003. *GUD – en historisk fremstilling*. Oslo: Andresen & Butenschøn.

Davies, J.G. 1984. *Liturgical Dance. An Historical, Theological and Practical Handbook*. London: SCM Press Ltd.

Fraleigh, Sondra og Hanstein, Penelope (red.)1999. *Researching Dance – evolving modes of inquiry*. London: Dance Books Ltd.

Gagne, Ronald.1984. I Gagne/Kane/VerEecke.1984. *Introducing Dance in Christian Worship*. Washington DC: The Pastoral Press.

Isherwood, Lisa og Stewart, Elizabeth.1998. *Introducing Body Theology*. London: Continuum International Publishing.

Jordan, Mark D. 2007. "God´s Body". I Loughlin, Gerard (red.) 2007. *Queer Theology. Rethinking the Western Body*: 281-297. UK: Blackwell Publishing.

Marion, Jean-Luc. 1991. *God without Being*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska Kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*. Sverige: Glänta Produktion.

Teien, Anne Grethe. 2009. *Utkast til en utvidet danseteologisk diskurs*. Masteroppgave, NoMAds, NTNU, Institutt for musikk, Trondheim.

Tilley, Terrence W.(red.)1995. *Postmodern Theologies – The Challenge of Religious Diversity*. NY: Orbis Books.

VerEecke, Robert. 1984. I Gagne/Kane/VerEecke.1984. *Introducing Dance in Christian Worship*. Washington DC: The Pastoral Press.

Anne Grethe Teien (f. 1973)

- Mastergrad i dansevitenskap fra NTNU, Trondheim og danseutdannelse fra Laban Centre, London.
- Adresse: agteien@hotmail.com

Artikkelforfatteren reflekterer over kroppens plass i ritualer med utgangspunkt i den norske julefeiringen. Perspektivene bygger på framstillingen i hennes bok *Årets ritualer. Fester og merkedager* som utkom på Pax Forlag i 2009.

Slik juleritene skrives inn i kroppen

Helene Næss

Det er gammel skikk her i landet at fra kirkeklokkene ringer julen inn ved femtiden og fram til 2. juledag skal julefreden herske. Da skal man ikke gå på besøk til hverandre (Hodne 1996). Julekvelden er dette så massivt at til og med landets hovedfartsårer stilner av. I ly av denne freden gjennomfører vi her oppe i nord årets mest gjennomgripende kollektive ritual. Denne midlertidige, men høyst reelle isolasjonen av hver familie for seg, konstituerer også et rituelt rom. Dette rommet opprettes ikke bare ved at familien fysisk er til stede i samme rom, men også gjennom at våre kropper utsettes for en rekke høyst ritualiserte sanseopplevelser; slik skrives juleritualet inn i kroppen.

Med utgangspunkt i et enkelt riss av det norske juleritualet - slik de aller fleste av oss kjenner det, skal jeg her forsøke å belyse hvordan kroppen er med på å konstituere juleritualet. Det empiriske utgangspunktet her er altså noe som de aller fleste nordmenn har opplevd. Her er begrepet ritual brukt om hele feiringen, mens rite betegner de mindre sekvensene som ritualet består av (Gilhus og Mikaelsson:124). En annen ting er at ritualet som sosialt fenomen også ansees å strekke seg utenfor den strengt avgrensede tiden ritualet tar, slik at det også omfatter forberedelser i forkant og eventuelle reaksjoner i etterkant (Bell 1992:107) Her skal vi primært konsentrere oss om julekvelden, etter at jula er ringt inn. Altså fra kl 17.00 og utover den 24. desember. En annen ting som bør bemerkes i denne sammenhengen, er at den norske julefeiringen både historisk og tematisk er uløselig knyttet til kristendommen som religion. Ettersom denne tekstens fokus skal være på kropp i et samtidsritual, skal jeg ikke gå nærmere inn på kristendommens rolle i forhold til norsk julefeiring, og alle de diskusjonene som ligger i forlengelsen av et slikt tema.

Selvet, kroppen og samfunnet

Det finnes folk som tenker at vi som moderne mennesker ikke forholder oss til symboler, i alle fall ikke på alvor, og mange tenker nok ikke gjennom at jula er dypt symbolsk, men opplever snarere feiringen som en naturlig del av vinteren. Et anliggende for etterkrigstidens antropologer har vært å vise at også moderne

mennesker er dypt nedsunket i symbolsk adferd. En av dem er Mary Douglas som gjennom sitt forfatterskap har vist hvordan alle mennesker lever i en verden som for en stor del består av symbolske forhold (Gilhus og Mikaelsson 2001:133). Innbakt i dette synet ligger ideen om at kroppen er sentral for konstruksjonen av oss selv, og vårt sosiale felleskap også i moderne samfunn. En av Douglas´ kjente teser er at vi har to kropper, den fysiske og den sosiale. Den sosiale kroppen begrenser og former den måten vi oppfatter vår egen og andres kropper på. Det sosiale bildet av kroppen er også viktig i meningsproduksjonen rundt fellesskap og kosmologi. "The two bodies are the self and society: sometimes they are so near as to be almost merged; sometimes they are far apart. The tension between them allows the elaboration of meanings." (Douglas 1970:91). Senere har dette kompliserte synet på kropp blitt forsøkt utvidet og nyansert.

Catherine Bell har gjort et poeng av at et slikt syn på kroppen implisitt er bærer av en ide om kroppen som et fysisk vedheng til sinnet, som er stedet der mening konstrueres. Bell argumenterer for at kroppen i stedet må forstås på egne premisser, som en ikkereduserbar enhet, og at den sosiale personen nettopp kan lokaliseres til det som nå kan sees som menneskets kroppslige aspekt. "It appears we are now reappropriating the image of the body: no longer the mere physical instrument of the mind, it now denotes a more complex and irreducible phenomenon, namely, the social person" (Bell 1992:96). Et av argumentene hennes er at kroppen utgjør en egen enhet som et aktivt knutepunkt mellom selvet og samfunnet. Det er via kroppen at det menneskelige selvet eksisterer i verden, former sine sosiale relasjoner og skaper et samfunn "..the body mediates all action: it is the medium for internalization and reproduction of social values and for the simultaneous constitution of both the self and the world of social relationes" (ibid:97). Her presenteres altså ikke lenger to kropper, i stedet er det et fokus på menneskets ene fysiske kropp, som en entitet som medierer mellom og er i stand til å påvirke to sfærer på en gang, både selvet og samfunnet; *the self and society* for å bruke Douglas´ ord.

Dette synet på kroppen er ifølge Bell viktig for å forstå ritualer mer generelt. Slik jeg forstår henne, mener hun - blant annet - a) at ved å utsette kroppen for ulike påvirkninger under ritualer – innskrive hendelser i den ritualiserte kroppen –

manipuleres samtidig også kroppens berøringspunkter; *the self and society* og b) at denne rituelle og kroppslige prosessen, som ikke bare speiler, men også produserer en reaksjon i selvet og samfunnet, nødvendigvis må foregå delvis utenfor menneskenes mentale bevissthet. Et faktum som igjen kan brukes til å problematisere tidligere antropologers fokus på "mening" i den grad dette blir oppfattet som et primært mentalt fenomen.

Julefreden som et rituelt rom

Om kvelden den 24. desember skaper vi via en rekke tradisjonelle teknikker en høytid. Ser man kvelden som et rituelt rom, med ritualiserte aktører, og en rekke enkeltstående riter, er dette et særdeles rikt materiale, med mange ting å gripe fatt i.

Jeg skal her henlede oppmerksomheten på noen av dem. Kroppen ikles finklær, noe som signaliserer en spesiell tid. Vi pynter rommet med spesielle effekter, som gir en annen fysisk opplevelse av rommet. For eksempel er nærværet av et helt tre i stua, en kroppslig opplevelse utenom det vanlige, en opplevelse vi bare har en gang i året. Å gå rundt juletreet og synge julesanger engasjerer kroppen direkte. Opplevelsen av å bevege seg sammen er med på å gi en spesiell kroppslig opplevelse. Videre serveres et eget måltid, der hver rett er nøye planlagt. Dette er gjerne akkurat de samme rettene som familien har hver jul, i stor utstrekning er dette også retter som har vært spist i mange tidligere generasjoner. Smak og luktfornemmelser er egnet til å påvirke kroppen og gir anledning til at kroppen husker følelser og stemninger fra langt tilbake i tid.

Underveis i denne feiringen får vi fortløpende servert nøyaktig de samme detaljene, år etter år. Slik sender vi kroppen gjennom akkurat de samme opplevelsene, sanseinntrykkene og hendelsesforløpet år etter år. Dette skaper en kroppslig opplevelse av at det er nøyaktig den samme dagen som kommer igjen og igjen. Effekten er blant annet den at det eneste som tilsynelatende endres en julekveld, er deltagerne selv og deres familierelasjoner. I den ellers så sterkt ritualiserte julekvelden trer dette ekstra tydelig frem. Det at et familiemedlem ikke lenger er blant oss, eller et nytt familiemedlem er kommet til, trer tydelig frem. Likeledes, når noen har giftet seg eller skilt lag fremstår dette i tydelig relieff, med den tradisjonelle julekvelden som bakgrunn. Mange får en opplevelse av at livet passerer i revy, på godt og vondt.

Dette rituelle rommet har også blitt betegnet som ”kontrollerte omgivelser”. ”I would suggest that among other things, ritual represents the creation of a controlled enviroment where the variables (i.e., the accidents) of ordinary life may be displaced” (Smith 1982:63).

Når kroppen utsettes for nøye planlagte og høyst tradisjonsbundne påvirkninger, produseres et ganske bestemt resultat, nemlig at alle variabler i et ellers kaotisk liv trer i bakgrunnen, mens enkelte trekk, i dette tilfelle familierelasjoner og familiehistorie, trer i forgrunnen. Ritualet skaper slik et eget semantisk univers, der egne regler gjelder (Bell 1992: 101). Når vi slik ser nærmere på juleritualet, blir det altså tydelig at hoveddelen av juleritualene faktisk er fokusert rundt familierelasjoner. Av den grunn kan jula være en prøvelse for dem som ikke har noen familie. Via jula iscenesettes de som usynlige, ubetydelige og verdiløse. Viktige verdier og status som er knyttet til andre arenaer, for eksempel karriere og arbeidsliv, er blant de variablene som blir nedtonet til fordel for familierelasjoner i juleritualet.

For dem med familie er det selvsagt hyggelig, det beste ved familierelasjonene kommer ofte fram. Men ritualet kan også samtidig oppleves som rystende. Vi ser at innbakt i våre bestrebelser på å skape en høytid, et kontrollert rituelt rom, trer alle familierelasjoner tydelig fram. Dette gjelder ikke bare selve julekvelden, men hele det utvidede juleritualet, inkludert forberedelsene som følger med. Hele familien kommer sammen, kanskje fra forskjellige deler av landet. Vi kjøres gjennom et batteri

av situasjoner der ulike familiemønstre får god plass til å utspille seg. Vi tilbringer flere dager i tett fellesskap og en rekke praktiske oppgaver skal løses. Ikke sjelden er vi under et visst tidspress og temaer som koordinering, ansvar, autoritet, maktfordeling, og ikke minst kommunikasjonsmønstre gjør at ulike sympatier og antipatier, samhold og sammenbrudd får rike muligheter til å utfolde seg på godt og vondt. Vi har fri fra vårt arbeid, kroppen har ikke lenger den daglige rytme og rutine og vi mister lett oversikten. De tingene som vi i utgangspunktet har vanskeligst for å kontrollere, ender lett som karikaturer. I sum er det ofte spesielt viktige og vanskelige temaer, familiens røde tråd, som viser seg i jula.

Dette at ritualer kan ha et element av katarsis, av renselse, og at spesielt viktige verdier ved samfunnet tydeliggjøres, er et av poengene i Victor Turners teorier om ritualer (Turner:1979). Dette perspektivet kan også brukes på juleritualet.

Her er det interessant å merke seg at Catherine Bells syn på kroppens plass i ritualer åpner for at det rituelle rommet ikke bare speiler og tydeliggjør verdier og situasjoner i selvet og/eller i samfunnet, men at denne rituelle aktiviteten knyttet til kroppen også kan *produsere* en virkelighet de samme stedene (Bell 1992:100).

Om man anvender dette perspektivet på egen opplevelse av julefeiringen vil det tilsi at feiringen både tydeliggjør familierelasjoner som allerede er der, samtidig som den også er i stand til å påvirke relasjonene videre. Det som skjer inne i det rituelle rommet, får betydning for familierelasjonene senere, etter at man har forlatt det rituelle rommet. Man kan se dette er noe av bakgrunnen for bestrebelsene med å skape en høytid. Sett på den måten produserer ritualiseringen også relasjoner, men dette skjer samtidig med at det ikke er så lett for oss ritualdeltakere å verbalisere akkurat hvordan eller hvorfor dette skjer. En mulig forklaring på problemene med å verbalisere det vi gjør, kan være at det er kroppen, som knutepunkt mellom selvet og samfunnet, som engasjeres. Når kroppen er det viktigste mediet, får det den effekt at ritualet er en form for "stum" aktivitet. "Ritualization is a particulary "mute" form of activity. It is designed to do what it does without bringing what it does across the threshold of discourse or systematic thinking" (Bell 1992:93).

Å se eller ikke se

Å anvende teori om ritualets stumhet, på et så kjent – og på mange måter "snakkesalig" – materiale som egen julefeiring, kan avstedkomme problemer. Det kan være vanskelig å skille projeksjoner fra faktiske observasjoner. På den annen side er det mitt håp at kombinasjonen av den intime kjennskapen til en norsk julekveld, kombinert med dette å betrakte julas ritualer gjennom en distansert teoretisk linse, kan tydeliggjøre hvordan ritualet faktisk virker på oss. Kanskje kan den intime kjennskapen til empirien være med på å gi en dybde til forståelsen av kroppens plass i ritualer mer generelt, kanskje også til forståelsen av egen feiring.

Litteratur

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Douglas, Mary, Natural Symbols, Second edition, Routledge, New York, 1996.

Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth, *Nytt blikk på religion*, Pax forlag A/S, Oslo, 2001.

Hodne, Ørnulf, *Jul i Norge. Gamle og nye tradisjoner*, Cappelen forlag, Oslo, 1996.

Næss, Helene, Årets ritualer. Fester og merkedager, Pax Forlag A/S, Oslo, 2009.

Smith, Jonathan Z, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Turner, Victor, *Betwixt and Between*, i Lessa & Vogt, Reader in Comparative Religion, HarperCollins, New York, 1979.

Helene Næss (f. 1969)

- Religionshistoriker, forfatter og spaltist. Hun arbeider som freelancer.
- Adresse: helene.naess@gmail.com

Kropp, kjønn og moralfilosofi

Tove Pettersen

Den tradisjonelle inndelingen av mennesket i kropp og sjel har bidratt til å gi kroppen en spesiell plass i den vestlige filosofien, først og fremst som noe den filosofiske tenkningen må overskride. I filosofien er det vanligvis et hierarkisk forhold mellom kropp og sjel; sjelen rangeres over kroppen. Grunnen er at det kroppen assosieres med – som for eksempel følelser, begjær, sårbarhet og subjektivitet – står i kontrast til de tradisjonelle idealene om filosofien som fornuftsbasert, objektiv, overskridende og allmenngyldig. I dette perspektivet leder kroppen sjelens fornuftsdel av på ville veier; fornuften blir distrahert og forkludret. Derfor gjelder det å overskride det kroppslige når man søker "sannheten".

Kropp har dessuten blitt assosiert med det "kvinnelige". Ifølge den australske filosofen Genevieve Lloyd er den vestlige filosofens forestilling om fornuft konstruert slik at det som assosieres med det kvinnelige, blir oversett eller nedvurdert. En konsekvens av dette er at kvinners tradisjonelle erfaringer og livsverden sjelden har vært gjenstand for filosofisk refleksjon (Lloyd 1995).

Videre har kroppen vært avgjørende for filosofers forsøk på å legitimere både forskjells- og likebehandling av de to kjønnene. Filosofer som argumenterer for likebehandling, for eksempel Platon og Simone de Beauvoir, har hatt som utgangspunkt at kroppslige kjønnsforskjeller ikke er av betydning når det gjelder menn og kvinners verdi, evner eller for fordeling av arbeid. Filosofer som argumenterer for forskjellsbehandling, har ofte gjort det med utgangspunkt i kroppslige ulikheter. Ved å vise til kvinnekroppens "mangler" slik eksempelvis Aristoteles gjør, eller til kvinner og menns naturlige ulikheter slik Rousseau og Kant gjør, kan en kjønnet forskjellsbehandling begrunnes (Pettersen 2011).

I den feministiske filosofien, som vokser frem på 1960- og 1970-tallet, har nedvurderingen av kroppens betydning for tenkningen blitt kritisert, og forestillingene om kvinner som kroppslige defekte og mindre rasjonelle enn menn har blitt imøtegått. Det har utviklet seg mange posisjoner og nyanser, både i kritikken av den tradisjonelle kroppsforståelsen, og i spørsmålet om hvilken plass kroppen bør ha (Pettersen 2008a). I denne artikkelen begrenses fokuset til kroppens betydning innenfor etikk og moralfilosofi. Mer presist skal jeg se nærmere på forholdet mellom det tradisjonelt kroppsløse fornuftidealet som ligger til grunn for den dominerende etikken og moralfilosofien, og den feministiske etikkens *situering* av de moralske aktørene.

Å situere de moralske aktørene innebærer at man kroppsliggjør de handlende og de berørte partene, og plasserer dem i en kontekst. Det innebærer å erkjenne at aktørene, i tillegg til å ha fornuft, også har følelser, behov, erfaringer og fysiske begrensinger som ikke fullt ut lar seg overskride slik tradisjonell filosofi langt på vei forutsetter. I den feministiske etikken tar man altså utgangspunkt i at etiske teorier blir farget av tenkerens bakgrunn. Å fremstille dem som allmenngyldige kan derfor være et uttrykk

for en falsk generalisering; det som kun er *noen* gruppers perspektiver fremstilles som om det er representativt for *alle*.

Den dominerende forståelsen av fornuft

Den moderne moralfilosofien og etikkens sterke vektlegging av fornuften har som kjent utviklet seg i to retninger: en deontologisk (pliktetisk) retning, og en utilitaristisk (nytteetisk) retning. Kritikken fra feministisk filosofi rammer begge retningene. Selv om deontologi og utilitarisme er ganske forskjellige etiske teorier, finnes det grunnleggende fellestrekk mellom dem: Begge retningene setter sin lit til abstrakte prinsipper eller regler som skal anvendes i konkrete tilfeller. Begge ser på fornuftsbaserte regler og prinsipper som det eneste legitime grunnlaget for moralske beslutninger. I begge retningene mer enn antydes det at følelser og konkrete erfaringer kan ødelegge for rasjonaliteten og for å ta de moralsk riktige valgene. Man oppfordres derfor til å se bort fra den følelsesmessige responsen på moralske temaer, ignorere konkrete erfaringer og de partikulære forpliktelsene som springer ut fra det faktum at vi også er kroppslige og situerte subjekt (Held 1998, 335–336. Mer om denne kritikken i kapittelet "Den feministiske etikken" i Pettersen 2011, 140–162).

Kroppsliggjøring av aktørene

I den feministiske etikken begynner man ikke med et følelsestomt, kroppsløst cogito, slik en vanlig tolkning av tradisjonen fra Descartes tilsier. Utgangspunktet er at aktørene er konkrete og kroppslige subjekter med en bestemt historie, et kjønn, med ulik grad av funksjonalitet, behov og ressurser, at de tilhører et spesielt samfunn, har spesielle forpliktelser, visjoner og ønsker. Dette utgangspunktet impliserer at man verdsetter det som vanligvis har blitt møtt med mistillit i den vestlige tradisjonen. Fremst blant de elementene som blir integrert og oppvurdert i den feministiske etikken, er de følelsene som har vært assosiert med kvinner: omsorg, empati, medfølelse og tillit. Disse følelsene er av betydning for handling; en etisk riktig handling er ikke utelukkende basert på abstrakte fornuftsregler eller rasjonell kalkulering. Det synes urimelig å ha en etikk hvor disse følelsene blir sett på som noe negativt, eller ikke blir betraktet som etisk verdifulle (Held 1998, 135–138). I tillegg oppvurderes og analyseres ulike sider ved det arbeidet kvinner tradisjonelt har utført, nemlig omsorgsarbeidet. Innenfor den feministiske etikken står utviklingen av en omsorgsetikk sentralt. Dette er en etisk teori som er utarbeidet nettopp med utgangspunkt i kroppsliggjøringen og kontekstualiseringen av de moralske aktørene (Pettersen 2007, 2008).

Noen motargumenter

Det finnes selvsagt argumenter mot det å fremheve kropp, følelser og kontekst innenfor etikk og moralfilosofi. Man kan innvende at en etikk med dette utgangspunktet kan bli en relativistisk situasjonsetikk; det den enkelte føler i øyeblikket avgjør hva som er riktig handling. Denne innvendingen bygger imidlertid på en feilaktig oppfatning av hva det innebærer å vektlegge kontekst, og en feilaktig forståelse av hva følelser er. Alle følelser er nemlig ikke ustabile impulser, mange av dem kan også betraktes som stabile og velutviklete disposisjoner. Omsorg og medfølelse er eksempler.

De er like allment tilgjengelige og like lite subjektive som rasjonelle antagelser om abstrakte morallover og nyttemaksimeringsprinsipper. Når man snakker om følelser i den feministiske etikken, så forstår man ikke disse som ukontrollerbare, spontane impulser, men som stabile emosjonelle reaksjonsmønstre utviklet over tid (Noddings 1984, 79–83; Hursthouse 1999; Noddings 2006, 4–9,289). Det er heller ikke slik at alle følelser applauderes. Likevel kan de ikke ignoreres fordi de fleste følelser kan påvirke handlinger, eller gi viktig etisk informasjon. Sinne kan være et eksempel. Det kan også legges til at for feministiske etikere er det umulig å være relativister. Alt kan ikke være relativt når man har et normativt prosjekt på gang.

Det finnes mange eksempler på hvordan klassiske etiske problemstillinger og tradisjonelle moralfilosofiske begreper omkalfatres som resultat av feministiske filosofers arbeid med å inntenke kroppen. Et eksempel er hvordan abortspørsmålet har blitt belyst på en mer nyansert måte når den skarpe distinksjonen mellom følelser og fornuft tones ned, og når universelle regler blir supplert med en vektlegging også av kontekst og kroppslig erfaring (Pettersen 2011:159–162). Et annet eksempel er det tradisjonelle begrepet om autonomi. Det har blitt reformulert slik at man tar hensyn til at individer ikke *bare* kan fremstilles som suverene utøvere av moralsk selvbestemmelse, men at man også må inntenke hvordan det ansvaret man har overfor konkrete andre innvirker på ens selvbestemmelse (Pettersen 2011:149–158). Et tredje eksempel er, som nevnt innledningsvis, den tradisjonelle forståelsen av den moralske aktøren. Ved å se de moralske aktørene som situerte og kroppsliggjorte mennesker, sårbare og knyttet til hverandre – ikke kun som tilnærmet usårbare, selvtilstrekkelige og ressurssterke – endres det etiske bildet. I det følgende skal vi gå dypere inn i en alternativ forestilling om den moralske aktøren.

