

# RELIGION OG LIVSSYN

TIDSSKRIFT FOR RELIGIONSLÆRERFORENINGEN I NORGE



## MAKT

ÅRGANG 26 2014 NR 1

Religion og livssyn  
Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
www.religion.no  
Årgang 26 – Nr. 1 – 2014

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

Forsidebilde:  
Prisoner, Lisboa 2009. DOLK. Takk til d.

Formgivning:  
Møklegaard Print Shop AS, Fredrikstad

Layout:  
Fiksferdigfoto

Trykk:  
Møklegaard Print Shop AS, Fredrikstad

Opplag dette nummer: 800

Redaksjonens adresse:  
Religionslærerforeningen  
v/Kari Repstad  
Knarrevikveien 6, 4638 Kristiansand S

E-post:  
religionoglivssyn@gmail.com

ISSN 0802-8214

Medlemskap kan tegnes ved å betale kontingent:  
Kr 300,- for enkeltmedlemmer  
Kr 300,- for skoler og andre institusjoner  
Postgiro: 7877 08 63243

# Innhold

## LEDER

Makt og jubileum ..... s. 3

## TEMA: Makt

Berit Thorbjørnsrud: Religiøse ledere – makt og avmakt ..... s. 6  
Oddbjørn Leirvik: Religiøse leiarar – i dialog ..... s. 12  
Knut Lundby: Religion og mediemakt..... s. 17  
Åse Røthing: Religion, seksualitet og makt – perspektiver på undervisning  
i skolen ..... s. 20  
Knut A. Jacobsen: Jainismens ikkevold, og dens innflytelse på Gandhi ..... s. 26  
Ingvild Flaskerud: Makt og motmakt i sjaiislamske lekfolkstyrte ritualer i Iran..s. 31  
Mohammad Fazlhashemi: al-Mahdis betydelse för formeringen av politiska  
idétraditioner i tolvimamitisk shi'islam ..... s. 36  
Karmela Bélinki: Gudsbilden i judendomen och Tikkun Olam..... s. 43  
Jens Erik Paulsen: Ordensmaktens legitimitet og etikk ..... s. 47  
Bernt. T. Oftestad: Revolusjon, religion og den norske Grunnloven  
– et historisk perspektiv..... s. 52  
Ingvill Thorson Plesner: Religion i Grunnloven 1814–2014 ..... s. 57

## MIDTSIDENE

Cornelius Henriksen: Organisering og makt i religiøse samfunn

## FORENINGSNYTT

Alexander Borch: Rapport fra filmseminaret «Den Andres ansikt»,  
16. november 2013 ..... s. 61  
Siv Hennem Mohseni: NRK Skoles ressurser i faget religion og etikk  
– en kommentar ..... s. 64

## ET EUROPA I ENDRING

Sandra Cullen: Religionsundervisning i den irske republikken –  
et glimt inn i aktuell debatt..... s. 68

## FRA FORSKNINGSPRONTEN

Lene Auestad: Fordommer og det sosialt ubevisste..... s. 71

## HVA STÅR DERE FOR?

Fader Johannes: Den ortodokse kirke..... s. 73

## FRA ARKIVET

Jan-Olav Henriksen: Gudstro og erfaringen av det onde i Auschwitz ..... s. 74

## FAGDEBATT

Forkynnelse som grense ..... s. 75  
KRLE ..... s. 78

## BOKANMELDELSER

Anne Siri Kvia: Religion i pressen..... s. 82  
Feroz Mehmood Shah: Mer en innledning enn en utforskning..... s. 84

## FORENINGSNYTT PÅ BAKSIDEN

Tverrfaglig kurs: Demokrati, religion og menneskerettigheter ..... s. 88

# Makt og jubileum

For 25 år siden ble Religionslærerforeningen i Norge stiftet. Fra starten av har tidsskriftet Religion og livssyn stått sentralt i foreningens virksomhet. Foreningens jubileum er derfor også tidsskriftets jubileum. Gjennom disse årene har foreningen og tidsskriftet bidratt til fagutvikling og fagdebatt innenfor skolefagene som i dag heter RLE og religion og etikk. Faghistorien viser at skolefagenes innhold ikke er skrevet i stein, men i stor grad reflekterer endrete samfunnsforhold. Da er det viktig med fagdebatt. At skolefagene responderer på samfunnsutviklingen, kan anses som et sunnhets-tegn. Samtidig bør betydningen av skolefag som tar mennesket som et menings-søkende vesen på alvor, være en konstant i enhver skolehistorie.

Tidsskriftet har dokumentert foreningens øvrige virksomhet gjennom reiserapporter, landsmøteprotokoller og offentliggjøring av viktige styreuttalelser. Men tidsskriftets ambisjon har også hele tida vært å utgjøre et selvstendig faglig bidrag til foreningens virksomhet. Den forrige redaksjonen ved Bjørn Myhre og Harald Skottene omtalte, da de takket av, sitt arbeid som en vedvarende etterutdanning. Den inviterte de leserne til å være med på ved å gi plass til en rekke aktuelle temaer og perspektiver. Nåværende redaksjon har ønsket å videreføre dette, om mulig med en enda større bredde.

Selve jubileet feires på Oslo katedralskole med landsmøte 4. april og jubileumskonferanse og festmiddag lørdag 5. april. Redaksjonens målsetting har vært å få dette nummeret ut innen den tid. Invitasjon med program er for lengst gått ut til alle medlemmer. Men i et jubileumsår skal likevel konferansens innhold oppsummeres her i lederen. Dagen åpner med en presentasjon av religions- og livssynssituasjonen i dagens Norge ved Irene Trysnes og Pål Repstad. Deretter flyttes blikket mot faget religion og etikk i den videregående skole. Foreningens leder Kari Repstad gir et faghistorisk riss. Så følger en debatt om hva vi vil med faget med Jon Magne Vestøl, Rigmor Stakkeland og Trine Anker i panelet. Etter lunsj vendes oppmerksomheten mot temakretsen religion, etikk og menneskerettigheter. Tore Lindholm bidrar om religionsfriheten og religionene, Njål Høstmælingen ser på debatten om omskjæring og menneskerettigheter, mens Inger Marie Lid går tettere på perspektiver knyttet til etikk og menneskeverd. Om kvelden er det festmiddag. Påmeldingsfristen er gått ut, men etternølere kan forsøke å hekte seg på ved å skrive til religionoglivssyn@gmail.com.

De neste numrene av tidsskriftet i jubileumsåret vil trykke artikler av flere av bidragsyterne på jubileumskonferansen. Religion og livssyn 2/2014 stiller etikk i sentrum med artikler også om menneskerettigheter. Årets siste nummer har religionsdidaktikk som samletema, og her vil fagdebatten fra jubileumskonferansen bli dokumentert.

Denne gang markerer vi 200-årsjubileet for Grunnloven med et temanummer om makt. Begrepet har mange konnotasjoner som til sammen griper inn i alle deler av

skolefagene RLE og religion og etikk. I religionskunnskapen kan det både knyttes til diskusjonen av religionsdefinisjoner og analysen av religioner som sosiale størrelser. Da blir spørsmålet om definisjonsmakt viktig, noe ikke minst feministiske forskere har gjort oppmerksom på. I etikken er makt knyttet til frihet og ansvar og aktualiserer samtidig maktmisbruk. Innenfor politisk filosofi berører makt spørsmålet om hvordan borgerne sammen kan utvikle et godt samfunn. Da er vi framme ved grunnlovsjubileet.

Temaet for dette nummeret er vidtrekkende. Bidragene gir eksempler på maktperspektiver aktuelle for skolefagene. Berit Thorbjørnsrud og Oddbjørn Leirvik skriver om religiøse ledere i dagens Norge. Knut Lundby løfter fram perspektiver på religion og mediemakt. Åse Røthing ser på hvordan religion, seksualitet og makt er behandlet i læreplan og lærebøker i RLE. I politisk kamp kan maktbruk anta ulike former. Knut A. Jacobsen presenterer jainismens forståelse av ikkevold og dens innflytelse på Gandhi. Vi trykker to artikler som berører ulike sider ved makt i shiaislam. Ingvild Flakerud formidler sin egen forskning på lekfolkstyrte ritualer i Iran. Mohammad Fazlhashemi redegjør for al-Mahdis (den tolvte imams) betydning for politiske idétradisjoner i denne islamske retningen. Karmela Bélinki går inn på gudsbilder i jødedommen og begrepet Tikkun Olam som det stadig oftere blir henvist til, ikke minst i amerikansk jødedom.

Jens Erik Paulsen drøfter filosofisk ordensmaktens legitimitet og etikk. Bernt T. Oftestad ser nærmere på den historiske bakgrunnen for Grunnloven, mens Ingvill Thorson Plesner går inn i den aktuelle debatten om menneskerettighetenes plass i Grunnloven. I *Et Europa i endring* redegjør Sandra Cullen for situasjonen i Irland, i *Fra forskningsfronten* presenterer Lene Auestad sitt filosofiske arbeid om fordommer. Fader Johannes skriver om den ortodokse kirke i *Hva står dere for?* I *Fra arkivet* henter vi fram en artikkel om maktbegrepet i det kristne Gudsbildet, av Jan-Olav Henriksen. Vi fortsetter fagdebatten om både forkynnelse som grensebegrep og KRLE i dette nummeret. Debattene samler vi på tidsskriftets nettside. Bakerst trykker vi også denne gang bokanmeldelser.

I *Foreningsnytt* rapporterer Alexander Borch fra filmseminaret «Den Andres ansikt» arrangert 16. november i fjor, og vi publiserer Siv Hennem Mohsenis bidrag på seminaret. På baksiden informerer vi om kurset Demokrati, religion og menneskerettigheter i juni, som Religionslærerforeningen er medarrangør av.

*oak*

# Religiøse ledere – makt og avmakt

Berit Thorbjørnsrud

Religiøse ledere i Norge har i dag en mildest talt tvetydig posisjon. Parallelt med at de anklages for å ha for mye makt, stilles det ofte krav om at de må ta mer ansvar (*de må på banen*), dvs. at de bør innta maktposisjoner og bruke makt. Religiøse ledere omtales gjerne som irrelevante (overlevninger fra middelalderen), men samtidig søker fortsatt flertallet nettopp religiøse ledere i sammenheng med livsfasemarkeringer og/eller kriser. Hvordan er det å fungere som religiøs leder i en slik situasjon?

Det er tilsynelatende en utbredt religionsskepsis i Norge. 80 % av befolkningen hevder for eksempel at religion representerer mer en kilde til konflikt enn fred, og 75 % anser mennesker med sterk religiøs tro som intolerante (Henriksen & Schmidt 2010:89). Flertallet gir uttrykk for sterk skepsis til Den norske kirke; den oppfattes riktignok som tradisjonsrik, men også som trangsynt, fordomsfull og ekskluderende (undersøkelse referert i Vårt Land 6/4-11). Kun 30 % av befolkningen gir uttrykk for tillit til kirkene, og et økende antall mener de har for stor makt (Botvar 2010b:104). Det synes i tillegg å eksistere en betydelig avstand mellom hva kirkene lærer og de trosforestillinger flertallet gir sin tilslutning (Botvar & Schmidt 2010). Til tross for dette velger fortsatt flertallet – ca 90 % – å forbli medlemmer i et trossamfunn, og det er til disse flertallet søker for å markere viktige livsfaser. Den norske kirke døper for eksempel 70 % av alle fødte og de begraver 93 % av alle døde (Botvar 2010a:17). I tillegg utfører en rekke andre trossamfunn tilsvarende tjenester for sine medlemmer. Religiøse ledere utfører med andre ord funksjoner som flertallet tydeligvis ønsker og som de oppfatter som en naturlig del av livet. Men hvorfor fortsetter flertallet å søke tjenester hos en yrkesgruppe som de tydeligvis er skeptiske til? Og hvordan påvirkes de religiøse lederne selv av folks skepsis og sviktende tillit? Hvordan påvirker dette deres handlingsrom og deres rolleutforming? I hvilken grad kan religiøse ledere egentlig utøve makt i en slik situasjon?

I boken *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn* diskuterer ulike forskere i hvilken grad religiøse ledere kan utøve makt i Den norske kirke, Den katolske kirke, Den ortodokse kirke, Pinsebevegelsen, Smiths venner, sunni- og shia-muslimske menigheter, sikh-menigheter og tamilske hindu-menigheter (Døving & Thorbjørnsrud 2012). Til tross for at dette er svært ulike trossamfunn finner man visse likhetstrekk. De religiøse ledernes makt har sammenheng med hvordan deres posisjon legitimeres; oppfattes de for eksempel som personlig utpekt av Gud eller som ansatt av trossamfunnets styre? Religiøse lederes handlingsrom påvirkes dessuten av dominerende

prosesser som sekularisering og byråkratisering. I denne korte artikkelen hvor jeg vanskelig kan gjengi den nyanserikdommen som de ulike forskerne presenterer, vil jeg fokusere på hvordan slike prosesser bidrar til å regulere religiøse lederes makt.

Svært mange religiøse ledere utfører arbeid av stor betydning for sine medlemmer, og for samfunnet. Det kan være rituelle markeringer av livsfaser, sjelesorg/rådgivning, undervisning og ulike former for sosialt arbeid. Det er klart at noen ledere, i visse situasjoner, kan utøve makt, både *legitim* – dvs. i pakt med trossamfunnets lære, og *illegitim* – dvs. mer enn læren tillater, men generelt synes religiøse ledere å ha mindre makt enn tidligere. De gamle kirkehøvdningenes tid er forbi; lekfolk har fått mer makt og religiøse ledere må nå forholde seg til medlemmer som gjerne søker flere steder etter svar som tilfredsstiller deres behov. Folk «godtar ikke råd hvis de finner ut at det går i mot deres interesser», var svaret for eksempel en shia-imam gav da han ble spurt om hans råd faktisk ble fulgt (Vogt 2012:66).

## Sekularisering

Moderniseringen av Vest-Europa har utløst sterke sekulariseringsprosesser. Flere og flere land har innført et skille mellom stat og religion og i alle vesteuropeiske land har religionens tilstedeværelse i det offentlige rom blitt redusert. Religion har i økende grad blitt privatisert, og opprettholdelse av religiøs tro og praksis er i dag langt mer avhengig av individets frie valg enn av kollektivt plikt.

Sekulariseringen av Vest-Europa ble tidligere oppfattet som en uunngåelig konsekvens av modernisering (se for eksempel Berger 1967). Komparativ religionsforskning har imidlertid vist at dette er feil, og at det sekulariserte Vest-Europa i global sammenheng faktisk representerer et unntakstilfelle (Davie 2002). En av mange som har forlatt sekulariseringshypotesen, religions sosiologen Peter Berger, hevder at mens Vest-Europa fremstår som "veldig sekulært" er verden for øvrig "like intenst religiøs som den alltid har vært" (1999:2).

Sekulariseringen har imidlertid ikke fjernet all religiøs tro og praksis i Vest-Europa. Det har eksistert forventninger om at såkalt rasjonell kunnskap basert på vitenskapelig forskning skulle erstatte behovet for religion, og at all religion gradvis ville (burde?) forsvinne. Slike synspunkter hevdes fortsatt av internasjonalt kjente religionskritikere som for eksempel etologen og evolusjonsteoretikeren Richard Dawkins (2006). Men selv om forutsetningene for religiøst liv er radikalt endret i Vest-Europa, er det faktisk lite som tyder på at religiøs tro og praksis i seg selv er i ferd med å forsvinne (Chaves 1994, Davie 2002, Hervieu-Lèger 2000). Snarere er det slik at endrete forutsetninger kontinuerlig skaper nye former for religiøsitet. I følge Grace Davie preges religiøst liv i Vest-Europa i dag av to hovedtendenser: *tro uten tilhørighet*, og *tilhørighet uten tro* (2002).

I Vest-Europa har man siden 1970-tallet kunnet observere en økende tendens til at mange reduserer kontakten med de tradisjonelt dominerende kirkene, og i stedet ut-



vikler uforpliktende relasjoner til flere trossamfunn og/eller alternative bevegelser. De søker mange steder og velger ut og kombinerer de ideer, symboler og praksiser som de selv finner tilfredsstillende. Slik tar de kontroll over egne religiøse/åndelige liv og utvikler dem som individuelle livsprosjekter uten at de forplikter seg til noe spesielt fellesskap, dvs. at de velger *tro uten tilhørighet*. Dermed skapes nye og langt mer flytende former for religiøsitet, uten at dette nødvendigvis fører til at folk kan kategoriseres som mindre religiøse. Denne mangelen på forpliktelse reduserer imidlertid potensialet for maktutøvelse blant religiøse ledere. For hvordan utøve makt over individer som oppfatter seg som sin egen autoritet i religiøse spørsmål?

I det protestantiske Nord-Europa er det altså kun et mindretall som oppgir at de deler de nasjonale kirkene/statskirkenes tro, men likevel velger et overveldende flertall å forbli medlemmer i disse kirkene, dvs. at de velger *tilhørighet uten tro*. En slik praksis utfordrer også prestenes tradisjonelt sterke maktposisjoner, for hvordan utøve makt over medlemmer som ikke er nevneverdig interessert i kirkenes forkynnelse?

### Familierett

I Norge eksisterer det både en felles sivil familierett og ulike religiøse familieretts-systemer. Det er kun den sivile loven som er gyldig overfor staten, men medlemmer av trossamfunn kan i en viss utstrekning velge hvorvidt de vil følge sivil eller religiøs rett. Ingen kan velge å bryte forbud mot for eksempel minstealder for ekteskapsinngåelse, men derimot kan katolikker velge hvorvidt de vil anvende den sivile lovens rett til skilsmisse og gjengifte eller den langt strengere katolske kanoniske lov som hverken anerkjenner skilsmisse eller gjengifte.

Religiøse rettssystemer gir lederne muligheter til å anerkjenne og/eller avvise medlemmers valg, og de kan gi lederne visse sanksjonsmuligheter. Ingen katolsk prest kan overprøve kirkens kanoniske rett og for eksempel tillate en 'skilt' katolikk kirkelig gjengifte, men han kan – i en viss grad – vurdere om han vil gi en sivilt gjengiftet katolikk Kommunion. For en praktiserende katolikk kan det oppleves vanskelig å bryte med kirkens regler og eventuelt bli utestengt fra Kommunion, men samtidig åpner nettopp eksistensen av parallelle rettssystemer for at de selv *kan* foreta valg. Likeledes må katolske prester, muslimske imamer, jødiske rabbinere, osv. forholde seg både til egne rettssystemer og til medlemmer som lever i et samfunn hvor de *kan* velge å forholde seg til sivil rett. De vet også at egne medlemmer fritt kan velge å forlate eget trossamfunn; de kan bli religiøst passive eller de kan simpelthen søke overgang til et annet trossamfunn som bedre tilfredsstillir deres behov. Pluralismen på livssynsmarkedet bidrar til at religiøse ledere i dag må erkjenne at de kan miste medlemmer og at de i en viss grad må konkurrere med hverandre.

### Byråkratisering

I Norge finansieres tros- og livssynssamfunn delvis gjennom offentlige midler, dvs. at de mottar en viss støtte pr. registrerte medlem. Dette bidrar til at de kan utvide

eget handlingsrom, men det medfører også at de alle må følge statlige regler for drift, hvilket igjen kan bidra til å endre forholdet mellom lekfolk og deres ledere. For å bli godkjent av myndighetene (ved Fylkesmannen) må man blant annet ha vedtekter, demokratiske valg av styre og forstander, og det stilles spesielle krav om at den som skal fungere som forstander må ha tilfredsstillende kompetanse i det norske språk og om norske samfunnsforhold. Dette medfører at religiøse ledere med utenlandsk bakgrunn ikke kan lede egne trossamfunn før de har gjennomgått en opplæringsperiode. De blir i stedet ansatt av styre og forstander som også kan avsette dem hvis det oppstår uenigheter eller konflikter.

Alle innvandrere og flyktninger må forholde seg til en for dem ny og annerledes organisering av trossamfunn. I prinsippet bidrar denne til demokratisering, lekfolk får større handlingsrom og tradisjonelle hierarkier kan utfordres. For religiøse ledere med utenlandsk bakgrunn kan det komme som en ubehagelig overraskelse at de *ikke* kan lede egne trossamfunn, og dette kan bidra til konflikter. I en menighet tilhørende Den ortodokse kirke bidro nettopp slike samarbeidskonflikter til at styret gav en prest sparken kort tid etter hans ankomst (Thorbjørnsrud 2012:77).

Til tross for at prester (og andre religiøse ledere) mottas med stor glede og respekt ved ankomst, er det også tydelig at lekfolk raskt kan beslutte å anvende sin nyervervede makt overfor dem som ikke tilpasser seg. Religiøse ledere ankommer med teologisk og rituell kompetanse, og som medlemmer av religiøse hierarkier i hjemlandet oppfattes de å ha verdifulle sosiale kontakter. De kommer med andre ord med både sosial og kulturell kapital, men i møte med Norge: et fremmed språk, et fremmed samfunn og offentlige myndigheters krav om byråkratisering, konfronteres utenlandske religiøse ledere raskt med kompetanse de mangler. For å tilfredsstille medlemmenes behov må de erverve slik kapital, men det er samtidig vanskelig å lykkes med dette uten hjelp av egne medlemmer. Religiøse ledere med utenlandsk bakgrunn blir med andre ord avhengige av egne medlemmers aksept og hjelp. Mislykkes de tilfredsstillir de heller ikke myndighetenes krav til potensielle ledere.

Myndighetenes kriterier for finansiell støtte preger organiseringen av alle trossamfunn, og dermed de religiøse ledernes posisjon. Ikke minst prestene i Den norske kirke er for eksempel underlagt en rekke byråkratiske systemer som sterkt reduserer deres makt (Henriksen 2012).

### Makt og legitimitet

I hvilken grad religiøse ledere kan utøve makt har sammenheng med hvordan deres rolle defineres og legitimeres. I hindu-menigheter fungerer for eksempel 'prestene' kun som rituelle eksperter (Jacobsen 2012), og de har dermed langt mindre muligheter for å utøve makt enn en prest i Den ortodokse kirke som både fungerer som rituell ekspert, sjelesørger, lærer og eventuelt forstander (Thorbjørnsrud 2012). Samtidig er det av stor betydning hvorvidt en leder oppfattes som direkte utpekt av

Gud og derfor tillegges å ha helt spesielle egenskaper eller nådegaver – slik som i Smiths Venner (Moe 2012) og til dels i Pinsebevegelsen (Repstad 2012), eller han/hun ansettes gjennom formelle prosedyrer etter kriterier som formell utdanning og personlig egnethet – slik som i Den norske kirke. En prest i denne kirken inngår i en institusjonalisert styringsstruktur og må forholde seg til en mer eller mindre fastlagt lære, og det er dermed sterke begrensninger på hans/hennes maktpotensiale. Ledere som tillegges karismatisk autoritet, dvs. anerkjennes som ledere på grunn av deres personlige egenskaper og relasjoner til Gud/den åndelige verden, har imidlertid helt andre muligheter. Å utfordre beslutninger fattet av slike personer kan selvsagt oppleves som vanskelig. Enda vanskeligere blir det hvis medlemmenes religiøse og sosiale fellesskap er sammenfallende. Frykten for å miste også sitt sosiale nettverk kan bidra til at medlemmer unnlater å markere uenighet. Det viser seg imidlertid at også slike trossamfunn kan rammes av splittelser; grupper av medlemmer har for eksempel forlatt Smiths venner i protest mot lederens beslutninger.

Kontinuitet representerer en utfordring for trossamfunn med karismatisk lederskap, simpelthen fordi det er vanskelig å overføre til nye personer. Dermed skjer det gjerne en grad av byråkratisering – slik som i Pinsebevegelsen, og dette reduserer igjen lederens makt.

### Men ønsker de makt?

Religiøse ledere i dag kan ha makt, men i hvilken grad og over hva, varierer. Generelt er imidlertid deres makt både mer regulert og redusert enn tidligere. Men det er heller ikke slik at religiøse ledere nødvendigvis ønsker makt. Tvert i mot kan de åpent problematisere både mulighetene de har for å utøve makt overfor troende, og den fristelse dette kan representere for dem selv som individer med alle vanlige menneskelige svakheter. Ifølge for eksempel Den ortodokse kirke skal prestene bidra til at de troende myndiggjøres i egne liv, og de skal lede de troende mot frelse ved nettopp å unngå å anvende makt. Respekt for prester – som Kristi representanter – må ikke forveksles med underkastelse (Thorbjørnsrud 2012:67). Dette er heller ikke helt nye ideer, for allerede i det 4. århundre oppfordret patriark Johannes Krysostomos prester til «å drive herskelysten ut av sin sjel» (1993:76). Man skal med andre ord ikke ta det for gitt at noen blir religiøse ledere fordi de ønsker makt.

### Litteratur

Berger, Peter (1967): *The Sacred Canopy*, Garden City, N.Y.: Doubleday  
(1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Botvar, Pål Ketil & Schmidt, Ulla (red.) (2010): *Religion i dagens Norge*, Oslo: Universitetsforlaget.

Botvar, Pål Kjetil (2010a): Endringer i nordmenns religiøse liv, i *Botvar & Schmidt* (red.) (2010b): I skjæringsfeltet mellom det offentlige og det private, i *Botvar & Schmidt* (red.)

Chaves, Mark (1997): Secularization: A Luhmanian Reflection, i *Soziale Systeme*, 439-449.

Dawkins, Richard (2006) *The God Delusion*, London: Bantam Books.

Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman & Todd.

Døving, Cora Alexa & Thorbjørnsrud, Berit (red.) 2012: *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, Oslo: Universitetsforlaget.

Henriksen, Jan-Olav & Schmidt, Ulla (2010): Religionens plass og betydning i offentligheten, i *Botvar, Pål & Schmidt, Ulla* (red.).

Henriksen, Jan-Olav (2012): Makt og avmakt blant ledere i Den norske kirke, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).

Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a Chain of Memory*, Cambridge: Polity Press.

Jacobsen, Knut A. (2012): Gudene på Jorden møter norsk byråkrati, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).

Krysostom, Johannes (1993): Om prästämbetet, Skellefteå: Artos bokförlag.

Moe, Steinar (2012): Om makt og ledelse i Smiths venner, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).

Repstad, Pål (2012): Mellom karisma og kontor. Pinseledere i det moderne Norge, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).

Thorbjørnsrud, Berit (2012): Å løse – ikke binde. Ortodokse prester i de troendes tjeneste, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).

Vogt, Kari (2012): «Ikke prester, men lærde»: shia-muslimske ledere i Norge, i *Døving & Thorbjørnsrud* (red.).



### Berit Thorbjørnsrud (f. 1952)

- førsteamanuensis, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.

# Religiøse leiarar – i dialog

*Oddbjørn Leirvik*

Sidan byrjinga av 1990-talet har norske trussamfunn og deira leiarar i stigande grad engasjert seg i ulike former for dialog og samarbeid. Mykje av dei ordna samtalan har handla om etiske og menneskerettslege utfordringar, slik dette vart spegla allereie i dei store dialogprosjekta ved Nansenskolen på 1990-talet som bar overskriftene "Felleskapsetikk i et flerkulturelt Norge" (1992–93) og "Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge" (1996–97). Her deltok ikkje berre representantar for trussamfunna, men også frå Human-Etisk Forbund og det nyreligiøse Alternativ Nettverk.

## Institusjonalisert religionsdialog

Den institusjonaliserte religionsdialogen som har utvikla seg dei siste tjue åra har dels vore bilateral, som i Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd som vart etablert i 1993 (sjå <http://folk.uio.no/leirvik/Kontaktgruppa.htm>). Seinare har tilsvarande kontaktgrupper blitt oppretta mellom Den norske kyrkja og Det Mosaiske Trossamfund (frå 1997), mellom kyrkja og Buddhistforbundet (formalisert frå 2011) og seinast mellom kyrkja og Human-Etisk Forbund (planlagt i 2014). I tillegg finst det frå 2011 ei trilateral dialoggruppe mellom Den norske kyrkja, Det Mosaiske Trossamfund og Islamsk Råd, med det passande namnet Abrahams barn. Nemnast bør også det fagleg orienterte Kirkelig dialogcenter (tidlegare: Emmaus).

Dei bilaterale dialoggruppene har karakter av å vere ein ordna samtale mellom majoritetskyrkja og minoritetsreligionane. Det multilaterale Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (etablert 1996, sjå [www.trooglivssyn.no](http://www.trooglivssyn.no)) har derimot sin bakgrunn i minoritetsalliansen «Aksjon livssynsfrihet i skolen» som vart oppretta i protest mot det nye obligatoriske religionsfaget som vart annonsert i 1995 under arbeidstittelen «utvida kristendomsfag». Her var det dei ikkje-kristne minoritetane som tok initiativet og etter kvart inviterte kyrkjene til å vere med i det som vart til Samarbeidsrådet – og som heilt frå byrjinga fekk ein markert menneskerettsleg og religionspolitisk profil. Med utgangspunkt i Samarbeidsrådet vart så Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet skipa i 1998, som ein internasjonal ving av det norske dialogarbeidet. Samtidig har Samarbeidsrådet fått ei rekkje lokale grupper i dei største norske byane og også eit eige forum som kallar seg «Ung dialog».

## Dialog, samarbeid, endring

No er det ikkje gitt at "dialog" alltid er den mest passande nemninga på den interaksjonen som finn stad i meir spesialiserte fora for religionsdialog. Som namnet "samarbeidsrådet" indikerer, kan det også handle om meir *interessestyrt samhandling*, som når Samarbeidsrådet fungerer som høyringsorgan for staten i religionspolitiske saker.

Filosofen Helge Svare fangar truleg mykje av det som har gått føre seg i den institusjonaliserte trus- og livssynssamtalen med følgjande dialogdefinisjon: «En dialog er en samtale mellom to eller flere parter preget av gjensidig velvilje, åpenhet og samarbeid.» (Svare 2006: 7) Spørsmålet er om ein også kan spore *endringsprosessar* i dialogen mellom trussamfunna, noko teologen Anne Hege Grung legg vekt på i sin definisjon av religionsdialog: «Jeg går inn i en dialog, ikke for å forandre den andre, men for å ta del i den gjensidige forandring som kan skje gjennom et møte.» (Grung 2005).

Eksempel på samarbeid i form av interessestyrt samarbeid, med element av alliansebygging, finn ein i høyringsfråsegner der trus- og livssynssamfunna går saman om å stadfeste sin religionsfridom andsynes staten, som då representantar frå ulike trus- og livssynssamfunn i februar 2010 kom med ein "Uttalelse om Arbeidsmiljølovens unntaksbestemmelser" (kirken.no 03.02.2010). Her forsvarte ein klausular i diskrimineringslovverket som «ivaretar trossamfunnens og trosbaserte virksomheters behov for indre selvstyre» og den retten verksemdar med religiøst formål har til "selv å definere ... hvilke krav om lojalitet og livsstil som dermed må reises" i ulike stillingskategoriar (konkret referanse: synet på homofili).