En alternativ aktørmodell

Moralfilosofen Virginia Held (f. 1929) viser hvordan man i konstruksjonen av etiske teorier gjør seg helt bestemte antakelser om den moralske aktøren. Det bildet som ligger til grunn for mye tenkning omkring etikk og moralfilosofi, er forestillingen om den handlende som «den rasjonelle mann». Den rasjonelle mann-forestillingen er en modell som hovedsaklig speiler hvordan voksne opptrer overfor hverandre i det offentlige rom, for eksempel i forretningslivet eller i akademia. Når denne modellen er utgangspunktet for utarbeidingen av etiske teorier, vil noen verdier og problemområder stå i fokus, andre blir oversett eller skjøvet i bakgrunnen. Grunnen er at den best fanger opp de deler av livsverdenen som tradisjonelt har vært menns arena. Den rasjonelle mann-modellen er derfor også en kjønnet modell (Held 1993; 1998). Private relasjoner, der følelser, spesielle forpliktelser og omsorgsansvar er viktig, gripes ikke tilfredstillende med denne aktørmodellen. Siden dette er den delen av livsverdenen kvinner tradisjonelt har vært opptatt av, vil de verdier og interesser som typisk har vært assosiert med kvinner, ikke bli tilstrekkelig tematisert. Held foreslår derfor å transformere den dominerende forestillingen i etikk om mennesket som utelukkende rasjonelt og autonomt, med det hun kaller en "mor–barn-modell". Før vi ser på hva en slik omformulering av forestillingen om den moralske aktøren kan yte, la oss rydde noen misforståelser av veien.

Mor–barn-modellen refererer ikke til biologiske mødre, og dermed ikke til den kulturelle forestillingen og tradisjonen der kvinners verdi har vært knyttet til morsrollen. Med *mother* mener Held *mothering persons,* det vil si personer som praktiserer morsarbeid. De som utfører den omsorgen mødre tradisjonelt har gitt barn, kan være av begge kjønn. En *mothering person* kan altså være en far. Personen trenger heller ikke være biologisk forbundet med barnet for å utføre omsorgsoppgaver (Held 1993:197–198). Fordi vi alle har opplevd å være både omsorgsmottakere og omsorgsgivere, har modellen universelle trekk – samtidig som den faktisk er kjønnsnøytral. Held foreslår at vi legger denne modellen til grunn når vi filosoferer over hvordan vi skal handle etisk.

Men hva oppnår man med denne alternative aktørmodellen? Svaret er at den griper etisk relevante aspekter som man ikke ser om den handlende kun forstås som et kroppsløst intellekt. Mor–barn-metaforen er svært forskjellig fra forestillingen om de likeverdige, selvstendige, voksne og rasjonelle kontraktspartene som den etablerte etikken legger til grunn. Helds situerte og kroppslige aktørmodell innreflekterer at man er i relasjon til andre, at relasjoner ofte er asymmetriske og ikke nødvendigvis frivillige eller selvvalgte, at de er langvarige og helt eller delvis uerstattelige. Målet for relasjonen er at begge skal bli selvstendige uten at relasjonen opphører, og den er basert på at den ene parten i perioder yter mer enn den andre. (Held 1993, 195–197).

Med utgangspunkt i denne alternative aktørmodellen inviterer Held oss til å bli med på et tankeeksperiment. Hun spør hvordan samfunnet, den politiske teorien og moralfilosofien ville sett ut dersom vi erstattet den rasjonelle mann-modellen med mor–barn-modellen. Svaret er, mener hun, at noen av de problemene man har vanskelig for å løse i de dominerende etiske teoriene, vil kunne ses i nytt lys. Et problem man tradisjonelt har slitt med å forklare, er hvordan man skal få de moralske aktørene, som oppfattes som selvtilstrekkelige, uavhengige og styrt av egeninteresser, til å bidra til fellesskapet og ville ta vare på de som ikke kan ta vare på seg selv (Kittay 1999).

Dersom man tar utgangspunkt i mor–barn som bilde på de moralske aktørene, fremstår selve problemstillingene i et nytt lys. Ved for eksempel å betrakte seg selv som mor/omsorgsperson (eller beslutningstaker om man vil), og de fremtidige generasjoner som barn og barnebarn (berørte parter), vil man trolig ønske både å verne miljøet og ta hensyn til fremtidige generasjoners interesser. Det skyldes at en omsorgsperson ideelt sett vil bidra til å skape omgivelser som er gode og fordelaktige for barns fremtid, enten barna har en «rett» til det, eller det foreligger et «krav» om en slik hensynstaken (Held 1993; 1998). Et annet omdiskutert problem – spesielt i den liberale tradisjonen – er fattigdom. Er vi moralsk forpliktet overfor dem som sulter? Må de klare seg selv, er det ren snillhet fra vår side om vi hjelper dem? Med utgangspunkt i mor–barn-modellen er det en selvfølge at vi bør gjøre det vi kan for at ingen skal sulte. En god omsorgsperson ville ikke la dem man har omsorg for, leve i en slik nød. Samtidig ville ikke en omsorgsperson gjøre de som trenger hjelp, avhengig av omsorgen, eller kreve urimelige gjenytelser, utnytte deres avhengighet eller sette dem i takknemlighetsgjeld. Målet fra omsorgsyterens side vil være at de som trenger hjelp skal få den slik at de kan bli i stand til å klare seg selv (Held, 1993; 1998).

Held viser at det ikke bare finnes én menneskemodell. Hun utfordrer moralske teorier som ensidig bygger på en forestilling om mennesket som kroppløse og kontekstløse vesener. Selv om den rasjonelle mann-modellen også har gode sider, betyr ikke det at den skal være modell for alle mulige etiske relasjoner. De relasjonene den fanger opp, er hentet fra arenaer der menn tradisjonelt har dominert, det vil si relasjonene i den offentlige sfæren. Relasjoner i privatsfæren, der kvinner tradisjonelt har befunnet seg, faller utenfor.

Den feministiske etikkens utarbeiding av en alternativ forståelse av den moralske aktøren er bare ett av mange mulige eksempler på hvordan inntenkning av kropp og kontekst foregår innenfor dette fagfeltet. Til sammen er dette en del av en utvikling henimot en etikk og en moralfilosofi hvor man søker å innreflektere fremfor å overskride kroppen. Det fører blant annet til at kjønnsforskjeller i erfaringer, tilnærmingsmåter og problemstillinger ikke blir ekskludert eller nedvurdert, men sett og diskutert.

Litteratur

Held, Virginia. 1993. *Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics.* Chicago: The University of Chicago Press, Ltd.

Held, Virginia. 1998. "Feminist Transformations of Moral Theory", i *Ethics: The Big Question*. Oxford: Blackwell Publisher, 331 – 345.

Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Kittay Feder, Eva. 1999. *Love's Labor. Essay on Women, Equality, and Dependency*. New York and London: Routledge.

Lloyd, Genevieve. 1995. *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.

Noddings, Nel. 1984. *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

Noddings, Nel. 2006. *Critical Lessons. What Our School Should Teach*. New York: Cambridge University Press.

Pettersen, Tove. 2007. "Feministisk etikk", i *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr 4, årgang 42, 242-258.

Pettersen, Tove. 2008. *Comprehending Care. Problems and Possibilities in the Ethics of Care*. Lanham Maryland: Lexington Books.

Pettersen, Tove. 2008a. "Politiske ideologier og ideer", i *Historie og filosofi 2*, Rørvik, Tor Inge, Pettersen, Tove, Moum, Tommy m. fl., Oslo: Cappelen.

Pettersen, Tove . 2011. *Filosofiens annet kjønn: introduksjoner til den feministiske filosofien.*

Oslo: Pax Forlag A/S.

Tove Pettersen

- Dr. art., førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Oslo.
- Adresse: tove.pettersen@ifikk.uio.no

Artikkelforfatteren presenterer hovedtankene til en av de 1900-tallsfilosofene som har gitt stor plass til kroppen i sin filosofi.

Merleau-Ponty og kroppen som utgangspunkt for erfaring og eksistens

Gunnar Karlsen

Vestlig filosofi har siden sin begynnelse for mer enn 2000 år tilbake forsøkt å gjøre rede for forholdet mellom menneskers bevissthet og den virkeligheten som omgir oss. Vår bevissthet omfatter tanker og følelser og er vanligvis forstått som noe som befinner seg inne i hodet vårt, mens virkeligheten består av de levende vesener og ting som omgir oss. I dette bildet har vår egen kropp sjelden blitt viet mye oppmerksomhet. Den er ofte blitt betraktet instrumentelt, som et redskap for vår indre bevissthet. Kroppen er i bevegelse slik at vi kan se, føle, høre, smake og lukte, mens det hele tiden er bevisstheten som har den privilegerte statusen. Gjennom sitt mest originale og betydningsfulle bidrag til filosofien – de fenomenologiske analyser av kroppen og persepsjon – kan Merleau-Pontys filosofi leses som en korrigering av dette bildet og samtidig et viktig svar på hvordan vi skal forstå den tilsynelatende motsetningen mellom det subjektive og det objektive eller bevissthet og virkelighet. Før jeg går inn på hvordan kroppen spiller en grunnleggende rolle i Merleau-Pontys filosofi, vil jeg gi en kort oversikt over hvordan hans tenkning kan plasseres inn historisk og tematisk.

Fenomenologien og kritikken av den filosofiske tradisjon

Historisk sett regnes den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty (1908-61) som en av de sentrale figurene i fenomenologien, sammen med samtidige filosofer som Husserl og Heidegger, og de skrev alle sine viktigste arbeider i første halvdel av 1900-tallet. En fenomenologisk undersøkelse av et fenomen generelt og av persepsjon og perseptuelle inntrykk spesielt, er en systematisk undersøkelse fra et første-persons perspektiv av hva det vil si å ha slike inntrykk. Ideen er at filosofien ikke må ta utgangspunkt i vitenskapelige forklaringer, men i stedet må starte med den særegne og primære kontakten som finner sted mellom bevissthet og verden gjennom persepsjon. Bare på denne måten vil man avdekke hva som essensielt konstituerer det fenomenologi og eksistensfilosofi kaller vår *væren-i-verden*; det som gjør menneskelig eksistens unik og forskjellig fra den vi finner hos både dyr og ting.

Samtidig som Merleau-Ponty videreutvikler fenomenologien, forholder han seg til tidligere filosofer som Descartes, Kant, Hume og Locke ved at han definerer sine

egne problemstillinger med utgangspunkt i disse. Ett av filosofiens mest kjente og betydningsfulle tankeeksperiment finnes hos Descartes i det som er kjent som hans cogito-argument. I jakten på sikker kunnskap viste Descartes at vi kan tvile på alt unntatt det faktum at vi tviler. Fra dette sluttet han at det må finnes noe som har denne tvilen og det eneste som gjenstår, er det rene subjektet eller den rene bevisstheten. I tradisjonen etter dette har mange filosofer hevdet at det er mulig å ha en oppfatning av oss selv, eller i det minste en del av oss selv, som rene sjeler eller bevisstheter, løsrevet fra vår fysiske kropp og aktuelle perseptuelle erfaringer. Kjernen i Merleau-Pontys filosofi er å vise, gjennom fenomenologiske analyser, at en slik idé er umulig. Det er ikke mulig for en bevissthet å eksistere uten at den også har en form for kroppslig og perseptuell orientering mot verden, og bevissthet som fenomen kan heller ikke forstås løsrevet fra kroppen.

Descartes' argument for muligheten av en ren bevissthet åpner for spørsmålet om hvordan bevisstheten kan forbindes med en virkelighet avhengig av den. Merleau-Pontys argumentative grep er å klassifisere de allerede eksisterende forsøkene på svar som en av de to følgende typene: På den ene siden finnes det Merleau-Ponty omtaler som objektivisme, som inkluderer naturalisme (ideen om at alt kan gjøres rede for ved naturvitenskapene), behaviorisme i psykologien og mekanistiske syn i biologien. Felles for disse er at de tar utgangspunkt i en objektiv beskrivelse av virkeligheten og så forsøker å innpasse det subjektive. På den andre siden finner vi det han kaller intellektualisme, som hos Merleau-Ponty knyttes til ulike syn i tradisjonen fra Kant. Disse har det til felles at de forsøker å forklare hvordan persepsjon formidler kunnskap om virkeligheten ved å ta utgangspunkt i bevisstheten, for så å spørre hvordan denne må være strukturert for å kunne gi oss en oppfatning av en virkelighet uavhengig av vår bevissthet. Kort sagt, enten er det den ytre virkeligheten (slik for eksempel vitenskapen beskriver den) som bestemmer hvordan bevisstheten er, eller – motsatt – bestemmer bevisstheten hvordan virkeligheten må være. Begge posisjonene synes problematiske og det er her Merleau-Ponty tilfører noe radikalt nytt ved at han tar utgangspunkt i hvordan persepsjon faktisk fremtrer og foregår, og særlig hvilken rolle kroppen spiller her.

Persepsjon og kroppens rolle

Persepsjon spiller en særegen rolle i forhold til våre handlinger og eksistens – vår væren-i-verden – ettersom det er gjennom persepsjon vi står i et meningsfullt forhold til tingene som omgir oss og til andre mennesker. Men persepsjon må ikke bare forstås som en strøm av inntrykk innhentet av våre sanseorgan, som deretter prosesseres i hjernen og til slutt resulterer i handlinger av ulike slag. I kausale teorier av denne typen, slik vi kjenner dem fra psykologi og biologi, vil for eksempel synssansen forklares ved å vise hvordan lys treffer netthinnen for deretter å prosesseres i bestemte deler av hjernen, gjerne i kombinasjon med en teori om hvordan synssansen er utviklet gjennom evolusjon. Slike teorier kan imidlertid vanskelig forklare hvordan det fortoner seg for subjektet selv å se; det vi kan kalle den opplevelsesmessige dimensjonen. Det er her grunn til å minne om at fenomenologi ikke må forstås som en form for subjektiv

analyse der hver og en kan vende blikket innover i seg selv og se hvordan et fenomen oppleves. I tradisjonen fra Husserl er et av fenomenologiens kjennemerker at man setter til side etablerte teorier, som de kausale, og i stedet starter ut med å avdekke hva som virkelig kjennetegner det man skal forklare. Det er her vi virkelig ser betydningen av Merleau-Pontys bidrag, for de analysene han gir av kroppen og persepsjon forteller oss noe annet enn de tradisjonelle vitenskapelige teoriene.

Ifølge Merleau-Ponty er persepsjon ikke en prosess som har inntrykk som input og handling som output, det er snarere en måte for oss å være i verden på, og dermed en eksistensiell betingelse for andre prosesser som virker mellom oss og verden. Det tette forholdet mellom persepsjon og kroppen begrunner Merleau-Ponty gjennom følgende to forhold. Begge avdekker han gjennom sine fenomenologiske analyser: 1) Persepsjon er ikke en serie av indre private mentale hendelser, og 2) kroppen er ikke bare et fysisk objekt på linje med andre fysiske objekter. Vi kan ikke forstå persepsjon som løsrevet fra kroppen, for alle våre perseptuelle opplevelser er nødvendigvis også kroppslige – de finner sted med utgangspunkt i en lokalitet og et perspektiv som er kroppslig. En viktig konsekvens av dette synet er at ideen om et tredje-persons perspektiv, en abstraksjon der vi observerer løsrevet fra en kropp, er en umulighet. Tilsvarende er det ikke mulig å gjøre ens egen kropp til et rent observasjonsobjekt. Vi kan selvsagt se eller berøre deler av vår egen kropp, men aldri hele kroppen. For som Merleau-Ponty skriver, "to do so, I would have to use a second body, which would itself be unobservable" (1962, 104).

For å utdype den spesielle statusen kroppen har, bruker Merleau-Ponty et skille mellom kroppsbilde og kroppsskjema. Mens kroppsbildet, på linje med andre bilder, er en representasjon av et objekt fra et bestemt perspektiv, er vårt kroppsskjema vår egenskap til å orientere oss og handle uten at vi først må reflektere over kroppens posisjon. Det er den umiddelbare egenskapen vi har til å posisjonere kroppen best mulig i forhold til hva situasjonen krever. Slik understrekes også kroppens særegne status i verden – den er verken et rent objekt eller et redskap for å observere andre objekter. Denne vanemessige eller tause formen for kunnskap som vårt kroppsskjema representerer, går også utover det tradisjonelle filosofiske begrepet om *intensjonalitet*.

Når vi tenker, så er våre tanker om ting eller forhold i virkeligheten. Jeg tenker på huset hjemme mens jeg sitter på jobb og tanken min er da rettet mot huset – den er intensjonal. Intensjonalitet er en relasjon mellom våre mentale tilstander og aktuelle eller mulige forhold i virkeligheten. For det er ikke slik at alt vi tenker på eller tror på, nødvendigvis eksisterer. Jeg kan forestille meg hvordan huset mitt hadde vært hvis det hadde en ekstra etasje og jeg kan tro på ting som ikke finnes i konkret forstand, enten det er snakk om en gud eller julenissen. Begrepet om intensjonalitet er sentralt også hos Merleau-Ponty, men han videreutvikler det på en viktig måte. Ved å vise til konkrete eksempler der det er kroppen, og ikke våre mentale tilstander, som på en meningsfull måte er orientert mot ting rundt oss, får også kroppen intensjonalitet. Hverdagslige eksempler kan være når vi sykler eller spiller ball. Da er kroppen vår orientert mot objekter, enten det er sykkelen eller ballen, men på en måte som skjer

automatisk i betydningen av at vi ikke hele tiden tenker på hvordan vi skal bevege beina for å trå pedalene rundt eller rette ut foten for å skyte ballen i mål. Siden vi tar kroppen vår for gitt når vi sanser og handler, vi sanser gjennom den og med den uten at vi er eksplisitt oppmerksomme på den, er det først når kroppen bringes ut av likevekt, at vi ser hvilken rolle den virkelig spiller. Dette illustrerer Merleau-Ponty ved hjelp av mer radikale eksempler, som hans analyser av mennesker som har amputert bort en arm. Disse har likevel såkalte fantomsmerter i armen som ikke lenger finnes. Smerter av denne typen er ikke usanne oppfatninger, for den som har dem, vet godt at armen er borte, men samtidig er de heller ikke rene illusjoner av noe som ikke finnes. De knytter seg til vår umiddelbare oppfatning av vår egen kropp, der kroppen er blitt endret, men ikke kroppsskjemaet. På tilsvarende vis argumenterer Merleau-Ponty for at vi kan utvide vår indre oppfatning av kroppen, slik tilfellet er for blinde som bruker stokk. For dem er det ikke lenger et klart skille mellom kroppen og stokken – stokken er blitt en del av kroppen.

Bruken av slike eksempler der vårt kroppsskjema er blitt endret, er viktige i Merleau-Pontys fenomenologi. De viser at vi alltid har en form for intuitiv forståelse av vår egen kropp, som hvor vi har vondt eller hvordan kroppen er posisjonert i rommet. Med dette retter Merleau-Ponty fokus på hvordan egne kroppslige erfaringer er formidlet gjennom en egen sansemodalitet – *propriosepsjon*. Tradisjonelt har filosofi og psykologi regnet mennesket for å ha fem ulike sansemodaliteter, syn, hørsel, berøring, smak og lukt. De tre første har ofte vært gitt privilegert status ettersom de er utadrettede (*eksteroseptive*) mens de to andre, i hvert fall i større grad, formidler opplevelser som er nærmere eller inne i vår egen kropp (*interoseptive*). Propriosepsjon er en sansemodalitet som gir oss tilgang til vår kroppslige posisjonering, om vi ligger eller står, og vi har beina i kryss osv. Den faller dermed i mellomposisjon i forhold til de andre sansene, siden dette på den ene siden er knyttet til forhold inne i vår egen kropp, men på den andre siden forhold knyttet til et objekt i virkeligheten, nemlig kroppen.

Oppsummering

Merleau-Pontys fenomenologi og hans analyser av kroppen er original på mange måter. Et viktig særtrekk som bidrar til fortsatt aktualitet, er hans utstrakte bruk av eksempler fra empirisk psykologi. Der filosofien tradisjonelt har fokusert på abstrakte betingelser for erfaring og kunnskap og i liten grad vendt blikket mot resultater fra andre vitenskaper, finner vi hos Merleau-Ponty lange diskusjoner av pasienter med skader i kroppens sensorisk-motoriske apparat, personer med fantomsmerter etter amputasjoner og nyfødte barns første møte med verden. Selv om det ikke alltid er like klart om diskusjonene er ment å understøtte eller bare illustrere de fenomenologiske analysene, ser vi i dag at denne tette koblingen mellom abstrakt filosofisk tenkning og empirisk psykologi får økt utbredelse nettopp innenfor forskning på de problemstillingene Merleau-Ponty bidro til å formulere.

Utover filosofien har Merleau-Pontys analyser av kroppen spilt en viktig rolle på

mange fagområder. Et eksempel er debatten om kunstig intelligens der hans syn tas som argument mot at dette lar seg realisere. Intelligens må forstås som mer enn bare innholdet i hjernen, og det virker mye mindre sannsynlig å simulere kroppslig intensjonalitet og intelligent atferd av den typen Merleau-Ponty viser til, enn en ren bevissthet slik vi finner enkle eksempler på i en sjakkcomputer. Andre områder der vi finner en klar innvirkning fra Merleau-Pontys ideer er idretts- og bevegelsesteori og i sosiologien Bourdieus habitus-begrep. Det er her grunn til å fremheve at Merleau-Pontys poeng er *ontologisk* og ikke bare *epistemologisk*. Det er altså ikke bare slik at kroppen og persepsjon er noe som nødvendigvis må være til stede for at vi skal ha kunnskap om virkeligheten, men i den grad det finnes noe som tenker og erfarer, så må dette også være kroppslig.

Denne korte introduksjonen til Merleau-Pontys filosofi har begrenset seg til å omtale deler av ett av hans arbeider, *Persepsjonens fenomenologi*, som kom i 1945. Boken regnes som hans hovedverk og er det verket der kroppen i størst grad blir diskutert. Merleau-Ponty inntok senere en kritisk holdning til en del av disse ideene, men døde dessverre brått i 1961 og etterlot en rekke uferdige arbeid. Til sammen danner disse et utfordrende og viktig bidrag til filosofien som har høy aktualitet i dag, 50 år etter hans død.

Litteratur

Karlsen, Gunnar (2008) *Perception, Realism and Phenomenology.* Dr. art. - avhandling. Bergen: Universitetet i Bergen.

Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Philosophy of Perception*. London: Routledge.

Gunnar Karlsen (f. 1971)

- Dr.art i filosofi, førsteamanuensis ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen.
- Adresse: Gunnar.Karlsen@fof.uib.no

Artikkelforfatteren henter perspektiver fra den antikke filosofen Epikur og reflekterer over kroppens plass i vårt eget samfunn.

Filosofisk blikk på kropp og kroppsbruk

Bjørn Magnus Bliksrud

Kroppens erfaringer er allmenne. Vi har alle vokst opp og utviklet oss som kropp. Kjent kroppens forandringer. Ikke alle som ser seg selv i speilet etter morgendusjen er fornøyde med det de ser. Men alle er vi bevisst vårt eget utseende og våre eventuelle særegenheter, og hvilken betydning kroppen har og har hatt for det liv vi lever og har levd. Vi kan alle nikke bekreftende til Pascals uttalelse om at hadde Kleopatras nese vært en centimeter kortere eller lengre, så hadde hele verdenshistorien vært en annen!

Likeledes vil vi kunne forestille oss hvordan det er å bevege kroppen på måter vi selv ikke har prøvd. Ofte kan slike forestillinger lede oss til å prøve. Men samtidig som vi erfarer det å være kropp og kan forestille oss utfordrende kroppsbevegelser, så er det å utføre dem, noe annet enn det å tenke at man gjør det. Det er noe eget og grunnleggende dette *å føle det på kroppen.* Alt ligger i oss og former oss som mennesker. Våre erfaringer, vår mangel på erfaring, våre drømmer.

Jeg vil med dette utgangspunktet se litt på kropp og kroppsbevegelser, vurdere hvordan vi best kan og bør bruke kroppen, hvordan samfunnet er og burde ha vært i denne sammenheng og endelig reflektere omkring kropp og tanke. Man kan kalle det et filosofisk blikk, fordi man søker det riktige, det sanne, og det man måtte komme frem til, vil kunne legge føringer på ens hverdag. I opprinnelig forstand er det vel nettopp det som er filosofi; Når det en mener kan leses ut fra det liv en lever.

Kroppsbevegelser

Epikurs tanker om det gode liv skal få være en slags mal i det følgende. Han har klare og allmenne refleksjoner, selv om han levde i en annen tid og i en helt annen verden enn den vi erfarer i dag. Epikur (341 – 270 f Kr) var greker og bodde mesteparten av sitt liv i Aten. Der hadde han også sin skole, eller have, for øvrig ikke langt fra Platons akademi. Den epikureiske have har i ettertid ofte blitt kjent for tøylesløse forlystelser, men det er svært uriktig. Epikureerne etterstrebet nytelse og satte den som det høyeste gode, det er sant, men ikke den lettkjøpte og kortvarige. Menneske skulle etterstrebe nytelser som hadde hold i seg og som nettopp kunne tåle tidens tann. Dagens måte å leve på måtte ikke bli morgendagens plage. Da var det i så fall ingen nytelse i epikureisk forstand.

Våre begjær kan deles i tre kategorier, mente Epikur. De naturlige og nødvendige, de naturlige, men ikke nødvendige og sist, de som verken var naturlige eller nødvendige. Han vil således begunstige de første, akseptere de andre og helst unngå de siste. Appliseres denne svært skjematiske tenkning på kroppsbevegelser, og i særdeleshet dagens kroppsbevegelser, kan man kanskje si følgende: Den daglige kroppsbruk, fra vi står opp om morgenen til vi legger oss om kvelden tilhører den første kategori. Den er naturlig. Slik har menneske levd i uminnelige tider. Barn har lekt og de voksne har arbeidet. (Vi ser i denne sammenheng bort fra den misbruk av arbeidskraft som måtte ha forekommet.) Kroppsbruk er også nødvendig. Hvis vi ikke bruker kroppen, kan det lett gi helsemessige konsekvenser. Vi vet, ikke minst i dag, hvor viktig det er å holde kroppen i trim. Skulle vi sette et samleord på denne formen for kroppsbruk, kunne vi nytte begrepet "fysisk aktivitet". Fysisk aktivitet i betydningen vanlig, daglig kroppsbruk. Alt fra å gå til jobben, gå til butikken, gå til trikkestasjonen gå i trapper osv., til å hugge ved, klippe gresset, skrelle poteter osv. Selv om kroppen vel aldri har stått mer sentralt enn det den gjør i dag, vi helbreder den for mange sykdommer og vi kan forme dens utseende, har vi samtidig skapt et samfunn som i liten grad har i seg normal kroppsbruk. Maskinene i alle sine varianter har på en dramatisk måte redusert den naturlige fysiske aktivitet. Vi ser også at treningsstudioer eller lignende i så henseende er en kompensasjon, som for den enkelte nok kan være en løsning, men som for den gemene hop neppe strekker til. Det naturlige og nødvendige i denne sammenheng har egentlig ikke forandret seg siden Epikurs tid. Den gang hadde man nok fysisk aktivitet, mens i dag er det et problem.

Andre kategori er altså det som er naturlig, men ikke nødvendige. Når det gjelder kroppsbevegelser, kan man trekke frem en kunstform som dans, men mest sentralt står idretten, ikke minst tallmessig. Idretten inneholder bevegelser vi må øve på for å få til. Trene for å beherske. Selv om ikke idrett er nødvendig i og for seg, har mennesker alltid drevet med former for bevegelsesperfeksjonering. Historisk har idrett ofte vært relatert til krig og våpenbruk. I den greske antikken hadde idretten en særskilt sterk posisjon. Så lenge siktemålet er å lære å beherske bevegelser, og gleden, eller nytelsen om man vil, nettopp ligger i å få til bevegelsene best mulig, må vi filosofisk både verdsette og godta denne aktiviteten. Idretten er en naturlig ytringsform. Ofte kan det imidlertid komme inn andre sider ved aktiviteten som ikke like lett harmonerer med Epikurs tanker. Arne Næss, som vi vet var en filosof med sans for kroppsbruk, hadde ved en anledning kritiske bemerkninger til sin egen fjellklatring fordi han måtte reise så mye med fly! Generelt må vi også kunne si at å fly i alle himmelretninger for å forlyste seg på jordklodens mange og prangende fjelltopper, vanskelig lar seg forene med en filosofisk måte å leve på. Men nå glir vi suksessivt over i Epikurs tredje og siste kategori; bevegelser som verken er naturlige eller nødvendige.

Vi lever i et forbruker- og overklassesamfunn som blant annet kjennetegnes av at det hele tiden kommer nye tekniske hjelpemidler på markedet. Ved hjelp av slike kan vi, med tid og ressurser til rådighet, kaste oss inn i stadig nye spennende og utfordrende kroppsbevegelser. Ikke minst ser vi dette i det som kalles ekstremsporter. Det

ekstreme kan vi også finne i vanlige underholdningsidretter. Med epikureismen in mente får man her flere problemer. Å søke kontroll over sine kroppsbevegelser må i vår sammenheng være av det gode. Likeledes å søke glede ved å bruke kroppen på en behersket måte. Det skaper ro, ja, sinnsro, som nettopp var noe etterstrebelsesverdig i epikuristisk sammenheng. Hvis man imidlertid hele tiden skal skyve grenser, da er det ikke kontrollen man er ute etter først og fremst, men de ekstreme prestasjoner og man forlater fort det filosofiske ståsted. Tilsvarende når det gjelder konkurransesirkuset som tilhører store deler av hovedidrettene eller underholdningsidrettene. Sett i forhold til den enkle kroppsbruk blir kampen om seier, rikdom og berømmelse en avsporing. Epikurs devise – den lever best som lever ubemerket – behøver selvfølgelig ikke tolkes dit hen at man skal sky omverdenen og aldri tre frem i offentligheten, men publisitet for publisitetens egen skyld, smaker ikke godt i filosofisk sammenheng.

Det ståsted vi har valgt, setter altså et spørsmålstegn ved naturlige kroppsbevegelser i et samfunn hvor maskinene overtar mer og mer. Men det kritiske blikket rettes også mot at moderne bevegelsesmåter, når de tar overhånd, ofte har så mye annet heftet ved seg at selve kroppsbruken enten kommer i bakgrunnen eller ekstremt i forgrunnen. Begge deler bør man unngå. Det mest etterstrebelsesverdige er jevn kroppsbruk, som dog kan krydres med perfeksjoneringens gleder.

Vi må i forbindelse med dette temaet også nevne skolefaget kroppsøving. Et tilsvarende resonnement bør kunne gjelde her. Kroppsøving er et fag alle skal delta i, derfor bør det ta utgangspunkt i allmenne bevegelser, det naturlige og nødvendige, det vil si "fysisk aktivitet". Epikurs første kategori. Om man skulle ha lyst til å gå inn for perfeksjonering av spesielle bevegelser, idretter, bør dette helst skje utenfor skolen, og i alle fall ikke være noe man tvinger på barna. Slik skolen framstår i dag, er den for ureflektert tegnet av undervisning i idretter. Man innser nok at fysisk aktivitet er noe som angår alle, men man vil ikke helt ta inn over seg at idrett skal og bør være frivillig. Samtidig er kroppsøvingen et fag i skolen. Ett fag blant mange. Og det er fagenes totale virkning som definerer skolen som dannelsesinstitusjon. Heri ligger i seg selv et helhetlig syn som setter kroppsbevegelsene i en større sammenheng.

Kropp og tanke

Det er mange sider ved kroppen man kan trekke frem, men siden vi har valgt en filosofisk innfallsvinkel, er det nærliggende å undersøke koplingen mellom kropp og tanke. Menneske er tenkende kropp. Det kan synes åpenbart. Men hvor tanken måtte være og på hvilken måte den er knyttet til kroppen, er ikke lett å si. Hvis vi igjen går tilbake til antikken, gir kan hende filosofen Platon (427 – 347 f Kr) den sterkeste tolkning av forholdet tanke/kropp, eller sjel/legeme. Slik Platon så det, lå menneskets sjel i kroppen. Den edleste, den udødelige delen, var stasjonert i det kuleformete hodet. Der det var hardt var det sjel! Sjelen strakte seg således nedover ryggraden. I brystet var det også sjel. Mens de mykere regioner lenger nede inneholdt en mer suspekt del av sjelen. Han foregriper på sett og vis det vi i dag kaller det sentrale nervesystem, så i moderne sammenheng kan vi være tilbøyelige til å lage tilsvarende koplinger vedrørende det tankemessige. Platon hadde imidlertid ingen kunnskap om

nervesystemet. Hans mest kjente elev, Aritoteles, som vel kan regnes som vitenskapens far, trodde hjernen var til for å avkjøle blodet! Men stadfestingen av dette skisma, slik det skildres i Platons hulelignelse, er der tanken finner sin sti fra den lenkede kropp, som bare skuer skyggene av virkeligheten på huleveggen, og opp til lyset og ideene, den egentlige virkelighet. I et slikt bilde blir kroppen og dens sanser noe laverestående. Den greske dualisme etableres så å si under Sokrates/Platon, ennskjønt tanken om at menneske har sjel, er ikke ny. Platon selv var dypt påvirket av pytagoreerne som jo trodde på sjelevandring.

Det kan kanskje være fornuftig å nyansere bildet av den greske antikken her. For det første var det mange materialistiske filosofer som ikke hadde dette synet på sjelen, ja, epikureerne representerer nettopp en opposisjon til Platon (se Onfray 1997). Dernest må vi ikke glemme at grekerne, som nevnt, hadde et spesielt positivt syn på idrett og den nakne kropp. Idretten stod ekstremt sentralt i den greske kulturen. (Se for eksempel Lukians lille skriv, *Eit ordskifte um idrett).* Platon var greker og vi må anta at han i dette henseende også var et barn av tiden. Han hyllet tanken og sjelen. Kroppen behøvde han ikke å hylle! Det er kanskje først med nyplatonikerne, mange hundreår senere, at kroppen i særdeleshet kommer ille ut. Her ble kroppen nærmest sett på som et fengsel for sjelen.

I europeisk historie må vi helt til 1800-tallet og Nietzsche (1844-1900) før kroppen får en sterk forsvarer. Han angriper nettopp Platon for hans metafysikk, eller hans lære om det oversanslige, som gjør kroppen til noe mindreverdig. Nietzsches hovedanliggende var kroppen og det dennesidige, i motsetning til sjelen og det hinsidige.Vår oppgave er å leve i denne verden, verdsette og prise den. Vi kan ikke si at han drev noen form for dyrking av kropp og kroppsbruk, selv om han var en habil turgåer, men mennesket er, etter hans syn, rett og slett tenkende kropp. Vi kan ikke, og vi skal ikke prøve på å løsrive tanken fra kroppen. Det er heller ikke et spørsmål om at kroppens habitus definerer tanken. Men, som Nietzsche sier, kroppen er den Store Fornuft. Det er den som bestemmer når alt kommer til alt. Vi kan forestille oss et knippe av verdens beste kreftforskere sittende rundt et bord, diskuterende om hvordan de skal helbrede kreftsykdommer, og de har minsanten fått til mye, men samtidig kan de alle sammen uvitende bære på en gryende kreft i sine respektive kropper! Kroppen vet hva de enda ikke har oppdaget.

Å bevege kropp og tanke

Hvorvidt sjelen er noe som forlater kroppen eller dør med kroppen, får overlates til den enkelte å mene noe om. Men koplinger mellom tanke/kropp må vi kunne innse at det kan være. Asketen søker kontroll over kroppens funksjoner for å bedre sin åndsevne, eller styrke sin konsentrasjon, eller straffe seg selv?! Videre vet vi at de tanker vi arbeider med gjennom livet, på sett og vis kan gå inn i vår fysiognomi. Smiler du mye, får du smilerynker. Er du bekymret år etter år, kan det nedtegne seg i både ansiktsuttrykk og kroppsholdning. Med henblikk på de kroppsbevegelser vi har tatt for oss ovenfor, er det i det minste et par ting å bemerke. En idrettsmann er

idrettsmann også etter at han har lagt opp.Tankemessig legger han kanskje aldri opp. Hele livet er han formet av den idrett han engang praktiserte. Selv det grunnleggende å tenke, kan relateres til kroppsbruk. Tanken tilhører slik sett i størst grad den første kategori hos Epikur. Fysisk aktivitet. Fordi det her er snakk om kroppsbevegelser som går av seg selv og ikke stjeler oppmerksomhet og konsentrasjon fra det tankemessige. Vi låses ikke til bevegelsene ved at vi hele tiden må fokusere på å gjøre det riktig og ha kontroll, men vi er i bevegelse. Jo mer komplisert handlingene blir, jo større konsentrasjon kreves.

Enkle grunnleggende bevegelser kan derfor være forløsende for tanken. Vårt sinn kan høre den indre stemme. Våre sanser annammer omgivelsene. Man kan ro på havet der Lofotveggen reiser seg i all sin velde. Man kan vandre langs fjellsiden der Hardangerfjordens frapperende skjønnhet åpenbarer seg. Det bruser i blodet. Tankene får vinger. Meninger får feste. Hvorvidt det gående og roende menneske er mer tenksomt enn det sittende eller den som jager etter kroppsprestasjoner, totalt sett, bør vel være usagt. Men vi kan allikevel nikke anerkjennende, om enn ikke til det vitenskaplige, så i det minste til det poetiske i Nietzsches utsagn; Sett ikke lit til en tanke som ikke er født i det fri, under fri bevegelse, hvor ikke også musklene feiret en fest!

Litteratur

Andersen, Øivind, *Antikkens materialistiske historie,* Pax Forlag A/S, Oslo 1998.

Lucianus Samosatensis, *Eit ordskifte um idrett,* Det Norske Samlaget, Oslo 1926.

Nietzsche, Friedrich, *Menneskeligt, alt for menneskeligt,* Det lille Forlaget,Nørhaven Book A/S, 2007

Nietzsche, Friedrich, *Slik talte Zarathustra,* Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1976

Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel,* Pax Forlag A/S, Oslo 1993.

Onfray, Michel, *Antikens visdomar,* Nya Doxa, Nora 2007.

Platons Skrifter, *Faidon, Staten, Faidros,* C. A. Reitzels Forlag, København 1953.

Bjørn Magnus Bliksrud (f. 1946)

- Cand. idrett, lektor ved Oslo katedralskole.
- Adresse: bmbliksrud@yahoo.no

Artikkelforfatteren drøfter årsaker til at ungdom skader seg selv, og hvordan de kan følges opp av skole og helsevesen.

Selvskading blant ungdom

Lars Mehlum

Villet egenskade er en fellesbetegnelse på alle handlinger som en person med vilje utfører for å skade seg selv, med eller uten suicidal hensikt. Den undergruppen av villet egenskade som er utført uten suicidal hensikt, kalles selvskading. Selv om vi kan skille mellom ulike typer av selvdestruktiv *atferd*, er det likevel viktig å være klar over at vi ikke like lett kan skille skarpt mellom selvskadere og selvmordsforsøkere, da selvskadere svært ofte også rapporterer å ha gjort selvmordsforsøk (Stanley et al, 2001). Hos dem som har et mønster av gjentatt selvskading, øker ofte etter hvert selvskadens farlighetsgrad, og selvskaderen kan undervurdere farligheten av handlingen. Personer med selvskading har økt risiko for død også av andre årsaker enn suicid (Hawton et al, 2006). Selvskading bør derfor tas på alvor, både på grunn av de nevnte risikoforholdene, og på grunn av de problemene som ligger til grunn for selvskadingen, som medfører stort lidelsestrykk og redusert livskvalitet.

I denne artikkelen er fokus primært rettet mot selvskadende ungdom, siden epidemiologiske undersøkelser både i Norge (Wichstrøm, 2000, Ystgaard et al, 2003) og andre land (Hawton et al, 2002) har vist at forekomsten av slike problemer er særlig stor i ungdomsalderen. I en europeisk multisenterstudie rapporterte 6,6% av ungdommer i alderen 15-16 år en eller flere episoder med villet egenskade, der kutting var hyppigst (74,1%) fulgt av forgiftning (16,9%) (Ystgaard et al, 2003). Villet egenskade var vanligere blant jenter enn gutter (10,2% versus 3,1%). Blant dem som rapporterte villet egenskade, var det imidlertid få (14,7%) som hadde vært i kontakt med sykehus i etterkant av hendelsen, og det var langt vanligere med behandling i somatisk sykehus etter forgiftning enn kutting. I det følgende vil vi diskutere ulike tilnærminger til intervensjon overfor selvskadende ungdom og hvordan skolepersonell kan forholde seg til denne problematikken.

Emosjonell reguleringssvikt

Ungdommer som har utført villet egenskade, rapporterer ofte om et vidt spekter av motiver for handlingen. Ønsket om å dø har i mange tilfeller vært til stede i sterkere eller svakere grad. Selvskading (som nevnt er dette handlinger som en person med vilje utfører for å skade seg selv uten suicidal hensikt) er likevel hyppig forekommende, og ofte oppgis problemer med å regulere følelser som angst, fortvilelse, sinne eller opplevelse av kaos eller dissosiasjon som årsak til handlingen. Bygd på forskning og kliniske erfaringer er det i dag vanlig å forstå selvskading som forsøk på å regulere og lindre intense og smertefulle følelser. Den amerikanske psykologen Marsha M.

Linehan har beskrevet disse problemene i lys av sitt omfattende arbeid med pasienter med ustabil personlighetsforstyrrelse (Linehan et al, 1991) og har formulert en biososial teori om emosjonell reguleringssvikt og selvskading. Man tenker seg her at personer med en medfødt følelsesmessig sårbarhet kan utvikle slik reguleringssvikt dersom vedkommende vokser opp i et miljø som overser, avfeier eller straffer barnets uttrykk for personlige erfaringer, følelser eller inntrykk. Barnet vil ikke lære å stole på egne følelser, men snarere erfare at hennes følelser og reaksjoner blir bedømt som feilaktige eller ugyldige. Barnet, og senere ungdommen og den voksne, vil heller ikke lære seg å gi naturlig uttrykk for følelser eller reaksjoner, men søke å undertrykke dem så langt det går eller lete i omgivelsene etter svar på spørsmålet om hvilke reaksjoner som vil være akseptable og adekvate. Når følelsene til tider blir overveldende og barnet uttrykker intense emosjoner, vil ofte personer i miljøet rundt barnet til slutt gi noe støtte eller empati. Det kan lære barnet at det bare er ved å reagere slik at det kan oppnå støtte eller forståelse. Slike barn, ungdommer og senere voksne vil ha en tendens til å reagere raskere og mer intenst enn andre på stresspåvirkninger og har behov for lengre tid til å roe seg ned. Overveldet av følelsesmessige reaksjoner er disse personene mindre effektive problemløsere, noe som har en tendens til å skape onde sirkler av gjentatte kriser og problemer.

Tidlig oppdagelse

En betingelse for å hjelpe ungdommer med emosjonell reguleringssvikt og selvskading er å oppdage problemene tidlig. Kunnskap om selvskading blant ungdom er nødvendig for å kunne utforme presise spørsmål og våge å stille dem. Det er en myte at spørsmål og samtaler om selvskading eller selvmord skulle kunne øke selvmordsrisikoen. Skolepersonell så vel som personell i skolehelsetjenesten og andre deler av helsevesenet bør ha et våkent blikk for tegn til selvskading i form av kutt/brannsår eller arrdannelser og ta seg tid til en kartleggende samtale ved behov. Mange ungdommer skammer seg over selvskadingen og mangler erfaring med å søke hjelp for psykiske problemer. Når de først tar kontakt, er de ekstra vare på hvordan de blir møtt. Ungdommene kan ha en utpreget unnvikende/avvisende holdning til våre forsøk på å innlede kontakt.

Utredning

Når skolepersonell har fått indikasjoner på pågående selvskading hos en ungdom, er det viktig at helsepersonell kobles raskt inn. Det kan være naturlig å få en første vurdering hos skolehelsepersonell der dette er tilgjengelig. Skolehelsepersonellet vil blant annet vurdere hvordan spørsmålet om involvering av foresatte skal løses avhengig av ungdommens alder. Ungdommen bør raskt undersøkes av lege og/eller psykolog der man vil skaffe seg en oversikt over hvilke selvskadehandlinger det dreier seg om og hvor stor risiko de medfører i forhold til alvorlig skade eller død, hvor lenge selvskadingsatferden har vart (hvor etablert atferdsmønsteret er), og hvor hyppig den skjer. Man vil få et inntrykk av hva som utløser selvskadingen og hva slags funksjon den har i forhold til å regulere følelser, tanker og forholdet til omgivelsene. I hvilken grad

den selvskadende atferden kan være suicidalt motivert må vurderes, og det utføres en første diagnostisk vurdering med screening for psykose, stemningslidelser, angst og rusrelaterte problemer. Mange selvskadere har vært utsatt for psykiske traumer slik som overgrep.