I denne typen alliansebygging er det religiøse gruppeinteresser som står i fokus, nærare bestemt trussamfunna sin rett til å forskjellsbehandle med omsyn til kjønn og seksuell orientering. Men det finst også eksempel på at religionsdialogen har utfordra den kulturelle og religiøse gruppemakta, til fordel for eit vern om det sårbare individet. Døme på dette finn ein i felleserklæringar frå Kontaktgruppa for Mellomkyrkjeleg Råd og Islamsk Råd om kontroversielle tema som retten til å skifte religion (2007) og vald i nære relasjonar (2009). Her anar ein at dialogen har ført til djuptgåande endringar, noko som kjem til uttrykk i sjølvkritiske erklæringar der ein erkjenner at kulturell og religiøs gruppemakt kan vere ein trussel mot individets integritet, og positivt samlar seg i eit trusoverskridande engasjement for det sårbare einskildmennesket.

## Rekkevidda av dialogen

Om ein vil prøve å analysere rekkevidda av den institusjonaliserte dialogen mellom trussamfunna – kva anten denne er interessestyrt og konsoliderande eller meir endringsorientert, må ein skilje mellom ulike kategoriar av religiøse leiarar. I dei mest offisielle dialogfora er gjerne den organisatoriske toppleiinga direkte representert. Men det breiaste sjiktet er rimelegvis dei som har leiarfunksjonar i trussamfunna på lokalplanet. For dei lokale leiarane sin del er det rimeleg å skilje mellom tre kategoriar: (1) åndelege leiarar i formaliserte funksjonar som prestar og pastorar, imamar, munkar og nonner, (2) åndelege leiarar som har meir uformelle leiarfunksjonar, for eksempel som ungdoms-leiarar, og (3) organisatoriske leiarar i valde funksjonar som forstandar eller styreleiar for trussamfunnet. Alle desse kategoriane er representert i det mangfaldige dialogarbeidet som har utvikla seg, og som også inkluderer kvinner. I ein del etablerte dialogfora er likevel kvinnerepresentasjonen eit kritisk punkt (Grung 2013).

Fokus for denne artikkelen er religiøse leiarar i dialog. Lat det likevel vere nemnt at den største (potensielle) arenaen for religionsdialog er religionsfaga i skulen. Om desse fungerer etter intensjonen om å skape «dialog tilpasset de ulike alderstrinn», slik læreplanen for RLE tilseier, vil sjølvstøtt breiddeverknaden vere av eit heilt anna omfang enn den dialogen som blir ført mellom religiøse leiarar. Også i skulen melder spørsmålet seg om korleis ein skal balansere det som utgreiinga om *Identitet og dialog* (NOU 1995: 9) framstilte som kontinuitetsmomentet i identiteten og endringspotensialet i dialogen.

### Interreligiøs vidareutdanning

Men også for religiøse leiarar finst det i dag ein arena for dialogisk læring, nærare bestemt eit etter- og vidareutdanningstilbod ved Universitetet i Oslo med overskrifta «Å være religiøs leder i det norske samfunnet» (sjå <http://www.tf.uio.no/studier/evu/kurs/relleder/>). Eg skuldar å gjere merksam på at forfatternen har vore fagleg ansvarleg for det kurstilbodet som her blir presentert). I dei fire kulla som til no har tatt kurset, er det til saman om lag 100 religiøse leiarar frå alle dei nemnde leiarkategori-ane som har deltatt på heile eller delar av kursopplegget. Storparten av deltakarane har vore kristne og muslimske leiarar (prestar, pastorar, imamar, forstandarar) med bakgrunn frå dei mest ulike verdshjørne, med muslimane som den største gruppa. I tillegg har kursa også (men i vesentleg mindre omfang) hatt deltaking frå buddhistane, hinduane, jødane og sikhane. Eit kritisk punkt også her er kvinndelen, som likevel har vore aukande og samla sett på meir enn 20%.

Bakgrunnen for kurstilbodet ligg i Stortingsmelding nr. 49, 2003–2004, *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse*, der politikarane identifiserte eit behov for å utvikle egne opplæringsmodular i det ein kalla «samfunnskunnskap» og med religiøse leiarar «som har flyttet til Norge» som målgruppe: «Temaene vil gjelde forhold som religiøse ledere ofte spørres til råds om, i tillegg til mer generell samfunnskunnskap.»

Det politiske vedtaket kan lesast på fleire måtar. Ein kan tolke det som eit ønske om å fremje det Foucault kalla "styringsmentalitet" (Lemke 2002) hos dei religiøse leiarane, med andre ord at leiarane på det religiøse feltet blir disiplinert til å tenkje staten og den dominerande kulturen sine tankar. Men eventuelle ønske i slike retningar blir sterkt modifisert ved at vedtaket understrekar at utviklinga av dei aktuelle undervisningstilboda må skjer i kontakt med dei trussamfunna det gjeld.

Då stortingsvedtaket skulle implementerast, var det Universitetet i Oslo ved Det teologiske fakultet som fekk i oppdrag å utvikle kurstilbodet, med finansiering frå departementet. Etter å ha fått tilslag, sette TF ned ei referansegruppe med representantar for Buddhistforbundet, Den romersk-katolske kyrkja, Norges Kristne Råd, Islamsk Råd, og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Den aktive medverknaden frå trussamfunna si side bidrog til at det kurstilbodet som vart utvikla, fekk mindre preg av disiplinering enn det kunne ha fått og kom til å likne meir på ein dynamisk religionsdialog.

Det nye ved kurstilbodet i høve til andre former for religionsdialog i den norske konteksten, var at det la til rette for det ein kan kalle interreligiøs læring. Det undervisningsopplegget som vart utvikla, med tre modular over like mange semester, har følgjande overskrifter: (1) Religion, lovgiving og menneskerettar, (2) Verdiar, religiøst mangfald og religionsdialog og (3) Moralsk og religiøs rådgiving.

Den første modulen tar for seg aktuell religionslovgiving i Norge, temaet menneskerettar og religion, forholdet mellom individuell og kollektiv religionsfridom, og forholdet mellom religion og sekularitet. Den andre modulen har fokus på religiøs pluralisme og religionsdialog, verdspørsmål meir allment og (ikkje minst) verdibasert leiarskap. Den tredje modulen har heilt andre typar utfordringar i blikkfeltet, nemleg religiøse leiarar si rådgivarrolle overfor den enkelte – i møte med kvardagslivet sine dilemma, verdikonfliktar og livskriser. Her trekkjer ein både på moderne sjelesorgtenking og dei særlege rådgivingstradisjonane som ein finn innanfor dei ulike religionane. Forholdet mellom kjønna og likestillingstemaet står sentralt i alle tre modulane.

### På veg mot ein felles profesjonalitet?

Den store oppslutnaden som kurset har fått, tyder på at tilbodet i liten grad har blitt opplevd som eit disiplineringstiltak og at det faktisk svarer til opplevde behov hos den einskilde leiar og i trussamfunna. Det opplevde behovet handlar ikkje berre om å "lære meir om det norske samfunnet", men like mykje om sjansen til å kunne arbeide saman på tvers av trusgrensene med felles utfordringar som religiøse leiarar står overfor. I invitasjonsbrosjyren vart dette formulert på følgjande måte: «Utfordringene som trossamfunnene står overfor i et samfunn i endring, stiller store krav til åndelige ledere og forstandere: Hva vil det si å være religiøs leder i et samfunn med mange trosretninger? Hvordan finner vi den gode balansen mellom tradisjon og forandring? Hvilke rettigheter har trossamfunnene, og hvilke plikter har de overfor storsamfunnet?»

Som ein vil sjå: Også her står det spenningsfylte forholdet mellom «tradisjon» og «forandring» sentralt. I fleire av dei spørsmål ein har arbeidd med under kurset har ein kunna sjå tilløp til tradisjonsforankra, verdikonservative alliansar av den typen eg har gitt eksempel på ovanfor, ikkje minst i homofilisporismålet. Men elles har meinningane ofte gått på kryss og tvers av trusgrensene.

Også når lokale religiøse leiarar er samla til vidareutdanning, vil ein merke at trussamfunnet sine gruppeinteresser står sentralt. Men når ein er samla til samtale om felles utfordringar i den jamne kvardagen, kjem også dei individuelle utfordringane tydelegare til uttrykk. Eit av dei spørsmål som har vist seg å få stor vekt, er vald i nære relasjonar og korleis ein skal takle slike smertefulle utfordringar – i fellesskapet så vel som i sjelesorgsamalar.

Først og sist vitnar kurssamlingane om ei stor glede over å kunne bli kjent med kollegaer frå andre religiøse tradisjonar og arbeide saman med utfordringar som ein i langt større grad enn ein tenkte på førehand, er felles om.



Slik eg tolkar det, er det to sider ved den samkjensla som desse kursa openbert skaper. For det første kan etter- og vidareutdanningstilbod av denne typen vere med på å utvikle ein *felles kollegialitet* – og profesjonalitet – mellom religiøse leiarar i Norge. For det andre utviklar kursa den etablerte *religionsdialogen* i Norge, ved å involvere nye personar ikkje berre i samtale, men også i felles læring.

Det spesifikke bidraget som vidareutdanningstilbod av denne typen gir til religionsdialogen, er for det første at dei tilbyr ei form for interreligiøs læring som appellerer ikkje berre til idealisme, men også til dei religiøse leiarane sin personlege motivasjon for kompetanseheving. Samtidig kan kursa konsolidere religionsdialogen ved å forankre den på ein arena som både er stabil og felles, nemleg universitetet.

Liksom i religionsdialogen elles er det ikkje noko mål for det vidareutdanningskurset som er skildra ovanfor at ein skal kome fram til felles haldningar i kontroversielle spørsmål. Rett nok er kurset ramma inn av dei grensene som norsk lovgiving og internasjonale menneskerettar set for religionsutøvinga, men korleis dette skal konkretiserast i eit gitt samfunn, er føremål for ein aldri avslutta samtale. Slik sett kan ein seie at denne typen kurs, ved sidan av kunnskapsformidlinga, også kan sjåast som ei trening i *liberalt medborgarskap* der ein øver seg til å sjå at det (innanfor dei rammene som det norske samfunnet set) kan finnast ulike svar på felles spørsmål.

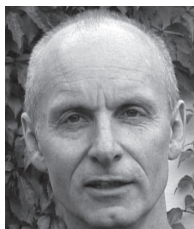
### Litteratur

Anne Hege Grung: "Begrepet dialog i Emmaus - Noen refleksjoner om bruken av begrepet på grunnlag av erfaringer i et flerreligiøst landskap", *Kirke og Kultur* 1: 2005, s. 87-94.

Anne Hege Grung: "Kontaktgruppa i et kritisk kjønnsperspektiv: Mellom aktivisme og representativitet", *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 4: 2013, s. 214-232.

Thomas Lemke: "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism* 3: 2002, s. 49-64.

Helge Svare: *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Oslo: Pax 2006.



### Oddbjørn Leirvik (f. 1951)

- professor i interreligiøse studier ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- E-post: o.b.leirvik@teologi.uio.no

# Religion og mediemakt

*Knut Lundby*

Makt har tre ansikter og i alle tre dimensjoner har mediene stor betydning (Eide 2008). Maktens første ansikt er det vi umiddelbart legger merke til. Dette er makten til å sette dagsorden og fatte beslutninger som andre må rette seg etter. Maktens andre ansikt er ofte skjult; det er makten til å skyve saker bort fra dagsorden, til å definere bort. Maktens tredje dimensjon er symbolmakten. Dette er makten over tanken, innflytelse ved å prege våre symbolske omgivelser.

### Maktens første ansikt

Religion er symboler. Religiøse symboler kan utløse mediemakt. Det ble klart da sjefen i NRK Sørlandet ba nyhetsanker Siv Kristin Sællmann ta av seg det lille korsmykket som hun bar rundt halsen under sending. Senere ble denne redaksjonelle linjen bekreftet av Kringkastingsrådet. Dette var et eksempel på maktens første ansikt, på utøvelse av klassisk makt. Max Weber (1971) definerte det som å få andre til å handle mot sin vilje. Slik makt utøves i mediehusene. De er organisasjoner underlagt ledelse med makt til å bestemme, som andre bedrifter. Redaktøransvaret gir redaktørmakt, også over dekningen av religion og livssyn.

Men redaktørmakten overfor religiøse miljøer utøves like gjerne gjennom usikkerhet og uvitenhet, som i hardtslående strategi. Anders Firing Lunde intervjuet redaksjonelle ledere i NRK og store norske aviser om deres dekning av islam og muslimer. I sin masteroppgave i medievitenskap (2013) dokumenterer han at nyhetsansvarlige mellomledere og kulturredaktører er positive til å dekke dette religiøse miljøet bredere og bedre enn i dag, men at de stort sett ikke vet hvordan de skal gjøre det. De mener det er mye opp til muslimene selv å komme fram i offentligheten. Et kriterium går imidlertid igjen som forutsetning for å fange redaktørenes oppmerksomhet: Skal en sak ha nyhetsinteresse må det være konflikt i dekningen av islam og muslimers liv og tro, som det er i dekningen av andre saker og samfunnsområder.

### Maktens andre ansikt

Enhver redaksjon må velge, prioritere og vinkle stoff. Det er jobben deres, for at vi mediebrukere skal få oversikt. Når redaksjonene velger bort stoff i den flommen av informasjon som velter inn eller kan oppsøkes, ser vi maktens andre ansikt. Makten til å bringe noe fram, er samtidig makten til å skyve annet bort. Hvilket religiøst miljø kjenner seg ikke skjevframstilt i mediene? Redaktørplakaten og journalistenes Vær varsom-plakat hindrer ikke utøvelse av slik alminnelig redaksjonell makt, men sikrer – forhåpentlig – at denne redaksjonelle makten utøves med skjerpet etisk sans. Likevel fordreies framstillingen ofte, i kampen om opplag og løssalg, lytter- og seertall. Maktens andre ansikt er ikke alltid lett å gjennomskue for den som ikke har førstehåndskjennskap til de forholdene som dekkes. Dette gjelder selvfølgelig også religion, enda mer dersom journalistene er dårlig skolert om livssynsspørsmål.

### Maktens tredje ansikt

Mediene kan fascinere og forføre, men ikke tvinge oss. Mediene utsetter oss ikke for makt ved tvang, de fanger oss inn ved den ”refortrylling” de tilbyr, for å hente et mer sakssvarende begrep fra Max Weber for temaet ”religion og mediemakt”, enn makt som tvang og sekularisering som rasjonell ”avfortrylling”. Religionsviterne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (2005) ser nyreligiøse former som en del av ”kulturens refortrylling”. Den danske medieforskeren Stig Hjarvard (2008: 159–162, 2013) mener moderne medier, særlig film og fjernsynsserier, gjenfortryller våre omgivelser ved det univers de tilbyr. Religiøse symbolske elementer dukker i påfallende grad opp i populærkulturelle medier, men som regel kuttet ut fra sin sammenheng og remikset på nye måter. Referansene til Abrahams ofring av Isak i NRKs dramaserie Mammon er et eksempel. Dette er nok en måte religion utsettes for mediemakt.

Her er vi i symbolmaktens domene. Overfor mediebrukere er det i stor grad symbolmakt som gjelder. Mediene er symbolprodusenter. De har symbolmakt (Lundby 1993, Thompson 1995). Men, som sosiologen Pierre Bourdieu har minnet om (1991: 170, 1996), er symbolmakt bare virksom når symbolene som sirkulerer, blir akseptert av dem den rettes mot – i dette tilfelle mediebrukere. Mediene kjemper om vår oppmerksomhet. Den gir klikk i nettversjonene, lesertall for avisene, lyttertall for radiostasjonene og seertall for TV-kanalene, som så igjen selges til annonsørene. Vender vi oss bort, faller deres inntektsgrunnlag og dermed deres produsentmakt. I et demokratisk forbrukersamfunn som det norske, der medieforbruk tar timevis av den enkeltes tid hver dag, er brukermakten betydelig – om vi benytter den. Vi kan slå av, og vi har makt til å omtolke det som blir servert oss.

Sosiale medier øker tilsynelatende brukermakten. Og en blogger eller en skribent på Twitter, kan fra tid til annen slå inn i den store medieoffentligheten. Men i det store og hele blir omtalen av religion og religiøsitet mer fragmentert. Likesinnede – også religiøst likesinnede – snakker for det meste med seg selv.

### Mediemakt gjennom omgivelsene

De ”sosiale mediene” kan bli misforstått som nok et nytt medium som øver makt over oss. Det er også en misforståelse at bare disse personlige mikromediene er ”sosiale”. Alle medier er sosiale, i den forstand at de brukes i kommunikasjon og inngår i maktrelasjoner mellom mennesker. Noen er i bedre posisjon enn andre i den symbolske maktkampen som mediene inngår i. Den som kontrollerer de store mediernes produksjonsapparat og journalistiske språk og koder, har et bedre utgangspunkt enn vanlige mediebrukere som uttrykker seg i sosiale medier.

Det har ikke lenger noen hensikt å spørre etter makt og påvirkning fra enkeltmedier. Da radioen kom for snart hundre år siden, mente selv medieforskere at det å sette seg foran dette nye apparatet var som å bli påvirket av et nålestikk. Snart skjønte forskerne bedre. Hver enkelt av oss har psykologiske filtre mot det vi hører, ser og leser. Og vi utøver motmakt ved hjelp av andre: Vi kan høre mer på vurderingen av et medieinnslag fra en vi har

tiltro til, enn på det som faktisk bringes fram i det aktuelle mediet. Budskap fra mediene blir filtrert og omtolket i de sosiale nettverk vi tilhører. Den som deltar i et religiøst miljø, vet bedre enn det bildet som stiger fram gjennom mediene.

Utfordringen er at de fleste mennesker trolig henter sin kunnskap om religiøse miljøer – i hvert fall om dem de ikke tilhører selv – nettopp fra mediene. Dermed kan de møte alle mediemaktens ansikter og få lite eller fortegnert hjelp til innsikt og forståelse av religion og religiøsitet.

### Litteratur

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre (1996). *Symbolisk makt. Artikler i utvalg*. Oslo: Pax.

Eide, Martin (2008). Mot et institusjonelt perspektiv, i Martin Eide (red.) *Medier – institusjoner og historie*. Medievitenskap bind 1. Andre utgave. Bergen: Fagbokforlaget.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (2005). *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Andre utgave. Oslo: Universitetsforlaget.

Hjarvard, Stig (2008). *En verden af medier. Medialiseringen af politik, sprog, religion og leg*. København: Samfundslitteratur.

Hjarvard, Stig (2013). *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.

Lunde, Anders Firing (2013). – *Det er opp til muslimene. Redaksjonelle ledere om islam i den norske offentligheten*. Masteroppgave i medievitenskap. Oslo: Institutt for medier og kommunikasjon, Universitetet i Oslo.

Lundby, Knut (1993). *Mediekultur*. Oslo: Universitetsforlaget.

Thompson, John B. (1995). *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*. Cambridge: Polity.

Weber, Max (1971). *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal.



### Knut Lundby (f. 1948)

- professor institutt for medier og kommunikasjon, Universitetet i Oslo.
- E-post: knut.lundby@media.uio.no

# Religion, seksualitet og makt – perspektiver på undervisning i skolen

Åse Røthing

## Innledning

Religion og seksualitet er to temaer som hver for seg kan være tett forbundet med makt. Når disse temaene koples sammen kan det være spesielt god grunn til å være oppmerksom på og kritisk til problematiske maktforhold. Skolen er dessuten også et viktig maktfelt. Perspektiver som formidles i skolen gjennom undervisning og lærebøker kan potensielt få stor betydning for hvordan barn og unge ser på seg selv, på verden og på seg selv i verden. Det kan derfor være gode grunner til å se nærmere på om og eventuelt hvordan religion, seksualitet og makt tematiseres i skolen.

Religion, seksualitet, makt og skole kan koples sammen på ulike måter. I denne artikkelen vil jeg først diskutere mulige sammenhenger mellom religion, seksualitet og makt. Deretter vil jeg med utgangspunkt i læreplanen si noe om hvordan seksualitet tematiseres i RLE-faget og i hvilken grad religion og seksualitet koples sammen. Videre vil jeg kort gjøre rede for i hvilken grad og eventuelt hvordan læreplanen legger opp til at seksualitet og makt skal knyttes sammen i skolens undervisning. Avslutningsvis drøfter jeg hvordan religion, seksualitet og makt potensielt kan tematiseres i skolen.

## Seksualitet og religiøs fortolkningsmakt

I religiøse kontekster er spørsmål om makt i stor grad knyttet til fortolkningsmakt og teologisk legitimert autoritet. Den eller de som har makt til å fortolke i religiøse sammenhenger, kan potensielt trekke opp klare grenser for hva som er rett eller galt med henvisning til for eksempel «Guds vilje», «Guds skaperverk» eller «skriftens (og tradisjonens) autoritet» som forklaring eller autoritet. Når jeg setter disse forklaringene i hermetegn, er det ikke for å gjøre narr av dem eller for å formidle at de ikke kan forstås som reelle. Hensikten er å formidle at det ikke er *gitt* hva de henviser til ettersom det finnes en rekke ulike forståelser av hva «Guds vilje» er eller hvordan «skriftens autoritet» kan forstås, både innen ulike religioner og innenfor samme religion. Dette er ikke minst tydelig i spørsmål som handler om seksualitet og kjønn. Det er likheter og ulikheter på tvers av religioner og innen religioner, og det er derfor ikke helt treffende å snakke om for eksempel en «islamsk forståelse av kjønn» eller en «kristen holdning til seksualitet». Men på tross av et visst mangfold innen alle religioner er det utbredt å vise til religiøse fortolkninger for å hevde at kvinner og menn har ulike roller og at menn

skal være overordnet kvinner, å fordømme likekjønna seksuelle relasjoner, og å hevde at sex hører til innen ekteskapelige rammer, i alle fall for kvinner.

Religiøs fortolkningsmakt har potensielt stor effekt fordi religiøse svar og normer ofte gir seg ut for å være «sanne» og «riktige». Hvis man bryter med det «rette» og «sanne», handler man «galt» og «syndig», og da venter gjerne skam, fordømmelse, ekskludering, stigmatisering og trusler om fortapelse etter døden. I en studie av seksuelle normer og praksiser i kristne ungdomsmiljøer som jeg gjorde for noen år siden, kom disse mekanismene tydelig til uttrykk (Røthing, 1998). Jeg intervjuet kvinner i 20-årene som alle hadde bakgrunn fra kristne miljøer, og de refererte en sterk og entydig norm om at «sex før ekteskapet er synd». Samtidig fortalte de fleste av dem at de på litt ulike måter hadde brutt denne normen, og de beskrev hvordan sprik mellom normer og praksiser skapte miljøer preget av fortielse og frykt for fordømmelse. Min tolkning var at de kristne ledernes gitte svar, begrunnet i Bibelen, gjorde det umulig med åpen dialog med ungdommene. De unge visste at de hadde brutt gitte normer, at det ikke var rom for forhandlinger, og at de følgelig hadde «syndet» (Røthing, 1998).

Når seksualitet og makt generelt koples sammen, knyttes det gjerne til seksuelle overgrep. I Kripos sin statistikk for voldtekter for 2012, kommer det fram at 40 % av de anmeldte voldtektene var relatert til fest, og at over 90 % av de som ble voldtatt i forbindelse med fest, var beruset. Dette viser tydelig at bruk av alkohol er en viktig risikofaktor i dette feltet. I Norge har alkoholbruk i stor grad blitt sett som uforenelig med en kristen tilknytning og identitet og tilsvarende holdninger er utbredt også innen andre religiøse tradisjoner (Se Botvar og Skårvoll Urstad, 2012). Dette kan, sett i sammenheng med tallene for voldtekt, indikere at jenter i religiøse miljøer kan ha noe lavere risiko for å bli utsatt for voldtekt og at gutter i disse miljøene har noe lavere risiko for å begå voldtekt (For mer om kjønn, seksualitet og utsatthet i kristne miljøer, se Røthing 2013a). På den annen side er det andre forhold som kan gjøre jenter mer utsatt i religiøse miljøer. Ettersom det er tunge, religiøse tradisjoner for å hevde at menn skal være overordnet kvinner, kan det tenkes at menn i religiøse sammenhenger i større grad enn andre sammenhenger tar seg til rette i forhold til kvinner, også seksuelt.

## Religion og seksualitet i skolen

Skolens læreplaner kan gi et godt innblikk i normer, verdier og visjoner i et samfunn. På den ene siden formidler læreplanene det som oppfattes som gjeldende normer og verdier. På den andre siden gjenspeiler læreplanen samfunnets visjoner, det vil si i hvilken retning det er ønskelig at samfunnet skal utvikle seg og hvilke normer og verdier skolens opplæring skal bidra til å styrke, støtte opp om og videreutvikle. Hva sier dagens læreplan om religion og seksualitet?

I kompetansemålene for faget *Religion, livssyn og etikk* (RLE) er det ett mål som konkret tematiserer seksualitet. Dette målet er lagt til området «filosofi og etikk» og indikerer følgelig at seksualitet skal knyttes til etikk og ikke til de ulike religionene.

Målet lyder som følger:

Eleven skal kunne reflektere over etiske spørsmål knyttet til mellommen- neskelige relasjoner, familie og venner, samliv, heterofili og homofili, ungdoms- kultur og kroppskultur  
(Filosofi og etikk, 8.-10. trinn, s. 50)

Det er strengt tatt misvisende å si at dette kompetansemålet tematiserer «seksual- itet». Det er mer presist å si at målet adresserer «seksuell orientering». Det vil si, litt forenklet, at undervisningen i RLE skal tematisere seksuell identitet knyttet til om man blir forelsket i og tiltrukket av en av såkalt samme eller motsatt kjønn som seg selv. Det er ikke et eksplisitt krav at undervisningen skal ta opp seksuell praksis, men de øvrige stikkordene i dette kompetansemålet åpner for en rekke ulike tilnærminger.

Kompetansemålets formuleringer gjenspeiles rimeligvis i lærebøkene for RLE. Det er primært to læreverk for ungdomstrinnet som benyttes i dag, nemlig *Horisonter* og *Under samme himmel*. Begge legger vekt på seksuell orientering knyttet til identitet og forelskelse. I tillegg tar de opp kjønn, kjønnsforskjeller, samliv, familieformer, kjønns- likestilling, vold mot kvinner, seksuell trakassering, seksuelle overgrep og ungdom og porno. Begge læreverkene adresserer dessuten forholdet mellom religion og seksuelle normer, selv om kompetansemålet ikke inviterer direkte til dette. I begge læreverkene formidles det at «det er fremdeles vanligst i verden å se på ekteskapet som den eneste riktige rammen for et seksualliv» (Holth og Kallevik, 2008:166-167), og at «de fleste som hører til ulike religioner [hevder] at seksuelt samliv er knyttet til ekteskapet» (Wiik og Waale 2007:32). Begge læreverkene nevner imidlertid at det forekommer en viss variasjon. I ett av verkene knyttes variasjoner også direkte til religion: «Normene for seksualitet er ikke like for alle ungdommer i Norge. Bosted og religion er to av forholdene som er med på å påvirke disse normene.» (Holth og Kallevik, 2008:169).

Kompetansemålet som er sitert over, er som nevnt knyttet til området «filosofi og etikk». I elevenes arbeid med de ulike religionene er det ikke lagt opp til at de skal lære om religionenes syn på seksuelle relasjoner og praksiser. I kompetansemålene for 5.- 7. trinn står det imidlertid at elevene skal samtale om «aktuelle etiske utfordringer» knyttet til både kristendom, jødedom, islam, hinduisme og buddhisme (s. 47-48). Disse kompetansemålene kan ses som innganger til å drøfte spørsmål omkring seksu- alitet i tilknytning til normer og fortolkninger innenfor de ulike religiøse tradisjonene. Men det krever vilje fra både lærebokforfattere og undervisere for eventuelt å fortolke målet på denne måten.

### Seksualitet og makt i skolen

Det har skjedd store endringer i skolens undervisning om seksualitet fra fokuset på «forplantningslære» fram til 1970-tallet, og til den relativt brede tilnærmingen som dagens læreplan legger opp til. Helt fram til en revidert versjon av *Kunnskapsløftet* fra

2006 trådte i kraft 1. august 2013, var det imidlertid ingen kompetansemål som ekspli- sitt adresserte seksualitet, makt og seksuelle overgrep.

I den reviderte læreplanen er det to helt nye mål for området «samfunnskunnskap» som tematiserer forholdet mellom kjønnsroller og seksualitet. I målene for 5.-7. trinn står det at eleven skal kunne «gje døme på korleis kjønnsroller og seksualitet blir framstilt i ulike medium og diskutere dei ulike forventningane det kan skape» (s. 75), mens opplæringen på 8.-10. trinn skal sørge for at eleven kan «analysere kjønnsroller i skildringar av seksualitet og forklare skilnaden på ønskt seksuell kontakt og seksuelle overgrep» (s. 76). Parallelt med dette er det også lagt inn to nye kompetansemål for naturfag for henholdsvis 1.-2. trinn og 8.-10. trinn, som tematiserer kropp og respekt for andres grenser. Kjønn, kropp, seksualitet og grensesetting har med andre ord kommet inn som nye tema med relativt stor plass i den reviderte læreplanen. Disse nye målene for samfunnsfag og naturfag er uttrykk for en betimelig oppdatering av lære- planen og de reflekterer temaer som undervisere i flere år har oppfattet som viktige for skolens undervisning om seksualitet (jf. Røthing og Svendsen 2008. Se ellers Røthing 2014 for mer om dette).

Det er imidlertid verdt å stille spørsmål ved hvorfor «grensesetting» er kategorisert som et naturfaglig emne og ikke heller er lagt inn som tema i samfunnsfag. Den faglige innrammingen kan få betydning for tilnærmingen i undervisningen og i verste fall kan grensesetting nå komme til å bli omtalt som et problem knyttet til gutters «aggressive natur» eller deres «naturlige erobrertrang». Dette kan videre, i verste fall, naturlig- gjøre gutters «seksuelle invadering» og «aggressive beføling» av jenter, handlinger mange unge jenter rapporterer at de har opplevd (Stefansen, Smette og Bossy, 2014). Med slike faglige tilnærminger kan jenter samtidig bli tillagt ansvar for å stagge gut- tene. Innenfor rammen av samfunnsfag kan «grensesetting» derimot drøftes i lys av kulturelle endringer og knyttes til normer for samhandling generelt og for kjønn mer konkret, og på den måten gi bedre inntak til kritiske og konstruktive tilnærminger.

### Avsluttende refleksjoner

Litt enkelt sagt vil jeg hevde at skolens læreplan, i tråd med norsk religionspolitikk, foreskriver at religion i det store og hele skal framstilles som en positiv faktor både i samfunnet og i den enkeltes liv. Seksualitet er på lignende måte omgitt med hon- nørord i skolen, i alle fall i lærebøker og undervisning. Undervisningen er riktignok i stor grad *heteronormativ* og delvis andregjørende og delvis ekskluderende i forhold til seksuelle minoriteter (Røthing og Svendsen 2009). Men alt i alt formidler skolen en positiv holdning til seksualitet og til unges seksuelle utforskning.

En positiv holdning til religioner på den ene siden, og en positiv holdning til seksual- itet og unges seksuelle utforskning på den andre, lar seg ikke uten videre kombinere. For å si det enkelt: Den positive holdningen til seksuell utprøving og praksis utenfor ekteskapet som ramme, som lærebøker og undervisning legger opp til, er på kollisjons-



kurs med de holdningene til seksualitet som tradisjonelt og fortsatt formidles innenfor sentrale religiøse tradisjoner. Dette spenningsforholdet kan ses som en forklaring på læreplanens plassering av seksualitet i RLE-faget. Ved å plassere seksualitet som et tema knyttet til allmenn etikk, og ikke relatert til de ulike religionenes normer og fortolkninger, unngår man et kritisk fokus på religiøs fortolkningsmakt, men man mister også anledningen til å synliggjøre tolkningsmangfold innen de ulike religionene. Nå er det selvsagt verdt å stille spørsmål ved hvorfor «heterofili og homofili» i det hele tatt skal drøftes som et «etisk spørsmål», og ikke grensesetting eller seksuelle overgrep, men det får jeg la ligge i denne omgang.

I debatter om normative spørsmål i religiøse sammenhenger vil fortolkningsproblematikk, som allerede antydnet, stå helt sentralt. Litt enkelt sagt finnes to hovedposisjoner. På den ene siden er det lang tradisjon for å drøfte normer for seksualitet med utgangspunkt i utsagn av typen «Gud har sagt...» eller «Koranen sier...». Dersom normer begrunnes på denne måten, er begrunnelsens premiss lagt utenfor en selv og utenfor rekkevidde for samtalepartneren. Dette vil gjøre det vanskelig å undersøke eller drøfte argumenter og å utveksle synspunkter på likefot. På den andre siden er det de siste tiårene blitt vanligere å begrunne normer med utsagn av typen «Slik jeg leser teksten...» eller «Min tolkning er...». Et slikt utgangspunkt gjør det mulig å diskutere ulike mulige fortolkninger, både egne og andres, og vil kunne åpne for at man kan være uenige på likeverdig grunnlag. Gitte svar inviterer ikke til åpne dialoger eller «uenighetsfelleskap» (Laird Eriksen, 2008). Tvert imot kan det føre til frykt for fordømmelse og mangel på åpenhet, noe som igjen kan skape økt fare for utsatthet og maktmisbruk.

I boka *Seksualitet i skolen* (Røthing og Svendsen, 2009) har jeg skrevet et kapittel om religion, seksualitet og fortolkning (s. 139-160). Her er det lagt mye vekt på å diskutere fortolkningsproblematikk. Det har sammenheng med at mange elever på ulike måter er berørt av eller kommer til å bli berørt av religiøse fortolkninger av hva som er riktig og galt med hensyn til seksuell praksis. Ettersom det reelt eksisterer et tolkningsmangfold innenfor religionene når det gjelder seksuelle normer og idealer, mener jeg at skolen har ansvar for ikke å ukritisk bekrefte eller reprodusere forestillinger om enkle og entydige svar på hva religioner sier om seksualitet. Tvert imot vil jeg argumentere for at skolen har ansvar for å gi elevene redskaper til å kunne gjøre egne fortolkninger og vurderinger. Ettersom skolens mandat blant annet er å bidra til å skape oppslutning om likestilling mellom kjønnene og å arbeide mot diskriminering, er det mulig å argumentere for at skolen bør bidra til å fremme religiøse fortolkninger som ikke legitimerer undertrykkelse og diskriminering, framfor å la fortolkninger som bidrar til dette stå uimotsagt.

## Litteratur

Botvar, P. K. og S. S. Urstad. 2012. *Fra vann til vin? Bruk av rusmidler blant aktive i kristne ungdomsmiljøer* KIFO. Notat nr. 3/2012.

Holth, G. og H. Deschington 2008. *Horisoner 10 Grunnbok*. Oslo: Gyldendal Undervisning.

*Kunnskapsløftet. Mål og innhold i grunnskolen*, 2013. PEDLEX Norsk Skoleinformasjon.

Eriksen, L. L. 2008. «Verdifelleskap eller uenighetsfelleskap? Håndtering av uenighet i klasserommet». I: O. Leirvik og Å. Røthing (red.): *Verdier*. Oslo: Universitetsforlaget s.120-138.

Røthing, Å. 1998. *Sex, kjønn & kristentro*. Oslo: Verbum forlag.

— 2013a. «Perspektiver på kjønn og utsatthet». I: Engedal, L. G., L. Persson og E. Torp (red.) *Trygge rom: Trosopplæring i møte med sårbare og utsatte barn og unge*. Oslo: Verbum. (s. 121-137).

— 2014. «Kjønn og likestilling i skolens læreplaner. Læreplaner som uttrykk for samfunnets normer og visjoner». Kommer i Stray, J. H. og L. Wittek (red.) *Pedagogikk*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.

Røthing, Å. og S. H. Bang Svendsen (2008). «Undervisning om seksualitet ved ungdomsskolene i Trondheim kommune.» Trondheim: Trondheim kommune.  
— 2009. *Seksualitet i skolen. Perspektiver på undervisning*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.

Stefansen, K, I. Smette og D. Bossy, 2014. «Angrep mot kjønnsfriheten. Unge jenters erfaringer med uønsket befoing. I: *Tidsskrift for kjønnsforskning*, nr 1/14.

Wiik, P. og R. Bakke Waale 2007. *Under samme himmel 3*. Oslo: Cappelen.



### Åse Røthing (f. 1970)

- professor ved Høgskolen i Østfold, avdeling for lærerutdanning.
- Doktorgrad innen religions sosiologi og kjønnsforskning fra Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Har som post. doc-forsker ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning studert undervisning om seksualitet i skolen.
- E-post: ase.rothing@hiiof.no

# Jainismens ikkevold, og dens innflytelse på Gandhi

Knut A. Jacobsen

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) brukte indiske tradisjoner for ikke-beskadigelse/ikkevold (*ahimsa*) til å utvikle en form for ikkevoldelig politisk masseprotest og motstand mot den britiske kolonimaktens undertrykkelse av India. Gandhi var hindu, men hans ideer om ikkevold bygget på jainismen.

## Jainismen og indisk historie

Jainismen har formet indisk kultur særlig med sin lære om ikkevold. Jainismen er en mer enn 2500 år gammel religion, antakelig mye eldre. Mahavira, den siste av de tjuefire forkynnerne av frelseslæren (*tirthankaraene*, se Jacobsen 2013, 29-50), var en eldre samtidig av Buddha, Den tjuetredje *tirthankara* skal ha levd i Benares ca 850 fvt. Jainene utgjør i dag bare rundt 0,5 % av Indias innbyggere, eller rundt 5 millioner. De fleste som identifiserer seg med denne religionen, bor nå i de vestlige delstatene i India, særlig Gujarat, Maharashtra og Rajasthan, og i den sørindiske delstaten Karnataka, men det bor jainer i hele India. Det finnes nå ikke ubetydelige jainbefolkninger i USA og England. Men jainismen har i perioder hatt mye større utbredelse i India enn den har i dag, og antall tilhengere gir ikke et riktig bilde av innflytelsen denne religionen har hatt på indisk kultur. Ikkebeskadigelse (*ahimsa*), toleranse, vegetarianisme, askese og selvkontroll er hjørnesteiner i jainismens lære (se Babb 1996, Cort 2001, Dundas 1993, Jacobsen 2013, Jain 1979).

## Gandhis religiøse arv

Gandhi var fra Porbandar på Kathiwarhalvøya i delstaten Gujarat. Slekten til Gandhis far, Karamchand Gandhi, hadde inntil hans farfar i mange generasjoner tilhørt pushtimarg (grunnlagt av Vallabha, se Bartz 2011, Jacobsen 2010, 128), en vishnuittisk retning som tilber Krishna. Gandhis farfar Ota Bapa tilhørte shrivishnuismen (for shrivishnuismen, se Jacobsen 2010, 125-127, Narayanan 2011), en tradisjon som tilber Vishnu som den allmektige gud, men han innførte tilbedelse også av guden Rama som familietradisjon. Gandhis fars familie tilba derfor både Krishna og Rama. Gandhis mor Putliba tilhørte en lite kjent hinduisk religiøs tradisjon som heter pranami, en retning som finnes først og fremst i Gujarat. Den kjennetegnes av stor åpenhet for andre religioner. Den åndelige lederen i pranami var Prannath (1618-1694), og han mente at alle religioner egentlig handlet om det samme og at forskjellene derfor ikke var uoverstigelige. Dette la grunnen for Gandhis ide om at alle religioner egentlig sa det samme. Gandhi valgte ordet *satya*, sannhet, for det guddommelige, for han mente at ordet sannhet var nøytralt og kunne inkludere alle. Alle religioner søker sannheten, mente han. Prannath så spesielt

likheter mellom budskapet i vishnuismens Bhagavata Purana og Koranen, og i pranami-templene er det inskripsjoner fra begge disse tekstene. (Majmudar 2005, 43). Pranamis hellige tekst heter Kuljam Swarup. Putliba fulgte både sin manns vishnuisme og sin egen nedarvede pranami-tradisjon. Selv om enkelte forskeres påstand om at Mahatma Gandhis mor var jain (for denne påstanden, se for eksempel Laidlaw 2005, 197) er feil, var moren likevel sterkt preget av jainismen og fulgte flere av jainismens leveregler. Til grunn for en slik antakelse om at Putliba var jain, ligger antakelig at pranami-tradisjonen som hennes familie tilhørte, var så inkluderende (og så lite kjent, også blant en del forskere), og at hun fulgte en del av jainismens leveregler i sitt dagligliv, først og fremst vegetarianisme og faste. I Gandhis oppvekst fikk familien hyppig besøk av jainmunker. En av familiens rådgivere var jain-munken Bacharji Swami, og det var han som administrerte løftet (*vrata*) om totalavhold, sølibat og vegetarianisme som Gandhi måtte avgi etter krav fra Putliba, før han som ung mann dro for å studere jus i London. Putliba satte dette som betingelse for at han fikk lov til å dra. Gandhi regnet den berømte jain Shrimad Rajachandra (1867-1901) som sin åndelige veileder, som den av tre personer som hadde hatt størst innvirkning på hans livsfilosofi (de to andre var Lev Tolstoj og John Ruskin), og som den som var kommet nærmest fullkommenhet. I Gujarat beskrives Shrimad Rajachandra ofte som Gandhis guru ("åndelig lærer") (Dundas, 1992: 226), og en egen retning i jainismen, kavi panth, er grunnlagt på læren hans. Den vektlegger meditasjon på selvet (*atman*), ikkebeskadigelse og faste.

Gandhi skal som barn ha observert bruk av faste og ikkevold i Porbandar også i politiske kontekster. Uma Majmudar skriver i sin studie av Gandhi at bruk av faste var et velkjent maktmiddel på Kathiwarhalvøya. Det ble kalt *dharana*, og innebar å sette seg ved døren til en som skyldte en penger og ikke spise eller flytte seg til gjelden var betalt (Majmudar 2005). En annen form for ikkevoldelig motstand var *risamanu* som var en måte å avslå samarbeid ved å nekte å snakke. En form for avstraffelse av seg selv for å oppnå rettferdighet, kalt *traga*, var også kjent (Majmudar 2005).

Jainismens munk og nonner bruker ikke transportmidler og foretar lange vandringer åtte måneder i året. Gandhis berømte saltmarsj i mars-april 1930 var påvirket av denne siden ved jainismen. Flere jainer gikk marsjen sammen med ham.

## Faste som uttrykk for ahimsa

I jainismen regnes så å si alt som levende besjelede vesener. Derfor er mat og drikke et hovedproblem ved tilværelsen. Vi kan ikke leve uten å drepe dyr eller planter, som er vesener med sjel (*jiva*), eller få noen til å drepe for oss. Det ideelle er derfor å spise så lite som mulig, avholde lange faste og til slutt stoppe fullstendig inntak av mat og drikke. Mens munk og nonner følger svært strenge regler, betyr *ahimsa* for mange lekfolk først og fremst å være vegetarianer. Selv om dette er en sterk forenkling av læren, sier det noe viktig om forholdet mellom *ahimsa* og mat. Jainismen er en av veldig få religioner der alle er vegetarianere. Faste er en av de viktigste måter å praktisere jainismen på og er en helt sentral del av *ahimsa*. Munker og nonner spiser lite og bare

visse typer vegetarmat tilberedt av lekfolk, og maten skal inntas uten å smake på den og svelges som medisin kun for å holde kroppen i live. Faste er også en vanlig lekmannspraksis. Det kan foregå på ulikt vis, enten ved å gi opp vann og mat fullstendig for en periode, eller begrense antall typer mat man spiser. Gandhis mor Putliba holdt strenge faste og kunne klare seg uten mat og drikke lenge. Faste blir brukt spesielt av kvinnelige jainer, og særlig for å unngå konflikter eller uro i familien. Ved konflikter kan for eksempel hustruen ta på seg en faste som varer et helt år. Den kan arte seg slik at hun bare spiser annen hver dag, og begrenser antall måltider og typer mat også de dagene hun spiser. Denne konfliktdependente funksjonen av faste ble viktig for Gandhi, som når konfliktnivået i samfunnet ble for stort, startet en faste til døden hvis ikke de stridende parter ville holde fred. At faste er en så sentral praksis i jainismen, er fordi alt er liv og ikkevold er den høyeste plikt, og ved å spise lite begrenses volden mot andre levende vesener. Faste bekrefter idealene og er en midlertidig frakobling fra verden, mens frelsen, *moksha*, gir en permanent frakobling, som er det endelige målet. Faste som offentlig praksis har også andre sosiale funksjoner. Det kan tilføre en person eller en familie prestisje og respekt, noe Gandhi også opplevde.

En god død er viktig i jainismen, og mange munk og nonne velger å stoppe inntak av mat og drikke når avslutningen av livet nærmer seg slik at når døden kommer, er de i fullkommen *ahimsa*. Dette kalles *sallekhana*, faste til døden. En munk eller nonne kan velge denne type død når det ikke lenger er mulig å vandre eller overholde reglene for asketlivet. Det er mange inskripsjoner på indiske helligsteder som nevner munk og nonne som har endt sitt liv med religiøs faste, særlig for 1100-tallet. Etter det var det mindre vanlig. Det er imidlertid dokumentert flere tilfeller i nyere tid. En lekperson kan også velge denne type død når han er dødelig syk.

### Ahimsa paramo dharma

En hyperfølsomhet for alle levende vesener om å ikke påføre dem smerte eller skade deres liv særpreger jainismen. Fra et religiøst standpunkt har det viktigste vært å forstå at vold mot levende vesener skader ens egen sjel. Dette leder til et frelsesmål om aldri mer å skade andre, og dermed seg selv, og dette er bare mulig hvis man unngår å bli gjenfødt, og blir borte fra gjenfødselskretsløpet for godt, det vil si, oppnår løsrivelse fra gjenfødsel. Ikkebeskadigelse er den høyeste plikt i jainismen, *ahimsa paramo dharma*, og ordet *ahimsa* står skrevet i midten på *jain patrik*, det berømte timeglassformede symbolet for jainismen. Ikkebeskadigelse styrer alle sider av livet, både hverdagsliv og ritualer, *Tirthankara*ene som var grunnleggerne av jainismens lære i denne perioden av jainismens universalhistorie (se Jacobsen 2013, 30-35), levde fullkomment opp til idealet om *ahimsa*, og jainismens munk og nonne prøver i dag å leve opp til dette prinsippet. Jainismen startet med asketer som trakk seg tilbake og levde asketiske liv uten å eie noe, uten å beskytte seg mot naturen og med minimalt med mat og drikke (Dixit 1978, Johnston 1995). Målet var å stoppe all aktivitet for å frigjøre sjelen fra karma-materien. Metoden var å stoppe karma-materie fra å flyte inn på sjelen og å fjerne den karma-materie som allerede var der. Det er særlig vold mot dyr eller planter som gir karma. Karma er en materie som forblinder sjelen og den tynger den ned slik at den blir gjenfødt i dårligere gjenfødsler (for jainismens karmalære se Jacobsen 75-78).

For jainene er ikkebeskadigelse, *ahimsa*, selve frelsesveien. Det var det også for Gandhi. På slutten av hans selvbiografi står det:

My uniform experience has convinced me that there is no other God than Truth. And if every page of these chapters does not proclaim to the reader that the only means for the realization of Truth is Ahimsa, I shall deem all my labour in writing these chapters to have been in vain. . . . But this much I can say with assurance, as a result of all my experiments, that a perfect vision of Truth can only follow a complete realization of Ahimsa. (Gandhi 1940)

Jainenes ideal er at mennesket unngår vold i mentale, språklige og fysiske handlinger. Jainene tror mennesker kan virkeliggjøre fullkommen ikkebeskadigelse. Det samme synet kommer til uttrykk i selvbiografiens avsluttende ord:

So long as a man does not of his own free will put himself last among his fellow creatures, there is no salvation for him. Ahimsa is the farthest limit of humility. In bidding farewell to the reader, for the time being at any rate, I ask him to join with me in prayer to the God of Truth that He may grant me the boon of Ahimsa in mind, word and deed. (Gandhi 1940)

Gandhi var en dypt religiøs person, og han søkte å bli fullkommen i ikkevold. Gandhi trodde han hadde funnet metoden til å oppnå dette og kalte den *satyagraha* ("holde fast på sannheten"). Ikkevold var både veien og målet.

I jainismen forbindes *ahimsa* også til en erkjennelseslære. En som er helt fri fra karma blir allvitende, dvs har evnen til å se alle sider ved et saksforhold på en gang. De som ikke er fri fra karma, vil ofte bare ha evnen til å se ett av saksforholdene. De kan bli besatt av at de har rett og bli fanatiske og voldelige. Jainismens erkjennelseslære fremmer en åpenhet om at alle har litt rett og er en kur mot fanatisme. Læren om ikke-ensidighet eller teorien om virkelighetens mangesidige natur kalles *anekantavada* (se Jacobsen 2013, 80-84, Matilal, 1981). Andre synspunkter inkluderes i ens eget perspektiv. De avvises ikke som falske. Erkjennelseslære er formalisert i en syvfoldig anvendelse av prinsippet om delvis sannhet (for beskrivelse av dette, se Jacobsen 2013, 83-84). Dette kalles også *syadvada*, "kanskje-læren", som sier at en påstand ikke er riktig i absolutt forstand, men er bare sann når den er begrenset av betingelser. Enhver påstand må modifiseres av et "kanskje". Gandhis *ahimsa* var formet også av denne siden ved jainismen.

### Litteratur

Babb, Lawrence A. *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Bartz, Richard. "Vallabha sampradaya". I Knut A. Jacobsen, red., *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Vol III: Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*. Leiden: Brill, 2011, 606-616.

Cort, John E. *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2001.

Dixit, K. K. *Early Jainism*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1978.

Dundas, Paul. *The Jains*. London: Routledge, 1992.

Gandhi, Mohandas Karamchand. *An Autobiography, or The Story of my Experiments with Truth*, Translated from the original in Gujarati by Mahadev Desai. Ahmedabad: Navajivan, 1940.

Jacobsen, Knut A., "The Institutionalization of the Ethics of 'Non-injury Towards All Beings' in Ancient India." *Environmental Ethics*, 16, no 3 (1994): 287-301.

Jacobsen, Knut A. *Hinduism*. Oslo: Pax, 2010.

Jacobsen, Knut A. *Jainismen: tradisjon, historie og kultur*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2013.

Jaini, Padmanabh S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.

Johnston, W. J. *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Laidlaw, James. "A Life Worth Leaving: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life." *Economy and Society* 34, no 2 (2008): 178-199.

Majmudar, Uma. *Gandhi's Pilgrimage of Faith: From Darkness to Light*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Matilal, Bimal Krishna. *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.

Narayanan, Vasudha. "Srivisnavism." I Knut A. Jacobsen, red., *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Vol III: Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*. Leiden: Brill, 2011: 556-573.



### Knut A. Jacobsen (f. 1956)

- doktorgrad fra University of California, Santa Barbara, professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen.
- E-post: knut.jacobsen@ahkr.uib.no

# Makt og motmakt i sjiaislamske lekfolkstyrte ritualer i Iran

Ingvild Flaskerud

## Studiet av ritualer og makt

I motsetning til en essensialistisk forståelse av ritualer argumenterer Humphrey og Laidlaw for at meningen ikke ligger i selve ritualet (1994). Denne innsikten sammenfaller med post-strukturalistisk og postmoderne kritisk tenkning rundt hvordan mening konstrueres i ulike sammenhenger. I denne artikkelen tar jeg for meg ritualets «sosiale liv» og diskuterer hvordan ulike aktører, som representanter for statsmakt og for lekfolk, konkurrerer om å definere ritualer og tolke religion. Casen jeg bruker er tolvver-sjia-ritualer i Iran hvor religiøse ritualer i flere hundre år har hatt en betydning i det offentlige rom, og dermed også vært gjenstand for interessekonflikter hvor makt og motmakt utspilles. Jeg kombinerer to metodiske perspektiver. Det ene er et historisk blikk på rituell praksis, som gjør oss oppmerksom på endringer over tid som må undersøkes og forklares. Det andre er et etnografisk perspektiv, hvor man kombinerer et induktivt nedenfra-perspektiv med et deduktivt ovenfra-perspektiv, som kan avdekke hvordan rituell praksis er gjenstand for maktkamp i en bestemt sosial setting.

## Ritualer – mellom statsmakt og folk. En kort historisk skisse

Da Safavidedynastiet i 1501 introdusert tolvver-sjiaislam som offisiell religion i det persiske riket, ble islamske ritualer sterkt politisert. I møte med en multi-religiøs befolkning bestående blant annet av zoroastere, jøder, kristne, og sunni-muslimer, brukte statsmakten religiøse ritualer for å legitimere sin makt og spre religionen. Sørgeseremonier arrangert i muharram utviklet seg imidlertid snart seg til store sivile og religiøse festivaler. Mot slutten av 1600-tallet var ulike sosial grupper (handels- og håndverkslag, religiøse organisasjoner, nabolagsbaserte religiøse foreninger) og privatpersoner i økende grad involvert i ritualenes organisering og finansiering, og ritualene ble mer løst statsmaktens kontroll (Rahimi 2010:13). Under Qajardynastiet (1785-1925) vedvarte statens støtte til rituelle engasjement (Aghaie 2004: 51-52). Under de to Pahlavi-sjahene (1925-1979) avtok den offentlige støtten til ritualer. Noen riter ble forbudt fordi de ble betraktet som uforenelige med ideen om en moderne stat. Lekfolk trakk da den rituelle praksisen inn i den private sfæren, i hjemmene og private bedehus. På 1960-tallet vokste det blant religiøse lærde og intellektuelle, blant dem Ayatollah Khomeini, frem en politisert tolkning av slaget ved Karbala (hvor den tredje tolvver-imamen, Husayn, i 680 led martyrdøden) som stod i kontrast til en tradisjonell frelsesorientert og politisk passiv tolkning. Da forskjellige sosiale grupper reiste seg i protest mot regimet til Muhammad Reza Sjah i 1978, ble rituelle sørgeseremonier brukt som kanal for protestene. Etter etableringen av en tolvversjia-



islamsk republikk i Iran i 1979 ble det et oppsving i religiøse møter og ritualer. Den politiske makten ble fundert på ideen om de religiøse lærdes rett til å veilede i både religiøse og politiske spørsmål, *velayat-e faqih*. Talen under fredagsbønnen ble et viktig talerør for myndighetenes nye politikk. Staten finansierte også ritualer i muharram, gjerne med flere tusen deltakere, og ritualene tok ofte form av politiske markeringer (Aghaie 2004: 139-140). Til tross for mer statlig engasjement i ritualene, er det imidlertid fortsatt rom for autonome ritualer organisert av ulike sosiale grupper og privatpersoner. Men her oppstår det iblant en interessekonflikt. Bør religiøse møter og ritualer brukes for å propagandere for myndighetenes tolkning av religionen?

### Kampen om troen og de troende

Interessekonflikten handler blant annet om rett og makt til å definere hva som er en legitim tolkning av religionens kilder, og om hvilke arenaer staten kan ta i bruk for å propagandere for sin ideologi. Vi kan se spor av hvordan en slik interessekonflikt håndteres i praksis i to typer religiøse sammenkomster arrangert av og for lekfolk, religiøse møter *jaleseh* (Torab 2002, 2007) og sørge- og minneritualer *matam majles* (Flaskerud 2004, 2005, 2012). *Jaleseh*- og *matam majles*-sammenkomstene som diskuteres her er arrangert av og for kvinner. Interessekonflikten får dermed også et kjønnsperspektiv.

Det er fire aktører involvert i *Jaleseh*- og *matam majles*-sammenkomstene: finansøren, arrangøren, den rituelle lederen og den rituelle deltakeren. Følgende faktorer kan si noe om hvordan religiøse møter og ritualer kan manipuleres med og kontrolleres: Hvem arrangerer, finansierer sammenkomstene og hvem taler ved sammenkomstene? Hvor mye tid er avsatt til hvert punkt i møtenes program? Hva er det tematiske fokuset og hvordan kommer det til uttrykk?

Møtene er finansiert av arrangøren og donasjoner fra deltakerne (penger, mat, utstyr), i tillegg til bidrag fra deltakernes dugnadsarbeid hvor de lager mat, serverer og vasker. Arrangøren velger selv og inviterer de rituelle lederne. En type rituell leder, *mu' allem*, er utdannet ved *howza*, religiøse seminarer hvor man får opplæring i koraneksegese og rituelle regler, *ahkam*. En annen type leder, *rowzeh khan*, kan resitere hagiografiske fortellinger og synge elegier. En tredje type, *maddah*, har ofte studert Koranen på egen hånd, og er anerkjent som fortellere og sangere. Arrangøren bestemmer programmet. Både *jaleseh* og *matam majles* inneholder koranresitasjon, eksegese, taler, instruksjon, diskusjon, og sørge- og minneritualer. I *jaleseh* vektlegges eksegese, tale, instruksjon, og diskusjon, mens det i *matam majles* vektlegges sørge- og minneritualer. Men her er det variasjoner. Noen arrangører av *matam majles* legger mer vekt på tale og instruksjon enn det andre gjør, selv om minneritualene fortsatt er sentrale. Arrangører og deltakere i *jaleseh* og *matam majles* har altså stor grad av selvstendighet og flere valgmuligheter når det gjelder møtenes og ritualenes ledelse og utforming.

Ritual- og møteledere fungerer som moralske og religiøse veiledere og blir ofte bedt

om å gi råd i personlige spørsmål. Deltakerne velger derfor gjerne hvilke møter de skal delta på ut fra hvem taleren/instruktøren/lederen er. Noen talere blir ansett for å være en del av det post-revolusjonære *establishment*. De representerer "regjeringens islam" og omtales som "strenge". I tråd med den utdannelsen de har fått ved *howza*, snakker de om plikter, regler, lover, og moral. Bønn omtales gjerne som en plikt, og det legges vekt på hvordan utføre bønn på en korrekt måte. Når man beveger seg over i temaer som handler om deltakernes sosiale liv, oppstår det flytende grenser mellom det som regnes som religionens lover og det som er statens lover. Dette gjelder for eksempel lover som angår kontakt mellom kjønnene i samfunnet og hvordan oppføre på en moralsk korrekt måte, blant annet med rett klesdrakt, *hejab* (Torab 2002). Andre talere representerer "folks islam" og regnes som "milde". Disse talerne snakker heller om hvordan forvalte det spirituelle livet og gleden ved å be fordi det vil bringe den troende nærmere Gud. De drøfter spørsmål som berører tilhørernes hverdag og er opptatt av etikk. Både «strenge» og «milde» talere fremholder Husayns opprør mot kalif Yazid som en modell for folk i dag. Men der de «strenge» fremholder en form for politisk aktivisme som har til oppgave å realisere statens tolkning av islam, motiverer de «milde» til en kamp for åndelig transformasjon som igjen kan lede til en moralsk og etisk livsførsel. Ved å diskutere temaer hentet fra deltakernes hverdagslige bekymringer snarere enn statens definerte problemområder søker disse lederne å påvirke deltakerne til å vise sosialt engasjement og god etisk praksis, blant annet gjennom veldedig arbeid i nærmiljøet. De «milde» talerne snakker også om moral og *hejab*, men er opptatt av at dette skal ikke overskygge andre viktige temaer. Et sentralt spørsmål her er om man leder folk til religionen ved å formane dem, eller om formaninger fører til at folk vender seg fra religionen.

Mens *jaleseh*, og i noen tilfeller *matam majles*, legger stor vekt på talen, er det typisk for sørge- og minneritualene at to-tredjedeler av tiden er viet religiøse fortellinger og elegier ledsaget av kroppslige sørgeuttrykk (gråt, lett form for flaggeling hvor man slår håndflaten mot låret, bringen og hodet, og rituell dans, Flaskerud 2004). Sørgeritene setter folk i en mental tilstand hvor de konsentrerer sin oppmerksomhet om helgenenes ofre og Guds barmhjertige løfter. Denne mentale tilstanden regnes som fordelaktig for å kunne kommunisere med Gud og helgenene, og be for sjelene til de døde og om helgenenes medierende inngripen i dette livet. Kollektiv gråt er en sentral del av disse ritene. Men hvem gråter man egentlig for? Den åttende imamen, al-Reza (d. 818), skal ha sagt at den som gråter på *ashura*-dagen (da Husayn ble drept), vil få alle sine synder tilgitt og bli belønnet av Gud på oppstandelsens dag (Ayoub 1978:147). Når folk under ritualene gråter, kan dette derfor være et uttrykk for sympati for martyrene ved Karbala og dermed en rituell handling hvor man søker få del i Karbala-paradigmets frelsesløfte. Men sørgeriter kan også være en subtil form for mot-diskurs. Noen deltakere støtter eller aksepterer statens kopling mellom religiøse, nasjonalistiske og politiske symboler og gråter over de offisielle martyrene

fra revolusjonen (1978-79) og krigen mot Irak (1980-88). Andre gråter over døde familiemedlemmer, enten de er offisielle martyrer eller har stått «på feil side». Man gråter også for barn i landflyktighet, syke slektninger, barnløshet, skilsmisse, vold og andre problemer og sorger (Thurfjell viser til en liknende dobbelthet i menns rituelle praksiser, 2003). Den ritualiserte kollektive gråten er derfor en arena som unnviker klare politiske og ideologiske definisjoner av riten og forestillinger om at riten utgjør en bestemt politiske handling, men skaper i stedet et uttrykksrom som forblir høyst privat og dermed mangetydig.