Ikke alle ungdommer som selvskader er i fare for alvorlig skjevutvikling. Noen kan prøve ut selvskading uten at det har en slik reguleringseffekt som vi har omtalt her. Men i de tilfellene der man får bekreftet at det dreier seg om gjentatt selvskading knyttet til alvorlige psykiske problemer som depresjon, sterke stemningssvingninger og annen psykisk ustabilitet, suicidalitet, tegn på psykose, og /eller der selvskading er blitt et atferdsmønster som brukes for å dempe sterk indre uro, bør ungdommen henvises til psykiatrisk spesialisthelsetjeneste for videre utredning og behandling.

Behandling

Flere behandlingsmetoder kan være aktuelle, men den kanskje mest spesifikke behandlingsmetoden er dialektisk atferdsterapi. Denne metoden er utviklet på basis av kognitiv terapi, læringsteori og et filosofisk grunnlag fra dialektikk og zen. Behandlingen kombinerer individualterapi og gruppebasert terapi der det undervises og trenes på ferdigheter i regulering av emosjoner og i mer effektiv mellommenneskelig fungering. I tråd med den dialektiske tenkningen søker man å balansere mellom krav til endring på den ene siden og støtte og aksept av pasienten på den andre. Behandlingen fokuserer spesifikt på å motvirke selvskading og livstruende atferd og hjelpe ungdommer å finne andre og mer konstruktive måter å regulere følelser på.

Mentaliseringbasert terapi er en psykodynamisk orientert behandlingsform som har som fokus å hjelpe pasienten til å oppnå bedre affektkontroll, lære mer hensiktsmessige affektuttrykk og samtidig få styrket evnen til å inngå i trygge og gode relasjoner til andre mennesker (Bateman et al, 2008). Behandlingen gis hovedsakelig som individualterapi, men kan også anvendes i grupper. Sentralt står begrepet mentalisering – evnen til å oppfatte og tenke om mentale tilstander som noe atskilt fra den fysiske virkeligheten.

Multisystemisk terapi er en familiebasert behandling utviklet for ungdommer med atferdsproblemer som viser seg på flere områder i livet (Huey et al, 2004). Behandlingen retter seg mot de risikofaktorer som finnes i ungdommens sosiale nettverk, og man arbeider med alle ungdommens livsarenaer slik som familie, venner, skole og nærmiljø.

Skjemafokusert terapi fokuserer på skjema eller mønstre som ofte går igjen hos personer med ustabil personlighetsforstyrrelse, uttrykt i tenkning, følelser og atferd (Giessen-Bloo et al, 2006). Bedring er oppnådd i skjemafokusert terapi når dysfunksjonelle skjema ikke lenger kontrollerer pasientens liv.

I det videre skal vi drøfte noen strategier som man vil finne igjen i flere av behandlingsformene nevnt ovenfor og som ser ut til å være viktige for å oppnå resultater når det

er snakk om selvskadende ungdommer. Disse strategiene kan ha allmenn relevans og nytteverdi også for andre enn behandlere.

Engasjere og motivere for behandling

Å få etablert og vedlikeholdt en god allianse med ungdommen er ikke bare en forutsetning for behandling – det er en viktig del av behandlingen, særlig for selvskadende ungdommer som har lett for å droppe ut. Å forplikte seg til å gå i behandling avhenger av motivasjon som igjen henger sammen med at ungdommen får hjelp til å se realistisk på sine problemer; de er alvorlige og mulig livstruende, men samtidig kan de avhjelpes gjennom behandlingen.

Prioritere mellom ulike mål

Selvskadende ungdommer har ofte problemer på en rekke felt slik som i mellommenneskelige forhold, med psykisk helse, rusmisbruk eller i skolen. Her må man prioritere slik at de viktigste problemene får tidligst og sterkest fokus. I behandling av ungdom med villet egenskade anbefaler vi at selvskadingen og suicidalitet prioriteres høyest så lenge problemet er aktivt. Siden temaet ofte er ubehagelig å forholde seg til for alle, har det en tendens til å bli fortrengt etter hvert, uten at det dermed kan antas at det er blitt borte. Derfor bør dette temaet systematisk fokuseres ved hver behandlingskontakt, og når det avdekkes aktuell selvskading eller suicidalitet, er *det* fokus i timen.

Presis analyse av problemet

Dersom vi skal kunne hjelpe ungdommer å endre uhensiktsmessige mestringsmønstre slik som selvskading, er det viktig å arbeide målbevisst og spesifikt mot dette. Da må vi analysere hva som øker sårbarheten for eller utløser selvskadingen, og hva som øker sannsynligheten for at den skal vedlikeholdes. Et sentralt verktøy er den såkalte kjedeanalysen, der behandleren sammen med ungdommen i detalj arbeider seg gjennom hendelsesforløpet før en selvskadingsepisode skjedde, og dessuten finner frem til hvilke konsekvenser den fikk. Hvilken følelsesmessige tilstand befant ungdommen seg i da prosessen startet? Hva fungerte som utløsere? Hvordan reagerte, følte og tenkte ungdommen i de ulike stadiene, og hvordan virket det inn på andre? Hvilke alternative måter kunne hun/han brukt for å løse sine problemer?

Balansere mellom aksept og krav til endring

For en selvskadende ungdom med omfattende psykososiale problemer å skulle endre sin situasjon og sin atferd kan sammenliknes med å forsøke å sette opp et telt i full storm. Det er helt nødvendig å få bygget seg et vern mot stormkastene, men lett er det ikke. Derfor er det viktig at vi tilfører solide doser aksept og emosjonell støtte under behandlingen og aktivt viser at vi kan forstå at ungdommen opplever situasjonen som svært vanskelig. Dersom vi forsømmer dette, kan det være at hun gir opp under antakelsen av at vi ikke har forstått hvor vanskelige problemene er.

Lære nye ferdigheter

Ungdommer som selvskader trenger hjelp til å lære seg mer konstruktive ferdigheter i å regulere følelser og relasjoner til andre mennesker. Et eksempel er å bruke aktiviteter eller sansestimuli til å distrahere seg selv, skape større avstand til den vanskelige følelsen og gjøre det mulig å holde den ut til den gradvis går over. Her gjelder det å hjelpe ungdommen til å finne fram til noen alternativer som fungerer bra for dem, f.eks. komme seg ut av rommet, lytte til musikk, ringe til en venn, lukte på en god parfyme, ta et bad e.l. Andre ferdigheter kan brukes til å gjenkjenne risikoreaksjoner eller emosjoner i tide eller til å samhandle mer konstruktivt med andre mennesker. Ungdommer liker å lære seg nye ting, og opplæring og trening i slike ferdigheter som vi her har beskrevet, blir godt mottatt av de fleste ungdommer.

Gi hjelp til selvhjelp

Det er fristende å intervenere direkte i situasjoner der ungdommer sliter med å løse problemer, f.eks. i forhold til foreldrene eller på skolen. I størst mulig utstrekning bør vi i stedet bistå ungdommene i å løse sine problemer selv ved hjelp av ferdigheter de lærer gjennom behandlingen. Det gir en langt bedre mulighet for læring og vekst som vil vedvare også etter at behandlingen er avsluttet. I noen tilfeller er likevel problemene umulige for ungdommer å løse alene – f.eks. i forhold til foreldre – og der kan det være nyttig med familiesamtaler.

Konklusjon

Mange unge selvskadere får i dag ikke nødvendig helsehjelp til tross for at selvskadingen kan bunne i alvorlige psykiske problemer. Tidlig identifisering av problemene gjennom en aktiv holdning og presise spørsmål er viktig. Når selvskading avdekkes, må det utføres videre utredning, og ungdommen bør henvises til spesialisthelsetjenesten dersom alvorlige psykiske eller sosiale problemer ligger til grunn. Flere ulike behandlingsmodeller kan i dag være aktuelle for selvskadende ungdommer, men behandlingen bør uansett modell spesifikt og tidlig prioritere selvskadingen som et hovedproblem så lenge den er til stede.

Litteratur

Bateman A, Fonagy P. 8-year follow-up of patients treated for borderline personality disorder: mentalization-based treatment versus treatment as usual. Am J Psychiatry 2008; 165: 631-8.

Giesen-Bloo J, van DR, Spinhoven P et al. Outpatient psychotherapy for borderline personality disorder: randomized trial of schema-focused therapy vs transference-focused psychotherapy. Arch Gen Psychiatry 2006; 63: 649-58.

Hawton K, Harriss L, Zahl D. Deaths from all causes in a long-term follow-up study of 11,583 deliberate self-harm patients. Psychol Med 2006; 36: 397-405.

Hawton K, Rodham K, Evans E et al. Deliberate self harm in adolescents: self report survey in schools in England. BMJ 2002; 325: 1207-11.

Huey SJ, Jr., Henggeler SW, Rowland MD et al. Multisystemic therapy effects on attempted suicide by youths presenting psychiatric emergencies. J Am Acad Child Adolesc Psychiatry 2004; 43: 183-90.

Lilley R, Owens D, Horrocks J et al. Hospital care and repetition following self-harm: multicentre comparison of self-poisoning and self-injury. Br J Psychiatry 2008; 192: 440-5.

Linehan MM, Armstrong HE, Suarez A et al. Cognitive-behavioral treatment of chronically parasuicidal borderline patients. Arch Gen Psychiatry 1991; 48: 1060-4.

Stanley B, Gameroff MJ, Michalsen V et al. Are suicide attempters who self-mutilate a unique population? Am J Psychiatry 2001; 158: 427-32.

Wichstrom L. Predictors of adolescent suicide attempts: a nationally representative longitudinal study of Norwegian adolescents. J Am Acad Child Adolesc Psychiatry 2000; 39: 603-10.

Ystgaard M, Reinholdt NP, Husby J et al. Villet egenskade blant ungdom. Tidsskr Nor Lægeforen 2003; 123: 2241-5.

Lars Mehlum (f. 1956)

- Psykiater, professor ved Universitetet i Oslo og leder av Nasjonalt senter for selvmordsforskning og –forebygging.
- Adresse: lars.mehlum@medisin.uio.no

Istedenfor å framheve det som skiller, bør vi legge vekt på alt som forener mennesker og *andre* dyr, hevder artikkelforfatteren.

Kroppen som utgangspunkt for dyrs rettigheter

Siri Martinsen

Dyr av andre arter enn menneskearten er ikke vesensforskjellige fra oss som tilhører nettopp arten menneske. Når det gjelder de egenskaper som er helt grunnleggende for at vi skal oppleve verden rundt oss, er det ikke vesentlige skiller mellom oss. Likevel behandler vi dem som om det var det. De kroppslige funksjonene er grunnleggende like for oss og *de andre* blant dyrene. Disse kroppslige funksjonene innbefatter også det som vi mennesker hevder eiendomsrett til i størst grad – evnen til følelse og tanke.

Mennesker og andre dyr

I de helt tidlige ukene av fosterstadiet er vi ikke veldig ulike fra andre dyr utseendemessig. Men etter hvert begynner et lite kattefoster å ligne en katt i ansiktsformen, potene tar form, og man kan gjenkjenne konturene av det fødte individet. Det litt større hestefosteret begynner å få myke hvite hover istedenfor rosa poter, og hodet blir lengre. Og menneskefosteret som er størrelsesmessig midt imellom, utvikler sine fingre og tær, og ansiktet ligner mer og mer på et menneskes. Likhetene mellom artene er imidlertid helt klart til stede hele tiden – og det er de naturligvis også når vi er født. Vi er evolusjonsmessig knyttet sterkt sammen alle vi som menneskene har døpt "virveldyr": Vi som har nettopp virvelsøylen som utgangspunkt for våre fire lemmer og hode med øyne, ører, nese og munn som viktige informasjonssamlere for ulike former for opplevelser vi blir utsatte for. Også halen har vi felles, selv om den på mange aper hvor vi mennesker hører til, er rudimentær.

Innvendig er vi i store trekk like; tarmsystem, lunger og hjerte, blodårer, lever og nyrer – alle våre organer har grunnleggende de samme funksjoner og oppbygning. Selv om små ulikheter på cellenivå kan gjøre at vi tåler ulik mat, ulike miljøer eller takler utfordringer på litt ulike måter, så er vi likevel bygget over samme lest.

Menneskearten er en av mange dyrearter. Det bør idag være like ukontroversielt som at enhver annen art blant dyrene er nettopp det. Skapninger med de samme fysiske attributter som bl.a. vi selv har, danner et evolusjonsmessig fellesskap med oss – og de fysiske egenskapene vi selv er avhengig av for å bevege oss, kommunisere, interagere med andre og overleve dagen, er i store trekk like. Selv om vi beveger oss på to eller fire bein, svømmer eller flyr, er lemmer, vinger og luffer bygget opp på samme måte. Selv om vårt hjerte slår 20, 60 eller 150 ganger i minuttet, så må det slå etter samme

prinsipper for at vi skal overleve. Selv om huden vår er kledd med spredte hår som ikke dekker skinnet, tette hår som danner pels eller fjær, så reagerer den på samme måte når den blir skadet og har samme beskyttende funksjon for oss alle.

Charles Darwin la grunnlaget for å forstå at alle dyrearter har et slektskap med hverandre. Hans arbeid har vist at det ikke er korrekt å snakke om mennesker som vesensforskjellige fra andre dyr, men at vi må innse at vi er én dyreart blant mange. Darwin presiserte også at dette prinsippet gjelder våre mentale såvel som våre rent fysiske evner – det er ingen "fundamental forskjell i mentale evner" mellom mennesker og andre pattedyr, var hans konklusjon.

Kropp og sinn

Selv om de fleste må innrømme at når det gjelder kroppen, er vi på mange måter lik våre slektninger i resten av dyreriket, er det nettopp de mentale evnene eller "sinnet" som mennesker opp igjennom tidene har ønsket å klassifisere som unikt ved vår art. Darwin ser det som sagt annerledes, men han har et forslag til hvorfor så mange oppfatter det slik: "[V]i har gjort dem til våre slaver – og ønsker ikke å se på dem som våre like" (Darwin 2011 URL, se sekvens 231, min oversettelse).

Dette er en ideologisk, ikke en vitenskapelig grunn: Vi ser forskjeller som ikke er der, eller vi beskriver forskjeller som ikke er moralsk relevante som om de var nettopp det – for å forsvare en samfunnsform: Et samfunn bygget på at andre dyrs interesser ikke teller, eller at dyr rent av ikke har interesser. Iveren etter å definere og vektlegge forskjellene mellom menneske og andre dyr, snarere enn likhetene, er del av et forsvar for den utnytting vår samfunnsstruktur lenge har bygget på.

Utdefineringen av dyrene fra den moralsk relevante sfære er et prosjekt med mange fasetter og innfallsvinkler – en av de mest sentrale er kanskje nettopp skillet mellom "kropp" (som vi må innrømme at dyrene har, og i møte med f.eks. en sjimpanse er det også en logisk utfordring å benekte at likhetene er påtrengende) og "sinn" – som utgjør det vi har sett på som mest "verdifullt", mest "menneskelig" – våre tanker og følelser. "Sinnet" er også det som vanskeligst lar seg definere. Er sinnet "bevisstheten", er det det samme som "viljen", er det våre "ønsker", "fantasier", "drømmer", "ideer"? Uansett hvilke ord man bruker, så handler det om tankeprosesser og opplevelser/følelser. For den religiøse dimensjonen kommer også ordet "sjelen" til – noen setter likhetstegn mellom "sinn" og "sjel", andre ikke. Om mulig lar "sjelen" seg enda mindre definere enn "sinnet".

Hva vil det si å lage et strikt skille mellom "kropp" og "sinn"? Man trenger ikke gå inn i en teologisk diskusjon for å se at det også er et fysisk grunnlag for våre følelser og tanker, det vi opplever som "sjelelig", det som utgjør vårt "sinn". Følelser og tanker genereres i vår kropp og har dermed også en fysisk dimensjon. Noen følelser er vi mer rede til å knytte til det fysiske liv enn andre. Smerte kan ofte (men ikke alltid) lokaliseres til en legemsdel. Men hvor i kroppen ligger sorgen eller gleden? Likevel kan vi ikke oppleve verken sorgen eller gleden uten kroppen – eller, nærmere bestemt,

vårt nervesystem. Vi kan ikke løsrive oss fra våre nerver. Det vi tenker, det vi føler, det vi opplever i vår "sinnlige" verden, har med vår fysiske form og våre nerveceller spesielt, å gjøre.

Når vi da definerer dyr som "de kroppslige" skapningene og oss selv som de "med sinn", er vi på utrygg grunn. Descartes´ velkjente oppfatning av at dyrene kun er den kroppslige formen – uten innhold som følelser og tanker – "som maskinen", men litt mer komplisert, har vært seiglivet i enkelte miljøer. Men vi vet nå at den ikke er korrekt. Det nevrofysiologiske grunnlaget for å si at dyrs nervesystem skulle fungere på helt ulik måte enn vårt eget, finnes ikke. Andre virveldyr har i store trekk de samme nervebaner, de samme celletyper, de samme transmittorsubstanser, de samme reaksjoner som vårt eget nervesystem gir oss.

Likhetene mellom mennesker og andre dyr stopper ikke ved de kroppslige uttrykk som ører, ribbein eller lungevevets oppbygning. Likheten stopper heller ikke ved de følelsesuttrykk som vi lett kan knytte til det kroppslige - slik som smerte. Likhetene gjelder også de deler av vårt nervesystem som genererer vår opplevelsesverden.

Våre like i sinn som skinn

Den moderne adferdsforskningen på andre dyr har etter hvert utviklet en erkjennelse av dette – sammen med den rent anatomiske og fysiologiske kunnskapen om oss og *de andre*. I mange år ble andre dyr studert i kunstige omgivelser hvor de ikke hadde mulighet til å utfolde sin adferd, men hvor de tvert imot ofte kunne utvikle avvikende adferd og mental sykdom. Mange av spørsmålene som ble stilt om dyrs adferd og mentale og emosjonelle evner, var i seg selv begrensende. Visse spørsmål stilte man ganske enkelt ikke. Og visse svar ville man rett og slett ikke ha. På denne måten ble viten om andre arter snever – med den praktiske konsekvensen at man annonserte at det ikke var noen informasjon å finne.

Denne tradisjonen finnes fortsatt, og den har satt dype spor langt utover det vitenskapelige miljøet. Det er fortsatt utbredte holdninger om at dyr som holdes i fangenskap – som kuer, griser og høner – ikke "trenger noe annet" enn bur og binger. Deres adferd i disse stimulifattige omgivelsene er nødvendigvis svært fattig, og således slår man fast at de heller ikke har andre behov.

Men i 1960-årene tok antropologen Louis Leaky initiativet til tre langvarige primat-studier som skulle revolusjonere etologien, studiet av dyrs atferd. Han ville undersøke menneskets røtter ved nettopp å studere våre nærmeste slektningers liv slik det utfoldet seg i deres eget miljø. Leaky så at fordommene som ble innprentet i studentene i biologi faktisk var til hinder for den type forskning han ønsket å bedrive, til hinder for å se dyrene slik de egentlig var. Man lukket øynene for viktige oppdagelser fordi det man så per definisjon ikke kunne skje: Dyr hadde ikke følelser, altså kunne man ikke rapportere hvordan sorgreaksjon etter tapet av familiemedlemmer artet seg. Dyr hadde ikke tanker, altså kunne man ikke beskrive hvordan de løste problemer på måter som åpenbart måtte medføre resonnering. Dyr hadde ikke kultur, altså lukket

man øynene for oppdagelser som tydet på at det var nettopp det de hadde. Denne måten å drive vitenskap på førte ikke frem til nye innsikter. For å muliggjøre studier av dyr uten dette tåkelag av fordommer, gikk Leaky nye veier – han sendte ikke ut studenter, men unge mennesker som ikke nødvendigvis hadde formell utdannelse, men først og fremst hadde en stor innlevelse med dyr og evne til å oppdage detaljer og enkelthendelser, til å gjøre feltarbeidet for seg. Flere av dem skulle senere bli listet blant verdens mest respekterte etologer, verdenskjente for sin forskning – Jane Goodall med sjimpansene, Dian Fossey med fjellgorillaene og Biruté Galdikas med orangutangene.

Disse feltstudiene foregikk helt på dyrenes premisser med så lite forstyrrelse av dem som mulig. Forskerne levde sammen med dyrene over flere tiår – fulgte enkeltindivider, familier og samfunn. De noterte ikke bare informasjon om adferd som de på forhånd hadde bestemt seg for å observere, men beskrev helheten i dyrenes liv, inkluderte enkelthendelser og ekstraordinære observasjoner. Dyrene fremstår som individuelle personligheter gjennom forskerens beskrivelse. Etter hvert som primatstudienes oppdagelser åpenbarte en helt annen dyreverden enn det man i vitenskapelige kretser var vant til å forholde seg til, vokste lignende prosjekter frem og fikk oppmerksomhet rettet mot andre arter. Andre studier ble utført på elefanter, bavianer, løver, afrikanske villhunder, ulver, delfiner og fugler – for å nevne noen.

Professor Jane Goodall beskriver idag utviklingen innenfor etologi-vitenskapen slik: ”Da jeg begynte mine studier i Gombe i 1960 var det ikke akseptabelt – i alle fall ikke i etologiske sirkler – å snakke om et dyrs sinn. Bare mennesker hadde sinn. Det var heller ikke helt god tone å snakke om dyrs personlighet. Selvsagt visste alle at dyr hadde sine unike personlige karaktertrekk – enhver som noensinne hadde hatt en hund eller et annet familiedyr var klar over det. Men etologer, i sin streben etter å gjøre sitt felt til en ”hard vitenskap”, skygget unna oppgaven som gikk ut på å forklare slike ting objektivt. En respektert etolog, som innrømmet at det var ”variasjon mellom ulike dyreindivider”, skrev at det var best om dette faktum ble ”feid under teppet”. På den tiden var det etologiske teppet ganske så bulkete på grunn av alt som var gjemt under det.” (Goodall 1990, s. 14, min oversettelse).

En annen profilert etolog, professor ved Colorado Universitet Marc Bekoff, adresserer vår uvilje til å se slektskapet mellom egenskaper hos andre dyr og egenskaper vi verdsetter hos oss selv: “Speilnevroner bidrar til å forklare følelser som empati. Forskning på disse nevronene støtter forestillingen om at individer kan føle andres følelser. Speilnevroner bidrar også til å forklare observasjoner av rhesusaper som ikke vil ta i mot mat hvis en annen ape lider som følge av at de gjør det, og empatiske mus som reagerer sterkere på smertefulle stimuli etter å ha observert andre mus med smerter (...) Uansett hva vi kaller det – ”menneskelige egenskaper” eller noe annet – forskere er enige om at dyr og mennesker deler mange ulike kvaliteter, inkludert følelser. Derfor tillegger vi ikke dyrene noe som kun er menneskelig, men vi identifiserer fellestrekk og bruker det språket vi mennesker har for å kommunisere hva vi observerer (Bekoff 2007a).

Hvordan behandle sine like?

Det er ikke et godt prinsipp å ta for gitt at den som er ulik en selv ikke har interesser og dermed kan utnyttes. Men desto mer uforståelig blir det når man gjør det samme mot den som er seg selv lik. Dyrenes overfladiske annerledeshet har ført til nettopp ulik status – status som mindreverdige. Når vi ser at de er mer våre like enn det vi har villet innrømme, bør det få konsekvenser.

Vi har bygget opp vår utnytting av dyr på den antagelsen at deres opplevelser ikke eksisterer eller i det minste ikke er like betydningsfulle eller vesentlige som våre egne – at frykt, smerte og frustrasjon er mindre verdt hos andre dyr enn hos oss selv. Forestillingen om at et dyrs frykt eller smerte ikke er like "mye" frykt eller smerte, eksisterer fortsatt. Det er ingen vitenskapelig eller logisk grunn til å mene at deres opplevelser ikke teller i betydningsfullhet like mye for dem som våre gjør for oss. Når en kalv prøver å rømme fra slakteboksen, vrir seg rundt for å komme ut igjen og kiler fast hodet i feil retning, så er panikken og redselen like til stede som i en situasjon hvor vi selv er redde for vårt liv, men ikke kan komme unna. Når en høne i bur har smerter fra sår fordi hun daglig skraper fjørløs hud mot nettingen, er det en smerte som er like reell som fra våre egne sår.

Fysiologien gir oss ingen mulighet til å nedvurdere dyrenes opplevelser og klassifisere dem som mindre "opplevde" enn våre egne. Det er ikke neurofysiologi, veterinærfag eller logikk som avgjør hva som er tillatt å gjøre mot dyr. Det er politikk som avgjør – og det man ønsker å gjøre med og mot dyr, blir beskrevet med ord som "velferd" og "god behandling", selv om det oppleves som det stikk motsatte for dyret.

Vårt forsvar for utnytting av andre dyr faller dersom vi erkjenner likhetene mellom oss og de andre dyrene i de egenskaper som er relevante for deres opplevelse av vår utnytting, og de konsekvenser i lidelse og berøvelse som den får for dem. Det lite ærefulle forsvaret som gjenstår, er at makt gir rett.

Kanskje vil noen også hevde et annet forsvar - for sjelen, den som ingen kan definere, den flyktigste "egenskap" av dem alle – er det den som skiller *oss* fra *dem*? Har dyr sjel? Har vi sjel? Begge deler er et spørsmål om tro. Men hva man enn måtte tro, skulle man kunne enes om at en størrelse som ingen kan beskrive, er en meget dårlig størrelse å diskriminere ut i fra – spesielt når diskrimineringen innebærer at de som befinner seg på den uheldige siden av vår trukne linje, er rettsløse ofre for forfølgelse og utnytting. Om dyr slipper inn i himmelen, helvete eller ingen av delene, er neppe relevant for våre forpliktelser overfor dem som kroppslige vesener her på jorden – som våre like i skinn og sinn. Og er det ikke dessuten en ynkelig bruk av "sjelen" hvis dens funksjon blir å karre til seg en "fullmakt" for utnyttelse av andre skapninger?

Kilder

Balcombe J (2007), *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good,* Macmillan.

Bekoff M (2007a), *Dyrs følelser teller,* NOAHs Ark nr. 2.

Bekoff M (2007b), *The Emotional Lives of Animals,* New World Library.

Darwin C (2004), *The Origin of Species,* opptrykk av 1859-utgaven, Collectors Library.

Darwin, C *Notebook B: [Transmutation of species]. Darwin Online,* URL: http://darwin- online.org.uk/content/frameset?viewtype=side&itemID=CUL-DAR121.-&pageseq=27. Sist lest 2. mai 2011.

Goodall J (1990), *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe,* Phoenix.

Goodall J & Bekoff M (2003), *The Ten Trusts: What We Must Do to Care for The Animals We Love,* Harper San Fransisco.

Montgomery S (1991), *Walking with the great apes,* Houghton Mifflin Company.

Foto: Bente Isefjær

Siri Martinsen (f. 1973)

- Veterinær med fordypning i etologi fra Norges Veterinærhøgskole, leder i NOAH – for dyrs rettigheter.
- Adresse: siri@dyrsrettigheter.no

SIKHISMEN

Sundeep Singh

Hvem er dere?

Sikhismen er en monoteistisk religion som oppstod i India på 1500-tallet. Den ble grunnlagt av Guru Nanak som en slags spirituell revolusjon for viktige liberale verdier. Etter Guru Nanak fulgte ni andre guruer som bygde videre på hans lære. Sikhismen er en skriftbasert religion, og de hellige skriftene er sikhenes nåværende guru.

De som følger sikhismens lære, kalles sikher (betyr elev, disippel). Sikhene skiller seg ut ved at vi ikke klipper håret og bærer turban, og har religiøse etternavn (Singh og Kaur). Idag finnes det omlag 25 millioner sikher på verdensbasis, og de fleste av disse bor i India. I Norge bor det om lag fem tusen sikher.

Hva står dere for?

Guru Nanak ble født inn i et samfunn som var preget av religiøse konflikter og kategorisering av mennesker. Dette ville han forandre på. Han forstod ikke hvorfor hans eldre søster skulle være mindre verdt enn ham, kun fordi hun var en kvinne, hvorfor folk ble sortert i et kastesystem med ulike rettigheter eller hvorfor folk ikke fikk lov til å velge sin egen religiøse overbevisning uten konflikter. Kvinners rettigheter, kritikk av kastesystemet og religionsfrihet ble derfor sentrale kampsaker for Guru Nanak, og de gjennomsyrer sikhismen den dag i dag. Likhetstankegangen er selve grunnmuren i sikh-filosofi.

Sikhene tror på én felles guddommelig kraft, og målet er å bli ett med denne. Dette gjøres ved å nærme seg Guds egenskaper gjennom gode handlinger. Sikhene tror at alle mennesker er født grunnleggende gode og søker det gode. Alle mennesker søker lykke, og veien til evig lykke ligger hos den evige selv – nemlig Gud. I sikhismen eksisterer det ikke noe presteskap, fordi vi mener individet selv kan ha direkte erfaringer med Gud – og ikke minst for å unngå maktkonsentrasjon hos religiøse ledere.

Hva er deres bidrag til samfunnet?

Å ta samfunnsansvar var den visjonen som ledet til grunnlegging av sikhismen. Siden 1500-tallet har sikhene bidratt til økonomiske, politiske og kulturelle forskjeller i samfunnet. Siden likhetstankegangen er så sentral, har denne vært bakteppet for mange av de viktigste hendelsene i sikhenes historie. Sikhene har derfor gitt sitt bidrag til en bedre retning for samfunnet, uansett om det har dreid seg om å bekjempe nazismen på europeisk territorium eller likestille kastene i India.

Alle sikher er pliktige til å gi en tiendedel av sin tid, kunnskap, inntekt mv. til å hjelpe andre. Det finnes derfor langar (gratis vegetarmat) i alle Gurduaraer (sikhenes gudshus) slik at alle trengende, uansett bakgrunn, kan komme og spise seg mette.

Sundeep Singh (f. 1989)
- Leder for Unge Sikher, jusstudent ved Universitetet i Oslo.
- Adresse: sundeep.g.singh@gmail.com

I denne spalten tar vi opp spørsmål som ligger i dødvinkelen til sentralt lærestoff. Denne gang om konfirmasjonen. Katolsk konfirmasjon ble opphevet i Danmark-Norge i forbindelse med den lutherske reformasjonen, for så å bli gjeninnført i 1736. Men hva var situasjonen i de 200 årene imellom?

Ikke konfirmasjon, men katekisasjon

Dag Thorkildsen

Med reformasjonen ble konfirmasjonen erstattet av en prøving hvor vekten ble forskjøvet fra det sakramentale til det kunnskapsorienterte, samtidig som denne nye ordning ble knyttet til nattverden, ikke til dåpen. Det er i denne sammenheng vi må se *Luthers lille katekisme* som kom i 1529. Han hadde vært med på en visitas i menighetene i Sachsen og var forskrekket over folks uvitenhet. Fra reformasjonen og til 1736 var derfor slagordet: ikke konfirmasjon, men katekisme. De unge måtte være over 12 år og kunne sin katekisme før de kunne gå til alters. Barn og ungdom skulle overhøres av presten eller klokkeren, før eller etter prekenen – enten i kirken eller i prestegården. Biskopene førte under visitasgudstjenestene kontroll med at dette ble etterlevet i den enkelte menighet.

De første utgavene av katekismen ble trykt som plakater og hengt opp i kirkene og skolene. Innholdet skulle læres utenat, og presten skulle lese fra katekismen og hjelpe menigheten til å lære de ulike delene av den – den såkalte katekisering. Denne katekismetradisjonen ble altså først bestemmende for innholdet av nattverdsprøven og seinere for konfirmasjonen – like opp til vår egen tid.

Katekismen ble med tiden supplert med lange forklaringer. I 1679 utga sokneprest Jørgen Askov *Katekismi Børns aandelig Mælk og Tygge-Mad*, i 1692 kom *Den enfoldige Børne-Lærdoms usvigelige Mælk*, og i 1681 kom den norske presten Knud S. Bangs *Den søde og velsmagende Katekismi Bryst-Mælk, uddragen af de tvende Guds Kierligheds Bryster, det gamle og det nye Testamente.* Hoffprest Erik Pontoppidans forklaring til katekismen: *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737) betydde derfor et stort fremskritt i forhold til de forklaringene som var blitt brukt. Han unngikk en komplisert setningsbygning, benyttet enklere ord og begreper, nedtonet billedbruken og tilstrebte en tematisk sammenheng. Det er noe av grunnen til at nest etter Bibelen ble forklaringen den viktigste kilde til folks kunnskap om kristendom.

Dag Thorkildsen (f. 1951)

- Professor i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Adresse: dag.thorkildsen@teologi.uio.no

I vår spalte *Et Europa i endring* er turen denne gangen kommet til England.

Religionsfaget truet i England

Lesley Prior

Religionsundervisningen (RE) i England er i fare. I de senere årene har faget fått en viktig stilling ved mange skoler, men nå står det overfor alvorlige utfordringer som truer dets eksistens. Dette er en vanskelig tid for alle de lærerne, elevene og medlemmer av samfunnet for øvrig som er overbevist om at et virksomt og interessant RE-fag bør spille en nøkkelrolle i dagens skole.

RE har vært obligatorisk i engelske skoler siden etableringen av statlig utdanning i 1870. Dette er fortsatt tilfelle for alle barn og ungdommer mellom 5 og 18 år. Til forskjell fra andre fag blir ikke innholdet fastlagt på nasjonalt nivå, men lokalt, og dette skjer på mange måter.

I statsfinansierte skoler med religiøs tilhørighet fastsettes gjerne RE av den trosretningen skolen tilhører. De fleste av disse skolene er kristne (enten anglikanske eller katolske), men det er et økende antall knyttet til andre verdensreligioner som hinduismen og islam. Noen av disse skolene fokuserer utelukkende på egen tradisjons lære og praksis, mens andre har et mer variert program som inkluderer andre trosretninger.

I statlige skoler uten religiøs tilknytning skal RE undervises til alle elever, og innholdet i faget bestemmes av en gruppe oppnevnt av lokale myndigheter. Etter 1988 har det vært lovpålagt at disse fagplanene skal "reflektere det faktum at religiøse tradisjoner i Storbritannia er i hovedsak kristne, men de skal også ta høyde for de andre store verdensreligioners lære og praksis". Disse andre religionene er ikke navngitt, men de fleste fagplanene krever arbeid med buddhisme, hinduisme, islam, jødedom og sikhisme sammen med kristendom, og de kan også inkludere andre trosretninger så vel som sekulære livssyn, slik som humanisme.

I en tid hvor England (og egentlig Europa som et hele) blir mer mangfoldig, og med en økning i både sekularisering og religiøs pluralisme, er det de som vil argumentere for at RE er mer relevant enn noen sinne. Det som er sikkert er at etter årtusenskiftet støttes dette inntrykket av et økende antall unge som har tatt avsluttende eksamen i faget. I 2010 fikk nesten en halv million 16-åringer (det vil si fire av fem elever) godkjent karakter i RE.

Men nå er RE i krise. Det er flere grunner til dette.

Den sittende regjeringen har forpliktet seg til en politikk hvor opprettelsen av "frie" skoler og akademier, uavhengige av lokale myndigheters kontroll, har rett til å utvikle

sine egne programmer. Disse skolene trenger ikke tilby RE.

En ny kvalifisering, kalt *English Baccalaureate,* er foreslått som kjernekurs for 16-åringer, og dette inkluderer ikke RE.

Utdanningsplasser for de som ønsker å arbeide med RE i ungdomsskolen og videregående skole, har blitt kuttet med om lag 45 % for studieåret 2011-2012, med det resultat at noen studiesteder ikke lenger vil tilby slike kurs.

RE er fremdeles obligatorisk i alle statsskoler, men dette juridiske kravet følges ikke opp av dagens politikk og praksis. Før dette er tilfelle, vil det attraktive og berikende faget gå en langsom død i møte forårsaket av likegyldighet og forsømmelse.

Religionslærerorganisasjonene er beredt til å kjempe for å sikre at dette ikke skjer. De har støtte fra mange i samfunnet som helhet, inkludert politikere og religiøse ledere, som mener at dette vitale faget er nødvendig i utdanningen til barn og unge i det 21. århundres England.

Teksten er oversatt fra engelsk av Marit Hallset Svare.

Lesley Prior

- Høgskolelektor, Froebel College, Universitetet i Roehampton, London.
- Adresse: Lesley.Prior@roehampton.ac.uk

Odin Lysaker forsvarte 18. februar i år avhandlingen *Sårbar kropp – verdig liv. Anerkjennelseskampers eksistensielle kosmopolitikk.* Der står den tyske filosofen Axel Honneths sentralt. Her hos oss gjør Lysaker rede for hva Honneth legger i begrepet anerkjennelse, og han reflekterer over hva dette kan ha å si for læring.

Anerkjennelse, læring og samfunnsetikk

Odin Lysaker

Anerkjennelse er en sosial og gjensidig relasjon. Denne relasjonen er sosial fordi den finner sted mellom mennesker. Og den er gjensidig siden den avhenger av bekreftelse. Axel Honneth beskriver anerkjennelse både som et behov og en forventning. Anerkjennelse er et behov fordi alle mennesker er avhengig av anerkjennelsesrelasjoner for å utvikle og realisere seg selv. Det at anerkjennelse også kan forstås som en forventning, innebærer at denne type relasjon er noe vi alle må bidra til å etablere og videreutvikle. Honneth skiller mellom tre ulike, men likevel sammenhengende former for anerkjennelse. Skillet baserer han på en forståelse av samfunnet som inndelt i ulike sosiale sfærer. Honneths anerkjennelsesteori er dermed også en omfattende samfunnsteori. Den inneholder en dimensjon for både en persons relasjon til seg selv, til andre personer og til de sosiale sfærene.

På grunnlag av sin kritiske samfunnsteori er Honneth opptatt av å påvise at intakte og positive anerkjennelsesrelasjoner muliggjør at samfunnsmedlemmene kan leve et fritt og verdig liv i et rettferdig samfunn. Drivkraften bak er den enkeltes erfaring med krenkelse, noe som ifølge Honneth resulterer i en moralsk motivert kamp for anerkjennelse. Hensikten med en slik anerkjennelseskamp er gjenopprettelsen av skadde eller brutte anerkjennelsesrelasjoner.

Kjærlighet og omsorg er den første formen for anerkjennelse i Honneths anerkjennelsesteori. Kjærligheten er ifølge Honneth den mest grunnleggende gjensidige relasjonen mennesker kan ha seg imellom. Anerkjennelse som kjærlighet dreier seg som alle relasjoner som er forankret i nærhet, intimitet og fortrolighet. Gjennom anerkjennelse som kjærlighet og omsorg mener Honneth at man utvikler sin egen selvtillit og tillit til andre. Når en person krenkes i privatsfæren, kaller Honneth det for kroppslig overgrep. Han mener at denne formen for usynliggjøring skader personens kroppslige integritet.

Den neste formen for anerkjennelse i Honneths anerkjennelsesteori er *respekt* og rettigheter. Det å bli respektert betyr at du blir likebehandlet og beskyttet ut fra rettigheter. Anerkjennelse som respekt knytter Honneth derfor ofte til en persons

statsborgerskap. Rettighetsbasert anerkjennelse finner sted innenfor den statlige samfunnssfæren. Ifølge Honneth muliggjør denne anerkjennelsesformen at en person kan utvikle selvrespekt og respekt for andre. Krenkelse av denne respekten innebærer blant annet at man blir fratatt sine rettigheter.

Til sist tar Honneth til orde for *ytelse* og solidaritet som en form for anerkjennelse. Her handler det om å bli bekreftet for det man bidrar med til fellesskapet. Ytelsesbasert anerkjennelse finner sted i det sivile samfunn, altså en samfunnssfære mellom den private og den statlige. Gjennom å yte til et sosialt fellesskap, hevder Honneth at man kan verdsette seg selv og andre. Til sammen skaper dette et fellesskap og sammenhengskraft for samfunnet. Ytelse må her forstås i vid forstand, slik at alle mennesker i størst mulig grad kan anerkjennes som en potensiell ressurs. Motsatsen til slik anerkjennelse er at ens levemåte blir nedvurdert.

Er anerkjennelse relevant for læring og i skolehverdagen? Anerkjennelse er ifølge Honneth avgjørende for den enkeltes utvikling og selvrealisering. Og hvis utdannelse og skolen nettopp skal være et sted hvor elevene skal utvikle seg, er anerkjennelse avgjørende for denne læringsprosessen. Grunnen til det er at anerkjennelse synliggjør de ulike dimensjonene som relasjonen mellom elev og lærer består i. Læreren må således møte eleven som en person med et behov for omsorg og omtanke. Hvis eleven blir sett på en slik grunnleggende måte, vil hun eller han føle seg ivaretatt og trygg. Og hvis du stoler på deg selv og læreren, kan det bli lettere å tro at du mestrer noe overhodet. Dessuten vil trolig læringslysten øke.

Forholdet mellom elev og lærer må dessuten være basert på respekt. For en respektfull relasjon bidrar til at man møter hverandre på en måte hvor begge teller like mye. I en slik relasjon må både elev og lærer bli sett og møtt ut fra de ulike, men likestilte rollene de innehar. Det å vise slik respekt for andre i skolehverdagen innebærer også at alle skal få like mye tid og oppfølging som enhver annen. Og til sist er verdsettelse og ros avgjørende for å skape et felles rom for læring. Her yter elevene og lærene på forskjellig, om enn gjensidig utfyllende vis til skolen som et fellesskap. Det kan handle om å være ordenselev, elevrådsleder eller hjelpe sine medelever med å gjøre lekser. Også her handler det for elevene om å bli synliggjorte, særlig av læreren, men også av de andre elevene.

Intakte anerkjennelsesrelasjoner er avgjørende for å komme ut av skolen med både kunnskap og sosiale ferdigheter. Men anerkjennelse kan også bidra til å styrke skolens samfunnsetiske opplæring av elevene. Det betyr at elevene gjennom å utvikle selvtillit, selvrespekt og selvverdsettelse – parallelt med tillit til, respekt overfor og verdsettelse av andre – i større grad blir i stand til å orientere seg i samfunnet også når de blir voksne. Og ikke minst blir de deltagere som bidrar aktivt til samfunnets demokratiske utvikling.

Odin Lysaker (f. 1976)

- Filosof og Ph.d.
- Adresse: odin.lysaker@culcom.uio.no

I denne spalten dykker vi ned i tidsskriftarkivet på utkikk etter artikler med relevans for dagens nummer. Artikkelen gjøres tilgjengelig på Religionslærerforeningens nettsted.

Fra arkivet: "Bare et dyr?"

Etter å ha lest Siri Martinsens artikkel i herværende nummer, burde ingen være i tvil om at kroppen er et vilkår mennesker og dyr deler. Religion og dyr ble tematisert i spaltene tilbake i 1/2002, blant annet av Knut A. Jacobsen som også skriver i dette nummeret. Hans lærerike og interessante "Dyr i hinduismen" er tilgjengelig i elektronisk versjon på foreningens nettsted.

Vi skal her stanse opp ved Svein Aage Christoffersens artikkel "Bare et dyr?" fra 1/2002. Christoffersen som er professor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, har blant annet vært sentral i utviklingen av profesjonsetikk i Norge. I skolesammenheng er han kjent for å ha bidratt til Det Norske Samlagets *Mennesket og mysteriet* (1997), en lærebok i religion og etikk. Men han har altså også interessert seg for dyreetikk.

I sin artikkel fra 2002 er Christoffersen ikke begeistret for uten videre å utjevne forskjellen mellom mennesker og dyr. Dette begrunner han overordnet sett etisk. At mennesket har en definisjonsmakt over dyrene, viser at det har et ansvar for dem. Men samtidig leter artikkelforfatteren etter perspektiver som kan få fram slektskapet mellom mennesker og dyr. Teologen Christoffersen vender seg til Augustin som taler om et fellesskap basert på fornuftsvesener med ansvar for hverandre. Her faller dyrene utenfor fordi de mangler fornuft. Christoffersen slår for det første fast at Augustin ut fra kristen tradisjon ikke har dekning for denne frakjennelsen. Dernest viser han hvordan Augustin også framstår med et mer inkluderende syn på fellesskap. I *Bekjennelser* omtaler Augustin selve skaperverket som et lovprisende fellesskap, og det omfatter både mennesker og dyr.

På denne bakgrunnen tar Christoffersen til orde for å utvikle forestillinger om fellesskap som involverer både dyr og mennesker, uten å oppheve forskjellen mellom dem. Det er viktig å ta innover seg vesentlige likheter, som erfaring av smerte, skriver han. Men dyrene "må også respekteres med henblikk på at de er forskjellige fra oss. Det beundringsverdige ved en fugl er ikke at den kan tenke som oss eller har språk som oss, men at den kan noe vi ikke kan; den kan fly. Derfor bør den få anledning til det." (s. 12).

Artikkelen ligger her: http://www.religion.no/?page_id=175

Interesserte kan bestille de fleste numrene av Religion og livssyn her: religionoglivssyn@gmail.no. Innholdsoversikt ligger her: http://www.religion.no/?page_id=6. Eldre nummer koster kr 25,-, nummer fra siste år kr 100,-, fritt tilsendt. Det gis rabatter ved store bestillinger.

oak

I 2010 tok Kunnskapsdepartementet initiativ til å utarbeide en rapport om jødehat og rasisme i norsk skole. I januar i år ble rapporten lagt fram, her presentert av lederen for arbeidsgruppen.