### Motmaktens kår

Til tross for statens forsøk på å monopolisere religion, kan *jalaseh* og *matam majlis* fungere som motdiskurs til statlig ideologi, snarere enn å være en kanal for denne. Interessen for sørge- og minneritualer, *matam majlis*, og preferansen for "milde" talere som viser empati med deltakernes livssituasjon snarere enn å propagandere for statens idealer, kan også sees på som et forsøk på å omgå politiseringen av religionen. Slike rituelle aktiviteter fremstår som mikro-offentligheter hvor samfunnsaktuelle temaer alltid er til stede, enten ved at de blir eksplisitt omtalt og diskutert, forbigått i stillhet, eller ledd av. Kvinnenes stemmer fremsatt i slike mikro-offentligheter kan beskrives gjennom Bahktins forestilling om "dialogisk rom", hvor det i offentligheten finnes konkurrerende og ujevne stemmer fra forskjellige grupper (Bakhtin 1984:289). Både de kvinnelige arrangørene, talerne og deltakerne i *jalaseh* og *matam majlis* er verbalt tause i den offisielle autoritative diskursen om religion og politikk, som er dominert av religiøse lærde og menn fra lekfolket. Også i autonome rituelle kontekster kan kvinner bringes til taushet av regjeringsvennlige rituelle ledere og deltakere, selv når disse er i et klart mindretall. Rituelle elementer som legger vekt på kroppslighet og emosjoner blir i en slik situasjon viktige redskaper for rituelle arrangører, ledere og deltakere, ikke bare for å skape religiøse erfaringer, men for å holde politisk aktivisme på avstand. Samtidig kan oppfordringen til veldedig arbeid og medmenneskelighet i de «milde» ledernes taler tolkes som en kritisk kommentar i et samfunn med stor arbeidsledighet, fattigdom, narkotikamisbruk blant unge, og sosial problemer som følge av spennin-gene mellom konservative religiøse verdier og mer liberale tolkninger. Det er imidlertid viktig å legge merke til at kvinnenes stemmer som kommer til uttrykk i disse religiøse møtene, ikke når direkte ut til et stort publikum. I stedet er ritualene knyttet til andre mikro-offentligheter som familie, vennskapsnettverk, og nabolag hvor kvinnene kan påvirke sosial samhandling. I noen tilfeller kan altså kvinnenes rituelle del-takelse betraktes som en form for religiøs og politisk diskurs nedenfra. Statens forsøk på å bruke religiøse møter og ritualer for å propagandere for myndighetenes tolkning av religionen utfordres gjennom en hevduvunnen rituell autonomi, hvor det er tradis-jon for at arrangørene velger hvordan man strukturerer ritualene og hvilke talere man inviterer til å lede ritualene.

### Litteratur

Aghaie, Kamran Scott. *The Martyr of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle and London: University of Washington Press, 2004.

Ayoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 1978.

Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Carly Emerson (red. og overs.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Flaskerud, Ingvild. "Ritualer som mikro-offentligheter. Religions- og samfunnsde-batt i Iran". *Din. Tidsskrift for religion og kultur*. 1-2/2012. Temanummer: *Minoritetsret-ninger i Islam*.

--- "Oh, my heart is sad. It is Moharram, the Month of Zaynab. Aesthetics and Wom-en's Mourning Ceremonies in Shiraz". I: Kamran Scot Aghaie (red.), *The Women of Karbala. Ritual Performances and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: The University of Texas Press, 2005: 65-91.

--- "Shia-Muslim Women as Ritual Performers in Iran." Ingvard Mæhle og Inger Marie Okkenhaug (red.), *Women and Religion in the Middle East and the Mediterranean*, Oslo: Unipub, 2004: 115-134.

Humphrey, Caroline og James Laidlaw. *The Archetypical Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Rahimi, Babak.. *Theatre State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran*. Leiden: Brill, 2012.

Thurfjell, David. *Living Shi'ism*. Leiden: Brill, 2006.

Torab, Azam. "The Politization of Women's Religious Circles in Post-revolutionary Iran." I: *Women, Religion and Culture in Iran*. Red. Sahra Ansari og Vanessa Martin, Curzon, Surrey. 2002: 143-168.

--- *Ritual as Performance*, Leiden: Brill, 2007.



### Ingvild Flaskerud (f.1962)

- doktorgrad innenfor religionsvitenskap. Postdoktor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- E-post: ingvild.flaskerud@teologi.uio.no

# al-Mahdis betydelse för formeringen av politiska idétraditioner i tolvimamitisk shi'aislam

Mohammad Fazlhashemi

En central fråga som framstår som en skiljelinje mellan tolvimamitisk shi'aislam och sunni-islam handlar om diskussionerna kring successionsfrågan efter profeten Muhammads död 632. Shi'iterna ansåg att profetens kusin 'Ali ibn Abu Talib (600-661), som var gift med Muhammads dotter Fatima, och deras ättlingar skulle bära ansvaret för ledarskapet över muslimerna efter Muhammed. Shi'iterna manövrerades dock snabbt bort från makten av sunniterna och utsattes för svåra förföljelser. Elva av tolv imamer mördades och den tolfte gick under jorden.

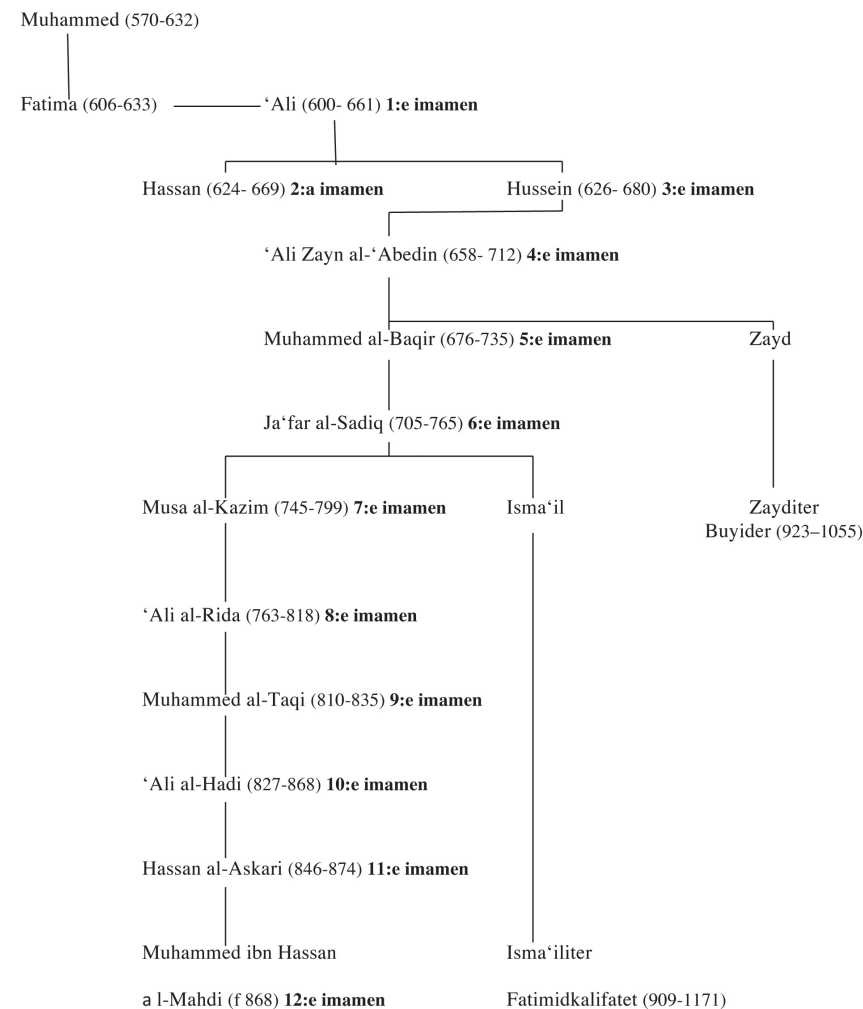
De shi'itiska imamernas teologiska tolkningar, ställningstaganden gentemot världsliga makthavare, deras livsstil och handlingsmönster har spelat en central roll för shi'aislams teologiska och politiska traditioner. De hade betydelse för utformningen av den shi'itiska ortodoxin och ortopraxin, dess teologi och politiska idétraditioner samt en rad andra områden. Bland de imamer som särskilt bidrog till de politiska idétraditionernas utformning märks den förste imamen 'Ali, hans söner Hassan (624-669) och Hussein (626-680) och den siste imamen al-Mahdi (f 868).

Tolvimamitisk shi'aislam kom emellertid inte att utvecklas som någon enhetlig religiös tradition. Det har funnits en tolkningsrikedom inom denna religiösa tradition. Bland de mest kända är Qom-skolan, akhbariderna, och Bagdad-skolan, usuliderna. Skillnaden mellan dessa två skolor kan enklast förklaras med deras skilda uppfattningar om förhållandet mellan tro och förnuft och deras betydelse för tolkningen av Koranen, profetens tradition samt de shi'itiska imamernas traditioner. Qom-skolan/akhbariderna avvisade varje form av rationell tolkning som en syndig innovation. Det enda man har att göra är att vända sig till profetens och imamernas tolkningar. (Firahi, 1999: 277)

Bagdad-skolan/usuliderna välkomnar förnuftbaserad tolkning, men de anser att det enbart är de rättslärda som med sina ingående kunskaper kan ge sig i kast med tolkningen. Usuliderna delar in människor i två kategorier: ett fåtal rättslärda med mujtahidvärdighet (en position som ger dem rätt att göra egna tolkningar) och resten av be-

folkningen som benämns som *muqalledin*, efterföljare. Detta innebär att det enbart är de högsta rättslärda som har rätt att uttala sig i rättsliga, religiösa eller politiska frågor. (Ibid. 308 ff)

## Tolvimamitiska shiitiska imamers släkträd



## Förhållandet till världsliga makthavare

Centralt i den tolvimamitiska shi'itiska tankevärlden är frågan om förhållandet mellan de religiösa ledarna och den världsliga maktens företrädare. Svaret på denna fråga har varierat under shi'aislams historia beroende på bl.a. vilken teologisk skola

de rättslärda har tillhört. Ytterligare faktorer som har påverkat förhållandet till makt-havarna har varit de sociopolitiska förhållandena. Ännu en avgörande faktor har varit föreställningarna kring den tolfte imamen al-Mahdi. Enligt tolvimamiternas föreställningar gick al-Mahdi på 880-talet ”in i fördoldhet”. Det var då han gick under jorden för att undkomma ’abbasidernas mordpatruller. Han anses dock inta ha dött utan sägs leva än idag och ska en dag återkomma för att befria världen från all ondska. (Sachedina, 1988: 170)

Föreställningen om al-Mahdis återkomst har som en metahistorisk diskurs format de shi’itiska rättslärda politiska retorik, men dessa har inte formerats i något vakuum, utan i nära anslutning till faktiska historiska förhållanden. Under vissa perioder gavs den en ontologisk karaktär utan kopplingar till den politiska vardagen och den världsliga makten i syfte att försvara politisk kvietism – överksamhet – då dess företrädare avvisade varje inblandning i världslig politik. Frågor som rörde den världsliga makten ansågs vara den dolde imamens ansvarsområde, och när han återkommer ur fördoldheten ska han ta itu med dessa. Under tiden ägnade man sig snarare åt arbetet med att värna om shi’a-islam i den oftast fientliga omgivningen där hotet från sunnitiska härskare, förföljelse och repressalier var överhängande. Bland dessa tänkare hittar vi utopiska föreställningar om det idealsamhälle som imamen al-Mahdi kommer att upprätta vid sin återkomst.

Under andra perioder har föreställningarna om den dolde imamen al-Mahdi använts för att rättfärdiga ett aktivt ingripande i den världsliga politiken. Detta är alltså en diametralt motsatt uppfattning, där man i väntan på den dolde imamen skulle vidta aktiva åtgärder för att påskynda dennes återkomst. Utifrån detta perspektiv pläderade man för en revolutionär ideologi som bjöd aktivt motstånd mot grymma och illegitima härskare, och det ansågs också tillåtet att ta till vapen för att störta dessa makthavare.

En tredje uppfattning förordade ett mer realpolitiskt förhållningssätt, som ett mellan-ting mellan revolutionär strategi och politisk avhållsamhet i passiv väntan på den dolde imamens återkomst.

Allt eftersom al-Mahdis återkomst dröjde blev en åtskillnad mellan religion och politik den ledande politiska uppfattningen. De shi’itiska lärde hade insett att den siste imamens återkomst inte var nära förestående och såg sig nödsakade att anpassa sin politiska retorik efter de nya förhållandena. På 1000-talet kan man urskilja två helt motsatta inriktningar. Den ena är politisk kvietism, som avvisar all inblandning i världslig politik. Den andra har en mer pragmatisk ansats och utformar samarbetsformer för samröret mellan shi’itiska skrifflärda och makthavarna. Den senare linjen skulle komma att dominera den politiska diskursen inom shi’a under lång tid framöver.

De rättslärda som förordade samarbetslinjen utgick från att makten de jure, enligt lagen, tillhörde den dolde imamen, men hade de facto, i verkligheten, hamnat i andras hän-

der. Innehavarna av den världsliga makten ansågs alltså vara illegitima, men nu började man försiktigt närma sig dem och tillåta ett visst samröre med dessa. Den rättslärde Shejkh Mufid (d 1038) skrev att de som tilldelas ämbeten av de illegitima världsliga makthavarna i själva verket har fått dessa av den dolde imamen. De skall använda sina ämbeten för att motarbeta lagbrott och syndiga gärningar. (Baghdadi, 1992: 812-820)

De shi’itiska rättslärda omsvängning berodde på den shi’itiska minoritetens utsatta position under denna period. Ledande shi’itiska rättslärda sökte utvägar för att värna om shi’iternas situation. Diskussionerna kom således att kretsa kring frågan om de omständigheter under vilka man kunde tillåta samarbete med härskarmakten. Ett villkorligt samarbete med härskarmakten skulle kunna erbjuda större möjligheter att värna om shiiternas sak.

Den prominente shi’itiska rättslärde Seyyed Murtada (978-1058) skiljer i sin furstespegel *Risala al-amal ma’a as-sultan* (Boken om samarbete med sultanen) mellan två sorters sultaner: de ondsinta och de rättvisa. Han har inga betänkligheter mot att samarbete eller tacka ja till befattningar som erbjuds av de rättvisa härskarna. För honom är deltagande i det politiska livet en förutsättning för att kunna genomdriva islams påbud. Ett problem med denna teori var att de flesta härskare inte var rättvisa. Seyyed Murtada kringgår problemet med hänvisning till historiska prejudikat i Koranen som handlar om gudomliga sändebud som samarbetade med onda härskare. (Murtada, 1987: 96-98)

Mellan 1200- och 1500-talen utvecklades samarbetsformerna till att även omfatta icke-muslimska härskare. Flera framträdande shi’itiska rättslärda samarbetade med mongoliska härskare trots att de hade invaderat det islamiska riket och inte var muslimer. De ansåg att en icke-muslimsk men rättvis härskare var bättre än en orättvis muslimsk härskare. Beslutet motiverades med hänvisning till ett uttalande som tillskrivs profeten: ”ett rike består med ogudaktighet, men inte med orättvisa”.

En genomgång av tolvimamitiska shi’itiska källor visar att politik inte hade någon självständig ställning. Under de första sex århundradena i shi’as historia, från 800-talet fram till 1500-talet, återfinns man endast sporadiska spår av en debatt kring den världsliga styrelseformen. Det finns en grundföreställning som tar för givet att den världsliga makten skulle tillhöra de shi’itiska imamerna. I övrigt är diskussionen kring den världsliga makten inte så utvecklad. (Kadivar, 1999: 13)

En avgörande händelse i tolvimamiternas historia var safavidernas maktövertagande i Persien (1501-1736). De sökte och fick välsignelse och legitimitet från shi’itiska rättslärda. Detta förändrade förutsättningarna för de shi’itiska rättslärda. Från att ha varit en jagad minoritet fick de maktens uppbackning och shi’a förvandlades till statsreligion. Maktfördelningen mellan den safavidiska kungamakten och de shi’itiska rättslärda betecknas som det parallella maktsystemet där den världsliga makten låg i händerna på kungahuset. De shi’itiska rättslärda fick i gengäld jurisdiktion över domstolar, utbildningsväsendet, de religiösa frågorna och social omsorg. De över-



vakade omhändertagande av föräldralösa barn, bistånd till fattiga och förståndshandkappade och andra typer av social omsorg. (Fazlhashemi, 2011: 64-85)

### Nya teorier

De shi'itiska rättslärdas förhållningssätt till politiska frågor förändrades på 1800-talet när allt fler skriftlärdas drogs in i diskussionerna kring konstitutionalismens idétradition och den begynnande konstitutionella rörelsen som svepte över muslimska länder. Bland de frågor som diskuterades fanns stiftande av grundlag, avskaffande av despoti, införande av parlamentarism, genomförande av allmänna val, att välja eller bli ombud för ett valdistrikt/skrå/stånd, att skilja mellan de verkställande, lagstiftande och rättsliga maktinstanserna, att införa lagar som skulle skydda grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter utan hänsyn till religiös tillhörighet, börd eller social status, att ge medborgarna rätt att få insyn i den politiska makten m.m. (Kadivar, 9–12, 19–21)

Den rättslärd Na'ini (1860–1936) ansåg visserligen att den konstitutionella styrelseformen var en överträdelse mot den dolde imamen al-Mahdis rätt till härskarmakten, men det var också den enda nackdelen med konstitutionalismen. I väntan på al-Mahdis återkomst var konstitutionell styrelseform ett bättre alternativ då det innebar mindre oförrätter och förtryck, skrev han. (Na'ini, 1955: 46-47)

De rättslärdas förändrade roll hänger samman med den förändring som shi'adominerade samhällen genomgick under 1800- och 1900-talen. Den irakiske storayatollan Muhammed Baqer al-Sadr (1935-1980) skriver att under lång tid begränsades utövande av *ijtihad* (tolkning) bland de shi'itiska lärde till det individuella och privata området i människors liv. Sociala och politiska frågor lyste med sin frånvaro i deras uttalanden. Detta berodde enligt honom på att de rättslärdas var under lång tid exkluderade från allt som hade med politiken att göra. De världsliga makthavarna hade en sådan stark maktställning att de inte tillät de rättslärdas att blanda sig i dessa frågor. (al-Sadr, 1980: 2-3)

Förhållandena förändrades genom påtvingade krig från främmande europeiska stater och att kolonialmakterna fick ett allt starkare grepp om de världsliga makthavarna, vilket i sin tur ledde till centralmakternas försvagning. De europeiska köpmännens allt större kontroll över muslimska länders ekonomier ledde till att missnöjet bland köpmännen och samhällets politiska elit blev allt större.

Det som, enligt al-Sadr, utlöste de rättslärdas ökade engagemang var att man uppfattade främlingsväldet, de påtvingade krigerna och den europeiska kulturens allt större påverkan på det sociala och kulturella livet som ett allvarligt hot mot al-Mahdis återkomst som måste bekämpas. Nu när de världsliga makthavarna inte förmådde att stå emot det yttre hotet såg de rättslärdas som sin uppgift att använda sig av sitt inflytande för att mobilisera allmänheten mot dessa yttre hot. (Ibid.)

En bra indikation på de sociopolitiska förhållandenas påverkan på de rättslärdas politiska föreställningar får man genom att titta närmare på hur stor andel av de rättslärdas skrifter ägnades åt frågor som berörde den världsliga makten. Om man följer en tidsaxel från shi'as tidiga historia fram till vår tid kan man konstatera att utrymmet för dessa frågor växer ju närmare 1800- och 1900-talet vi kommer. Till en början var utrymmet mycket begränsat, om inte obefintligt. En framstående rättslärd som Sayyid Murtada ägnade bara 5 sidor eller 1,6 procent av sin bok *Intisar* till politiken. En annan shi'itisk auktoritet, Shejkh Tousefi (d 1042) ägnade 74 sidor, eller 2,5 procent av sin bok *al-Mabsout fi fiqh al-imamiyya* åt politik. Knappt tre sekel senare ägnar 'Allameh Helli (d 1308), 55 sidor eller 4,5 procent av sin bok *Tazkiratul fuqaha* åt samma fråga. Den under 1800-talet verksamme rättslärd Shejkh Muhammed Hassan Najafi (d 1848) ägnar ett helt band på ca 400 sidor av sitt verk *Jawahir al-Kalam* åt denna fråga. (Amid Zanjani, 1989: vol. 2, 42-43)

Från 1920-talet då det politiska förtrycket ökade i Iran samtidigt som staten lanserade en statlig påtvingad västerniserings- och avislamiseringskampanj, trädde allt fler tongivande shi'itiska rättslärdas fram som kritiserade de världsliga makthavarna. De pekade på den konstitutionella modellens brister samt det faktum att kungamakten inte levde upp till sina åtaganden i enlighet med det parallella maktsystemet som hade funnits som en tyst överenskommelse sedan safavidernas era. Istället för att försvara shi'aislam motarbetade kungamakten den och utpekade den som ett hinder för moderniseringen av landet.

I samband med den islamiska revolutionen i Iran 1979 startades ett försök att implementera den så kallade Khomeinidoktrinen om de rättslärdas styre i syfte att påskynda al-Mahdis återkomst. Ayatolla Khomeini (1902-1989) anslöt sig till den radikala shi'itiska politiska idétraditionen och riktade stark kritik mot såväl den kvietistiska som den realpolitiska politiska idétraditionen inom shi'aislam. Han var i lika hög grad kritisk mot de världsliga makthavarna. Han anklagade den despotiske kungen i Iran för att ha svikit sitt världsliga ansvar genom att införa politisk repression, ekonomisk snedfördelning, utbredd korruption, avsaknad av rättssäkerhet och social välfärd samt främlingsvälde. Det sista var riktat mot USA:s starka inflytande över Irans ekonomi och inrikes- och utrikespolitik. Övergången från oppositionsideologi till statsbärande ideologi blottade emellertid många brister i den s.k. Khomeinidoktrinen varav den viktigaste var de totalitära inslagen. Kort efter inrättandet av den teokratiska styrelseformen, som byggde på doktrinen om den rättslärdas styre, *velayat-e faqih*, riktade en rad framstående shi'itiska rättslärdas, däribland storayatollan Montazeri (1928-2009), hård kritik mot denna doktrin och krävde dess avskaffande och införande av demokrati, respekt för mänskliga rättigheter och åtskillnad mellan staten och religiösa institutioner. Enligt Montazeri ska maktens legitimitet under den dolde imamen al-Mahdis frånvaro inte hämtas från religionen. (Montazeri, 2008: 593) Legitimiteten hämtas från väljarnas röster och valurnorna där valfriheten garanteras genom yttrande-, tryck- och mötesfrihet och fria medier. (Montazeri, 2009: 24–25, Montazeri, 2006: 21-22, 50-52)

En idéhistorisk tillbakablick visar att de shi'itiska rättslärdas förhållningssätt till den världsliga makten och deras användning av föreställningarna kring den dolde imamen al-Mahdi har skiftat som en följd av ändrade sociopolitiska förhållanden. Dessa har – trots att de haft en metahistorisk karaktär – använts i direkt anslutning till rådande sociala och politiska förhållanden. Shi'itiska politiska idétraditioner har således varit en produkt av den historiska utvecklingen. Ett historiens objekt och inte dess subjekt.

### Litteratur

'Amid Zanjani, 'Abbas 'Ali, 1989. *Feqhe siyasi*, vol. 1-2, Teheran: Amir kabir.

Baghdadi (Shejk Mufid), Mohammad ibn Mohammad ibn Noman, 1992a. *Tashih al-Itiqad*, Qom: al-Motamar al-alami lialfi al-Shejk Mufid.

Fazlhashemi, Mohammad, 2011. *Tro eller förnuft i politisk islam*, Stockholm: Norstedts.

Firahi, Davood, 1999. *Qodrat, danesh va mashroiyyat dar eslam*, Teheran: Nashre Ney.

Gharavi Naini, Mohammad Hussein, 1955. *Tanbih al-umma wa tanzih al-milla*, 3 uppl., Teheran: Amir kabir.

Kadivar, Mohsen. 1999. *Nazariyeha-ye dowlat dar feqh-e shieh*, Teheran: Nashre ney.

Montazeri, Hussein 'Ali, 2006. *Resale-ye huquq*, Qom: Arghavan-e danesh.

-, 2008. *Eslam din-e fetrat*, 3:e uppl., Teheran: Vasef.

-, 2009. *Hokumat-e dini va hoquqe ensan*, 2:a uppl. Teheran: Sarai.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, 1988. *Islamic messianism: the Idea of Mahdi in Twelver Shiism*, Albany: State University of New York Press.

al-Sadr, Seyyed Mohammad Baqer, 1980. *Hamrah ba tahavvule ijtehad*, persisk översättning av Akbar Thabout, U.o: Roozbeh.

Seyyed Murtada, 1987. *Rasail*, Qom: Matbat Sayyid al-shuhada.



### Mohammad Fazlhashemi (f. 1961)

- professor i islamsk teologi og filosofi ved Uppsala universitet. Fram til 2013 professor i idehistorie ved Umeå universitet. Hans bok *Tro eller förnuft i politisk islam* gir en idehistorisk og teologisk bakgrunn for de politiske idetradisjonenes utvikling innenfor shi'islam.

## Gudsbilden i judendomen och Tikkun Olam

Karmela Bélinki

En judisk sägen berättar om en rabbin som bad sin lärjunge definiera Gud. Lärjungen harklade sig och fick fram: Gud är, Gud är. Rabbinen log och sade: Det är alldeles rätt. Allt övrigt är tolkning.

Ett annat exempel är texten till en av de mest lästa och älskade böerna i *Siddur*, den judiska bönboken för vardag och helg. Bönen inleds med *Adon Olam*, Världens Herre, och på svenska lyder mellandelen av bönen: ”Han var, han är, han skall vara i härlighet. Han är den Ende, ingen annan finnes, som kan liknas vid honom eller likställas med honom. Han är utan begynnelse och utan slut, och hans är makten och herraväldet.” Bönen har tillskrivits Solomon Ibn Gabirol på 1000-talet, men också tidigare källor nämns (svensk översättning enligt Malmö-Siddur, 1950).

### Gud är en och unik

*Schma Israel, Adonai Eloheinu Adonai Echad* (Hör Israel, Herren är Gud den ende Guden) lyder grundtesen i judendomen. Judendomen är ingen dogmatisk religion och judarna och deras tro har överlevt tack vare judendomens förmåga att diskutera, debattera och anpassa sig efter omständigheterna utan att förlora sin kärna, dvs. den i *Schma Israel*.

Guds enhet är en del av gudsbilden, en annan är Gud som ett unikum. Gud är enligt *Talmud* (den mest inflytelserika samlingen diskussioner och lagar näst *Tora*) *Hageburra*, den omnipotenta. Hans makt har ingen ände. Alltet är Hans skapelse.

Guds närvaro är allsmäktig och kan uttryckas med ett feminint ord *Shechina*. I modern judendom har just *Shechina* blivit allt viktigare. Gud har ingen form eller skepnad. Gud är den omnipotenta anden, utan början och utan slut. Juden behöver ingen mellanhand till Gud. Alla, kvinnor såväl som män, kan närma sig Gud. Exempel på detta finns i *Tanach*, den samling skrifter som för kristna är Gamla Testamentet.

### Gud är helig

*Talmud* lär, att Guds helighet är attributet som skiljer Honom från det fysiska och det naturliga och visar Hans överlägsenhet över alltet utanför Honom själv. Skapelsen i sig vittnar om Hans vilja. Det finns en kosmisk ordning i den fysiska världen, men det finns också en moralisk ordning hos Gud. Han är grunden till båda strukturerna, den fysiska och den moraliska. Sålunda fullbordas den gudomliga heligheten i Hans barm-

hårtighet och rättvisa. Det hebreiska ordet för helig är *Kadosch*, ett av de mest använda orden i judisk liturgi, ofta för att beteckna Den Heliga, dvs. Gud.

Guds helighet kommer klart fram i det andra budet, där det uppmanas att inte uttala Hans namn i onödan. Följden är, att hebreiskan har flera hundra uttryck för ordet Gud, *Elohim*. Några av de mest använda är *Adonai* (Herren), *Adoshem* (Namnet) och *Eljon* (Den Högsta).

### Judisk etik och religion

”Inom judendomen sammansmälter religion och moral till en ouplöslig enhet. Att söka Gud innebär att sträva efter helighet, rättfärdighet och godhet. Kärleken till Gud är ofullständig utan kärleken till medmänniskan. Judendomen understryker släktskapet inom den mänskliga rasen, okränkbarheten och värdet av mänskligt liv, personligheten, individens rätt till frihet och strävan efter att fullfölja sitt valda kall. Rättvisa utan hänsyn till ras, sekt, eller klass är alla människors omistliga rätt och oundvikliga skyldighet.” (svensk övers. min) Denna definition citeras av rabbinen Nicholas de Lange.

Ett centralt begrepp inom judendomen är *Hesed* (godhet eller vänlighet). Judendomens mål är att skapa fullständig harmoni genom mänskliga relationer och ett bättre samhälle. Rabbi Hillel samlade denna tanke: ”Vad som är dig motbjudande, gör det inte åt andra”.

Ett annat centralt begrepp är *Tsedaka* (rättfärdighet), som i praktiken betyder barmhärtighetsarbete. Talmud poängterar, att välgörenhet utan ”ett gott hjärta” är mot Guds vilja. Man får inte förödmjuka de sjuka eller behövande. Barmhärtighet är inte ett självändamål. I judiska församlingar utövas socialhjälp anonymt så att endast de till uppgiften noggrant valda vet vem hjälpen riktas till.

Ett tredje viktigt begrepp är *Tsibur* (gemenskap). Att vara jude är att vara en del av en gemenskap och trots att personligt utövande av judendomen är en förutsättning för gemenskapen, är att vara judisk i praktiken att vara judisk bland andra judar eller i vidare bemärkelse att vara människa bland andra människor. Riterna bildar en grundval för gemenskapen, men kompenserar den inte. Man skall prisa Gud i alla sina gärningar, men speciellt viktigt är att dela denna vetskap med andra.