"Det kan skje igjen"

Inge Eidsvåg

Et innslag på Lørdagsrevyen lørdag 13. mars 2010 sjokkerte mange seere. NRKs reporter Tormod Strand hadde intervjuet flere jødiske foreldre, som kunne fortelle om grov trakassering av deres barn. Ingen av foreldrene ønsket å stå fram med navn og bilde.

Strand hadde også intervjuet lærere fra videregående skoler med mange muslimske elever. Av frykt for represalier ønsket heller ikke de å stå fram med fullt navn, men de kunne alle fortelle om et utbredt jødehat blant elevene.

Innslaget på Lørdagsrevyen vakte stor og berettiget oppsikt. Kunnskapsdepartementet var raskt ute og understreket skolens nulltoleranse for slike krenkelser, og en arbeidsgruppe ble oppnevnt. Den skulle komme med anbefalinger om "hvordan skolen kan arbeide systematisk og helhetlig mot rasisme, antisemittisme og diskriminering på bakgrunn av elevers etniske, religiøse eller kulturelle tilhørighet". Dessuten skulle den, så langt det var mulig, "kartlegge og søke forklaringer på utbredelsen av rasisme og antisemittiske holdninger blant elevene".

Den enstemmige rapporten "*Det kan skje igjen*" ble overlevert Kunnskapsdepartementet 12. januar 2011.

Hvor stort er problemet?

At antisemittiske krenkelser forekommer, vet vi gjennom opplysninger fra Det Mosaiske Trossamfund, fra innslagene på Dagsrevyen og arbeidsgruppens egne samtaler med jødiske ungdommer. Vi har imidlertid ingen forskningsbasert kunnskap om utbredelsen av denne typen krenkelser. I norsk skole er det svært få elever med jødisk bakgrunn, kanskje rundt 160. Deres problemer kan ikke avdekkes i de undersøkelser vi i dag har. De jødiske elevene som vi snakket med, hadde alle opplevd krenkelser på grunn av sin jødiske bakgrunn. Men de understreket at hets og trakassering ikke bare var noe som muslimske elever sto for. Det hadde de også opplevd fra etnisk norske elever og fra lærere.

I *Elevundersøkelsen 2010* svarte 4,8 % av elevene at de var blitt utsatt for urettferdig behandling eller diskriminering på skolen på grunn av nasjonalitet to-tre ganger i måneden eller mer. Det er rimelig å anta at dette særlig rammer elever med innvandrerbakgrunn. Denne gruppen utgjør ca. 15 % av elevene i norsk skole. Dermed kan så mye som 30 % av minoritetselevene ha blitt utsatt for denne formen for diskriminering.

4,6 % av elevene i *Elevundersøkelsen* oppgir at de har opplevd diskriminering på grunn av religion eller livssyn. Både jøder, muslimer, kristne og andre vil kunne ha opplevd denne formen for diskriminering.

Lover og læreplaner

Arbeidsgruppen har ikke foreslått endringer i lovverket. Det er ikke der det svikter. Gruppen har gjennomgått både den generelle læreplanen og de mest relevante fagplanene. Heller ikke her har vi fremmet forslag om formelle endringer. Den generelle læreplanen og fagplanene har gode målsettinger som gjør det både naturlig og nødvendig å ta opp rasisme og antisemittisme i undervisningen. Men disse temaene bør vektlegges mer i alle skolens fag, særlig i Samfunnsfag og Religion, livssyn og etikk (RLE). Dessuten svikter det på enkelte skoler når det kommer til oppfølging av det lovverket vi har.

Antisemittisme og islamofobi

Rapporten har et hovedfokus på antisemittisme. Vi har dessuten også rettet søkelyset mot islamofobi, fordi en av ti muslimer i EU sier de har vært utsatt for krenkelser i løpet av det siste året. En av tre har opplevd diskriminering i samme periode. Det er ikke fordommer mot eller kritikk av islam vi her snakker om, men handlinger som rammer en gruppe mennesker – i dette tilfellet muslimer.

Alle former for diskriminering og rasisme har sin særegne historie, samtidig som de grunnleggende mekanismene er de samme. Disse avsløres best gjennom en grundig analyse av konkrete eksempler. Kunnskap om antisemittisme sier også noe om andre former for rasisme og diskriminering. Derfor har gruppen pekt på at en del forestillinger om islam i dag ligner antisemittiske forestillinger ved begynnelsen av forrige århundre. Samtidig har vi understreket ulikhetene mellom antisemittismen og dagens islamofobi.

Dette betyr *ikke* at vi sidestiller islamofobi og antisemittisme. Tvert imot. Vi understreker i rapporten antisemittismens spesielle karakter, både på grunn av dens historie og fordi den endte i nazistenes uhyrlige folkemord. En for lettvint sammenstilling av de to begrepene kan føre til en bagatellisering av den antisemittismen som førte til Holocaust. Vi understreker betydningen av kunnskap om denne tragedien, og vi foreslår at Holocaust-dagen (27. januar) bør bli en obligatorisk markeringsdag i skolen.

Tiltak

Rapporten er sterkt preget av alvoret i den antijødiske hetsen som Dagsrevyen avslørte, samtidig som tiltakene vi foreslår vil kunne bidra til å bekjempe all hets mot elever på grunn av deres religion, etnisitet eller kultur. På denne bakgrunn har arbeidsgruppen kommet med 39 konkrete forslag til hva skolen kan og bør gjøre.

Gruppen understreker at skolen best kan arbeide mot rasisme, antisemittisme og

diskriminering ved å skape et godt *fellesskap,* der læring skjer, der miljøet er preget av trygghet, tillit og respekt – og der forskjellighet ses på som noe positivt.

"Det er viktig å starte med lærerne. Deres oppgave er å skape trygghet i klasserommet," sa de jødiske og muslimske ungdommene, da vi spurte om hva som er viktig for å bekjempe antisemittisme og rasisme. Og da vi ville vite hvordan lærerne kan skape trygghet, var svaret: *kunnskap* og *omsorg*.

Dessuten må alle skoler sørge for å ha en praktisk og tilgjengelig "verktøykasse" som kan brukes når krenkelser skjer eller konflikter oppstår. En slik verktøykasse kan inneholde metodikk for dialog, konfliktverksted, mekling, trygghetsguide, osv.

Grunnlovsjubileet i 2014

Arbeidsgruppen har foreslått at grunnlovsjubileet i 2014 bør brukes til en nasjonal mobilisering mot antisemittisme og rasisme i skolen.

På samme måte som grunnlovsfedrene i 1814 ønsket å bygge den politisk liberale, men religiøst autoritære nasjonen Norge, er vår utfordring i dag å gjøre det flerkulturelle Norge til et godt land å leve i for alle. Vi ser ingen bedre anledning til å mobilisere for dette enn grunnlovsjubileet i 2014. Slik skolen ble brukt i det nasjonsbyggende prosjekt på slutten av 1800-tallet, slik må skolen i dag brukes til å bygge det flerkulturelle Norge. Vår visjon er et samfunn der forskjellighet er normen, og der ingen opplever antisemittisme, rasisme eller diskriminering.

Regjeringen har lagt ut arbeidsgruppens rapport som pdf-fil på sine nettsider: http://www.regjeringen.no/upload/KD/Vedlegg/Grunnskole/Eidsvagutvalget/Eidsvag_rapport_Det_kan_skje_igjen.pdf

Inge Eidsvåg (f. 1947)

- Cand. philol., lektor ved Nansenskolen.
- Adresse: inge.eidsvaag@nansenskolen.no

I februar i år ble Ung Dialog stiftet i Norge. Vi har bedt styrelederen presentere dette nye dialogforumet for ungdom.

Ung Dialog

Irene Incerti

Ung Dialog er en organisasjon for tros- og livssynsengasjert ungdom. Vi ønsker å fremme dialog som verktøy, være en møteplass for tros- og livssynsengasjerte ungdom og være en ressurs i samfunnet.

Ideen har blitt virkelighet

Ideen om Ung Dialog oppsto på Dialogtreff 2009 på Nansenskolen. Deltagerne ønsket en gruppe for tros- og livssynsengasjerte unge som kunne møtes regelmessig til dialog om tro og livssynsrelaterte tema. Arbeidsgruppen for tro og livssyn som var med i organisering av Dialogtreffet sammen med LNU (Landsrådet for Norges barne- og ungdomsorganisasjoner), Nansenskolen og STL (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn) tok denne ideen videre. Ideen ble presentert for en gruppe unge tro- og livssynsrepresentanter i Oslo, februar 2010. Ideen falt i smak, og basert på engasjementet på møtet ble et interimsstyre for Ung Dialog etablert, som videreutviklet ideen. I februar 2011 ble Ung Dialog stiftet og har nå faglig kontakt med flere organisasjoner (STL, Kirkelig senter for religionsmøter og dialog, Mellomkirkelig råd, Nansenskolen, BURO).

Tro- og livssynsdialog blant unge

Det har ikke tidligere eksistert noe dialognettverk for tro og livssynsengasjerte unge i Oslo. Unge med tro og livssyn kan dessverre bli møtt med misforståelser og fordommer. I Ung Dialog ser vi verdien av tro og livssyn for unge og ønsker å støtte og fremme det.

Alle unge med interesse for tro og livssynsdial,og med eller uten tro/livssynstilknytning er velkomne. Man representerer seg selv i Ung Dialog og alle stiller likt. Fokuset ligger på dialog, aktiv lytting og å stille åpne spørsmål. Ved aktiv lytting mener vi å delta for å høre på den andre uten å fremheve egne meninger over andres. Vi legger vekt på dialog basert på nysgjerrighet og respekt, ikke debatt eller diskusjon. Målet er å få en bedre forståelse av hva som driver og er viktig for andre mennesker, og en selv.

Dialog om forskjellige temaer gir spennende, hyggelige og utfordrende samtaler. Det har stor effekt å bli forstått og forstå andre. Det åpner for at vi kan være forskjellige, samtidig som vi skaper et fellesskap hvor vi respekterer hverandre. Man lærer mye om seg selv og andre gjennom dialog.

Vi har organisert månedlige minidialoger i Oslo siden 2010, som vi fortsetter med.

Noen av temaene vi har vært gjennom er: "Hvordan påvirker ditt livssyn hverdagslivet ditt?", "Hva er respekt og hva er respektløshet?", "Hvordan ønsker du at din tro eller ditt livssyn skal bidra positivt til det norske samfunnet?". Ung Dialog har også deltatt på Dialogtreff 2010 og har i samarbeid med Nansenskolen organisert ett dialogtreff med Kronprinsen i november 2010 på Nobels Fredssenter. Tema for Dialogtreffet var "Verdighet i et tro og livssynsperspektiv".

Målet og veien fremover

Dialog er viktig! Gjennom dialog kan vi forstå andre og gjennom forståelse kan vi jobbe og leve sammen. I dialog skaper man et rom som aksepterer forskjellene, samtidig som man skaper et fellesskap på tvers av tro og livssyn. Målet til Ung Dialog er å være et møtepunkt for tros- og livssynsengasjert unge, fremme dialog som verktøy, bryte ned fordommer og bygge broer.

Vi ønsker å øve unge til å basere sin kunnskap på møter med ekte mennesker, ikke fordommer og synsing som samfunnsdebatten rundt tro og livssyn i dag ofte er preget av. Det er viktig at ikke bare politikere og folk i offentlige posisjoner driver dialog, men alle i samfunnet, spesielt unge. Det er viktig med dialog i religionstimene på skolen. Dialog kan fjerne fordommer i klasserommet ved at elever med tro- og livssynsbakgrunn kan snakke om sine verdier og skikker. Man kan fjerne misoppfatninger ved å ha dialog om tema som alkohol, sex, hijab og engler hvor man gjennom aktiv lytting kan få bedre forståelse av sine klassekamerater. Det er viktig at læreren også holder seg til dialogprinsipper, ikke tar side eller snakker nedverdigende om noen religioner, som kun vil lede til flere fordommer og en aksept for fordommer blant unge.

Ung Dialog ønsker å fremme dialog som et verktøy unge i samfunnet er gode på og som blir verdsatt, ikke bare et verktøy for noen få. På lengre sikt ønsker vi å spre oss på nasjonalt plan og ha lokallag flere steder. Vi ønsker å være til stede på skoler, både i kontakt med elever og lærere, og snakke om dialog. Vi ønsker å bidra til en bedre dialog mellom tros- og livssynsengasjerte unge, og mellom tros- og livssynsengasjerte unge og samfunnet (politikere, skole, offentlige organisasjoner etc.).

Vi er en ung spire med mye engasjement og en stor visjon. Det som startet som en idé, lever nå og gror. Ung Dialog jobber og ser frem mot flere arrangementer og videre utvikling av organisasjonen. Følg oss og les mer på www.ungdialog.no.

Irene Incerti (f. 1989)

- Student, styreleder i Ung Dialog.
- Adresse: inc.irene@gmail.com

I mars i år fattet Den europeiske menneskerettighetsdomstolens Storkammer et vedtak om skole og religion av stor prinsipiell betydning. Vi har bedt en sentral jurist i norsk menneskerettighetsdebatt om å kommentere vedtaket.

Italienske krusifikser og annet fiksfakseri

Njål Høstmælingen

I italienske klasserom henger det krusifikser, godt synlig for elever, lærere og besøkende. De har hengt der i mange år, i flere generasjoner. Som en påminnelse om Italias katolske bakgrunn, og skolens røtter i den katolske kirken. Men også som en påminnelse om identitet: krusifiksene var ett av mange elementer som bygde den italienske nasjonen, godt støttet av Mussolini som på 1920- og 1930-tallet igjen påla alle offentlige skoler å henge opp krusifikser i klasserommene.

Krusifiksene har ikke vært gjenstand for særlig oppmerksomhet, de har vært en naturlig del av klasserommene, og skiller seg ikke nevneverdig ut fra det italienske miljøet for øvrig, hvor det er mange katolske symboler og hvor den katolske kirkens makt er stor. Men en kvinne – den finsk-italienske Lautsi – reagerte så sterkt på denne ordningen at hun klaget det inn for skolemyndigheter og etter hvert italienske domstoler. Lautsi var ikke selv katolikk, og hun mente at krusifiksene påvirket hennes barn i skolealder i en bestemt trosretning, både direkte og indirekte. Hun tapte i siste instans, og vendte seg derfor mot nord, til Den europeiske menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg.

Domstolen i Strasbourg er opprettet for å bidra til at statene respekterer de rettighetene som er skrevet inn i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen. Konvensjonen regulerer en lang serie forhold, alt fra tortur og rett til liv, til ytringsfrihet og respekt for privatlivet. En dom herfra avgjør med endelig virkning om et land har brutt menneskerettighetene eller ikke.

Til manges store overraskelse vant hun saken. Dommerne i Strasbourg konkluderte med at hennes livssynsfrihet var krenket, i kombinasjon med retten til utdanning. Dommerne la til grunn at statens oppgave er å sikre lik mulighet for alle ulike trosretninger og alle troende og ikke-troende, og at staten dermed må avstå fra å gi ett trossamfunn en privilegert stilling som i dette tilfellet.

Reaksjonene på dommen var store. Berlusconi sa med skjelvende stemme at en slik dom ikke kan bli stående, en slik dom kan bare ikke gjennomføres i Italia. Den katolske kirke var i harnisk: I kirkens eget hjemland, så å si, kan man ikke jage bort synlige uttrykk for kirkens historiske og nåværende plass i samfunnet. Linjer ble trukket tilbake til EUs grunnlov, hvor den katolske kirke – og mange land – tapte kampen om at kristendommen skulle få en sentral plass som verdigrunnlag for Europa.

Ikke overraskende ble det mobilisert mot dommen. Italia krevde saken tatt opp for domstolens Storkammer, som har myndighet til å behandle prinsipielle saker i en siste runde. Mange land støttet Italia i dette, og sluttet opp om klagen. Ikke-statlige organisasjoner fulgte med. Domstolen aksepterte Italias anmodning, og slapp saken inn for Storkammer-behandling. Det igjen åpnet for at den motsatte fløyen mobiliserte, og flere ikke-statlige organisasjoner sluttet seg til Lautsis klage.

Dommen inviterte til massivt press mot Storkammeret. Hvert land i Europarådet har sin dommer i domstolen, og disse dommerne har ofte god kontakt med nasjonale myndigheter og miljøer. Det ble arrangert møter og seminarer, artikler ble skrevet i aviser og tidsskrifter, og det ble diskutert og debattert i radio og TV og Internett. Mye av påvirkningen skjedde i full åpenhet, men selv for den som ikke er særlig konspiratorisk anlagt, er det opplagt at med så store og tunge interesser involvert, var også mer subtile virkemidler i bruk.

Storkammeret snudde den første dommen på hodet. Av 17 dommere, var 15 skjønt enige om at symbolene i stor grad var tappet for religiøst innhold, at de var mer å regne som et uttrykk for en kultur og tradisjon som fortsatt står sterkt i Italia. Dommerne mente at det ikke fantes noen felles europeisk norm for hvordan slike saker skulle løses, og at mye dermed var overlatt myndighetene i det enkelte landet.

Dommen vil få stor betydning på mange plan. For oss her i Norge spiller den nok ikke så stor rolle rent juridisk: Dommen omhandler forhold i Italia som ikke er direkte sammenlignbare med Norge. I praksis får den kanskje større betydning, særlig ved at enkeltpersoner i skolen (rektorer, lærere og foreldre) vil tillate seg å være mer tydelig i sitt kristne ståsted, kanskje også over i det forkynnende. Norske politikeres uprinsipielle vaghet på dette feltet utgjør sammen med dommen en dårlig kombinasjon.

Ute i Europa vil dommen nok ha størst betydning som en tillatelse til å drive "business as usual". Dommerne har sagt at de enkelte land i større grad enn tidligere antatt kan gjøre som de selv vil, og dermed er slike spørsmål flyttet tilbake til nasjonale avveininger og beslutninger. Noen reaksjonær og anti-sekulær bølge kan man ikke vente seg.

Dommens mest uheldig side er opplagt det signalet som sendes til Europas muslimer. Tidligere har domstolen sagt at Tyrkia og Frankrike gjerne må forby bruk av hijab i skolen om landene ønsker det, og nå sier den at Italia gjerne må promovere sin katolske kobling om den har behov for det. Kombinasjonen av dette, gitt den historien Europa har og det presset som er mot muslimer i dag, åpner for at strengere krav stilles til muslimer enn kristne. Juridisk sett er dette akseptabelt ut fra Lautsi-dommen. I praksis er dette enda et stikk i siden på den muslimske minoriteten, og enda en grunn for dem til å forlate de spillereglene som settes gjennom demokrati og rettsstatordningene når de skal fremme sine interesser.

Njål Høstmælingen (f. 1965)

- Direktør ved International Law and Policy Institute (ILPI).
- Adresse: njal.hostmalingen@ilpi.org

Elevteksten denne gangen er et noe bearbeidet svar på en oppgave i religion og etikk ved Lambertseter videregående skole i Oslo, skoleåret 2010 / 2011.

Har mennesket fri vilje?

Hans Hella Thørnqvist

Som menneske liker jeg å tro at jeg har fri vilje; at jeg er herre over mine egne handlinger, men det er etter en film som Jaco Van Dormaels *Mr. Nobody* at man sitter igjen med en følelse av å kanskje ikke ha fri vilje. Likevel fører det noe godt med seg i den forstand at man ønsker å sette seg dypere inn i problemstillingen i en filosofioppgave. Har jeg fri vilje dersom jeg etter en film som ovennevnte føler meg engasjert til å skrive en oppgave som denne? Jeg har tross alt valget mellom å skrive og ikke skrive oppgaven (men som i sistnevnte tilfelle ville ført til stryk), valget mellom denne og mange andre oppgaver. Påvirket av en sterk inspirasjonskilde utenfor meg selv har det skapt et engasjement inni meg til å skrive en slik oppgave, og man kan si at jeg er påvirket til å handle på bakgrunn av dette.

Hva fri vilje er, er nødvendig å definere tidlig i denne oppgaven, hvor jeg skal se på problemstillingen *Har mennesket fri vilje?* gjennom å belyse Benedict Spinoza, Jean-Paul Sartre og kristendommens doktriner om dette emnet. En grunn til at disse filosofene er så sentrale å ta med i en slik oppgave, er deres omtale av menneskelig frihet og eksplisitte forskjeller i synet på den. Kristendommen er også relevant, ettersom religionen har blitt nødt til å forklare det ondes problem og har kommet frem til at nettopp den frie viljen er årsaken til ondskapen i verden.

En foreløpig definisjon av fri vilje er nødvendig for å nærme seg emnet, men det blir utfordrende med så mange forskjellige syn og tilnærminger til dette. Pedagogisk-psykologisk ordbok kommer med sin definisjon: ”Fri vilje: Antakelse om at bevisste mål og handlinger kan bestemmes av et individs frie vilje uavhengig av ytre påvirkninger eller indre tilstander, herunder motiver. Antakelsen om den frie vilje omtales vanligvis som indeterminisme”. Dette kan egentlig fungere som et godt utgangspunkt for drøftingen, skjønt en endelig, enestående definisjon nok aldri vil bli mulig å finne. Jeg kommer til å sette denne definisjonen og problemstillingen opp mot filosofenes og kristendommens syn på fri vilje. Primært kan det være greit å vite litt om hva filosofene hevdet: Spinoza var determinist og mente at mennesker aldri kan vite helt hvorfor de utfører handlingene sine, kun at handlingene ble påvirket av faktorer utenfor dem selv, men at de kunne forholde seg aktivt til at de ikke hadde fri vilje og dermed oppnå innsikt og forståelse for situasjonen. Sartre var eksistensialist og mente at mennesker var dømt til å ha fri vilje, ellers ville de ikke kunne stå til ansvar for sine egne handlinger, men eksempelvis skylde på en guddom. Dette også på bakgrunn av at homo sapiens, menneske som vet at det vet, har, gjennom sin analytiske intelligens,

et helt annet og mer komplekst forhold til sine omgivelser enn andre levende vesener og er født inn i ansvarlighet og frihet (eller: frihet gir ansvar). Kristendommen ser for seg at alle mennesker har fri vilje, i den forstand at de har blitt gitt makt til å gå imot Guds vilje, noe som også forklarer det ondes problem. I Bibelen eksemplifiseres det at mennesket kan velge mellom Gud eller "det onde". I tillegg hadde Eva anlegg til å velge å spise av Kunnskapens tre i Edens Hage, godt påvirket av en faktor utenfor henne selv.

Jeg har valgt å avgrense oppgaven til å omfatte individnivå og den enkeltes antatte evne til å ta valg uten hindringer. Barndommen er det tidlige stadium av menneskers liv der vi internaliserer normer fra normsendere rundt oss, dette for at vi skal kunne bli en del av samfunnet og for at samfunnet skal kunne bestå. Reglene du blir opplært til å føye deg etter, blir sett på som nødvendige for at man skal kunne være en aktør i samfunnet, men noen vil kanskje mene at dette bidrar til å holde mennesket nede og gjøre viljen ufri; deriblant Spinoza, som vil kalle det en historisk nødvendighet, på bakgrunn av sitt deterministiske verdenssyn. I tillegg mente han at siden viljen var så tett forbundet med naturen, kunne ikke viljen være fri (http://www.iep.utm.edu/spinoza/, sist endret: 07/07 – 2005). Utgangspunktet til denne filosofen, hvis verdenssyn er svært påvirket av hans jødiske oppvekst, er et monistisk verdenssyn. I det at han så på verden som én hel substans, åndelig og konkret samtidig, mens han samtidig var jødisk, fritenker og også determinist, lå et syn på at mennesker burde tro på Guds kraft i seg selv som en del av naturen og handle etter Guds vilje, ergo: man har ikke egen fri vilje. Selv om det kan virke som om man har evne til å ta et valg fritt fra begrensninger, har man allerede her blitt påvirket til å ta valg som påvirkes av samfunnets og Guds nødvendigheter. De normene man oppdras til å følge, former antakeligvis ens handlinger.

Fra forskjellige hold kommer det synspunkter på hva vi skal, må og burde mene og hvilke verdier vi bør handle etter. La oss si at man hadde blitt oppdratt på en annen måte, med andre verdier og oppdragelsesmetoder, noe som sannsynligvis ville ført til at man hadde andre verdier og handlingsmønstre enn i dag, kan vi fortsatt snakke om en fri vilje? Som sagt kan oppdragelsen ses på som en nødvendighet, en opplæring som gjør oss til mennesker, mens Spinoza vil si at man bare er et nødvendig produkt av fortidige hendelser. Men hvis vi handler fordi vi vet at det tilfredsstiller et annet individ eller gjør samfunnet en tjeneste, kan vi snu på problemstillingen til å bli noe som vi selv ser på som ønskelig; altså en villet handling.

Spinoza mente at siden et menneske styres av utenforstående faktorer, måtte viljen være ufri ("Those who think that ideas consist of images, which are formed in us by meeting with external bodies, persuade themselves that those ideas of things of which we can form no similar image are not ideas, but mere fancies constructed by the free power of the will" (Spinoza 2001, s. 89)). Man måtte rett og slett akseptere at verden var slik, ta det til etterretning og forstå at ettersom man var skapt av Gud, måtte man tilfredsstille Guds vilje, ikke egen fri vilje. Dette kunne igjen gjøre en lykkelig og bidra til forståelse.

Dersom Sartre og Spinoza hadde møttes for å diskutere dette spørsmålet, ville nok resultatet blitt en glohet debatt om religion. Jean-Paul Sartre tok utgangspunkt i at mennesker var dømt til å være frie. Hvis dette ikke var tilfellet, kunne jo ikke mennesket stilles til ansvar for noe det gjorde. Ettersom Spinozas syn på den frie vilje var religiøst begrunnet og Sartre var ikke-religiøs, ville motsetningene være påfallende. At de utenforstående faktorene som påvirket menneskenes handling, av Spinoza ville forstås som guddommelige, strider imot Sartres syn på fri vilje, ettersom han mener mennesket er i stand til å velge uten en slik påvirkning. Det de kunne enes om her, ville nok vært at kunnskap fører til frihet, ettersom den får frem hvilke forutsetninger man selv lever etter og hvilke forutsetninger samfunnet holdes oppe av. Ved å ta til seg slik kunnskap kan man se hvilke handlingsalternativer man har innenfor det som begrenses av det kroppen ikke kan få til, og det samfunn og religion ikke tillater. Kristendommen står for at mennesket har fri vilje til å gå imot Guds makt, men ser helst at individet *ikke* gjør dette, da det ikke fører til frelse og heller ikke er godt for samfunnet. Religionen ser helst at man følger dens etikk og ikke bidrar til anarki.

Når dette er sagt, er det forskjell på hva individet ønsker og hva det behøver. Dersom individet må spise for å overleve, men ikke ønsker det, eksisterer det et behov, men ikke et ønske. Hvis vi ser for oss at individet i tillegg til å ikke ønske å spise, har et ønske om å overleve, er dette motstridende ønsker, som setter individet overfor et dilemma. Det sannsynlige utfallet av dette dilemmaet ville nok vært at man valgte å spise, ettersom en biologisk forutsetning for å overleve gjorde det helt nødvendig å oppfylle ønsket om å overleve. Jeg ønsker ikke å være konkluderende, men fri vilje begrenses i dette eksempelet av biologiske forutsetninger og valgmulighetene. Hvis vi ser dette i et samfunnsperspektiv, kan det hende at individet har et ønske om å gjøre noe som samfunnet ikke ser seg tjent med, for eksempel å tvinge til seg sex gjennom voldtekt. Her belyses behov fra begge sider: individet har et behov for seksuell utfoldelse, mens samfunnet har behov for at aktører ikke tilfredsstiller egne drifter på bekostning av hensiktsmessige, samfunnsbeskyttende lovregler. Dersom individet har kunnskap om at samfunnet ikke er tjent med voldtekter, kan det hindre det fra å utføre ugjerningen og også forhindre potensielle voldtektsofre fra å få innskrenket frihet gjennom frykt og traumer. Indre forutsetninger, drifter, kan påvirke et individ til å handle på tross av samfunnsregler. Her kommer Spinoza inn, for mye av det han skriver i *Ethics* går ut på at man skal tilegne seg kunnskap for å handle etisk korrekt. Sartre ville nok også vært enig i at man ikke skal bryte ned, men skape noe godt ut av handlingsrommet man har, ikke bare fordi man kan, men fordi man er et menneske så forskjellig fra dyrene. Det er hele tiden snakk om at man må vurdere de alternativene man har, ettersom et individ som oftest vil ha flere alternativer å velge mellom. Kristendommens menneskesyn går jo også ut på at mennesker er skapt til å leve i et samfunn i fellesskap og dermed må ta hensyn til hverandre.

Jeg kan fort konkludere med at menneskets frie vilje påvirkes av faktorer utenfra seg selv (samfunnsnormer/-regler og tilfeldige hendelser som kan endre vårt handlingsmønster), men også av faktorer innenfor seg selv (selvoppholdelsesdrifter

og seksualdrifter). Dette kan sies å begrense vår evne til å ta valg ut ifra en fri vilje, men et visst handlingsrom vil alltid være der. *Hvor* fri viljen er, finnes det ikke et fullstendig svar på. Og det er også dette pedagogisk-psykologisk ordbok tar i betraktning, at vi *antar* at evnen til å ta et valg er til stede, men at vi aldri kan være sikre, ettersom det er faktorer vi kanskje ikke tar i betraktning som gjør viljen mindre fri til selvstendig handling/ikke-handling (å ikke handle er også et alternativ). *Viljen* til å velge et alternativ kommer på bakgrunn av at det ikke er tvang, men denne viljen kan også manipuleres, både bevisst og ubevisst, av eksterne og interne faktorer, som nevnt. Viljen til å velge mellom forskjellige alternativer påvirkes antakeligvis av forskjellige faktorer. Vi kan nå frem til det beste handlingsalternativet gjennom kunnskap.

Når det kommer til filmen jeg introduserte oppgaven med, er det en film som får en til å reflektere over livet og fri vilje. Har jeg frihet til å velge? Hvilket ansvar ligger bak denne friheten? Og det er dette som fører meg frem til den endelige konklusjonen om at det er et stort antall meninger om den frie viljen. Filmen går ut ifra at man alltid må være bevisst på de valgene man tar, rent konkret fordi en årsak har en påfølgende virkning og at denne virkningen er årsak til en annen virkning. Ut ifra det jeg har drøftet i denne oppgaven og de nettsidene og bøkene jeg har lest igjennom, har jeg kommet frem til at mennesker bare til en viss grad har fri vilje, ettersom vi påvirkes til å ta de valgene vi gjør ut fra biologiske drifter og samfunnsmessige normer/regler. Likevel kommer dette an på synet og tilnærmingen til emnet. Er dette noe jeg har fri vilje til å mene, eller har tilfeldigheter ledet meg frem til en slik konklusjon? Ville jeg skrevet denne oppgaven dersom jeg ikke hadde vært så effektiv med leksene at jeg kunne se *Mr. Nobody* på kino den dagen? Ifølge regissøren har tilfeldigheter mye å si for hva som påvirker vår *tilsynelatende* frie vilje.

Internettkilder:

"Fri vilje" – Wikipedia (nynorsk): http://nn.wikipedia.org/wiki/Fri_vilje, sist endret: 31/01 – 2010.

"Eksistensialismen" – Filosofi.no: http://filosofi.no/filosofien-i-det-tyvende-arhundre/eksistensialismen/, lesedato: 04/04 – 2010.

"Free will" - Wikipedia (engelsk): http://en.wikipedia.org/wiki/Free_will, sist endret: 27/03 – 2010.

"Sigmund Freud" – Wikipedia (bokmål): http://no.wikipedia.org/wiki/Sigmund_Freud, sist endret: 10/03 – 2010.

"Baruch de Spinoza" – Wikipedia (bokmål): http://no.wikipedia.org/wiki/Baruch_de_Spinoza, sist endret: 11/03 – 2010.

"Baruch Spinoza" – Wikipedia (engelsk): http://en.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza, sist endret: 31/03 – 2010.

"Foreknowledge and Free Will" av Linda Zagzebski - Stanford University: http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/, sist endret: 13/03 – 2008.

"Free Will" av Timothy O'Connor – Stanford University: http://plato.stanford.edu/entries/freewill/, sist endret: 14/04 – 2005.

"Sartre" – Skolenettet.no: http://www.skolenettet.no/moduler/templates/Module_Article.aspx?id=23099&epslanguage=NO, lesedato: 01/04 – 2010.

"Jean-Paul Sartre, philosopher, social advocate" av C.S. Wyatt – Tameri.com: http://www.tameri.com/csw/exist/sartre.shtml, sist endret: 01/04 – 2010.

"Free will in theology" – Wikipedia (engelsk): http://en.wikipedia.org/wiki/Free_will_in_theology, sist endret: 28/03 – 2010.

"Benedict de Spinoza" av Blake D. Dutton – Internet Encyclopedia of Philosophy: http://www.iep.utm.edu/spinoza/, sist endret: 07/07 – 2005.
Litteraturliste:
Aronsen, Camilla Fines, Lene Bomann-Larsen, Henry Notaker 2008, *Eksistens – religion, etikk, livssyn, filosofi*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.

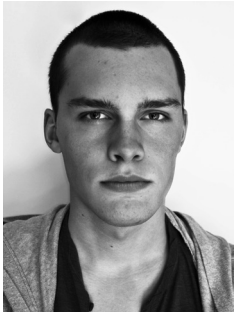
Freud, Sigmund, 1929, *Forelesninger til innføring i psykoanalyse*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo.

Spinoza, Benedict, 2001, *Ethics*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, Storbritannia.

Pedagogisk-psykologisk ordbok, 2. utgave, 1991, Kunnskapsforlaget, Oslo.

Moan, Aage, Audun Bakkerud, Kirsti Molteberg 2007, *Livsløp og velferd* (sosialkunnskap), Cappelens Forlag AS, Oslo.

Bibelen, 1978/85, Det Norske Bibelselskap.



Hans Hella Thørnqvist (f. 1991)

- Elev ved Lambertseter videregående skole 2010 / 2011, militær vernepliktig.
- Adresse: hht2004_12_91@hotmail.com

Festskrift med stor variasjon

Marit Halset Svare

7. september 2010 fylte professor Peder Gravem ved Det teologiske Menighetsfakultet 65 år. I den anledning har kollegaer og venner hyllet ham med et festskrift med en tittel som på mange vis sammenfatter Peder Gravems virke, nemlig *Livstolkning i skole, kultur og kirke.* For skolefolk er det kanskje hans innsats for KRL-faget i første omgang, så RLE-faget, vi er best kjent med. Med sin solide fagbakgrunn i nordisk, filosofi og kristendomskunnskap, og etter hvert doktorgrad i teologi, har han gitt viktige bidrag til debatten om og utviklingen av skolefagene. I tillegg har han spilt en stor rolle innenfor den teologiske diskusjonen, i sitt virke ved MF i møte med studenter, som veileder ved flere doktorgrader og i utredningsarbeid.

Bidragene i dette festskriftet er mange og varierte, både tematisk og i form. Her finner vi alt fra Joar Aasens nærmest lyriske tekst "Fjellet, lykken og uforstanden" til tekster som på de om lag 10 sidene forfatterne har til rådighet, fører leseren inn i spennende teoretiske drøftinger.

Først presenterer redaktørene Jan-Olav Henriksen og Atle O. Søvik jubilanten som fagpersonen, men også som friluftsmannen som gjerne deler av sin kunnskap. Festskriftet går så over i et par artikler som knytter an til Gravems engasjement for skolefaget. Geir Afdal drøfter toleransebegrepet i "Toleranse som filosofisk og diskursivt grenseobjekt". Han går inn i et par avisartikler og ser på hvordan begrepet brukes. Jeg vil tro at dette er en artikkel som lærere i grunn- og videregående skole vil ha god bruk for i sitt daglige virke.

Thor Ola Engen og Sidsel Lied følger så med sin presentasjon av "RLE-faget og dobbelsidig kvalitativ differensiering". De gir både et historisk tilbakeblikk og innsikt i dagens utfordringer. Bidraget til Heid Leganger-Krogstad ser på hvilke utfordringer som møter "Kristen teologi i et multireligiøst perspektiv" og fungerer som en slags overgang til den neste gruppen av artiklene som belyser andre sider ved Gravems interessefelt.

Både Søren Kierkegaard og den tyske teologen Wolfhart Pannenberg har vært viktige for Gravems arbeider. Disse møter vi i bidragene til Svein Rise som ser på en trinitarisk tolkning av Kierkegaards *Kærlighedens gerninger,* og i Atle O. Søviks presentasjon av Pannenbergs og Richard Swinburnes tolkning av åpenbaringen. Et annet tema som har opptatt Gravem de siste årene, er sannhetsbegrepet og da spesielt knyttet opp mot ulike livssyn. Denne problemstillingen tar Asle Eikrem opp i sitt bidrag "Perspektiver på sannhet" hvor han bygger på en artikkel av den tyske filosofen L. B. Puntel fra 1995 om sannhetsbegrepet i filosofi og teologi. Eikrem tar først for seg *sannhet som avsløring* ved å gå inn på Heideggers filosofi, så på *sannhet som tanke* ved å knytte an til Gadamer, hele tiden med Puntels kritiske kommentarer som bakteppe. Til slutt drøfter Eikrem Puntels egne forsøk på å komme til rette med spørsmålet. Igjen er dette tema som bør være svært aktuelle for dagens lærere.

Så følger en håndfull artikler som på ulikt vis er med på å belyse Gravems forståelse av livstolkning som "forståelse av oss selv og vår virkelighetserfaring i lys av en helhetlig meningssammenheng", slik han selv skriver det i artikkelen "Meningserfaring og livstolkning" trykket i tidsskriftet *Prismet* i 1996. Her burde det være interessante bidrag for noen og enhver! Jan-Olav Henriksen gjør "et forsøk på å overvinne skamløsheten i teologisk antropologi". Paul Otto Brunstad går inn på hvilke momenter "En tiltalende teologi" bør reflektere. I "Kampen om gudsforestillingene " undersøker Bård Mæland hva som kan ligge i utlysningsteksten når den etterspør kreativitet for en stipendiatstilling i teologiske disipliner. Svein Aage Christoffersen gir i "Forbannet og forlatt – noen overveielser om hellighet og estetikk" noen fundamentale premisser for å si noe om det hellige i kristen sammenheng. I den engelske artikkelen "Environmentalism as a Civil Religion, The Swedish Case" peker Carl Reinhold Bråkenhielm på hvordan miljøbevegelsen kan ses på som et uttrykk for sekulært livssyn. Jeg vil tro at mye av det som presenteres her har overføringsverdi til den norske situasjonen. Fokuset på sekulære livssyn fortsetter i Per Magne Aadnanes artikkel "Kan biologi grunngje humanisme? Dag O. Hessen om menneskets eigenart i lys av moderne biologi".

De to siste artiklene er Sverre Dag Mogstads "Kolbes reise – en nødvendig tekst" og Otto Krogseths "Tanker om tid". For denne leseren ble Mogstads bidrag en påminning om en av de romanene som gjorde sterkest inntrykk på meg i studietiden. Ved å bruke denne romanen viser han hvordan skjønnlitteratur og Jesusfortellingen gjensidig kan utdype hverandre og danne meningserfaring. Krogseths kulturanalyse av tidsbegrepet er ukjent terreng for denne leseren og en spennende innføring som frister til videre fordypning i temaet.

Henriksen Jan-Olav og Atle O Søvik (red.): ***Festskrift til Peder Gravem Livstolkning i skole, kultur og kirke.*** Tapir akademiske forlag. 2010.

Marit Hallset Svare (f. 1958) høgskolelektor ved Dronning Mauds Minne, Trondheim

Adresse: mhs@dmmh.no

Grundig nybrottsarbeid

Atle Sævareid

Med *Kirken og arbeiderbevegelsen* har dr. philos. Nils Ivar Agøy, professor ved Høgskolen i Telemark, pløyd i hovedsak ny mark. I løpet av drøyt 600 sider gir han en grundig gjennomgang av forholdet mellom kirken og arbeiderbevegelsen fra 1850 til 1940, altså fra den norske arbeiderbevegelsens spede begynnelse. Et slikt oversiktsverk har ikke vært skrevet før på dette feltet. Agøy er både teolog og historiker, og har arbeidet med temaet lenge. Ikke uventet merkes det derfor i boken at han har gode forutsetninger for å skrive dette verket.

Det er et overveldende stort og interessant materiale Agøy har gått igjennom. 90 år er lang tid, og her dreier det seg om utviklingen både i arbeiderbevegelsen og kirken og i det politiske livet generelt, på riksplan så vel som lokalt (det sier sitt at kilde- og litteraturlisten er på 23 tette sider). Avgrensninger har selvsagt vært påkrevde. Agøy forteller i innledningskapitlet at han "med hard hånd" har måttet kutte vekk omtalen av mange relevante emner, samt at han har redusert det teoretiske og metodiske rammeverket til minimum. 1940 har vært et naturlig sluttpunkt; årene siden da fortjener sin egen bok. En annen avgrensning kjennes som en mangel: Agøy har konsentrert seg om arbeiderbevegelsens forhold til statskirken, og altså ikke om dissentersamfunnene. Agøy innser at disse kunne "fortjent oppmerksomhet, blant annet fordi enkelte dissentersamfunn appellerte spesielt sterkt i arbeiderkretser". Også dette er et felt som kaller på sin egen bok. Frikirkene var, akkurat som arbeiderbevegelsens organisasjoner, frivillige bevegelser, og akkurat som arbeiderbevegelsen sto de i opposisjon til det etablerte.

Å disponere alt stoffet som likevel er tilbake, har ikke vært en lett oppgave. Agøy har i hovedsak valgt en kronologisk fremstilling, men følger ofte også flere parallelle spor, noe som medfører stadige hopp frem og tilbake i tid. Selv om hovedsaken hele tiden er å se på forholdet mellom aktørene, tar han i noen kapitler for seg den indre utviklingen i arbeiderbevegelsen, i andre utviklingen på kirkelig side, og noen ganger utviklingen i bestemte saker eller i ulike fraksjoner på den ene eller den andre siden. Med utgangspunkt i enkelthendelser eller uttalelser tar Agøy stadige tilbakeblikk for de lange linjers skyld, eller han kaster blikket fremover for å vise hva det førte til. En rekke organisasjoner, grupper og publikasjoner som kom og gikk, omtales. Persongalleriet er svært stort, og mange aktører dukker opp gang på gang i ulike sammenhenger. I det hele tatt går det mange tråder på kryss og tvers, og denne anmelder fikk i alle fall iblant problemer med å holde oversikten i dette mangfoldige landskapet. Men heldigvis har Agøy utstyrt boken sin med et særdeles grundig stikkordsregister, samt krysshenvisninger i selve teksten, så alt lar seg nøste opp.

Billedmaterialet i boken må nevnes som et pluss, ikke minst de mange satiriske tegningene, de fleste hentet fra det radikale vittighetsbladet *Hvepsen*.

Om vi ser bort fra noe småplukk som korrekturen skulle ha fanget opp, er boken både saklig og språklig klar og presis. På omtrent hver eneste side finner vi skarpe, men balanserte, analyser av hendelser og standpunkter, iblant presentert med en forsiktig ironi. Men ofte holder det å referere hva som ble gjort eller sagt: Virkeligheten kunne i seg selv være ganske ironisk, iblant på tragisk vis.

I det hele tatt fremstår historien om forholdet mellom kirken og arbeiderbevegelsen i stor grad som en tragedie, som historien om muligheter som ble forspilt. En skulle tro at mye lå til rette for et bredt samarbeid mellom kirken og arbeiderbevegelsen, basert på en felles forståelse av problemene. Men slik gikk det ikke, og Agøy analyserer årsakene.

En av årsakene var at mange av arbeiderbevegelsens ledere så på kirken som en del av

det kapitalistiske samfunnet som de ville bekjempe. Marxismen var i utgangspunktet ateistisk, og de sentrale lederne så derfor på de religiøse som i beste fall tilbakeliggende. Likevel fantes det i lange perioder fremtredende kristensosialister som kjempet for sin plass i bevegelsen, og arbeiderklassen som helhet var verken kirkefiendlig eller ateistisk. Innad i arbeiderbevegelsen var det derfor stadige rivninger i religionsspørsmålet. Spesielt ungsosialistene ville gå til kamp mot både kirken og kristentroen, mens andre ledere valgte pragmatismens vei. I offentligheten ble arbeiderbevegelsen jevnt over oppfattet som kristendomsfiendlig.

Agøy dokumenterer at kirkens ledere tidlig fikk forståelse for de store økonomiske og sosiale problemene som arbeiderklassen led under, og at de ønsket å gjøre noe med saken. Han viser også at presteskapet jevnt over var svært kritiske til den liberale kapitalismen. De manet til innsats, men mindre enn de ønsket ble gjort. Delvis skyldtes dette at kirken lenge manglet et sentralt organ som kunne sette dens sosiale engasjement ut i livet – den hadde bare kirkedepartementet. Prestene var, i kraft av sin stilling som embetsmenn i statens kirke, plassert på statsmaktens side, selv om de hadde et betydelig individuelt handlingsrom. Men det viste seg også at deres forsøk på å mobilisere kirkefolket ikke alltid bar frukter, selv om et betydelig sosialt arbeid ble drevet.

Mange i kirken ønsket et samarbeid med arbeiderbevegelsen, dels for å løse de sosiale problemene og dels for å unngå å bli marginalisert i brede befolkningslag. Men de møtte en ganske konsekvent motstand fra sentrale arbeiderledere. Dessuten førte konfrontasjonen med den marxistiske ideologien ut i et dilemma: Måtte man, for å komme noen vei samfunnsmessig, svelge den materialistiske ateismen? En kirke som skulle være hele folkets kirke, kunne dessuten vanskelig ta for tydelige partipolitiske standpunkter.