Det bör påpekas, att judendomen skyr proselytisk omvändelseverksamhet i motsats till många andra religioner.

*Mitsvot* (hebr. pl av Mitsva) hänför till de bud, som Gud har gett människan i *Tora* och i de rabbiniska skrifterna och till deras omsättning i praktiken. Det finns 613 *Mitsvot*. I senare tid har ordet i synnerhet kommit att betyda gärningar utförda i Guds anda, dvs. goda gärningar.

### Tikkun Olam

*Tikkun Olam* (hebr. ung. att reparera världen) som begrepp har en historia som går tillbaka åtminstone till *Mischna* (populärt kallad den skrivna formen från 200-talet av den munt-

liga Tora-traditionen). Begreppet förekommer också i dagliga böner, såsom i *Aleinu*, som läses tre gånger om dagen. *Mitsvot*, både i sin etiska och rituella form, utgör en del av *Tikkun Olam*, liksom också *Hesed* och *Tsedaka*, eftersom de är ägnade att förbättra världen.

Det bör åter understrykas, att eftersom judendomen inte har egentliga dogmer blir exakta definitioner av begrepp utanför *Tora* som bäst bara hänvisningar till diskussioner och debatter i historisk, etisk och moralisk belysning.

### Tikkun Olam i vår tid

En vidare användning av *Tikkun Olam* som devis för socialt och t.o.m. politiskt engagemang är en utveckling som kommit till i USA i synnerhet bland de inriktningar inom judendomen som kallas konservativ och reformert.

Begreppets populistiska användning i den nationella politiken har väckt missbehag och det har påpekats, att *Tikkun Olam* utan anknytning till Gud är förkastligt.

För den konservativa och reformerta judiska rörelsen har *Tikkun Olam* blivit ett slags slagord, men dess grundinnebörd skiljer sig inte fundamentalt från traditionell judisk etik och moral. Att bygga ett modellsamhälle eller att sträva efter absolut harmoni folken emellan är inget nytt i judisk etisk historia. Socialt och samhälleligt engagemang är hörnstenar i judiskt liv.

Det finns de som tror, att man genom att följa *Mitsvot* kan skapa ett modellsamhälle för det judiska folket, vilket i sin tur påverkar resten av världen. Genom att fullkomna sig själva, sin egen församling eller staten Israel, blir judarna ett exempel för världen. Denna tanke förekommer ymnigt i skrifter i alla judiska riktningar.

Olika poängteringar av begrepp under olika tider är oundvikliga i en religion, som inte bara är en samling etiska och moraliska förmaningar, utan grundvalen för ett sätt att leva. Världsförbättring, engagemang i humanitärt arbete och mänskliga rättigheter i vår tid är en del av judisk anpassning till rådande förhållanden.

Att reda ut det diffusa begreppet *Tikkun Olam* är närmast en fråga om politik och policy i de två USA-baserade riktningarna inom judendomen. Det bör påpekas, att de europeiska varianterna av dessa riktningar inte har samma nationella politiska ambitioner som de amerikanska, vilka inte heller de utgör någon homogen grupp helt i enlighet med judisk tradition.

Den israeliska professorn i filosofi Avishai Margalit, som trots att han inte speciellt nämner *Tikkun Olam* eller andra judiska religiösa begrepp, utgår från judisk etik och moral i sin bok *The Decent Society*. Han definierar det anständiga samhället som en enhet som inte förödmjucar människor. Han skiljer mellan ”anständig” och ”civiliserad”. Enligt honom förödmjucar människor emellan inte varandra i ett civiliserat samhälle, medan inte heller institutioner förödmjucar människor i ett anständigt samhälle. Hans anständiga samhälle kunde väl passa in i den moderna tolkningen av *Tikkun Olam*.

Avishai Margalits utgangspunkt er foljaktligen förödmjukelse, ett negativt fenomen. I motsats till denna negativism anslår han rättigheter och slår fast, att ett samhälle enbart baserat på plikt inte är idealet. Plikt är inte ett tillräckligt incitament, utan det behövs också en djupare korrelation med rättigheter och med vad som är rätt och orätt i moraliskt hänseende. Här närmar sig Margalit åter den judiska fundamentala etiken och moralen.

### Resumé

Gud är en, allsmäktig och helig kunde man summera det ovan sagda. Gud har ingen form. Hans närvaro sker i anden (Shechina). Ingen som har sett Gud har fått leva. Moses fick aldrig se Det Heliga Landet.

De tio budorden är vägledning till Guds vilja, men de 610 Mitsvot med förklaringar och tolkningar är praktiska tillämpningar av dem.

Ett gott judiskt liv bygger på tre centrala begrepp, Hesed, Tsedaka och Tsibur. Godhet och vänlighet i Hesed, barmhärtighet i Tsedaka och gemenskap i Tsibur ger en etisk och moralisk underbyggnad för människan att följa.

Tikkun Olam utgår från de judiska grundbegreppen för att ”reparera världen” och göra samhället ”anständigt” för alla, för att följa upp Avishai Margalits tankar.

### Litteratur (på nordiska och stora europeiska språk)

Leo Baeck: *The Essence of Judaism*, New York, 1948/1976.

Nicholas de Lange: *Judendomen*, översättning av Kaj Schueler, Stockholm, 1988.

Avishai Margalit: *The Decent Society*, översättning av Naomi Goldblum, Cambridge, Mass., 1996.

*Siddur*, bönbok utgiven av Mosaiska församlingen i Malmö, 1970.

*Babylonische Talmud*, översättning av Reinhold Mayer, München, 1963/1980.

*The Talmud*, selections, översättning av H. Polano, London, 1978.



### Karmela Bélinki (f. 1947)

- fil.dr, akademiker, journalist og forfatter bosatt i Helsingfors, Finland. Hun er tidligere direktør for Finsk-norsk kulturinstitutt i Oslo.
- E-post: belinki.karmela@kolumbus.fi

# Ordensmaktens legitimitet og etikk

Jens Erik Paulsen

Etikk er et ufarlig ord, nærmest bare et suffiks. Men det lille ordet betyr noe stort: refleksjon over *moralen* – over handlingene våre, over holdningene våre... For alle som søker etter en slags identitet her i verden er etiske spørsmål viktige: Hvem skal jeg være? Hvordan skal jeg oppføre meg? Hva er godt her i verden? Akutte spørsmål i ungdomstida, men også senere i livet.

I arbeidslivet, f. eks, kan det være vanskelig å vite hvordan man skal være. Du må leve opp til en yrkesrolle, til forventninger fra alle kanter – deg selv inkludert. Det er ikke alltid du kan imitere kollegaene dine. Plutselig er det *du* som må treffe krevende beslutninger, kanskje med konsekvenser for deg selv, kollegaer og klienter. Da gjelder det å være *forberedt*, vite hva du driver med, hvem du er – ha rollebevissthet, selverkjennelse og beslutningskompetanse. Å bedrive yrkesetikk er å gjøre disse forberedelsene slik at man kan være god når man undertegner kontrakten, når man gir sitt råd, når man velger å operere pasienten, eller foretar den arrestasjonen. Det er et arbeid man aldri blir ferdige med. Men, det er aldri for *tidlig* å lære seg å tenke seg om.

I det følgende benytter jeg polityrket som eksempel, men det er lett å finne parallelle problemstillinger i alle «menneskebehandler» yrker der man har en grad av handlefrihet (Christoffersen 2011).

Hva er så spesielt med polityrket? Jo, politiet har monopol på å utøve fysisk makt i det offentlige rom. Mange andre gjør også det, men da er de å regne for *lovbrytere* (med mindre det dreier seg om selvforsvar). Politibetjenter får lov til å bryte fartsgrenser, slå med batong, bruke pepperspray, arrestere, bortvise, eller kanskje skyte folk. Det første filosofiske spørsmålet som melder seg da er: hvorfor i all verden skal noen ha slike – skal vi kalle det – *privilegier*?

### Alles kamp mot alle

Dette spørsmålet har dype filosofiske røtter, men argumentasjonen skjøt fart med briten Thomas Hobbes' bok *Leviathan* fra 1651, der Hobbes argumenterer for en eneveldig statsmakt som setter makt bak sine krav. Ikke fordi herskeren har Gud med på laget, men fordi det er *rasjonelt* å ha en «suveren» maktutøver. Situasjonen er jo den, hevder Hobbes, at folk er omtrent like sårbare og sterke. De har alle en overlevelsestrang og forsøker å skape seg behagelige liv, der makt og ære er viktig. Og dessuten er det knapphet på goder. Ut fra disse premissene ligger alt til rette for konflikt. I yt-



terste konsekvens snakker vi om en «alles kamp mot alle», der menneskene angriper hverandre for å stjele og for å forebygge at andre stjeler fra dem selv. Konsekvensen blir ifølge Hobbes at kortsiktighet råder, at det hverken blir noe kultur eller samfunn, og verst av alt «*continual fear, and danger of violent death, and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short*» (Hobbes 1996: 89). Derfor er det fornuftig å ha en ubestridt autoritet som setter makt bak sine avgjørelser. Alternativet er kaos og borgerkrig, noe Hobbes hadde førstehånds kjennskap til.

Selv om det er lett å kritisere et slikt svartsyn, har nok Hobbes likevel fortsatt et poeng. Selv om man *for sin egen del* kan vende det andre kinn til, kan man ikke forlange en slik offervilje fra *andre*. Stabilitet, forutsigbarhet og trygghet synes å kreve fysisk maktbruk – eller i det minste et potensial for fysisk maktbruk. En statsmakt som ikke evner å sette makt bak sine avgjørelser er sårbar.

På Hobbes' tid fantes ikke et organisert politi, men spredte lokale vektere. I dag er situasjonen en helt annen: Politiet er en *samfunnsbærende institusjon*, og det er bred aksept for at politiet kan utøve fysisk makt for å nå et høyere gode – et trygt, fritt og velordnet samfunn. I det minste så lenge dette maktmidlet er i hendene til et legitimt styre og kompletteres av et uavhengig rettsvesen. *Maktdeling* er nødvendig – en tanke som ikke helt Hobbes så, men som senere tenkere som John Locke (1980) og særlig Montesquieu (2010) la frem.

Altså – hvis maktbruken er under kontroll, synes det fornuftig at en klart definert (les: uniformert) gruppe i samfunnet kan bruke fysisk makt. Det synes som et nødvendig *middel* for å oppnå et høyere mål, les: at innbyggerne kan leve gode liv. For målet kan vel ikke være å skape en politistat?

### Hvem bør tas, og hvor hardt?

Men selv om det er stor enighet om at politiet er en legitim institusjon, bør vi fortsatt spørre oss om *når* politiet bør gripe inn, og hvor stor grad av makt som kan brukes. Hvilke maktmidler kan benyttes – håndjern, batong, skytevåpen, isolasjon, trusler, *water boarding*, tortur? Hvorfor har ikke norsk politi bomber og tanks, slik som militæret? Spør vi slik havner vi fort over i etikken, og svaret blir ofte at enten må man da ha klare retningslinjer for hvor grensene for maktbruk går, eller så må politifolk være spesielt flinke til å gjøre slike vurderinger – tekniske, taktiske så vel som etiske.

I praksis trengs både retningslinjer og folk med gode egenskaper. På den ene siden retningslinjer i form av åpne og kjente lover som sier hva som er lov og ikke-lov *generelt* (f. eks Straffeloven og Straffeprosessloven) og for politiet *spesielt* (bl a Politiloven og Polititinstruksen). Men lover dekker ikke alle situasjoner. Lover må tolkes, og tjenestepersonene må dessuten kunne prioritere oppgaver ut fra viktighet og vite hva som er «lempeligste» maktmiddel i situasjonen. Så, på den andre siden, er det klart at politibetjentene også må ha god situasjonsforståelse, skjønne hva som står på spill

for de berørte partene og hvordan orden best kan gjenopprettes. Dette krever både erfaring og gode egenskaper. Kall det gjerne *dyder*: å kunne tenke klart, være modig og tålmodig – kanskje også kunne løpe fort og si de riktige ordene på rett måte. Og så må inngripen selvsagt være hjemlet i loven. De gode egenskapene og loven henger sammen. Du må være «innafor», som politibetjenter gjerne sier. Det er ikke alltid enkelt. Slike vurderinger må gjøres også mens du løper i regn og motvind, og mens folk gjør alt de kan for at du skal mislykkes med oppdraget. Du kan ikke stole på flaksen. Forberedelser – også på verdiplanet – er en viktig del av kunnskapsbasert politiarbeid. Igjen, det lille ordet etikk: å kunne reflektere over handlinger og holdninger, trekke inn erfaringer, kunne tenke hypotetisk: *hva om det skjer, eller det...*

### Hvorfor vil vi ha et moralpoliti?

Nå er det ikke slik at politiet går rundt og bruker fysisk makt hele dagen. Ifølge en nyere svensk undersøkelse går 90 % av arbeidstiden med til aktiviteter som hverken har med tvangs- eller maktbruk å bestille (Holgersson & Knutsson 2012: 14). En vesentlig del av politiets arbeid utgjøres av rapportskrivning og forflytning mellom steder, samt å *hjelpe* folk i vanskelige situasjoner – berusede personer, vitner i sjokk, folk som har kjørt av veien på glatta, hjemløse, demente på ville veier... Alt kan i prinsippet være et problem som politiet bør løse. Hva er det så politiet *må* gjøre og hva er det politiet *bør* gjøre? Hva er «ordentlig» politiarbeid? I realiteten er det ikke grenser for hva som er et anliggende for politiet. 'Ro' og 'ordensforstyrrelse' er et like vanskelig begrepspar som 'helse' og 'sykdom'.

La oss ta et eksempel: Sett at politiet ber deg om å fjerne deg fra utestedet du har tenkt deg inn på. Hvis du ikke retter deg etter pålegget, kan politiet fysisk komme til å tvinge deg. En typisk grunn til pålegget er at du har forstyrret den offentlige ro og orden, eller at politiet tror at du kommer til å forstyrre denne. Det er ikke sikkert at du er enig i det. Kanskje synes du at du har gode grunner til å oppføre deg som du gjør. Da står vi ved det vanskeligste, men kanskje også viktigste etiske spørsmålet i politisammenheng: Hva er egentlig en *ordensforstyrrelse*? Hvilke handlinger, holdninger og praksiser bør være akseptert ute i offentligheten? Og hva er akseptert bak døra i de tusen hjem? Vi ønsker frihet fra tvang og andres intervensjon, men vi har også oppfatninger om hva som er greit, kanskje i form av en slags 'allmenmoral' (Paulsen 2000) eller 'alminnelig rettsoppfatning'.

Vi ønsker ikke et moralpoliti, eller, gjør vi det? Hadde det ikke vært fint om politiet snakket til ungdommene som står og roper i nabolaget? At de sjekker nøye opp «utlendingene» som kommer kjørende inn i bygda? At de irettesetter sjefen din, som vel nærmest tafset på deg på julebordet? At de tar på alvor og etterforsker hvorfor tenåringsen din ikke er kommet hjem klokken to på natten (når avtalen var midnatt)? At politiet alltid kunne ta affære når noe *unormalt* skjer, slik at vi slipper både borgervern og bekymringer.

Alt det nyss nevnte *kan* ses på som ordensforstyrrelser – men er de dermed *politiskaker*? Det kommer f.eks. an på hvor sannsynlig det er at sakene involverer et lovbrudd, eller hvor innlysende det er at dette bare må tas fatt i. Dette er vurderinger som politiet, både operasjonssentraler og betjenter, må kunne foreta – ofte komplekse vurderinger som involverer lokalkunnskap, menneskekunnskap og kunnskap om kriminalitetsbildet. *Dømmekraft* er slik ett av etikkenes begreper som er helt sentrale innenfor politivirksomhet. Og løfter vi problematikken bitte lite granne, ser vi at dette også dreier seg om politisk-etiske spørsmål: hvordan skal balansen mellom kontroll og frihet være i vårt samfunn? Ikke bare «Hva slags politi vil vi ha?», men også «Hva slags samfunn vil vi ha?». Dette er diskusjoner vi hverken kan eller bør bli ferdige med.

### Forbrytelsen som ikke skjedde...

Kontroll/frihet-spørsmålet settes helt på spissen når vi snakker om et annet stort område av politiarbeid, nemlig *kriminalitetsforebygging*. I alt som skrives om norsk politi, heter det at forebygging er en prioritert oppgave, og det er lett å dele entusiasmen: Ingenting er vel bedre enn at forbrytelser *ikke* skjer, at vi kan leve i fred og fordragelighet med hverandre? Men hvordan skal politiet håndheve det som ennå ikke er skjedd? Det krever god oversikt og grundig analyse av alt som *potensielt* kan bli et problem. Blir det ikke fort litt mer kontroll enn vi egentlig ønsker – når overvåkningskameraer popper opp på hvert et hjørne? Eller når ungdom tvinges inn i de besteborgerlige mønstre? Gjør ikke en slik form for *konservatisme* at de aggressive bare blir mer aggressive, og de moralsk kreative enda mer oppfinnsomme? Og hva er det vi har å tilby dem som vi mener er i risikosonen? Kanskje må vi tenke nytt om både frihet og personvern hvis forebygging er politiets hovedoppgave. Balansen mellom kontroll og frihet dreier seg ikke bare om sannsynlighetsberegninger og risikovurderinger – det er *moralske* spørsmål som angår ikke bare politi og/eller politikere, men oss alle. Det krever både tanke og omtanke for individer og grupper. Etisk ladde problemstillinger står i kø når man skal arbeide forebyggende. Spesielt når de som skal gjøre det, også har anledning til å benytte fysisk makt.

Etisk refleksjon er slik en selvfølgelig side ved politiyrket. Både når man vurderer maktutøvelse prinsipielt og hvordan makt utøves. Og her har jeg ikke nevnt høyaktuelle spørsmål som kulturelle motsetninger, generell bevæpning og internasjonal kriminalitet. Og ikke et ord om hvem politibetjenter kan lyve til og hvem de må snakke sant til. Hva betyr det å være sannferdig når man er et middel for å nå et høyere mål? Kan man være pliktetiker innenfor et konsekvensetisk rammeverk?

Igjen, det er aldri for tidlig å begynne å tenke. Allerede når man tas opp som politistudent ser man etter analytiske evner og egenskaper som åpenhet og samarbeidsvilje. Tidligere var det kanskje nok med rent rulleblad og noen dagers kurs for å kunne patroljere som fattigpoliti. I dag er politiutdannelsen en høyskoleutdanning som skal sørge for at studentene får tilstrekkelige kunnskaper og ferdigheter til å arbeide som politibetjenter, som *generalister*, i det komplekse samfunnet de skal betjene. Etikkk synes da helt nødvendig. Det lille uskyldige ordet.

### Litteratur

Christoffersen, SA. (2011). *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Geuss, R. og Skinner, Q., red., *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Holgerson, S. og Knutsson, J. (2012). *Hva gjør egentlig politiet?* PHS forskning: 4. Politihøgskolen.

Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*, CB. McPherson (red.). Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

Montesquieu. (2010). *Om lovenes opprinnelse*. Oslo: Vidarforlaget.

Paulsen, JE. (2000). "Er allmenmoralen god nok som den er? En diskusjon av Knut Erik Tranøys *Det åpne sinn*." Norsk filosofisk tidsskrift 35, no. 3: 147-66.

Politiinstruksen. (1990). <http://lovdata.no/dokument/INS/forskrift/1990-06-22-3963>. Innhentet 27.02.14.

Politi-loven. (1995). <http://lovdata.no/dokument/NL/lov/1995-08-04-53>. Innhentet 27.02.14.

Straffeloven. (2014). <http://lovdata.no/dokument/NL/lov/1902-05-22-10>. Innhentet 27.02.14.

Straffeprosessloven. (1986). <http://lovdata.no/dokument/NL/lov/1981-05-22-25>. Innhentet 28.02.14.



### Jens Erik Paulsen (f. 1965)

- dr. art i filosofi fra Universitetet i Oslo.
- Førsteamanuensis ved Politihøgskolen hvor han forsker og underviser i yrkesetikk og vitenskapsteori/metode.
- E-post: jens.erik.paulsen@phs.no

# Revolusjon, religion og den norske Grunnloven – et historisk perspektiv

Bernt T. Oftestad

Vel tretti år etter revolusjonen i Frankrike samlet den norske eliten seg på Eidsvoll og etablerte en selvstendig norsk stat. I konstitusjonen de ble enige om, finner vi de politiske ideer som hadde skapt revolusjonære endringer ut i verden: 1) *ideen om den selvstendige nasjonalstat*, 2) *styrt av folket ved valgt representasjon*, 3) *rettsstat som sikret individenes frihet og likhet for loven*, 4) *eiendomsrett og næringsfrihet*. Også det nye Norge ble en moderne stat tuftet på liberalismens grunnprinsipper. Riktig nok ble ikke *religionsfriheten* direkte tematisert i Grunnloven. Men bruddet med Danmark og dermed den eneveldige kongen av Guds nåde som øverste suverene lovgiver, regjering og dommer i én person, var virkelig revolusjonært.

## 1 – Ny naturrett og et nytt politikkbegrep

De politisk-ideologiske forutsetningene for de dype statsomveltingene i tiden var et *nytt begrep om politikk* og dermed *statsoppfatning* som hadde vunnet frem fra 15- og 1600-tallet av. Det var forankret i *en ny naturrett* annerledes enn den overleverte, som var preget av Aristoteles og kristendommen. Den nye naturretten trengte ikke noen oververdlig Gud som den siste og øverste lovgiver og garant for statsmaktens legitimitet. Den naturvitenskapelige virkelighetsoppfatning som vant frem utover 1600-tallet, blokkerte for slikt. Den nye naturretten ble i stedet dennesidig forankret: i *menneskets egen livsverden*. Utgangspunktet var menneskets iboende vilje til å overleve og sikre seg velferd og et "godt liv". Statsmaktens plikt og det som legitimerte den, var å sikre at dette formål ble så langt mulig realisert. Det krevde et samfunn med næringsfrihet, slik at mennesket selv kunne skaffe seg det materielle livsgrunnlag. Og borgerne måtte gis frihet til å finne frem til lover og ordninger slik at det kunne legges til rette for menneskenes gode liv. Folket var på samme tid lovgivningens autor og dens adressat. For folkets vilje skulle bestemmes i samfunnet.

*Erklæringen om menneskenes og borgernes rettigheter* som ble vedtatt av det revolusjonære Frankrike i 1789, slo fast at mennesket har "naturlige, hellige og uavhengelige" rettigheter som rett til frihet, eiendom, sikkerhet og til å motstå og fri seg fra undertrykkelse (§2). For alle mennesker er født og forblir *frie* og *like* med hensyn til rettigheter. (§1). Derfor må all statlig makt være forankret i folket (§3). Derfor må samfunnet gi rom for fri diskusjon av ideer og meninger. Det forutsetter tale-, skrive- og trykkefrihet innen lovens rammer (§11). Ingen borger skulle være engstelig på grunn

av sine meninger, selv ikke religiøse ("mème religieuses"), forutsatt at de ikke forstyrret den offentlige ro og orden (§10). I 1776 hadde frihetskjemperne i Nord-Amerika vedtatt en erklæring – *Declaration of Independence* – med lignende innhold som basis for de stater som løsrev seg fra britisk styre og dannet USA.

Hvordan ble forholdet til *religion og kirke*? Den store franske revolusjon hadde i utgangspunktet et religiøst perspektiv. Menneskerettighetserklæringen av 1789 ble proklamert "i nærvær av og under beskyttelse av det høyeste vesen". Dette betydde ikke at gudstroen fikk noen forpliktende statsrettslig eller politisk betydning. Revolusjonen trakk i stedet kirken inn under den nye statens makt og myndighet. I det nye Frankrike ble det etablert en såkalt *sivil kirke*. Den gamle katolske kirken ble omgjort til en slags statskirke. Relasjonen til paven ble brutt. Han skulle ikke lenger ha noen innflytelse over samfunnslivet. Kirken ble fratatt sine eiendommer. Geistlighetens skulle lønnes av staten. Klostrene ble oppløst, og prester og biskoper måtte avlegge ed til staten om troskap mot den og forfatningen. Kirkelivet var for det nye republikanske Frankrike en borgerlig sak. Derfor angikk det *alle* borgere. Jøder og protestanter fikk rett til å bestemme i en kirke som fortsatt var katolsk i lære og kult.

Den sivile kirken i Frankrike var én type kirkepolitisk løsning. En annen finner vi i USA. Kristenlivet der var dominert av puritanerne, som hadde flyktet over Atlanterhavet for å unnsnippe statskirkelig undertrykkelse. De religiøse flyktningene etablerte menigheter av troende som frivillig hadde sluttet seg sammen ved en religiøs og kirkerettslig *kontrakt*. De voktet nøye på sin religiøse frihet. Menighetene skulle ikke ha overordnede kirkelige/politiske organer til å bestemme over dem. Dette menighetsidealet, som hadde sine teologiske røtter i kalvinismen, ble nedfelt i den amerikansk konstitusjon som et *tilllegg* (1. Amendement): "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances." Denne teksten sikrer religionsfriheten som en del av samvittighetsfriheten. Den føderale sentrale statsmakten skulle ikke blande seg inn i det religiøse liv.

Revolusjonen i Frankrike skapte en borgerliggjort katolsk preget statskirke i en republikk basert på idealene frihet, likhet og brorskap. I USA ble det utviklet en syntese av *kalvinismens* foreningskirke og det moderne frihetlige statssamfunn basert på moderne ideer. Hva med Norge? Skal vi våge påstanden om at det nye frie Norge skapte en syntese av *evangelisk-luthersk* øvrighetskirke, arvet fra reformasjon og enevoldstid, og en moderne liberal stat på den politiske opplysningens grunn? Ordningen ble nedfelt i konfesjonsstat og statsreligion.

## 2 – Religionen i Grunnloven av 1814

I den norske Grunnloven ble det slått fast i § 2 at "*Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage*

*sine Børn i samme. Jesuitter og Munkeordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.* “ Her er evangelisk-luthersk religion/konfesjon omtalt, men ingen selvstendig evangelisk-luthersk kirke som staten forholder seg til. Det var egentlig selvsagt på bakgrunn av den lutherske reformasjon, som levde videre i fyrstekirker, som ikke gav rom for kirkelig unndratt øvrigheten makt og myndighet. Fyrsten var også kirkelig øvrighet.

Også i Grunnloven av 1814 møter man konfesjonskongen fra den danske enevoldstiden, nå i nye gevanter. Den overleverte lutherske konfesjonen ble ført videre. Men Kongen er ikke lenger konfesjonens politisk-rettslige garant og har ikke lenger øverste og eneste myndighet over kirkelivet. Han er ikke lenger konge av Guds nåde med eneveldig posisjon. Han styrer kirkeadministrasjonen, men han har to andre statsmakter, Stortinget og domstolene, ved sin side.

Det er statens religion som bestemmes på Eidsvoll, ikke noen kirkes. Her trer den moderne staten frem som har integrert det overleverte religiøse livet i seg selv og gitt det et nytt rettsgrunnlag. Dette er det religionsrettslig revolusjonerende i 1814.

Etter 1814 fortsatte kirkelivet i praksis som før etter gammel ordning. Kirkeretten fra dansketiden ble ført videre. En ny lovgivning for det religiøse livet fikk vente. Dette var en funksjonell konservatisme, men *prinsipielt* hadde styret av religionen fått et helt nytt grunnlag, bestemt av det nye politikk- og rettsbegrep. På Eidsvoll var det folkets representanter som inngikk en *kontrakt* om statsstyret. De gjorde det suverent i kraft av den rett som tilhørte folket. Religionen ble så å si bestemt ”nedenfra” og ikke av en øvrighet som suverent hadde sluttet seg til en bestemt konfesjon. Grunnlovens statsreligion var den nye statens religion i kraft av folkets suverenitet.

### 3 – Ansatsen til borgerlig offentlighet i et konfesjonelt enhetssamfunn

For den borgerlige revolusjonen var det en menneskerett fritt å kunne gjøre sine meninger gjeldende i dette offentlige rom, i offentligheten. Det var selve saken i den franske menneskerettighetserklæring fra 1789. Og de private meningene ble utviklet innen nye sosiale rammer: i salonger, klubber, assosiasjoner, grupper, foreninger osv. Private ytringer i den borgerlige offentlighet, som fikk støtte i den alminnelige opinion, ble uttrykk for folkeviljen, som skulle forme statsstyrets lover. Utgangspunktet for en slik offentlighet ble lagt også i den norske Grunnloven. I § 100 het det: “*Trykkefrihed bør finde Sted. Ingen kan straffes for noget Skrift af hvad Indhold det end maatte være, (...) Frimodige Ytringer om Statsstyrelsen og hvilkensomhelst anden Gjenstand ere Enhver tilladte.*” Men gjaldt denne retten til fri ytring også statens religion? § 100 trakk opp begrensninger for ytringsfriheten. Straffefrihet gjaldt ikke ytringer som oppfordret til “*Ulydighed mod Lovene, Ringeagt mod Religionen, Sædeligheten*”. Ytringsretten hadde altså sine religiøse grenser. Men rammet disse også retten til å etablere frie organisasjoner til utvikling av og propaganda for religiøse meninger som avvek fra statsreligionen? Spørsmålet meldte seg med tiltakende styrke i den nye norske staten.

Statsreligionen var folkets religion og slik burde det forbli. Dette var formålet med statsreligionen. Statens øverste leder, Kongen, som selv var forpliktet til å bekjenne seg til den på evangelisk-lutherske religion, styrte det religiøse livet (GrL §16). Geistligheten var statens menn, dvs. kongens embetsmenn. Og alle hans embetsmenn måtte bekjenne seg til Kongens, dvs. statens offentlige religion. På det norske territorium skulle menighet og folk ideelt sett dekke hverandre. Grunnlovens § 2 påla de “Indvaanere, der bekjende sig til den”, å “opdrage sine Børn i samme.” Territoriet skulle dessuten holdes rent for “Jesuitter og Munkeordener”. Jøder skulle ikke ha adgang til riket.

1814-staten var i prinsippet en moderne stat, som innehadde den suverene styringsretten og maktmonopolet på sitt territorium. Den var en demokratisk og liberal rettsstat med næringsfrihet, yringsfrihet og folkestyre. Men enhver moderne stat ønsker også sikre en kulturell *enhet* i folket på territoriet. Den nye norske staten brukte konfesjonell og kirkelig arv og tradisjon fra dansketiden til dette formål.

Slik staten *er*, slik blir statsreligionen. Dette selvsagte forhold blir lett oversett. Og den norske stat har gjennomgått en dyptgripende utvikling de siste 200 år. Statsreligionens domene er blitt stadig smalere i samfunnet. I 2012 ble til sist Grunnlovens § 2 fundamentalt endret og den kongelige konfesjonsstaten avskaffet. La oss stanse ved noen stasjoner på veien dit.

### 4 – Større frihet, mindre konfesjon

I 1845 fikk man en Dissenterlov som gav kristne trossamfunn rett til å etablere seg og skaffe seg tilhengere i Norge. I 1851 kom den første endring av Grunnlovens §2, da jøder fikk adgang til riket. Den andre kom i 1897 da forbudet mot *munkeordener* ble fjernet. Først i 1956 ble *jesuittforbudet* opphevet. I 1964 ble religionsfriheten grunnlovfestet.

Hvilken virkning fikk den økende konfesjonelle liberalisering av samfunnet? Kort etter at Dissenterloven var vedtatt i 1845, kom ikke-lutherske frikirker til Norge. Det norske territorium, som var de lokale statskirkemenigheters territorium, ble nå et rom også for fri konkurranse mellom kirkesamfunnene, et *marked* for livssynene. Den ansats til en fri offentlighet som lå i Grunnlovens sikring av ytringsfriheten i § 100, var nå på plass på det religiøse feltet. Hindringer for fri lekmannspreken og forbud mot privat nattverd og dåpsforvaltning for medlemmer av Den norske kirke ble også fjernet.

Det var ved den *kirkelige* grunnskolen og ved *menighetens diakoni* at luthersk konfesjon preget samfunns- og folkeliv. Fra 1860-årene kom lover om grunnskolen, særlig viktig var skolelovene av 1889, som nedbygget geistlighetens ansvar for og myndighet i skolen. Først forsvant biskopen, så presten fra skolens styrende organer. Denne utvikling nådde sitt mål i 1969, da Stortinget ved vedtaket av en ny skolelov slo fast at skolens kristendomsundervisning *ikke* var kirkelig dåpsundervisning.



Skoleloven av 1969 er et viktig datum også i et grunnlovsperspektiv. Skolens kristendomsundervisning skulle fortsatt være luthersk-konfesjonell. Men dette var ikke uttrykk for at staten var rettslig-konstitusjonelt bundet av og forpliktet på Grunnlovens § 2, dvs. statens egen "offentlige religion", men det var en politisk-demokratisk konsekvens av at flertallet av norske borgere var medlemmer av Den norske kirke og således bekjente seg til evangelisk-lutherske tro. En naturlig følge av denne demokratiske konfesjonalisme, var at personer som ikke tilhørte Den norske kirke, likevel kunne være kristendoms lærere. Her ble båndene mellom "statens offentlige religion" og statskirke oppløst.

### 5 – Konfesjonskongen forsvinner – demokratisk "statsreligion"

Våren 2012 kom de virkelig radikale grunnlovsendringer. Konfesjonskongen forsvant og dermed ble religionsretten helt og fullt forankret i nasjonalforsamlingen, dvs. i folkeviljen gitt med folkeflertallet. I Grunnloven av 2012 ser vi spenningen mellom empiri og universale tidløse prinsipper som er så typisk for styret av demokratiet. Hadde Stortinget fulgt de universale prinsipper i 2012, hadde den nye Grunnlovens § 2 vært begrenset til å sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene. Staten hadde ikke fått noe kristent og humanistisk verdigrunnlag. Og § 16 hadde ikke gjort Den norske kirke til "Norges Folkekirke" og som sådan støttet av staten. Ikke stort mer enn "Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse" var blitt igjen av religionsrett fra 1814. Men Stortinget tok utgangspunkt i samfunnets *religiøse empiri* og den tradisjonen som lå bak: Norge er et kristent land og det skal så forblive så lenge majoriteten i folket ønsker det. Her forenes respekt for tradisjon med moderne frihetsideologi.



**Bernt T. Oftestad (f. 1942)**

- professor emeritus, Det teologiske menighetsfakultetet.
- E-post: bernt.torvild.oftestad@gmail.com

# Religion i Grunnloven 1814–2014

*Ingvill Thorson Plesner*

I mai 2014 skal Stortinget ta stilling til en rekke forslag som har til hensikt å styrke Grunnlovens vern om de internasjonale menneskerettighetene. Men noen av forslagene kan paradoksalt nok føre til et svakere vern om disse rettighetene enn vi har i dag, herunder religionsfriheten.

### Grunnloven i strid med enkelte menneskerettigheter

Hittil har bare noen få menneskerettigheter vært gjengitt i Grunnloven. Ytringsfriheten, eiendomsretten og vernet mot tortur har vært grunnlovsfestet siden 1814. I 1814 inneholdt Grunnloven i tillegg flere bestemmelser som var i åpenbar motsetning til enkelte grunnleggende menneskerettigheter.

For eksempel inneholdt § 2 den gang en bestemmelse som utelukket jøder og flere andre minoriteter adgang til landet: «Jesuitter og Munkeordener maae ikke taaes. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget». Dette gir en forklaring på hvorfor religionsfrihetsbestemmelsen ikke ble tatt med i § 2 i 1814, slik visstnok planen opprinnelig var. Det ville innebære en åpenbar konflikt med eksklusjonen av minoriteter i samme bestemmelse.

Jødeparagrafen ble ikke fjernet før i 1851. Forbudet mot munkeordener ble fjernet i 1887, og Jesuittparagrafen i 1956. Religionsfriheten ble tatt inn i 1964 ved Grunnlovens 150års jubileum. De siste tiårene har også retten til arbeid, retten til et sunt miljø, samers rettigheter som urfolk kommet med.

### Avvikling av statskirken eller ny statskirkeordning?

Fra 1814 til 2012 lød bestemmelsen i Grunnlovens paragraf 2 slik: «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende seg til den, ere forpligtede til at opdrage sine Børn i samme». Mange mente dette var en menneskerettslig utfordring – både for Den norske kirkes selvbestemmelse og for ikke-diskriminering av minoriteter. Bestemmelsen ble derfor endret i 2012, og vi har i stedet fått en ny bestemmelse om det kristne verdigrunnlaget: "Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske Arv."

I tillegg har vi fra 2012 fått en ny bestemmelse om «folkekirken» i Grunnlovens § 16. Denne formuleringen er lik den som ble innført i den danske grunnloven fra 1849. I tillegg fastsetter grunnloven fra 2012 at Stortinget fortsatt skal gi en egen lov om Den norske kirkes organisering, og at staten skal understøtte Den norske kirke økonomisk:

«Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk Kirke, forbliver Norges Folkekirke og understøttes som saadan af Staten. Nærmere Bestemmelser om dens Ordning fastsættes ved Lov. Alle Tros- og Livssynssamfund skulle understøttes paa lige Linje.»

Det er dermed grunn til å spørre om de grunnlovsendringene som ble gjennomført i 2012 i realiteten innebar en avvikling av statskirkeordningen, eller om det heller var innføring av en ny type statskirkeordning.

### Henvisningen til internasjonale «traktater» (§ 110c)

De siste tjue årene har Grunnloven altså hatt en generell bestemmelse om at staten er forpliktet til å respektere og sikre menneskerettighetene slik disse er fastsatt nettopp i slike «traktater» (§ 110c). Denne referansen til de internasjonale menneskerettighetene som Norge har forpliktet seg på, innebærer blant annet at Grunnloven gir en henvisning til religions- og livssynsfriheten slik denne er fastsatt blant annet i Den europeiske menneskerettighetskonvensjon og i FNs konvensjon om sivile og politiske rettigheter:

*“Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.”*

Vi ser her at det er en klar referanse til retten til å utøve sin religion og sitt livssyn også i det offentlige rom (“in public or private”).

Den nye bestemmelsen om religionsfrihet i forslaget til grunnlovsendringer i mai 2014 inneholder ikke noen referanse til retten til å utøve sin religion og sitt livssyn både «offentlig og privat». Dermed avviker formuleringen fra Den europeiske menneskerettighetskonvensjon og FNs konvensjon om sivile og politiske rettigheter. Dagens debatt om offentlig religionsutøvelse gjør at det er grunn til å sikre at det internasjonale vernet på dette feltet ikke svekkes.

Tilsvarende finner vi ingen referanse til minoriteters rettigheter i forslaget til nytt menneskerettighetskapittel. Også dette er et avvik fra det internasjonale vernet vi har i dag. Både norsk grunnlovshistorie i forhold til blant annet jødeparagrafen, og norsk politikk og lovgivning overfor andre nasjonale minoriteter – som tater/romanifolk og sigøynere, kvener og skogfinner - gir grunn til å sikre at Norges forpliktelser i forhold til det internasjonale minoritetsvernet ikke svekkes.

### Et nytt «menneskerettighetskapittel»

Tanken med den forestående grunnlovsreformen er at Stortinget skal ta inn et helt nytt «menneskerettighetskapittel» i Grunnloven i forbindelse med Grunnlovens 200års jubileum 17. mai. Slik kan de synliggjøre en større bredde av rettigheter som Norge for lengst uansett har forpliktet seg til. Det er et stort paradoks dersom refor-

men skulle føre til at det internasjonale vernet i stedet svekkes, slik det er fare for med enkelte av forslagene som nå ligger på Stortingets bord.

Grunnlovens vern om de internasjonale menneskerettighetene er nødvendig for å gi et tryggere vern om menneskeverdet. Menneskerettighetene setter grenser for statens makt. Å verne om individets frihet og minoritetenes rettigheter forebygger mot flertallets mulige misbruk av sin makt.

Annen verdenskrig dannet bakgrunn for Verdenserklæringen om menneskerettighetene, som FN vedtok i 1948. Krigen hadde vist hvordan demokratiet uten et vern om slike rettigheter kan føre til grufulle krenkninger, overgrep og forfølgelse på grunnlag av for eksempel etnisitet, religion og seksuell legning.

FNs menneskerettigheter pålegger staten visse plikter: Staten skal blant annet sikre at alle har grunnleggende betingelser for liv og helse, og muligheter for utdanning og deltakelse i yrkeslivet. Særlig må staten ha fokus på kvinners og barns og utsatte gruppers like menneskerettigheter.

En del politikere har uttrykt at de er skeptiske til å ta inn et tydeligere vern om menneskerettighetene i Grunnloven. De sier de frykter at dette vil frata det folkevalgte flertall dets makt, og gi makten til dommere og andre jurister i inn- og utland. Det er liten grunn til å frykte dette.

For det første er de rettighetene som nå foreslås, så generelle at Stortinget uansett vil både kunne og måtte fastsette gjennom vanlig lov hva de mer konkret skal innebære. I Norge har vi dessuten en tradisjon for at Høyesterett legger stor vekt på hva Stortinget har ment med de rettigheter og lover de vedtar. Dersom Stortinget likevel er misfornøyd med Høyesteretts grunnlovstolkning, kan de – med 2/3 flertall og et mellomliggende valg – eventuelt endre Grunnloven igjen.

Dessuten er det nå lenge siden Norge forpliktet seg til å respektere internasjonale menneskerettigheter. Det er seksti år siden vi tiltrådte Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen. For over femti år siden undertegnet vi begge FNs viktigste menneskerettighetstraktater. De siste tjue årene har Grunnloven altså hatt en generell referanse til internasjonale menneskerettigheter gjennom henvisningen til slike «traktater» i § 110c.

### Nødvendig å eksplisitt henvisne til Norges traktatforpliktelser

Forslaget til grunnlovsendringer som nå skal behandles av Stortinget, består av to elementer: En prinsippbestemmelse i ny § 92 som innleder menneskerettighetskapittelet, og en påfølgende katalog av konkrete menneskerettigheter. Ved å ta inn konkrete rettigheter i Grunnloven, blir Norges menneskerettighetsforpliktelser tydeligere, og vi får nasjonalt eierskap til reglene. Men prinsippbestemmelsen i ny § 92 er viktig, for å sikre forståelsen av menneskerettigheter som udelelige og gjensidig avhengige. Stortinget har flere ulike alternativer til ordlyd å velge mellom ved vedtakelsen av prinsippbestemmelse i ny § 92.

Det er helt sentralt at meningsinnholdet i någjeldende § 110c, og dennes eksplisitte henvisning til Norges traktatforpliktelser om menneskerettigheter, videreføres.

Blant de alternative forslagene til ordlyd som er lagt frem, er det – underlig nok – ett som faktisk fjerner den referansen Grunnloven i dag har, i någjeldende § 110c, til internasjonale traktater om menneskerettigheter. Det slår bare fast at staten «plikter å respektere og sikre menneskerettighetene»

Uten en referanse til de internasjonale traktater som Grunnloven har i dag, vil et nytt menneskerettighetskapittel med overskriften «Menneskerettighetene» kunne tolkes slik at det kun er de rettighetene som er tatt inn i Grunnloven, som er viktige. Dette ville i praksis innebære en begrensning av de rettighetene staten i dag har forpliktet seg til.

Derfor bør det nye menneskerettighetskapittelet i Grunnloven innledes av en prinsipplæring i § 92, som eksplisitt viser til Norges traktatforpliktelser. En slik henvisning til «traktater» vil blant annet gjøre det tryggere for dem som savner noen av formuleringene eller rettighetene i de internasjonale avtalene. For selv den nye listen dekker ikke hele bredden av menneskerettigheter. Og flere av formuleringene gir altså, som vist over, et svakere vern enn de internasjonale traktatene.

Det ville også kunne tolkes som et signal om at det til enhver tid folkevalgte flertall har myndighet til å fastsette hva det oppfatter som menneskerettigheter. En slik «nasjonalisering» av menneskerettigheter vil ikke bare kunne åpne for misbruk av flertallsmakt. Det vil også gi et tvilsomt signal utad til land som har kommet kortere enn oss i utvikling av rettsstaten og av et demokrati som også sikrer mindretallets rettigheter.

Hvordan skal da vi med troverdighet kunne kritisere land som i sin grunnlov viser til at de vil sikre menneskerettighetene «så lenge de ikke kommer i konflikt med landets egne lover»? Det er viktig å løfte frem menneskerettighetene i Grunnloven slik de fleste forslagene Stortinget nå skal ta stilling til, legger opp til. Effektiv nasjonal gjennomføring forutsetter at rettighetene også tas inn i Grunnloven og annen nasjonal lov. Men menneskerettighetenes kraft ligger i deres universalitet og det internasjonale vernet. Derfor er det viktig at Stortinget nå slutter opp om det forslaget som har en fortsatt referanse til slike internasjonale «traktater». Ikke minst er dette viktig for å hindre svekking av religions- og livssynsfriheten generelt og minoriteters rettigheter spesielt.



### Ingvill Thorson Plesner (f. 1969)

- ph.d., seniorrådgiver, Norsk senter for menneskerettigheter.
- E-post: i.t.plesner@nchr.uio.no

# FORENINGSNYTT

## Rapport fra filmseminaret «Den Andres ansikt», 16. november 2013

Lørdag 16. november ble filmseminaret «Den Andres ansikt» avholdt på Filmens hus i Oslo. Arrangørene var Kirkeakademiene, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn og Religionslærerforeningen. Hovedtemaet for seminaret var undervisningsressurser knyttet til nettstedet NRK Skole. De fleste deltakerne var lærere i religion og etikk eller RLE, men Norske kirkeakademier var også representert. En vesentlig del ble viet to episoder av serien «På tro og Are» der programleder Are Sende Osen lever sammen med en familie gjennom en uke, i disse to episodene henholdsvis med pinsevenner og buddhister.

Seminaret ble innledet av Ole Andreas Kvamme fra Religionslærerforeningen som ønsket både deltakerne fra Religionslærerforeningen og fra Kirkeakademiene velkommen. Han løftet fram seminarets undertittel «Hengivelse og kritikk» og pekte på at mange av filmressursene på NRK Skole gir lærere og elever tilgang til et innenfraperspektiv på religioner og livssyn som ellers kan være vanskelig å få fram i skolefaget. I serien «På tro og Are» skjer dette ved at Are og filmteamet lever i konkrete familier med en religiøs praksis. Et religiøst dagligliv blir ellers bare sjelden eksponert i norsk offentlighet der religion i stor grad er en privatsak. Samtidig tydeliggjør Are med sitt kritiske perspektiv et utenfrablakk som også reiser spørsmål om makt. Kvamme rettet en takk til Norske Kirkeakademier og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) for samarbeid om og finansiering av seminaret.

Lena Beate Hamborg Pedersen, prosjektleder i NRK Skole, presenterte nettstedet og tenkingen bak. Siv Hennem Mohseni, lektor ved Eidsvoll videregående skole, fulgte opp med erfaringer og praktiske eksempler fra bruk av NRK Skole i undervisningen (se egen artikkel i dette nummeret). Hun og elevene er ikke alltid like enige om hva som er gode klipp, og elevene er ofte uenige seg imellom. Fordelene med klippene er at elevene møter levende representanter for aktuelle trossamfunn og livssyn. Klippene bidrar både med generell oversikt og individuelle inntrykk som læreboka ikke kan. Det er utviklende for elevene å få engasjerende inntrykk som de kan danne seg selvstendige meninger om. Disse møtene kan også bidra til å redusere fremmedgjøring og gjøre faget levende og relevant. Elevene kan observere og stille spørsmål. Utfordringen med bruk av NRK Skole er at de må settes i en kontekst. Ettersom klippene i liten grad er produsert for bruk i skolen må læreren sørge for at elevene er forberedt før visning, og at de blir behandlet tilstrekkelig i etterkant.

Mosheni delte også erfaringer fra omvendt undervisning i religionsfaget, men trakk fram verdien av å se klippene i fellesskap – opplevelsen av deling i et klasserom er verdifullt. Klippene kan brukes som øvelse i observasjon og nærstudium av en rite.

Prosjektleder Per Olav Alvestad, ansvarlig for «På tro og Are», kom til orde i et videoopptak der han gjorde rede for bakgrunnen for programserien og valg som ble tatt. Han trakk blant annet frem at serien var ment som *infotainment* – den skulle både være underholdende og gi informasjon. Are hadde en klar rolle som representant for vanlige fordommer mot religion, slik at han på et vis kunne representere seeren. Alvestad satte serien i sammenheng med dokumentarene til Louis Theroux og Cherry Healey, der begge er aktører foran kamera, i interaksjon med intervjuobjektene.

Etter visningen av «Are prøver å leve som pinsevev» var det samtale med Thomas Hoholm, pinsevev og førsteamanuensis ved BI, ledet av Jens Oscar Jenssen, filosof knyttet til STL. Jenssen innledet med å fokusere på dialogaspektet og de ni prinsippene i STLs dialogplakat. Han strukturerte samtalen i stor grad ut fra disse, og et overliggende spørsmål var om Ares møte med pinsevevne var dialogisk.

Siste del av seminaret begynte med å vise filmen der Are forsøker å leve som buddhist, etterfulgt av panelsamtale mellom Kim Son Pham, Vietnamesisk buddhistforening, Egil Lothe, forstander i Buddhistforbundet, Ann-Magrit Austenå, generalsekretær i NOAS, Siw Fjelstad, lektor ved Frogn videregående skole og Jens Oscar Jenssen, filosof ved STL. Ordstyrer var Tor Øystein Vaaland.

I denne filmen blir Are tydelig støtt av kvinnesynet han mener å møte i buddhismen knyttet til karmalæren og er konfronterende overfor jentene i familien han lever med og munken som de møter.

Det asymmetriske forholdet mellom Are og buddhistene han møter ble nevnt flere ganger i samtalen, og det er påtagelig at Are så tydelig definerer tro som overtro. Jenssen knyttet dette til en utvikling siden opplysningstiden der den offentlige sfæren er preget av at religion ikke lenger har definisjonsmakt, men er blitt spredt. Definisjonsmakten er i stor grad knyttet til en rasjonell forståelse av kunnskap. Samtidig trakk han fram den tyske filosofen Jürgen Habermas som framhever at sannhet i det offentlige rom må komme fram i et samspill – deltakerne i dialogen må kunne kjenne seg igjen. Jenssen viste også til STLs dialogplakat der første punkt i en dialog er at alle skal framstå som vinnere. Det kan man kanskje ikke alltid få til, men problemet er når noen fremstår som tapere. Man kan spørre seg om det er tilfellet med buddhismen i denne filmen.

Austenå mente det er viktig å lære opp elevene til å være kritiske til hvem som legger noe frem – en del av dannelsen er å se hvem som har definisjonsmakten. Men Austenå var også klar på at filmen ikke er dårlig journalistisk arbeid. Den formidler munkens og søstrenes forståelse godt. Premissene er redelige, da Are tydelig fra starten framstår som kritisk.

Fjelstad trakk inn perspektivet «å gå på besøk hos religionen». Det er en del av dannelsen å møte en religion med respekt. Hun starter ofte undervisningen med feltarbeid, men først forbereder hun elevene ved å fokusere på «hvordan er man gjest i et hus?»

Kim var tydelig på at diskusjonene i filmen var tatt ut av sin sammenheng. Karma er mer kompleks enn det framgår. Han slo også fast at kvinner og menn har lik mulighet til å oppnå nirvana – buddhismen lærer noe annet enn det jentene hevder. Lothe pekte på at man møter bruddstykker av en helhet i filmen; det er for eksempel merkelig når Are sitter på trappen rett foran en kvinnelig buddhaskikkelse og kritiserer buddhismens kvinnesyn. Lothe framhevet også at Are går langt i egen tolkning av buddhismen, og han stilte også spørsmål ved kildegrunnlaget for faktafilmen, som hevder at Buddha har sagt at kvinner er underlegne menn.

Gunnar Holth, lektor ved Valler videregående skole, kom med innspill fra salen, og påpekte et skjevt forhold mellom moderne og førmoderne holdninger, noe man kan se innenfor alle religioner. Det er også et uttrykk for det faktum at religion ikke er statisk. Hadde NRK intervjuet kristne, etiopiske flyktninger kunne man ikke ta deres holdninger til inntekt for en generell kristendom.

I siste del av seminaret oppsummerte deltakerne innspill og erfaringer. Her var hovedspørsmålet for lærerdeltakerne hvordan NRK Skole kan brukes som ressurs i undervisningen, og helt konkret hvorvidt og i så fall på hvilke måter programserien «På tro og Are» kan trekkes inn i faget religion og etikk. Seminaret ble avrundet av Kristin Gunleiksrud Raaum, generalsekretær i Norske kirkeakademier. Etter at det offisielle arrangementet var over, inviterte Kirkeakademiene til et nachspiel: En visning og diskusjon av Clint Eastwoods *Broene i Madison County*, med bidrag av Leif Rune Sundli, Sandefjord Kirkeakademi.

### Alexander Borch (f. 1975)

- lektor ved Valler videregående skole
- E-post: alexanderborch@gmail.com



Artikkelen ble holdt som innlegg på filmseminaret «Den Andres ansikt», 16. november 2013. NRK Skole var til stede og kommenterte innspillene.

## NRK Skoles ressurser i faget religion og etikk – en kommentar

Siv Hennem Mohseni

Som lærer i religion og etikk har jeg de siste årene brukt mange av NRK Skoles filmklipp (<http://www.nrk.no/skole/>) fra de to kategoriene "Religion" og "Filosofi" (Etikk ligger under Filosofi). Her skal jeg først forklare hvorfor jeg bruker disse klippene, og om hvordan jeg bruker dem, før jeg skal ta for meg noen utvalgte klipp for å si litt om hvilke muligheter og utfordringer jeg har møtt ved å integrere dem i undervisningen med elevene. Dette er altså kun mine erfaringer med mine klasser, og det må sies at elevene og jeg ikke alltid er enige om hva som er «gode» klipp. Dessuten er heller ikke elevene alltid enige seg i mellom om hvilke klipp de har mest utbytte av. Jeg må også legge til at det er del filmer jeg har sett men ikke brukt, og også mange klipp jeg ikke har sett.

### Levende mennesker

Jeg husker at da jeg gikk på skolen, var det gjerne en boks eller side i religionslæreboka for hver religion med et møte med en person, gjerne en jevnaldrende, som fortalte om hva det ville si å tilhøre denne religionen. Det var «Møt Daniel som er jøde» eller «Vi blir med Lalit til tempelet for å be». Dette syntes jeg var det mest interessante i boka, men jeg lurte alltid på om disse menneskene faktisk eksisterte eller om de var konstruert av lærebokforfatterne. Mange av filmklippene til NRK lar oss nettopp møte levende mennesker, og disse møtene utfyller bokas ofte historiske fremstilling med enkeltmenneskers opplevelser – det generelle og det individuelle gir til sammen en bedre innsikt i religion eller livssyn, eventuelt i etiske spørsmål. Andre klipp gir oversiktskunnskap som ligner på lærebokas, men ofte med et visuelt element som boka ikke har.

At filmsnutter i seg selv gir variasjon, er opplagt; mer interessant er det at dokumentarer med for eksempel intervjuer og samtaler gir et mye bedre utgangspunkt for engasjement, for anledning til at elevene selv kan komme frem til gode spørsmål, og for verdifull innsikt og tolkning. Det blir lettere å «fiske» etter det du vil komme frem til, og det reduserer fremmedgjøring hos elevene slik at religion og etikk kan gå fra å være bare «enda et teori-fag» til å bli et relevant tema i deres liv. Så klassene og jeg har god nytte av klippene til å lære nye fakta, og til å få bekreftet – eller utfordret – stoff vi har

gjennomgått i klassen eller lest i læreboka. Videre gir møtet med enkeltrepresentanter for et livssyn eller religion elevene anledning til å observere og trekke slutninger eller stille nye spørsmål.

### Dele opplevelser

Min erfaring er at det er mest vellykket å se filmsnuttene sammen i klasserommet. På bakgrunn av ideer om omvendt undervisning og gode råd om å ikke bruke tid i klasserommet på ting som elevene like godt kunne gjøre hjemme, har jeg prøvd å gi filmsnutter med eller uten spesifikke spørsmål i lekse. Jeg tenkte at det kunne være mer inspirerende som hjemmearbeid enn læreboka. Men da oppdaget jeg verdien av å dele opplevelser: å himle med øyene sammen, å smile av noe sammen, lure på ting sammen, og bli imponert eller til og med beveget sammen. Det er også viktig å kunne dulte bort sidemannen under filmen og mumle «Jøss, en muslim som er medlem av KrF – er det mulig?» eller «hvorfor gynger han frem og tilbake mens han leser? Det må være slitsomt». Men jeg har også brukt snutter som del av en prøve, som utgangspunkt for drøftings- og refleksjonsoppgaver eller som grunnlag for, eller en av flere kilder til, et gruppearbeid.

### Konkrete filmsnutter

Jeg vil gjerne ta for meg noen spesifikke filmsnutter og reflektere litt over dem i lys av erfaringer fra klassene mine. Det er ikke nødvendigvis «de beste», men det er interessante klipp som får frem noen viktige spørsmål.

Først ut er «Studiesirkel på jødisk vis», et kort dokumentarinnslag fra Jerusalem. På vår skole reiser avgangselevne på studiespesialisering til Krakow, med Auschwitz-Birkenau og Berlin i august rett etter skolestart, så når vi kommer tilbake er det aktuelt å snakke om jødedommen, selv om vi også legger opp buddhismen. Klippet er snart 40 år gammelt, det ble laget i 1974, men det gjør ingen ting. Derfor en bønn til NRK: Ikke slett gode gamle klipp bare fordi de er gamle. Men samtidig en bønn fra elevene: Når det lages nye klipp for religion og etikk-faget, lag dem slik at de ikke oppleves som utdaterte etter kort tid: «Det går vel an å lage dem slik at de både er aktuelle nå og føles relevante senere?»

Klippet er på engelsk og er ikke teksten. Her er elevene og jeg nokså uenige: Jeg mener at som avgangselever på studieforberende linjer må de trenes opp til å takle kilder på engelsk, siden det er noe de snart vil møte på høyskoler og universiteter, mens elevene synes det er urettferdig siden engelskferdighetene er så ulike blant elevene. Derfor vil elevene gjerne at NRK bruker engelskspråklige filmer (eller på andre språk!), men at disse blir teksten på norsk. Det vil gjøre dem mer anvendelige.

Innslaget er på 3 minutter og 30 sekunder og fullpakket av interessant informasjon – om jøders forhold til Toraen, om kostholdsreglens mening, og Gudsforholdet. Selv om dette hadde vært på norsk, ville innslaget vært i korteste laget for det rike

innholdet. Jeg vil sammenligne det med en annen film, nemlig intervjuet med Inge Eidsvåg om hans personlige utvikling, kalt «Fra kristen til tviler». Dette innslaget er tre ganger så langt (nesten 10 minutter) og like rikt som det fra Jerusalem, men det gir elevene en helt annen mulighet til å følge en tankerekke. Dette filmklippet er også viktig fordi det gir rom for ubesvarte spørsmål, usikkerhet og utvikling. Mange innslag er jo møter med mennesker som har en sterk overbevisning og en (tilsynelatende) fjellstø forankring i en religion eller et livssyn. Mange elever opplever tydeligvis Eidsvågs mere undrende posisjon som veldig relevant for dem selv.

Filmsnutten fra studiesenteret i Jerusalem gjør at en gjerne skulle kunne vise innslag med tilsvarende innhold (altså om de troendes forhold til sin tradisjons hellige skrifter) når man kommer til de andre religionene, men klikker en på «islamske skrifter» får en ikke noe som spesifikt behandler muslimers forhold til Koranen, og klikker en på «buddhistiske skrifter», får man kun Are Sende Osens «Verdt å vite om buddhismen». Det kan derfor være en idé å vurdere å lage parallell-innslag om de ulike religioner og livssyn. Disse trenger selvsagt ikke å være laget over samme mal, men hvis de kunne behandle samme temaer, ville dette åpne for interessante sammenligninger.

Går vi over fra kategorien «Religion» til kategorien «Etikk», finner vi 17 klipp på NRK Skole, men det ligger også her viktige linker videre til «relaterte emner» med svært mange snutter. Jeg vil nevne en etikk-snutt som jeg har brukt flere ganger, nemlig «Drømmen om det perfekte menneske» som handler om sorteringssamfunnet, genetikk og etikk. Det er et intervju med forfatteren av en bok med samme tittel som selve klippet, og det er et viktig innlegg i debatten om menneskeverd. Her vil jeg referere et annet ønske fra elevene: Intervjuet er nemlig fra 1997, mens boka den tar utgangspunkt i kom ut i 1995. Hadde det ikke vært en idé, spør elevene, å lage noen oppdateringsklipp, som kan vises for elevene etter det opprinnelige klippet, der man intervjuer samme person og/eller andre fagpersoner og spør «hva har skjedd siden denne boka kom ut? Eller siden dette klippet ble laget?» «Hvilken retning har vi beveget oss i siden den gang?» For øvrig er dette et tema der biologielever og biologilærere kan bidra med viktige innspill, siden det er et godt eksempel på et etisk problemområde der gode fagkunnskaper er helt sentralt. Slike kunnskaper kan man for øvrig også skaffe seg ved hjelp av andre NRK Skole-klipp i kategorien «Genetikk».