En tanke som har slått meg under lesningen av *Kirken og arbeiderbevegelsen*, er hvordan diskusjoner og argumenter stadig går igjen. Det gjelder innenfor hele den perioden som Agøy skriver om, men også de diskusjonene som har blitt ført helt opp til i dag. Temaer og argumenter som jeg opplevde som tidstypiske og nye i mitt eget møte med kristensosialismen, var i omløp allerede for 100 år siden. Slik sett er det hjemmekjent terreng Agøy har ført meg gjennom, selv om Agøy utvider forståelsen både i dybden og bredden.

Nils Ivar Agøy: ***Kirken og arbeiderbevegelsen. Spenninger, skuffelser, håp. Tiden fram til 1940.*** Oslo: Fagbokforlaget 2011.

Atle Sævareid (f. 1952), lektor på Forsvarets logistikkskole.

Adresse: atsaevar@online.no

Etterlengta og vellukka innføring om religionar i oldtida

Kjell Arne Kallevik

Delar av det religionsvitskaplege miljøet i Bergen stod i 2010 bak ein fagleg maktdemonstrasjon av ei bok, *Oldtidens religioner*, utgjeven på Pax Forlag. Boka overlet i tittelen inga tvil om at religionsvitskap ved UiB har sterke ressursar på fagområdet. Alle dei tre forfattarane – Ingvild S. Gilhus, Einar Thomassen og Michael Stausberg – har sitt daglege virke på universitetet mellom dei sju fjella.

I denne innføringsboka vert fokus retta mot fleire av dei eldste sivilisasjonane i Midtausten (Egypt, Mesopotamia og Persia/Iran), samt Hellas og Roma i oldtida. Religionane som vert presentert er ikkje levande i dag, men er likevel relevante for oss, av fleire grunnar. Eitt døme er innverknaden fleire av religionane har hatt på kristendomen, den heilt dominerande religionen i vår del av verda. Med det har religionane i oldtida òg hatt mykje å seie for vårt vestlege verdsbilete og religionsutøvinga i verda den dag i dag. Andre døme finst i dei mange kulturelle skattane frå desse religionane som framleis er med oss i dag, mellom anna forteljingar frå gresk mytologi og arkitektoniske underverk i Egypt.

Samla sett dekkjer innhaldet ein periode på ikring 4000 år. Ei sakleg, historisk, faktaorientert framstilling dominerer boka. Når det er tale om daude religionar, er det sjølvsagt ikkje berre enkelt å gjere dette stoffet levande for lesaren. Likevel lukkast forfattarane eit godt stykke på veg med nettopp dette. Innimellom kjem vanlege folk til syne på ein måte som kler stoffet godt.

Innhaldet er bygd opp kronologisk. Boka byrjar såleis med religionane i Egypt og Mesopotamia (med områda ikring), og sluttar med innføringa av kristendomen som offisiell religion i Romerriket seint på 300-talet e.Kr.

Både jødedommen og kristendommen har røter i fleire av dei religiøse tradisjonane i oldtida som boka presenterer. Jødedommen eksisterte parallelt med fleire av dei, og kunne gjerne fått noko meir merksemd, totalt sett. Eit nyttig grep avslutningsvis i boka er at element frå oldtidsreligionane som har overlevd fram til vår eiga tid er vigde eit eige kapittel. Rett nok er dette eit særs kort kapittel, og boka kunne stått fram som endå litt sterkare viss dette kapitlet var noko meir utbygd.

Eitt av inntrykka ein sit att med frå boka er at religionane i oldtida i høg grad var opptekne av kva som skulle skje når livet tok slutt. Optimistiske syn på frelse var ikkje utbreidd, skal me tru *Oldtidens religioner*. Eit lukkeleg liv etter døden var det eigentleg berre egyptarane som hadde noko særleg tru på.

I slike innføringsbøker er det gjerne lite merksemd på skilnader mellom menn og kvinner sine religiøse liv. I *Oldtidens religioner* er dette perspektivet teke med i framstillinga, mellom anna i Egypt-kapitlet. At religion og politikk i høg grad var to sider av same sak i oldtidssivilisasjonane kjem også tydeleg fram i fleire av kapitla.

Bruken av teoretiske verkty på eit historisk materiale kan ofte opne stoffet på ein måte det er vanskeleg å lukkast med elles. Gilhus nyttar i kapitlet om Mesopotamia og landa ikring eit teoretisk perspektiv på religion og stad henta frå Jonathan H. Smith, med inndeling av "religionen her", "religionen der" og "religionen kor som helst". Inndelinga gjev mykje av ramma for dette kapitlet, og tilsvarande teoretiske grep kunne det gjerne vore fleire av i boka, utan at dette er eit alt for stort sakn.

Forfattarane maktar å kombinere eit høgt fagleg nivå med god formidling og stort sett lettfatteleg språk. I tillegg til stødig teikning av dei store linene, byr forfattarane også på ein del anekdotar og tekstdøme undervegs, ei framstillingsform som fungerer godt. Boka er dessutan rikt og flott illustrert med fargebilete av mellom anna statuar, kultstader og ymse relevante gjenstandar. I tillegg fins det gode kart, tempelskisser, med meir. Tekstane til illustrasjonane er også betre enn det ein ofte ser i fagbøker, noko som gjer bilete og figurar til meir enn pausar i teksten og pynt for auget. Forlaget skal dessutan ha ros for at trykkekvaliteten er såpass god at ein som lesar får maksimalt ut av illustrasjonane.

På den internasjonale bokmarknaden fins det innføringsbøker det er mogeleg å samanlikne *Oldtidens religioner* med. Amerikanske Sarah Iles Johnston står bak eit par av dei. Dei er meir tematisk ordna enn det norske bidraget, noko som gjer lesaropplevinga ganske så annleis. Det er sjølvsagt både fordelar og ulemper med alle redaksjonelle val. Tematiske framstillingar er særskilt gode med tanke på samanlikning. Ein fordel med å presentere einskildsivilisasjonane og deira religiøse liv i tur og orden, som i *Oldtidens religioner*, er at stoffet kan ordnast slik det passar best i høve til kjeldematerialet og tolkingstradisjonane, utan at ein treng å tvinge materialet inn i ei særskilt samanliknande fortolkingsramme.

Eit føremål med boka, ifølgje forfattarane sin eigen introduksjon, er å tene dei studentane som syner interesse for religionane i oldtida. Desse studentane har utan tvil fått eit verk som kan tene som døropnar til den religiøse verda i oldtida. Bibliografiar til kvart av kapitla i boka gjer at ho delvis også kan fungere som vegkart vidare i den verda.

Ingvild S. Gilhus og Einar Thomassen: *Oldtidens religioner.* Pax forlag. 2010.

Kjell Arne Kallevik (f. 1972), cand.philol., lektor ved Bergen Private Gymnas. Adresse: kallevik@yahoo.com

Bioetikk og religionene

Ole Andreas Kvamme

Få steder har framskrittstroen bedre kår enn innenfor moderne medisin. Kontinuerlig vokser ny kunnskap fram som ved hjelp av avansert teknologi omsettes i nye behandlingsformer. Utviklingen stiller den enkelte overfor nye valg og gir grunn til samtale om hva slags syn på menneske og samfunn som skal være styrende i årene som kommer. I et større perspektiv handler dette feltet derfor ikke bare om moralfilosofi, men også om politisk filosofi.

Bioetikk i verdensreligionene på Abstrakt Forlag kan forstås som et bidrag til denne samtalen. Bioetikk er et fellesnavn på alle de etiske problemstillingene som de medisinske og teknologiske nyvinningene stiller oss overfor. Begrepet er særlig assosiert med utviklingen innenfor bioteknologi, men i denne utgivelsen fra 2010 omfatter bioetikk i mindre grad genteknologi og utviklingen av genmodifiserte organismer. Tyngdepunktet ligger på de etiske problemstillingene knyttet til livets begynnelse og livets slutt. Ulike former for assistert befruktning, fostervannsprøver og abort, samt aktiv dødshjelp er blant de temaer tas opp. I tillegg behandles også religionenes forhold til medisin.

De ulike verdensreligionene er behandlet av ulike forfattere i selvstendige kapitler. Ulla Schmidt har skrevet om kristendommen, Lynn Feinberg om jødedommen, Jonas Svensson står bak kapittelet om islam, og Knut A. Jacobsen avslutter med artikler om hinduismen og buddhismen. Jacobsen som er professor i religionshistorie ved Universitetet i Bergen og en sentral formidler av asiatiske religioner i norsk offentlighet, er redaktør av verket og har skrevet en innledningsartikkel.

Denne utgivelsen er et pionerarbeid i norsk sammenheng, og man skal være særdeles informert på feltet for ikke å ha noe å hente her, både på detaljnivå og på et mer overordnet plan. Dette er i seg selv grunn god nok til å sikre skolebiblioteket et eksemplar. Sentralt i framstillingen står som nevnt synet på mennesket i de ulike tradisjonene med vekt på livet før fødselen og på livets avslutning. Som kjent er det dominerende synet i kristendommen at menneskelivet har sitt hele og fulle utgangspunkt i unnfangelsen, og at det befruktede egget derfor tilkjennes betydelig moralsk verdi, til dels også personstatus. På grunnlag av en tolkning av Koranens sure 23, heter det i islam at mennesket besjeles etter 120 dager, i jødedommens Talmud omtales et foster fram til 40 dager etter befruktningen som "bare vann", mens i hinduismen og buddhismen er det tradisjonelle synet at det nye livet med bevissthet er til stede fra unnfangelsen av. Disse ulike forestillingene kan bidra til å forklare at synet på eksempelvis forskning på befruktede egg varierer mellom religionene. Men et viktig anliggende i denne bokutgivelsen er å få fram at alle de store verdensreligionene inneholder et mangfold av synspunkter, og at det overalt finnes et betydelig tolkningsrom. Eksempelvis blir seleksjon av befruktede egg i jødedommen kritisert fordi det truer et gudvillet mangfold, men virksomheten blir også forsvart ved å vise til mennesket som Guds medhjelper i skapelsen.

Framstillingen av kristendommen har fått større plass enn framstillingene av hinduismen og buddhismen til sammen. Redaktøren begrunner dette med at det er kristendommen som har satt bioetikken på religionenes sakskart og senere inspirert

andre religioner til i vekslende grad å følge etter. Konsekvensen er at perspektivene er flere og detaljnivået desidert størst i framstillingen av kristendommen.

Et spørsmål man kan stille til et verk som dette, er hvilke stemmer som får komme til orde. Her er det slående forskjeller. Schmidts artikkel er en studie av uttalelser fra ulike kirkesamfunn. Svensson har studert nettdebatter med aktører som omfatter både muslimske lærde og interesserte lekfolk. Feinberg og Jacobsen hviler i større grad på større enkeltframstillinger skrevet av fagfolk innenfor den religiøse tradisjonen, Jacobsen viser til fraværet av bioetisk debatt i toneangivende hinduiske og buddhistiske miljøer i Asia. Forskjellene er i seg selv ikke et problem, men verket som helhet hadde tjent på at de ulike forfatterne alle innledningsvis hadde klargjort de sentrale kildenes plass innenfor den enkelte religion, både deres autoritet og posisjon.

Et annet spørsmål er hva som er forholdet mellom det som religiøse autoriteter uttaler, og det medlemmer måtte mene, enn si praktisere. Schmidt refererer til et prosjekt som den gresk-ortodokse kirken på Kypros har deltatt i for å redusere antall aborter av fostre med den arvelige blodsykdommen talassemi. Schmidt konstaterer: "Det interessante med den gresk-ortodokse kirkes aktive medvirkning i dette prosjektet er selvsagt at en stiller genetisk testing som betingelse for kirkelig vigsel" (s. 71). Men i et maktperspektiv er kanskje det mest interessante hva som skjedde etterpå. Schmidt forteller at også par med arvelig disposisjon valgte å gifte seg, de lot fosteret gentestes med påfølgende abort som konsekvens i de tilfeller der prøven var positiv. De to siste valgene ble tatt på tvers av kirkens råd. *Bioetikk i verdensreligionene* ville ha fått enda større dybde om spriket mellom den formelle definisjonsmakten og den moralske praksisen blant medlemmene, som helt sikkert ikke er enestående for ortodokse kristne på Kypros, hadde fått større plass.

For religionsfagene i skolen er *Bioetikk i verdensreligionene* særlig aktuell fordi den bygger bru mellom etikkunnskapen, tradisjonelt forankret i sekulær moralfilosofi, og religionskunnskapen. Men det ene bruhodet kunne ha fått et tydeligere feste. Det som mangler er rett og slett en oversiktlig presentasjon av den filosofiske diskusjonen innen det bioetiske feltet, der utilitarismens nytteargumenter brytes mot andre moralfilosofiske posisjoner.

Jacobsen omtaler i forbindelse med hinduismen et fortolkningsprinsipp kalt *apaddharma* (nød-*dharma)* som innebærer at "i krisesituasjoner kan normer endres for å sikre liv eller velferd" (s. 224). Det verket han er redaktør for, får fram at tilsvarende nødsprinsipper gjør seg gjeldende i alle religioner. Det er ikke noe rart. Mennesker har alltid vært opptatt av å fremme helse og redusere lidelse. Også religiøse tradisjoner vil strekke seg langt for å komme medisinske nyvinninger i møte. Samtidig er kanskje den største risikoen ved de løfterike medisinske og bioteknologiske framskrittene som vår tid opplever, at oppfatningen av hva normalitet og verdig liv kan være, snevres inn på bekostning av et menneskelig mangfold. I et slikt perspektiv er det grunn til å håpe at det meningsoverskudd som religionene forvalter, også kan bidra til friksjon, det vil si når nyttehensynene blir for entydige.

Knut A. Jacobsen, *Bioetikk i verdensreligionene : religion, medisin og teknologisk endring,* Oslo: Abstrakt Forlag 2010.

Ole Andreas Kvamme (f. 1965), cand. theol., lektor ved Oslo katedralskole.
Adresse: ole.kvamme@oslo-katedral.vgs.no

B ØKONOMI ÉCONOMIQUE

DISTRIBUERT AV POSTEN NORGE

posten

NORGE P.P. PORTO BETALT

Returadresse:
Marit Hallset Svare
Granveien 16
7058 Jakosli

DØDEN – VENN ELLER FIENDE?

- et undervisningsopplegg i faget religion og etikk

Til læreren

Hos oss legger vi opp undervisningsåret slik at vi trekker inn etikken i tilknytning til gjennomgangen av ulike religioner og livssyn. Mot slutten av året jobber vi med større etiske problemstillinger, bl.a. i tilknytning til målområdet "religionskunnskap og religionskritikk", nærmere bestemt kulepunktet om å "drøfte samarbeid og spenninger mellom religioner og livssyn og reflektere over det pluralistiske samfunnet som en etisk og filosofisk utfordring". Vi har tenkt undervisningsopplegget som en innledning til temaet eutanasi. Men det er ganske åpent og kan brukes på ulike måter i religion og etikk-faget.

Utgangspunktet for undervisningsopplegget er vår (og andres) opplevelse av at sykdom og død er et ikke-tema i vårt samfunn, nærmest et tabu. I et stadig mer kroppsfiksert samfunn, er fokuset rettet mot ungdom og skjønnhet og hvordan denne tilstanden skal forlenges og opprettholdes. Den store fienden er ikke bare døden, men også sykdom, alderdom og kroppens forfall. Gjennom media er vi blitt kjent med at det å bli gammel og hjelpeløs for mange er blitt så vanskelig at de velger å ta sitt eget liv. Vi forventer at hvis vi blir syke, skal legene gjøre oss friske. Professor Per Fuggeli mener at mennesket blir redd for å leve på grunn av samfunnets måte å omtale, behandle og forholde seg til døden på. Han er selv alvorlig kreftsyk, og vil ikke at helsevesenet skal ta døden fra ham. Fuggeli sier at "samfunnet gjennomsyres av frykt for døden, noe som legger begrensninger på livet" (kilde: Reportasje i DagenMagazinet – se under "tekster" nedenfor).

I tillegg til at vi gjennom året har gjort oss kjent med hvordan ulike religioner og livssyn ser på døden, legger vi med dette opp til en samtale rundt døden mer generelt og som munner ut i noen oppgaver knyttet til det rituelle rundt døden – på ulike plan, og der vi også legger opp til å se på eventuelle endringer fra tidligere tider og fram til i dag. Vårt nærmiljø oppleves som et forholdsvis homogent samfunn, basert på kristne og humanistiske tradisjoner, og oppgavene elevene våre får, er preget av dette.

Tekster:

Per Fuggeli: *Døden, skal vi danse?* Oslo: Universitetsforlaget, 2010.

Johannes Reindal, "Diakonifeiring i dødens tegn", *DagenMagazinet,* 21. april 2010 (med sitater fra Per Fuggelis foredrag under Diakonhjemmets 120-årsjubileum) http://www.dagenmagazinet.no/Nyheter/Samfunn/tabid/248/articleView/true/ModuleId/66609/Default.aspx.

(Denne lærerveiledningen fortsetter på baksiden av midtsidene.)

DØDEN – VENN ELLER FIENDE?

Innledning

Innledende samtale rundt døden og hvordan vi forholder oss til den. Etter innledningen jobbes det gruppevis med oppgaver som skal munne ut i en besvarelse som skal presenteres for klassen.

Presentasjonsform

- Informativ veggavis: Gjennom en slik presentasjonsmåte kan man i tillegg til faglig informasjon og kunnskapsstoff vise annonser, eksempler på gravsteiner osv. Fordelen er at man kan bruke mindre tid på den muntlige presentasjonen for klassen, for veggavisen blir hengende, og medelevene kan i ettertid sette seg grundig inn i innholdet.
- Infohefte: Gjennom en slik presentasjonsform har man de samme fordelene som nevnt over, men må sette av noe tid til redigering av samlet produkt.
- Wiki: For så vidt samme fordeler som nevnt over, men man må regne med en del tid til redigering på nett.
- Foredrag med PowerPoint el.l.: Samme fordeler som over, men muntlig framlegg tar mye tid.

På grunn av tidspress i faget, anbefales en av de tre første presentasjonsformene.

Tidsskjema

Varighet:	Totalt 6–7 skoletimer (+ egeninnsats utenom disse timene etter behov)
1 til 2 timer:	Lærer presenterer opplegget og temaet
2 timer:	Innhente opplysninger, jobbe med innholdet i besvarelsen
2 timer:	Redigere, lage ferdig produktet
1 time:	Kort presentasjon overfor medelevene, med utgangspunkt i produktet (veggavis, hefte eller wiki)

Tilleggsstoff

Store norske leksikon, artikkelen "Død" <http://www.snl.no/d%C3%B8d>. Her finnes mange tips om for eksempel framstillingen av døden i billedkunsten og i folketroen, og med gode lenker som fører videre til stoff om for eksempel gravmæler i tidligere tider og i dag.

Gunnar Neegaard: *Religioner, livssyn og gravferd. En håndbok om gravskikker*. Kommuneforlaget AS, 1993

FORSLAG TIL OPPGAVER

(1) Begravelsesritualer
Denne oppgaven krever kontakt / intervju med en prest. Fokus kan enten være på vår egen tid eller på en sammenlikning mellom fortid og nåtid med vekt på endringer. Mulige temaer:

- Liturgi knyttet til begravelser i statskirken
- Prestens rolle
- De pårørendes ønsker i tilknytning til ritualene i kirka
  (For eksempel valg av musikk, salmer, minneord osv.)

(2) Sammenlignende oppgave mellom minst to religioner/livssyn:
Begravelsesritualer i ulike religioner/livssyn

(3) Utforming og utsmykking av gravsteiner i fortid og nåtid
(Her: Mulig å besøke en kirkegård)

(4) Dødsannonser/nekrologer/minneord i aviser
(Her er det selvsagt enklest å fokusere på eksempler fra vår egen tid.)

(5) Selvmord – oppfatninger i fortid og nåtid
(Eventuelt: sammenligne ulike syn på selvmord i ulike religioner/livssyn.)

Astrid Lindgren: *Brødrene Løvehjerte*. Damm 2004.

Arild Nyquist: "Kjære død", *Kollvikabrev*, Aschehoug 1978. (Også lett å søke på Internett.)

William Wordsworth: "Vi er sju" (gjendiktet av Haldis Moren Vesaas). Finnes i Geir Uthaug (red.), *Engelsk romantikk,* Lyrlikkbokklubben 2003. (Se også Internett.)

André Bjerke: "Berceuse", trykket i *Samlede dikt,* Aschehoug 2003. (Diktet er tonesatt av flere, se Internett også her.)

Ulike bibeltekster om døden og livet etter døden (se www.bibel.no).

Musikk:

Det finnes mange salmer direkte om døden eller som brukes i forbindelse med døden. Noen tradisjonelle salmer: H.F. Lytes "O, bli hos meg" (salme 815 i *Norsk salmebok),* Julie von Hausmanns "Så ta da mine hender" (salme 608 i *Norsk salmebok)* og J. H. Newmans "Lei, milde ljos" (salme 414 i *Norsk salmebok).*

Nyere låter som er mye brukt i begravelser (lette å finne på Internett):

Bjørn Eidsvåg: "Eg ser", først utgitt på *Passe gal,* 1983.

Åge Aleksandersen :"Lys og varme", først utgitt på *Levvá Livet*, 1984.

En rekke komponister har tonesatt den katolske messen for de døde (requiem), for eksempel Wolfgang Amadeus Mozart og Gabriel Fauré.

Bilder og annet:

Aktuelt bildemateriale kan være Edvard Munchs malerier – for eksempel "Syk pike", "Døden i sykeværelset". Mye billedstoff finnes på Internett; søk på sykdom, alderdom, krig. Barokk billedkunst er også opptatt av døden og det hinsidige.

Olav H. Iversen: "Død" i *Store norske leksikon* (http://www.snl.no/d%C3%B8d) gir gode tips om framstillingen av døden i billedkunsten og i folketroen, med lenker som fører videre til stoff om for eksempel gravmæler i tidligere tider og i dag.

Wenche Rokkan Iversen (f. 1953)

- Avdelingsleder og faglærer ved Aust-Lofoten videregående skole, utdanningsbakgrunn med blant annet nordisk, historie, religionsvitenskap og religion og estetikk i fagkretsen.
- Adresse: Wenche.Rokkan.Iversen@nfk.no

Ole Jørgen Farstad (f. 1957)

- Faglærer ved Aust-Lofoten videregående skole, utdanningsbakgrunn med blant annet samfunnsvitenskap, religionsvitenskap og religion og estetikk i fagkretsen.
- Adresse: Ole.Jorgen.Farstad@nfk.no