### Aktuelle NRK-klipp utenfor NRK Skole

Temaet i dette innlegget er klippene som faktisk ligger på NRK/skole, men jeg vil likevel nevne at det også er andre klipp som ligger på NRKs sider og som jeg har hatt stor glede av å bruke i religion og etikk-faget. To eksempler som begge dreier seg om religion i samiske områder er Ut i naturen fra 2012 om Varangerhalvøya som gir god innsikt i tidlig samisk religion og i det landskapet som religionen utfoldet seg i; og ikke minst «Såpmi og kirken - nye veier med historisk bagasje» som, litt overraskende, kanskje, ikke ligger under NRK Skole så vidt jeg kan se, men derimot som allment program i kategorien «Helse, forbruker og livsstil». Dette siste klippet kunne med fordel legges til religionsklippene på skolesidene til NRK.

### Ulike møter

Til slutt vil jeg nevne at NRKs utvalg av filmklipp, bruk av dem i klasserommet og deres innhold (både i hvert enkelt klipp og samlet innenfor et emneområde) også er et fruktbart diskusjonstema i klassen. En annen interessant debatt vi har hatt etter å ha vært på ekskursjon til en moské eller et buddhist-tempel, er hva som egentlig er forskjellen mellom å se på et intervju med en norsk muslim eller buddhist på film på NRK Skole, og det å møte en imam eller en munk på en skoletur til Oslo. Ja, og hva skiller disse to opplevelsene fra det å ha ulike religioner og livssyn rundt oss i klassen? En liten episode fra klassen min for et par år side illustrerer akkurat det: Vi hadde sett sammen et intervju med Amber Khan, den unge muslimske kvinnen som i 2002 ble valgt til talsperson for en av Oslos største moskeer (klippet heter «Ung talsperson for Oslomoské»). Jeg overhørte da følgende samtale umiddelbart etter timen: Ragnhild sier, «Kult å høre på en sånn flink muslimsk jente som snakker så bra norsk.» Farzaneh som opprinnelig er fra Iran mumler, «Og hva med meg da? Jeg er jo her hver dag». Ragnhild: «Ja, selvsagt, men jeg tenker ikke over deg sånn.» Dette var tankevekkende for meg, for det førte meg fra NRK til spørsmålet om hvilken rolle elever med ulik tro og livssyn skal ha i religion og etikk-timene og hvilken rolle de bør ha: Skal de være ressurspersoner, talspersoner, apologeter, informanter, vitner, eller «vanlige» elever – og hvem skal bestemme dette? Og ikke minst: hva er forholdet mellom disse elevene og personene vi møter i klippene til NRK Skole?

Dette er bare et lite innblikk i noen av mine erfaringer med NRK Skoles filmsnutter innenfor faget religion og etikk. Jeg håper at NRK fortsetter sitt arbeid med å legge ut egnede klipp, og at vi som faglærere kan dele våre tanker om innhold og bruk både med hverandre og med NRK.



### Siv Hennum Mohseni (f.1959)

- lektor ved Eidsvoll videregående skole.
- E-post: siv.hennum.mohseni@eidsvoll.vgs.no

# Religionsundervisning i den irske republikken – et glimt inn i aktuell debatt

*Sandra Cullen*

I den irske republikken har skolens religionsundervisning stått i fokus for mye offentlig debatt. Debatten finner sted i en kontekst preget av økende mangfold i den irske befolkningen så vel som en økende sekularisering i det irske samfunnet. For tiden er debatten formet innenfor en sammenheng som legger til rette for mer mangfoldorienterte modeller for skolen. Før Opplæringsloven av 1998 var religionsundervisningen bestemt av Declaration of the intermediate Education (Ireland) Act fra 1878, hvor det het at "ingen eksaminering skal holdes i noe fag i religionsopplæring, heller ikke skal det tas betaling for det". Dette ble forstått slik at staten ikke direkte kunne gi religionsundervisning og derfor heller ikke kunne være involvert i den. Statens holdning var at den kunne sørge for religionsopplæring ved å inkludere det i statens opplæringsfilosofi, lønn til lærere og inkludere religionsopplæring i læreplanene, men dens oppgave kunne ikke direkte være å tilby pensum, læremidler og eksaminering i faget slik at den kunne forstås å støtte et visst religiøst syn.

## Religionsundervisningen som trossamfunnenes ansvar

Derfor ble tilretteleggingen av religionsundervisningen anerkjent som kirkenes og trossamfunnenes eneansvar, her forstått som trosopplæring for sine medlemmer. Den herskende modellen for religionsundervisningen i dette systemet la vekt på tradisjonsoverføring i den forstand at det var et svært bevisst forsøk på opplæring i et religiøst verdenssyn, dets kultur, trossetninger og verdier, og et spesielt syn på den irske stats identitet og statsborgere. I den irske republikken er religionsopplæring akseptert som den konstitusjonelle og juridiske termen for å beskrive "tilretteleggingen som gjøres for opplæring og praktisering av spesielle trosretninger" eller "opplæring i en kateketisk ånd". Den grunnlovsfestede retten foreldrene har til å trekke sine barn ut av religionsopplæringen, understreker videre antagelsen av opplæringsens religiøst dannelende vesen.

## Religionsundervisning uten trosopplæring

Bevegelsen i retning av en religionsundervisning som ikke nødvendigvis er knyttet til trosopplæring, oppstod etter at Opplæringsloven av 1998 fjernet forbudet mot statens befattning med religionsundervisning. Dette tillegget innleder et skifte fra å forstå religionsundervisning kun som kirkens oppgave (religionsopplæring) til å sette pris på

det som en legitim aktivitet gitt innenfor det offentlige rom (religionsundervisning). Implikasjonene av dette har ennå til gode å bli fullt ut realisert både av trossamfunnene og offentligheten.

## To ulike tilnæringer til religionsundervisningen

Fra år 2000 har staten vært direkte involvert i religionsundervisningen, både ved å tilrettelegge for den, utarbeide læremateriell og ta ansvar for sensur, både for Junior Certificate og Leaving Certificate-nivå (se URL i kildeoversikten). Gjennom offentliggjøringen av "Report on Patronage and Pluralism in the Primary Sector" i 2012, bestilt av Minister of Education and Skills, har staten i stigende grad involvert seg i spørsmålet om å tilby religionsundervisning på barneskolenivå (se URL i kildeoversikten).

Rapporten skiller mellom to ulike tilnæringer til religionsundervisning. Religionsopplæring er erstattet av begrepet "konfesjonell religionsundervisning (Denominational Religious Education (DRE)) som fokuserer på hvordan man skal leve i samsvar med religiøse retningslinjer. Slik det presenteres i rapporten ser ikke dette faget ut til å ha noe å bidra med til det offentlige rom eller til elevens personlige utvikling. Det passer heller ikke inn i statens helhetlige mål for opplæringen. Staten vil ikke spille noen rolle i tilretteleggingen av DRE.

Den andre tilnærmingen anbefalt av Forumet er "undervisning om religion og trosretninger" (Education about Religion and Beliefs, ERB) som fremmer læring om religionene. Et slikt program vil hjelpe elevene å kjenne til og å forstå den rike kulturelle arven i ulike former for religion og tro. Faget fokuserer ikke på opplæring til en bestemt tro eller trosretning, men ønsker å skape en respekt for tilhengere til disse religionene og trosretningene. Det er ikke noe i dagens ERB som sier at faget skal bidra til elevens utvikling slik som det er i målformuleringene for opplæringen for øvrig både på barneskole nivå og høyere opp. Intet annet fag hverken i barneskolen eller senere begrenser seg til å «lære om», ettersom dette ville gå mot det helhetlige målet som staten har satt for undervisningen. Ved å peke ut ERB på denne måten, er det mulig å se faget som litt på sidelinjen i forhold til resten av en integrert fagplan.

## Dualistisk tilnærming

Ettersom rapporten kommer fra en kontekst som problematiserer religionsundervisningens vesen i barneskolen, er det klart at den har adoptert en dualistisk tilnærming til religionsundervisningen. På den ene siden er rapporten opptatt av at alle studenter i det minste skal få en mulighet til opplæring om religion og etikk. På den andre siden synes Forumet å være ute av stand til å formidle en visjon av religionsundervisningen som ikke har konfesjonell opplæring som sitt mål. Begge tilnærmingene er reduksjonistiske og speiler ikke nødvendigvis det dynamiske samspillet mellom religion og opplæring. Resultatet av dette er en visjon med religionsundervisning og ERB som framstår som noe begrenset. Religionsundervisningen er dessverre delt opp i ulike

sfærer med en begrenset forståelse av mulige forbindelser mellom de to. Religionsundervisningen er en aktivitet i det offentlige rom og er derfor en legitim statlig aktivitet både i form av ERB og ulike konfesjonelle utforminger.

De to tilnærmingene kan fungere som samtalepartnere i utviklingen av en tilnærming til religionsundervisning basert på det beste i pedagogisk teori og praksis. Tradisjonelt har staten heller vært reaktiv enn proaktiv i sine svar på spørsmål som angår skjæringsfeltet mellom religion og opplæring. Mangelen på en overordnet begrunnelse for religionsundervisningen antyder at staten ikke er trygg på å foreslå en religionsundervisning som kan rettferdiggjøres på grunnlag av det felles beste. I en slik kontekst er det ikke mulig å vurdere hva som er statens forståelse av religionsundervisningens formål. Skal religionsundervisningen kun stå til ansvar for staten eller også for kirkesamfunnene? Hvem er den endelige dommeren i spørsmålet om religionsundervisningen lykkes eller slår feil?

Oversatt fra engelsk av Marit Hallset Svare.

### Litteratur

Junior Certificate og Leaving Certificate-nivå, URL: <http://www.education.ie/en/Schools-Colleges/Information/Curriculum-and-Syllabus/Junior-Cycle-/Syllabus-es-Guidelines/?pageNumber=5>

Report on Patronage and Pluralism in the Primary Sector, URL: <http://www.education.ie/en/Press-Events/Conferences/Patronage-and-Pluralism-in-the-Primary-Sector/>



### Sandra Cullen

- universitetslektor, PhD, Mater Dei Institute of Education, University of Dublin, Irland.
- E-post: [sandra.cullen@dcu.ie](mailto:sandra.cullen@dcu.ie)

## Fordommer og det sosialt ubevisste

Lene Auestad

Min avhandling i filosofi, *Respect, Plurality and Prejudice. A Psychoanalytic and Philosophical Inquiry into the Dynamics of Social Exclusion and Discrimination*, som jeg forsvarte ved Universitetet i Oslo 23. august 2013, utkommer som bok på Karnac i 2014. I den kombinerer jeg filosofi med psykoanalytisk tenkning, sosiologi og psykososiale studier for å analysere rasisme, antisemittisme, xenofobi, islamofobi, sexisme og homofobi. Jeg argumenterer for viktigheten av å ha med seg en psykoanalytisk forståelse av det ubevisste og av følelsesmessig ambivalens, både individuelt og sosialt, i analysen av fordommer. Videre vektlegger jeg betydningen av å ha et blikk for skjeve maktforhold og kritisk reflektere over eget sosiale og kulturelle ståsted.

Hykleri og dobbeltmoral er iboende i våre sosiale praksiser; vi tror på menneskers likeverd og samtidig gjør vi det ikke. Studier av fordommer, argumenterer jeg for, må ta hensyn til konfliktene mellom teori og praksis, lag av innforstått- og uttalhet, før- og ubevisst erfaring og maktforskjellene som former disse konstellasjonene. Forskningen bør ha som mål å lytte til stemmer som sjelden blir hørt.

Spørsmålet om hvorvidt, eller i hvilken grad, fordommer overfor gitte sosialt formede kategorier av mennesker representerer et sosialt problem, blir ulikt besvart avhengig av ståstedet det bedømmes ut fra. En som er eller har vært gjenstand for andres fordommer, kan tendere mot å overvurdere fordommenes grad eller rekkevidde. Men det er også ofte tilfelle at hun eller han er i kontakt med et fenomen som er usynlig for en som ikke er rammet av dem. Det finnes dermed ikke noe nøytralt ståsted å nærme seg fordommer fra. Et tilsynelatende <nøytralt> tredjepersonsperspektiv står i fare for å støtte opp om allerede eksisterende mønstre av stilltiende sosialt akseptert vold.

Psykoanalytisk teori muliggjør tenkning om affektive og ubevisste prosesser i politikk og samfunnsliv. I spørsmål om sosial eksklusjon, diskriminering, fordommer og nynasjonalisme kan det være politisk farlig å overse de ubevisste aspektene og den affektive drivkraften bak dem. I norsk sammenheng har det lenge rådet en offisiell tro på at hvis bare rasister får uttale seg i mediene, vil dette lede til større opplysning. Det som i stedet synes å ha skjedd, er at de i større grad har fått «komme inn i varmen» og bli en del av det gode selskap. Dette kan sees i sammenheng med en tro på at den offentlige debatten er en arena der fornuften råder, hvor samtlige deltagere vil la seg overbevise av <bedre argumenter> snarere enn å tenke at enkelte debattanter vil kvitte seg med negative affektladete forestillinger ved å tvinge dem over på andre, og



dermed hevde sin sosiale dominans. For en kritisk samfunnsanalyse er det viktig også å sette spørsmålsteget ved <normale> og sosialt aksepterte uttrykk. Når det er det som slår en som irrasjonelt, som blir gjort til gjenstand for analyse, blir resultatet gjerne en analyse av avvik, hvor det sosialt gangbare, det <normale> ikke problematiseres. I denne sammenheng er det viktig ikke bare å fokusere på de mest voldelige eller affektive uttrykkene for rasisme eller fremmedfrykt, men også de mer nedtonede eller innpakke tendensene til det samme; ikke bare se toppen av isfjellet, men avdekke massen som ligger under, stilltiende, vanemessig og sosialt akseptert vold.

Jeg har argumentert for betydningen av dette med bruk av Michael Balints (1896-1970) og Sandór Ferenczis (1873-1933) forståelse av traume som metafor for hvordan rasisme og diskriminering opererer sosialt. Balint argumenterte for at traumet bare fullendes i dets tredje fase hvor den voksne benekter realiteten av det som har skjedd, og muligens legger skylden over på barnet. Den utbredte responsen fra rasisten, antisemitten, sexisten eller homofoben har en tilsvarende struktur: "Min ytring var ikke ment å være sårende. Du må være hypersensitiv. Du misforstår meg". Den inneholder et krav om at talerens intensjon skal sees som virkelig eller gyldig, mens mottagerens følelser og fortolkning ikke er det. Taleren bekrefter (igjen) betydningen av sin egen subjektivitet og benekter, eller utradrer den andres – hvilket viser betydningen av maktforhold for hva som sosialt anerkjennes som virkelig og hvordan det gis ulike betingelser for subjektivitet.

Fordommer, argumenterer jeg for, avhenger av prosesser der egenskaper ved en selv som handlende og aktivt fortolkende og samtidig sårbar overfor følgene av andres handlinger og intensjoner, tvinges over på sosialt devaluerte andre, og slik beskytter fortolkeren mot identifisering. Det er et gjensidig forhold mellom erfaring og fortolkning av en selv og en annen. Å la 'subjektet også være et objekt' og 'objektet også være et subjekt', den handlende og aktivt fortolkende også være rammet og omvendt, innebærer en utvidet evne til identifisering. Det muliggjør spørsmål om hvordan omformte samfunnet for å gi rom for personer som tilsynelatende legemliggjør såkalte foraktelige egenskaper – for utvidelse av respekt på tvers av ulikheter.

### Lene Auestad (f. 1973)

- ph.d.
- E-post: lene.auestad@gmail.com

## Den ortodokse kirke som ikon av Guds rike

Jesus Kristus grunnla Kirken på pinsedagen i år 33 da Han sendte Helligånden ned over apostlene, som var samlet i Jerusalem, og gav dem myndighet til å forkynne evangeliet. Overalt hvor de kom, grunnla de menigheter. Slik ble kirkene i Jerusalem, Antiokia, Alexandria, Roma og Konstantinopel til. Derfra ble de andre kristne menighetene organisert.

De første tusen år var det å være kristen ensbetydende med å være ortodoks kristen, da så godt som alle holdt seg til den tro som ble formulert på de første kirkemøtene. Det er vesentlig for oss å bevare den opprinnelige kristne tro og overlevering uten endringer.

Det finnes ortodokse kristne menigheter over hele verden, selv om majoriteten av ortodokse befinner seg i Øst-Europa og Midtøsten. Det er i dag ca 300 millioner ortodokse kristne og de er organisert som selvstendige nasjonale lokalkirker. Det som binder de ortodokse sammen er ikke organisasjon, men felles tro, tradisjon, kirkerett og gudstjeneste. Kirken er hierarkisk oppbygd, med patriarken av Konstantinopel som den fremste blant likemenn.

**Troen** er uttrykt i Den hellige skrift, i trosbekjennelsen (Nikea, 325) og i de andre dogmatiske beslutningene som ble tatt på de sju økumeniske kirkemøtene, som alle fant sted i det første årtusen.

De viktigste punktene er at Gud er treenig: Fader, Sønn og Helligånd. En Gud, alts Skaper. Ved synden ble mennesket dødelig. Men Gud elsker sin skapning, og derfor ble Guds Sønn gudmennesket Jesus Kristus. Han kom med sannheten og rettferdigheten, og gjennom sin frivillige lidelse og død på korset beseiret han døden og gav oss håp om evig liv gjennom sin oppstandelse fra døde. Han fór opp til himmelen og sendte Helligånden til verden med guddommelig nåde til oss.

**Den liturgiske gudstjeneste** er uttrykk for Kirkens tro, og vi tror at både lære og gudstjeneste er inspirert av Helligånden, og viktige for et rett forhold til Gud og vår neste. Vi ærer helgene som mennesker fylt av Helligånden, de er våre forbilder og forbedere.

**Det er sju sakramenter** eller "mysterier": *Dåpen og myronsalvingen, eukaristien (nattverden), skriftemålet, ektevigselen, sykesalvingen, og prestevigselen.* Sistnevnte formidler Kristi prestelige tjeneste gjennom biskopens håndspåleggelse. Biskopen står i en ubrutt rekke fra Kristi innsettelse av sine apostler og like til i dag. Det gyldige prestedømmet er betingelsen for de andre sakramentene, og for Kirken som guddommelig og ikke bare som en menneskelig institusjon.

**Kirkebygningen** er et tempel mer enn et forsamlingssted, og så godt som alt vi ser i den peker på møtet med det guddommelige. En vegg med hellige bilder, ikoner, reiser seg mellom alterrommet og kirkerommet. Kirken har vanligvis ikke benker, vi står i tilbedelse. Og der er flere «pulter» med ikoner på. **Ikonene** er hellige bilder av Jesus Kristus, Hans mor Maria og andre helgener, samt hendelser fra evangeliene. De er visuelle tegn på det helliges usynlige nærvær. Vi kysser ikonene, bøyer oss foran dem, tenner lys foran dem og pynter dem med blomster.

I Norge finnes det nå flere tusen ortodokse kristne. *Hellige Nikolai menighet* i Oslo er den eldste ortodokse menigheten i landet og har flere «filialer». Den er underlagt erkebiskop i Paris, som igjen er under Patriarken i Konstantinopel.

- Arkimandritt Johannes Johansen (f. 1950)**
- prost for De Skandinaviske menighetene innen Paris-exarkatet.
  - E-post: faderjohannes@ortodoks.org

I denne spalten dykker vi ned i tidsskriftarkivet på utkikk etter artikler med relevans for dagens nummer.

## Guds allmakt og avmakt

Makt har ikke tidligere vært et samlende tema i Religion og livssyn. Men temaet er mangslunget. Det er derfor ikke vanskelig å finne aktuelt artikkelstoff i arkivet. Hvis vekten ligger på makt som frigjøring og myndiggjøring, er det nok å vise til fjoråret. I 2/2013 satte vi frigjøring på forsiden, et tema som en rekke ulike bidragsytere belyste nærmere. En konfliktorientert tilnærming til maktbegrepet er ellers utforsket i 1/1991, Religion og krig, og 4/2002, Religion og vold og i 3/2011, Kritikkk. Nå skal vi gå et skritt tilbake, til 3/2002. Den gang ble det kristne gudsbildet undersøkt nærmere. I en interessant artikkel drøftes Guds allmakt og avmakt i møte med det onde:

**Jan-Olav Henriksen: Gudstro og erfaringen av det onde i Auschwitz, 3/2002, s. 12-16.**

Artikkelforfatteren har i mange år vært professor ved Menighetsfakultetet og reflekterer her over den kristne gudstroen i møte med nazismens folkemord. Henriksen slår fast at det da verken er "mulig eller tilstrekkelig å holde seg til den Gud som fornuften gjennom sine overveielser kan reflektere seg frem til. [...] Guds storhet, godhet, fornuftige verdensstyre, allmakt og allestedsnærvær er viktige elementer i det som tradisjonelt har vært kalt naturlig teologi – og som også Bibelen regner med som en del av grunnlaget for hva og hvordan vi kan tenke om Gud. Hvis du er i Auschwitz, er denne form for naturlig teologi noe som raskt forstummer. Derfor er det også mange som har ment at all vår tale om Gud må forstumme i møte med dette."

Henriksen peker altså på den naturlige teologis begrensninger i møte med radikal ondskap. Stilt overfor Auschwitz må den naturlige teologi "stoppe opp og forbli taus, dersom den ikke skal ende opp i sin motsetning og slå over i en form for "ateologi" som trekker ateismens konklusjon."

Henriksens konstruktive bidrag blir å tolke inkarnasjonen den kristne troen på at Gud selv blir et utsatt menneske, i lys av Auschwitz. "Der den naturlige teologien vil fremheve Guds allmakt, vil den unaturlige teologien, den vi ikke kan slutte oss frem til ved hjelp av egen fornuft, legge vekt på at Gud først blir en kjærlighetens Gud i avmakt, og ved også selv å utsette seg for alt som skjer i verden av ondskap og nød."

Dette er, som vi merker, en tekst med et tydelig innenfraperspektiv. Den kan være godt egnet som kildetekst for interesserte elever som trenger en utfordring. Det er også mulig å la hele klassen arbeide med et avsnitt eller to herfra i undervisningen om det ondes problem.

Artikkelen ligger ute på tidsskriftets nettsted: [http://www.religion.no/?page\\_id=175](http://www.religion.no/?page_id=175)  
oak

I forrige nummer av Religion og livssyn reflekterte Geir Afdal og Bengt-Ove Andreassen over forkynnelse som grensebegrep i religionsdidaktikken. Utgangspunktet var formålsbeskrivelsen for RLE. Innlegget under er en kommentar til Andreassens bidrag.

## Hva menes med «forkynnelse» i RLE?

Helt siden KRL ble innført i 1997, har problematikken knyttet til forkynnelse kanskje vært det mest kontroversielle aspektet ved faget. Læreplanen for RLE fastslår at «i undervisningen skal det ikke være forkynnelse eller religionsutøvelse.» Flere gode bidrag i Religion og livssyn 2013/3 viser spennvidden i begrepet forkynnelse, ikke minst at forkynnelse ikke nødvendigvis er en verbal aktivitet. Forkynnelsen kan være for eksempel være ordløs og visuell. Dette er også et verdiladet begrep med ulike konnotasjoner. For noen er forkynnelse noe positivt byggende og åndelig styrkende, men for andre ligger det noe problematisk og negativt, overkjørende og krenkende i ordet. Dette korresponderer med ulike holdninger til og opplevelser av tro/religion/livssyn.

I Religion og livssyn 2013/3 skriver Bengt-Ove Andreassen at «forkynnelse er en normativ, lovprisende og monologisk framstilling av religion. I forkynnelse ligger en forståelse av sannhet, og det åpnes ikke for andre forståelser.» Andreassen skriver også at «i en norsk kontekst handler spørsmål om forkynnelse i skolen primært om kristen forkynnelse.»

Det Andreassen påpeker er utvilsomt viktig, men det tegnes samtidig et ufullstendig bilde av hva forkynnelse kan innebære i RLE. Dette aktualiseres allerede gjennom begrepet «kristen forkynnelse», som ikke er noen entydig betegnelse. Det forbindes vanligvis med den protestantiske og verbale måten å drive forkynnelse på, som ofte inneholder (slik Andreassen påpeker) en «normativ og monologisk ytring.» I den ortodokse kirken forstås forkynnelse på en annen måte. Her sidestilles ord og bilde, og den visuelle forkynnelsen er like viktig som den verbale. Ikonene formidler en overjordisk virkelighet, de fungerer som «et vindu mot det hellige.» Å vise fram ikoner er med andre ord en form for taus forkynnelse som en ortodoks kristen opplever som et møte med det hellige.

En annen form for forkynnelse som ofte forekommer i RLE, finner sted gjennom lesing av hellige tekster. De inneholder normative og monologiske ytringer, og

målet med mange av tekstene er nettopp å påvirke mottakernes personlige forhold til religion. Et godt eksempel på dette er Koranen, som inneholder Muhammads forkynnelse. Utgangspunktet for hele Koranen er det som er beskrevet i Sure 96,1. En engel (trolig Gabriel) åpenbarer seg for Muhammad og pålegger ham å forkynne, lese eller resitere. Utleggelsen av teksten er sekundær, det er teksten i seg selv som for en muslim innebærer et møte med det hellige.

En tredje form for forkynnelse som undertegnede ofte har benyttet seg av, er å spille musikk som inneholder religiøse budskap. Et godt eksempel er George Harrisons «My Sweet Lord», som både illustrerer sentrale sider ved Hare Krishna-bevegelsen og ved hinduismens bhaktitradisjon. Sangen har et gospelpreg, noe som skulle få vestlige ungdommer til å synge med på refrengene. I første del av sangen er refrengene «Halleluja», men etter hvert endres dette til «Hare Krishna.» Harrison har uttalt at han skrev «My Sweet Lord» som en misjonerende sang, som skulle bidra til at Hare Krishna-mantraet ble utbredt i Vesten. Sangen er med andre ord klart forkynnende, og den hadde stor påvirkningskraft i ungdomskulturen på 70-tallet.

Bengt-Ove Andreassen opererer med en alt for snever og reduksjonistisk forståelse av hva forkynnelse kan være. Det han beskriver har et markant preg av tradisjonen fra vestlig, protestantisk kristendom, hvor forkynnelsen langt på vei reduseres til normative verbale utsagn. I det flerkulturelle Norge er dette bare én av mange måter å forstå forkynnelse på. Det gjentas stadig vekk at forkynnelse ikke skal forekomme i RLE, fordi dette utsetter elever for religiøs påvirkning. Men elever påvirkes ulikt alt etter hvilken bakgrunn de har, og hva slags «forkynnelse» de eventuelt blir utsatt for når de ikke er på skolen. Forkynnelse er ikke et entydig begrep, slik diskusjonen rundt dette i det norske fagmiljøet bærer preg av. Moderne former for religion og åndelighet er ofte kritiske til en autoritær og doktrinær formidling, og har inntatt en epistemologisk holdning som ikke gir plass til skråsikkerhet og dogmatisme. Slike religionsformer er ikke nødvendigvis forkynnende på en måte som samsvarer med Andreassens definisjon. Enhver sannhetsformidling med henblikk på å overbevise og som ikke kan legitimeres vitenskapelig eller som allmenn hverdagskunnskap kan, i en utvidet bruk av ordet, kalles forkynnelse.

Å hevde at forkynnelse ikke har noen plass i RLE virker derfor ikke særlig oppklarende, og kamuflerer det faktum at ulike former for forkynnelse faktisk finner sted i mange RLE-timer. I stedet for å gjenta at forkynnelse ikke har noen plass i RLE, kan det være mer fruktbart å se nærmere på hva slags forkynnelse som faktisk forekommer i faget, og hvordan lærere i RLE skal forholde seg til dette. Det er derfor behov for å presisere hva dette kan bety i forbindelse med utøvelsen av RLE faget, og videre vurdere om dette omstridte begrepet fungerer godt som et religionsdidaktisk grensebegrep.

Som religionsdidaktisk grensebegrep handler forkynnelse om hvilke kunnskapsformer som er legitime i faget, om fagets epistemologiske grunnlag. Fagets kunnskapsinnhold

dreier seg blant annet om hva folk tror og tenker, om tradisjoner, livsformer og etiske idealer. En lærer skal kunne formidle en religions idéverden og praksis på en adekvat og beskrivende måte. Ulike religioner og livssyn refererer imidlertid til mer enn en sosial og menneskelaget verden. De sier også noe om en transcendent verden som overskrider normal menneskelig erfaring, og det vi intersubjektivt kan enes om. Forkynnelse forstått som formidling av sannhet av denne karakter bryter med de rammene som konstituerer faget. Men elevene skal både få innsikt i religionenes selvforståelse, og i problematiske sider ved den religiøse virkelighetsforståelsen. Faget bør gi muligheter til møter med levende religioner og livssyn, og ikke bare med religionsvitenskapelige fremstillinger. Både innenfra og utenfra perspektivet hører med. Filtrereres for mye bort gjøres faget sterilt og kjedelig.

Hva ville så være en bedre måte å formulere det anliggendet på som markeringen mot forkynnelse i planen nå uttrykker? Det er neppe noe begrep som er fullgodt, men gode ord som er tatt i bruk er saklig, upartisk, likeverdig, faglig og saksvarende behandling. En setning om at i undervisningen må elevenes religiøse og livssynsmessige integritet respekteres, ville kunne få fram noe av det samme poenget som markeringen mot forkynnelse. Tidlig i elevens utdanning bør eleven til en viss grad skjermes for en overveldende pluralisme, men seinere i opplæringsforløpet blir det viktig å gi elevene analytiske verktøy for å møte mangfoldet og kunne innta en kritisk analytisk posisjon.

### Åge J. Schanke (f. 1955)

- høgskolelektor i RLE, Høgskolen i Oslo og Akershus
- E-post: Aage.Schanke@hioa.no

### Robert W. Kvalvaag (f. 1956)

- førstelektor i RLE, Høgskolen i Oslo og Akershus
- E-post: Robert.Kvalvaag@hioa.no

## KRLE-DEBATTEN

*I samarbeidsavtalen som ble inngått 30. september 2013 mellom de fire borgerlige partiene, fikk som kjent KrF gjennomslag for følgende formulering: "RLE-faget endrer navn til KRLE (Kristendom, religion, livssyn og etikk) og kravet om at faget, i tråd med kompetansemålene, skal inneholde minst 55 prosent kristendom, gjeninnføres." I Religion og livssyn 3/2013 trykket vi en redaksjonell oppsummering av fagdebatten som fulgte. Her omtalte vi bl a en kronikk i Klassekampen 8. oktober som en rekke fagfolk stilte seg bak, både fra Menighetsfakultetet, Høgskolen i Hedmark og Høgskolen i Sør-Trøndelag, i tillegg til biskopen i Stavanger. Vi har bedt disse fagfolkene og andre som ble omtalt i oppsummeringen sist, om å komme med utdypninger eller kommentarer. Flere av dem tok imot invitasjonen og vi trykker innleggene her.*

*Regjeringen har avklart at KRLE tidligst innføres høsten 2015. Kanskje kan det åpne for muligheten til en bred høringsrunde der ulike instanser får uttale seg. Ut fra reaksjonene i høst og i vinter vil regjeringen i så fall komme både fagmiljøer og religions- og livssynsorganisasjoner i møte.*

## Betydningen av et samlende fag, kompetente lærere og ryddige prosesser

Redaksjonens oppsummering av høstens KRLE-debatt i nr 3/2013 framstår på mange måter som god. Vi ble imidlertid oppfordret til å komme med klargjøringer eller utdypninger, og det gjør vi gjerne siden oppsummeringen kan etterlate et inntrykk av at IKOs innspill først og fremst har dreid seg om å problematisere kravet om 55 % kristendom. Det har ikke vært vår primære agenda.

IKOs viktigste innspill har vært å peke på at bestemmelsen om KRLE kan sette på spill noe av det som fungerer godt med dagens RLE-fag, uten egentlig å bøte på det vi ser på som de største utfordringene. Vi har pekt på viktigheten av et samlende fag med likeverdig behandling av religioner og livssyn, og vi har tatt til orde for at det trengs innsats for å sikre læreres RLE-kompetanse og for videre faglig utviklingsarbeid. Vi har også understreket behovet for gode, ryddige og åpne prosesser rundt eventuelle endringer av skolens religionsfag (Vårt Land, 8. og 21. november).

Når vi også tok opp prosentandelen, er det å forstå som en respons på en tendens blant noen debattanter til å se kvantitet og kvalitet som helt uavhengig av hverandre, samt utsagn om at 55 % ikke er noen reell økning. Dette ønsket vi å problematisere. Denne problematiseringen underbygger igjen det synspunktet at det her er snakk om en type fagendring som fordrer en bred prosess der fagmiljøene og ulike tros- og livssynssamfunn blir involvert.

For øvrig har heller ikke vi påstått at en kan slutte direkte fra antall kompetansemål til andel av reell undervisningstid, som det går an å tro ut fra oppsummeringen.

Skolens religionsundervisning er viktig, og vi håper regjeringen tar med seg de mange debattinnspillene når de skal følge opp samarbeidsavtalens punkt om KRLE.

### Gunnfrid Ljones Øierud (f. 1979)

- PhD, rådgiver, IKO – Kirkelig pedagogisk senter

## Behovet for kristendoms-kunnskap er ikke blitt mindre

Det vil være fullt mulig å presisere i læreplanen at 55 % av kunnskapsstoffet skal være kristendomsfaglig, uten å endre på kompetansemålene slik disse står listet opp i læreplanen for RLE08. I læreplanen for RLE08 fremheves det at kristendoms-kunnskap skal ha «den kvantitativt største andelen av lærestoffet». Underforstått vil det si større enn lærestoffet som handler om andre religioner og livssyn og etikk/filosofi. Dette fremheves også i et informasjonsskriv fra Utdanningsdirektoratet publisert 18. august 2008: «På grunn av kristendommens betydning i Norge, historisk sett og som kulturarv, skal kristendoms-kunnskap fortsatt ha den kvantitativt største delen av lærestoffet.» (Utdanningsdirektoratet, 2008: Religion, livssyn og etikk (RLE) – Informasjon om endringene). I samme skriv presiseres også følgende: «I dommen fra EMD slås fast at det faktum at kristendommen gis større plass i faget ikke er i strid med menneskerettighetene, så lenge de ulike religioner og livssyn behandles kvalitativt likt.» Altså ingen grunn til uro over at 55 % av fagets emner skal forbeholdes kristendomsfaglige emner. Dette er like naturlig som at historieundervisningen vektlegger norsk historie på bekostning av andre lands historie, eller at samfunnsforholdene i Norge vektlegges i samfunnsfag.

Argumentene for en kvantitativ vektlegging av kristendomsfaglig lærestoff står fast: Kristendommen har vært den viktigste religionen i Norge i 1000 år. Per i dag er godt over 80 % av befolkningen medlem i et kristent trossamfunn, en andel som er økende på grunn av innvandringen. Til tross for at det norske samfunnet i noen sammenhenger fremstår som sekularisert, er det fortsatt slik at kristendom er noe annet her til lands enn buddhisme, hinduisme og islam. Ingen grunn til å gå av hengslene av at kristendom gis mer oppmerksomhet enn lærestoff knyttet til andre religioner og livssyn. Behovet for kunnskap om kristendom er ikke mindre i dag enn tidligere.

### Olav Hovdelien (f. 1968)

- førsteamanuensis, Høgskolen i Oslo og Akershus, Inst. for førskolelærerutdanning.
- E-post: Olav.Hovdelien@hioa.no



## Klasserommet som «safe space»

Det er nødvendig å klargjøre hva som er RLE-fagets viktigste begrunnelse. Europarådets anbefalinger kan her være verdt å lytte til. Rådet slår fast at elevene trenger å lære om religion og livssyn i en interkulturell kontekst, slik at de kan bli mennesker som kan fungere sammen på tvers av forskjeller.

4. mars 2014 la PST fram sin trusselvurdering der budskapet var at trusselen fra ekstreme islamistiske miljøer hadde økt, men også at vi hadde «feilet som samfunn». Et RLE-fag som fungerer etter intensjonen, kan utgjøre en av de forebyggende aktivitetene som PST etterlyser. Organisasjonen for sikkerhet og samarbeid i Europa (OSCE) har ansett spørsmålet om religionsundervisning som så viktig at den har utarbeidet egne anbefalinger for denne delen av skolens virksomhet.

Det norske faget er endret så ofte siden 1997 at det kanskje best kan forstås som en prosess. Med et dynamisk kulturbegrep kan en forstå dette som en arena hvor forholdet mellom religion, kultur og skole er gjenstand for forhandling. Gjennom ti år med rettsprosesser og politiske og faglige diskusjoner er RLE-faget et akseptabelt forhandlingsresultat for de fleste. En hestehandel om RLE/KRLE-faget i lukkede rom viser en sjokkerende mangel på respekt for den langvarige og krevende prosessen dette har vært. Hvis den norske skolen og det norske samfunnet skusler bort det potensialet som ligger i RLE-faget i en tid der utviklingen i andre land går i motsatt retning, ville det være tragisk.

REDCo, et EU-finansiert forskningsprosjekt i åtte land, har vist at ungdommer trenger et «safe space» i skolen hvor de fritt kan diskutere tema knyttet til religion og livssyn. RLE-faget har potensiale til å være dette trygge stedet for åpen dialog. Det har ikke KRLE. Navneendringen sammen med fastsettelsen av kristendomsdelen til 55 % truer fagets troverdighet som et inkluderende fag. Spørsmålet om fritaksrett kan igjen bli en aktuell problematikk og true faget som et møtested på tvers av forskjeller. Hvis faget nå igjen blir en kamparena, vil det umulig kunne fungere som «safe space». En kamparena er ikke et trygt sted.

### Oddrun M. H. Bråten (f. 1968)

- religionsviter, PhD i religionspedagogikk fra Universitetet i Warwick (2010), førsteamanuensis ved Høgskolen i Sør-Trøndelag.
- E-post: oddrun.hovde@hist.no  
(Kan kontaktes for mer utførlige kildehenvisninger.)

## Heller evaluering enn prosentregning

Den politiske prosessen bak endringsforslagene framstår som politisk hestehandel og symbolpolitikk. Fra et forskningsperspektiv er vi opptatt av de direkte effektene av en slik endring for skolens religions- og livssynsundervisning, og elevers, foreldres og læreres holdninger til faget. Endringer bør sendes ut til bred høring også i fagmiljøene.

Å gjeninnføre K'en og en fordeling der 55 prosent skal disponeres til kristendom, betyr i praksis at 45 prosent av faget skal dekke *alt annet*. Et viktig argument for å styrke kristendomsdelen har vært nasjonal kulturarv. Kulturarvargumentasjonen burde også gjelde fag som historie, samfunnsfag og norsk og innebære tilsvarende resonnement og prosentregning. Dette ville bli uholdbart for både lærere og skoleledere og konsekvensene blir tydelige i sin absurditet.

Før eventuelle endringer implementeres, anbefaler vi evaluering av det eksisterende fagets planer og praksis. Sentralt her bør være hvordan faget kan gi større rom for relevant og aktuell religionsundervisning med utgangspunkt i dagens samfunn? Det fagdidaktiske forskningsmiljøet i Norge er sterkt og kan gjerne bidra til evaluering av RLE. En slik forskningsbasert evaluering vil bli lagt merke til internasjonalt.

De nyeste anbefalingene fra Europarådet går i retning av å ikke privilegere en bestemt religion eller livssyn i undervisningen, uavhengig av om faget er konfesjonelt eller ikke. Skolen vektlegges som møteplass og sosialiseringarena, med vekt på verdier som toleranse, respekt og åpenhet for kulturelt og religiøst mangfold. Skal vi beholde et fellesfag i religion og livssyn i norsk skole er det helt avgjørende for den allmenne aksepten at ikke enkelte religioner eller livssyn får eller oppfattes å få en privilegert stilling. Religionsundervisning handler i dag om å utvikle en bred kulturkompetanse og reelle muligheter for demokratisk medborgerskap i et stadig mer flerkulturelt Europa. En slik kompetanse vil være til nytte og glede både for individ og samfunn.

### Marie von der Lippe (f. 1971)

- førsteamanuensis i religionsdidaktikk, Universitetet i Bergen.
- E-post: marie.lippe@ahkr.uib.no

### Geir Skeie (f. 1954)

- professor i religionsdidaktikk, Universitetet i Stavanger og Universitetet i Stockholm
- E-post: geir.skeie@uis.no

## Religion i pressen

I boka *Religion i pressen* analyserer Cora Alexa Døving og Siv Ellen Kraft hvordan religion dekkes i dagspressen. De tar utgangspunkt i noen av de mest debatterte sakene innenfor saksfeltet religion og i kildegrunnlaget er det først og fremst aviser som vektlegges. Analysen bygger på hvordan sakene dekkes av journalister og hvordan de debatteres i avisene. "Pressen er en arena for mange stemmer [...] det er ikke gitt at den redaksjonelle stemmen alltid veier tyngst med hensyn til debattstoff og meningsdannelse" (s. 12). De to forfatternes interesser og spesialfelt har også hatt betydning for utvalg av det materiale boka behandler. Siv Ellen Kraft dekker de temaene som er knyttet til nyreligiøsitet og folkelig religiøsitet. Hun har skrevet den første delen som inneholder kapitler om medlemmer av kongefamiliens ulike livsvalg når det gjelder religiøs søken og tilhørighet, om pressedekningen og den offentlige debatten om Snåsamannens angivelige helbredende evner, om den kristne kulturarven og om fenomenet Hanne Nabintu Herland. Cora Alexa Døvings forskning har rettet seg mer mot det flerkulturelle samfunnet. Hun skriver derfor om debatter i tilknytning til islam og jødedom i tillegg til et kapittel om hvordan religionspluralisme framtrer som samlende for folket og *det* sentrale i pressens dekning av 22. juli.

Feltet er omfattende og må nødvendigvis avgrenses. Forfatternes målsetning har vært å "...vise noe av den kompleksiteten som finnes og noen av de tendensene som gjør seg gjeldene, deriblant noen av paradoksene og spenningene" (s. 21). Pressens utkrystallisering av nyhetssaker gjøres med utgangspunkt i kriterier som kort kan oppsummeres som at saken bør være av betydning for samfunnet, leseren må kunne identifisere seg med saken, den bør være oppsiktsvekkende, aktuell og gjerne konfliktorientert (s. 17). Videre skiller religioners virkelighetsforståelse seg fra pressens ved at den offentlige debatten er tuftet på en sekulær virkelighetsforståelse. Hva som skal til for at religion blir en del av nyhetsstoffet og hvordan religion blir behandlet er derfor også del av analysen.

Det er i lys av disse innfallsvinklene at spenning i saker må forstås. Nyheter er sensasjons- og konfliktpreget, noe som også smitter over i enkelte av kapitlene. Selv opplever jeg nok at både kapitlet om kongefamilien, det om Nabintu Herland og om avisa Nordlys' dekning av moskésaken har et slikt preg. Samtidig viser Kraft at det ikke lenger er forbeholdt biskopene og prestene å uttale seg på vegne av religionen, i dag er det en bredde i deltakerne i den offentlige debatten. Forfatterne forklarer også hvorfor Snåsamannen fikk en mer ukritisk mottakelse og behandling i pressen med at han representerer "norske" verdier som måtehold (han tar ikke betalt for sine tjenester), folkelighet og beskedenhet (s. 214). Slik hevder de at norskhet er et viktig bakteppe for religionsrelaterte saker, også de som springer ut av kristendommen, majoritetsreligionen.

Kompleksiteten i pressens dekning av religionsrelaterte saker kommer enda klarere til uttrykk i kapitlene om islam. Her viser Døving hvordan pressen ble en arena både for nyansering og forhandling. For eksempel var argumentene i debatten om hijab kunne være en del av politiuniformen av sekulær karakter; knyttet til menneskerettigheter og feminisme. Debatten førte også til at godkjenningen til å bruke hijab ble trukket tilbake. Forfatterne viser hvordan denne debatten har åpnet for mer prinsipielle refleksjoner om hva en sekulær stat egentlig er og hva den bør være.

Leserne i målgruppen for boka er nok kjent med at debatter knyttet til islam og jødedom ofte rommer kritiske røster som i ulik grad er preget av frykt for at andre religioner skal endre norsk identitet og kultur (s. 216). Allikevel er ikke dette gjennomgående for de eksemplene som behandles. Spørsmål om nasjonal identitet og norskhet knyttet til både minoritets- og majoritetsreligion binder boka sammen.

Forfatterne tar altså utgangspunkt i saker som får fram en stor spennvidde i hvordan pressens dekning har vært. Flere av sakene er sensasjonspreget og dermed underholdende å lese om! Disse vil også være kjente for lærere, noe som gjør innholdet lett tilgjengelig. Analysene har allikevel dybde og gir meg faglige forfriskninger. Jeg har nok stuset litt over stoffutvalget og hvordan "pressen" og "den offentlige debatten" brukes som kildegrunnlag. Alle eksemplene er kanskje ikke like viktige i den offentlige debatten. Samtidig er forfatterne åpne om at de har latt sin ekspertise og interesser har vært styrende i disse valgene. I det store og hele har jeg latt meg underholde, jeg har blitt faglig beriket og utfordret – alt på kun 240 små og velskrevne sider!

**Cora Alexa Døving og Siv Ellen Kraft: *Religion i pressen*, Universitetsforlaget 2013, 240 sider.**

### Anne Siri Kvia (f. 1975)

- religionshistoriker, lektor ved Oslo katedralskole.
- E-post: anne.kvia@oslo-katedral.vgs.no

## Mer en innledning enn en utforskning

Med antologien *Skjønnhet og tilbedelse* som springer ut av en forskergruppe ved Høy-skolen i Bergen, åpner redaktørene Svein Rise og Knut-Willy Sæther opp et stort saksfelt som griper inn i en rekke ulike fag og historiske tradisjoner. Bokens artikler representerer i vesentlig grad dette mangfoldet ved å ta for seg mer systematiske temaer om skjønnhetens begrep og erkjennelsesmuligheter, historiske temaer som begrepsparet "middelalderens estetikk" og den bysantinske tradisjon, samt kulturanalytiske temaer som går inn på konkrete estetiske uttrykk. Antologiens eksplisitte formål er "å belyse disse temaene både systematisk- og praktisk-teologisk".

Antologien gjør et prisverdig og vellykket forsøk på å få frem ulike tilnærminger til tematikken og viser hvor fruktbar sammenstillingen av skjønnhet og tilbedelse kan være. Helhetlig sett er det dog særlig de praktisk-teologiske spørsmålene som kommer klarest frem, mens de systematiske problemstillingene i mindre grad blir utforsket. Redaktørens innledning slår an tonen med utgangspunkt i teologen Jeremy S. Begbies tanke om at skjønnhet primært må forstås ved å knytte den opp mot frelseshistorien og Guds kjærlighet, og at frelseshendelsene må forstås som "den ultimate målestokk for all annen skjønnhet" (12). En slik assosiasjon er ikke uventet i lys av den teologiske tilnærmingen, men den er i boken fremsatt som et utgangspunkt for videre refleksjon og blir i seg selv ikke ytterligere begrunnet. Denne assosiasjonen danner grunnlaget for en sammenkobling mellom det sanne, det gode og det skjønnne – en filosofisk-platonisk tradisjon redaktørene eksplisitt fremhever – som er sentral for flere av antologiens artikler, men som heller ikke blir ytterligere begrunnet. En mangel ved antologien er følgelig at den primært fremsetter påstander om *hvordan* man kan forstå skjønnhet, mens den i mindre grad tilbyr utarbeidede begrunnelser for *hvorfor* denne forståelsen skal være sentral. Således belyser boken kun i begrenset grad hvordan nyere teologi kan møte sentrale utfordringer rettet mot skjønnhetsbegrepet opp gjennom filosofihistorien. Det følger av den manglende begrepslige avklaringen at man som leser flere ganger stiller seg spørsmålet om hvorfor man i det hele tatt snakker om det skjønnne, når begrepene om det gode eller det sanne i alminnelig tale dekker det man diskuterer. Den systematiske diskusjonen rundt skjønnhet knytter tematikken så tett på andre begreper, at motivasjonen for å nærme seg skjønnhetsbegrepet kan bli noe uklart.

Med denne overordnede kritikken på plass, nærmer flere artikler seg denne både skjønnhets- og tilbedelsestematikken på en interessant måte. Torstein Tollefsens artikkel "Hva er skjønnhet?" og Sæthers artikkel "Skjønnhet som epistemologisk utfordring for teologien" gir to forsøk på å avgrense fagfeltet og vise dets særegenhet sett i lys av tilstøtende felt. Disse artiklene er nok primært skrevet som introduksjoner til

tematikken og fungerer således godt ved at de inviterer til videre refleksjon rundt en del sentrale spørsmål. Artiklene utgjør også et grunnlag for de mer praktisk-teologiske bidragene i antologien, som i større grad begir seg ut på eksegese av estetiske uttrykk, heller enn å diskutere de mer fundamentale problemstillingene knyttet til saksfeltet. Her er det verdt å trekke frem Svein Aage Christoffersens artikkel "Troens estetiske dimensjon" som tar for seg estetiske fremstillinger av historien om Abraham og Isak fra Gen 22, og som ønsker å løfte opp estetikkenes rolle i den kristne tro, særlig i en protestantisk tradisjon. Også Leonora Onarheims artikkel "Forbildet som forsvant" utmerker seg som en slik eksegese. Forfatteren gir en fortolkning av Anselm Kiefers kunstverk "Pietà" i lys av slike kjente verker som Michelangelos skulpturgruppe ved samme navn, den tyske vesperbildetradisjonen, samt Luthers tekst om Magnificat. Også blant antologiens mer filosofihistoriske artikler er det viktige bidrag, selv om disse primært fungerer som en utlegning av tematikken, heller enn en systematisk diskusjon av denne. Her kan Anne Karahans artikkel "Skönhet, tillbedjan och bildning i bysantinsk trospektiv" trekkes frem. Karahan redegjør for den bysantinske teologiske tradisjonens diskusjon av tonaturslæren og muligheten for billedlig representasjon av Kristus. Hvor Karahan primært fremsetter diskusjonen, er Tollefsen i større grad aktivt utspørrende i møte med problematikken i sin artikkel "Hvorfor finnes det overhodet noe slikt som kristen kunst?". Denne artikkelen tilbyr et godt eksempel på en systematisk diskusjon av de fundamentale problemstillingene knyttet til skjønnhet, avgrenset til problematikken knyttet til mulighetsbetingelsene for kristne bilder.

Helhetlig sett gir *Skjønnhet og tilbedelse* et spennende innblikk i et levende fagfelt med mange sterke bidrag, men boken fungerer primært som en innledning til problematikken, heller enn en utforskning av dens sentrale utfordringer.

**Knut-Willy Sæther og Svein Rise (red.): *Skjønnhet og tilbedelse*, Akademika Forlag, 2013, 246 sider.**

### Feroz Mehmood Shah (f. 1986)

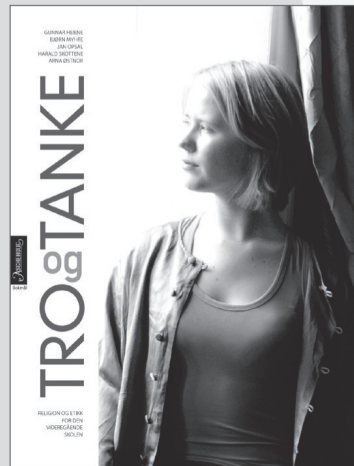
- stipendiat i filosofi ved Universitetet i Oslo.
- E-post: feroz.m.shah@gmail.com

# Revidert læreverk i religion og etikk på Vg3

– fra Aschehoug Undervisning

*Tro og tanke* er blitt grundig revidert og inkluderer en GRATIS digital elevressurs. Læreverket presenterer fagstoffet med eksempler og teori på en strukturert måte, og bildematerialet er nøye utvalgt til å utvide forståelsen for religionene.

Læreboka inneholder nyskrevet stoff om blant annet forandringer i det religiøse landskapet, ny religionskritikk og religionspolitikk, utviklingen i den muslimske verden og behandlingen av etiske problemstillinger. I tillegg har boka et rikholdig utvalg av nylagde arbeidsoppgaver.



#### Verkets komponenter

- Lærebok
- Digital lærerressurs
- GRATIS digital elevressurs med interaktive oppgaver, flere religioner til valg, kapitelsammendrag og forslag til temaer til presentasjon
- Rikholdig digital elevressurs
- Lydbok

Gratis vurderingseksemplar kan bestilles på [aschehoug.no](http://aschehoug.no)

Ta kontakt med Line Holst på [line.holst@aschehoug.no](mailto:line.holst@aschehoug.no) for mer informasjon.

ASCHEHOUG

Religion og etikk for videregående skole



Ny  
utgave  
2013!

Lydbok  
på nett!



[isammeverden.cdu.no](http://isammeverden.cdu.no)

## I samme verden

OLE ANDREAS KVAMME, EVA MILA LINDHARDT, AGNETHE STEINEGER

Den nye utgaven av *I samme verden* gir en oppdatert framstilling av alle sider ved religion- og etikkfaget, både religions- og livssynskunnskap, filosofi og etikk.

Bestill vurderingseksemplar på [cdu.no/vgs](http://cdu.no/vgs)

CAPPELEN DAMM



**Returadresse:**  
**Marit Hallset Svare**  
**Granveien 16**  
**7058 Jakobsli**

# FORENINGSNYTT

## **Demokrati, religion og menneskerettigheter: Tverrfaglig kurs for religionslærere og samfunnsfaglærere**

Kurset arrangeres 14.-21. juni 2014 på den greske øya Lesvos, er rettet mot lærere og lærerutdannere og gir kunnskap om sentrale temaer i læreplanene i samfunnsfag og religionsfagene. Kurset skal inspirere til bred og grundig undervisning i temaene og til samarbeid i skolen på tvers av fag.

### **Temaene:**

Demokrati og menneskerettigheter, fra gresk lokal idé til universelle globale rettigheter, muslimske ungdommer og etisk tenkning, staten eller Gud, menneskeverdets forlis og murene rundt Europa, religion og menneskerettigheter – fag og praksis i skolen, ekskursjon til Tyrkia.

### **Arrangørene:**

Kurset er et samarbeid mellom FN-sambandet, Religionslærerforeningen i Norge og Universitetet i Agder.

### **Kursholderne:**

**Levi Geir Eidhamar**, førstelektor ved Institutt for religion, filosofi og historie ved Universitetet i Agder. Han har islam som sitt hovedområde. **Rune Berglund Steen** er leder av Antirasistisk Senter, tidligere fagsjef i Norsk Organisasjon for Asylsøkere (NOAS).

**Gunvor Andresen** er leder av FN-sambandet Sør. **Katja H-W Skjølberg** er universitetslektor ved Institutt for statsvitenskap og ledelse ved

Universitetet i Agder. **Kari Repstad** er universitetslektor ved Institutt for religion, filosofi og historie ved Universitetet i Agder, hun underviser på lærerutdanningen og har lang fartstid i skolen. **Lars Harald Maagerø** har en bachelor i teatervitenskap fra Bergen og Montreal og deltar med tekster og små forestillinger.

### **Praktiske opplysninger:**

Kurset finner sted på Metochisenteret, et gammelt kloster og Universitetet i Agder sitt studiesenter på øya Lesvos i Hellas. Kursdeltagerne vil bo to og to i rom som nylig er restaurert, men som fremdeles bærer preg av den opprinnelige enkelhet.

Kursprisen 7.800 NOK omfatter opphold på Metochi, flyreise tur / retur Gardemoen–Mitolini, Lesvos, buss tur / retur Mitilini–Metochi, tur til Tyrkia, lunsj i Tyrkia betales og middagen i Molivos betales av deltakerne og er ikke inkludert i kursprisen.

### **Fullstendig program:**

<http://www.fn.no/Aktuelt/Kalender/Kurs-i-demokrati-religion-og-menneskerettigheter>

### **Mer informasjon:**

Gunvor K. Andresen på epost [gunvor.andresen@fn.no](mailto:gunvor.andresen@fn.no) eller telefon 38 90 01 27.

**Påmelding til [fn-sambandet@fn.no](mailto:fn-sambandet@fn.no)** snarest og senest innen 25.04.2014. Begrenset antall plasser, deltakere vil få bekreftet plass like over påmeldingsfrist.

# Organisering og makt i religiøse samfunn

*Hvem sitter med makten?* I dette undervisningsopplegget skal elevene ta for seg ulike trossamfunn og menigheter og forsøke å svare på dette spørsmålet.

Formålet er tredelt: Elevene vil bli kjent med den sosiale organiseringen av et trossamfunn, få trening i å finne informasjon, og i fellesskap vil klassen få nok informasjon til å kunne si noe om organisering av og maktfordeling i norske trossamfunn.

Kompetansemål (flere kompetansemål er nevnt under "Forarbeidet"):

Eleven skal kunne...

- presentere og drøfte ulike dimensjoner ved religionene (her: sosial organisering)
- drøfte religionens syn på kjønn og kjønnsroller

Nødvendig verktøy: PC med nettilgang til minst halve klassen. Klasserom med prosjektor.

Opplegget har tre trinn: Gruppearbeid, presentasjon og oppsummering. I tillegg kommer lærerens forarbeid: finne et tilstrekkelig antall trossamfunn.

**Forarbeidet:** For å unngå overlappende undersøkelser trengs det ett trossamfunn per gruppe, og for å spare tid bør det være sjekket at trossamfunnene/menighetene har relativt informative nettsider. I tillegg bør elevene få utdelt nettadressene.

Alle slags trossamfunn og menigheter kan brukes, men lokale institusjoner er gjerne spesielt interessante. Elevenes eventuelle tilhørighet burde ikke spille noen rolle. Opplegget kan gjennomføres i arbeidet med kristendommen, da vil det være naturlig å begrense seg til kristne menigheter. Da vil også kompetansemålet om konfesjoner være relevant. Det kan også knyttes til at elevene skal presentere hovedtrekk ved religions- og livssynsmangfoldet lokalt (første hovedområde) og da omfatte flere religioner og livssyn. En mulighet er å la elevene kontakte menighetene direkte, men dette krever noe mer tid.

Forslag til kristne trossamfunn: Lokale menigheter i Den norske kirke, i pinsebevegelsen, den katolske kirke, baptistkirken, adventistkirken, Jehovas vitner, Jesu Kristi kirke av siste dagers hellige (mormonerne), Den ortodokse kirke, Frelsesarmeen. Hvis oppgaven omfatter flere religioner og det lokale mangfoldet er begrenset, kan vekten ligge på nasjonalt nivå (der alle religioner og livssyn er representert med gode nettsider).

# Organisering og makt i religiøse samfunn

Dere skal jobbe i grupper med 3-4 elever. Dere får utdelt eller trekker et trossamfunn eller en menighet. Bruk PC/internett til å finne svar. Gå til hjemmesiden til samfunnet/menigheten.

Oppgaven munner ut i en presentasjon av det dere har funnet i plenum. Hver gruppe får 5 minutter til presentasjonen. Gi poengterte faktaopplysninger og legg vekt på begrunnelsene.

|   |
|---|
| 1. Hvilke aktiviteter er i fokus? Møter, gudstjenester, turer, annet?   |
| 2. Hvem leder disse aktivitetene? Hvilke navn går igjen, og hvilke roller/titler har de?  |
| 3. Hvem sitter i styret?  |
| 4. Har samfunnet en prest eller lignende? Hvilke oppgaver har denne personen?   |
| 5. Hvilke personer virker som de er viktigst? Begrunn svaret!   |
| 6. Er de viktige oppgavene/rollene fordelt på mange personer, eller på få?  |
| 7. Er det menn eller kvinner som sitter med flest viktige roller?   |
| 8. Hvilken alder har de viktigste personene i dette samfunnet?  |
| 9. Med informasjonen dere har funnet, hva kan dere si om hvor makten sitter i dette samfunnet/denne menigheten?<br><i>Begrunn svaret!</i> |

TIL LÆREREN

**Del 1: Gruppearbeid:** Del klassen i grupper på 3-4. Gi hver gruppe en menighet/et religiøst samfunn og hver elev en kopi av elevarket. *30-60 minutter.*

**Del 2: Presentasjon** av funn for klassen, *5 minutter per gruppe.*

**Del 3: Gjennomgang** i plenum. Gå gjennom samfunnene punkt for punkt og diskuter hvordan makten er fordelt. Begrunnelsene er spesielt viktige, siden det åpner for å diskutere hva makt er og hvorfor noen former for makt er viktigere enn andre. Er det gudstjenestene eller møtene før/etter som er viktigst, tro?

### Cornelius Henriksen (f. 1980)

- master i sammenliknende politikk og bachelor i religionsvitenskap fra Universitetet i Bergen
- lektor ved Bergen Private Gymnas
- E-post: [cornelius.henriksen@bpg.no](mailto:cornelius.henriksen@bpg.no)