

INNHold

Suzanne Anett Thobro: Endringer i representasjoner av buddhisme:
En analyse av norske lærebøker i perioden 1948-2006 4

Torunn Selberg: Guruen i granskogen og profet i eget land:
Mediediskusjoner og mediefortellinger om en ”norsk guru” 30

Anne Kalvig: TV Norge og kanal FEM
– den nye tids bodbringerar 45

Bokmeldinger

Olle Sundström 2008: *”Vildrenen är själv detsamma som en gud”. ”Gudar” och ”andar” i sovjetiska etnografers beskrivningar av samojediska världsåskådningar.*
Nordiska studier 1. Umeå (382 sider).
Anmeldt av David Westerlund 64

Phil Zuckerman 2008: *Samfund uden Gud.* Forlaget Univers.
(To anmeldelser) av Jesper Aagaard Petersen 68
og av Reier Møll Schoder 75

OM BIDRAGSYTERNE:

Suzanne Thobro, stipendiat i religionsvitenskap
Institutt for historie og religionsvitenskap
Universitetet i Tromsø
suzanne.a.thobro@uit.no

Torunn Selberg, professor i folkloristikk
Institutt for arkeologi, historie, kulturvitenskap og religionsvitenskap
Universitetet i Bergen
Torunn.Selberg@ahkr.uib.no

Anne Kalvig, universitetslektor i religionsvitenskap
Institutt for kultur- og språkvitenskap
Universitetet i Stavanger
anne.kalvig@uis.no

David Westerlund, professor i religionsvitenskap
Institutionen för genus, kultur och historia
Södertörns högskola
david.westerlund@sh.se

Jesper Aagaard Petersen, stipendiat i religionsvitenskap
Institutt for arkeologi og religionsvitenskap
NTNU
jesper.petersen@ntnu.no

Reier Møll Schoder, masterstudent i religionsvitenskap
Institutt for arkeologi, historie, kulturvitenskap og religionsvitenskap
Universitetet i Bergen
Reier.Schoder@student.uib.no

REDAKSJONEN TAKKER SAMTLIGE FOR BIDRAG!

ÅPENT NUMMER

Dette siste nummeret av DIN 2009 er tematisk åpent og vidtspennende. Det skal handle om konstruksjonen av buddhisme i norske religionsbøker for skolen, om en opplyst mester i Valdres og om nyreligiøsitet på TV. Suzanne Anett Thobro åpner med en artikkel om buddhimerepresentasjoner i et utvalg religionsbøker for videregående, fra perioden 1948–2006. Deretter følger Torunn Selberg med artikkelen ”Guruen i granskogen og profet i eget land”. Selbergs utgangspunkt er mediediskusjoner og mediefortellinger om retreatsenteret ”Mystic Mountain” og dets opplyste mester Vasant Swaha, som i 2000/2001 etablerte seg i tilknytning til et bygdesamfunn i Valdres. Til slutt får vi gjennom Anne Kalvigs bidrag et innblikk i TV Norges Kanal FEM – en kanal som de siste årene har valgt å rendyrke det de omtaler som sine ”paranormale muskler” og som med sine nyreligiøse favoritter tiltrekker 400 000 seere.

God lesning!

Siv Ellen Kraft & Bjørn Ola Tafjord

ENDRINGER I REPRESENTASJONER AV BUDDHISME

EN ANALYSE AV NORSKE LÆREBØKER I PERIODEN 1948–2006

AV SUZANNE ANETT THOBRO

Denne artikkelen diskuterer representasjoner av buddhisme i et utvalg lærebøker i religionsfaget for gymnasene/den videregående skole fra perioden etter den andre verdenskrig og frem til i dag. Analysen av lærebøkene som ligger til grunn for diskusjonen, indikerer at samtidig som det har vært sterk tematisk kontinuitet i fremstillingen av buddhisme i denne perioden, er endringen i representasjonsperspektiv markant.¹ Å analysere representasjonsperspektiver i lærebøker kan synliggjøre hvordan forutsetninger som normative føringer og tilgjengelig kunnskap kommer til uttrykk i fremstillinger av religioner. I artikkelen tas det i bruk et begrepsapparat fra det postkoloniale feltet for å vise hvordan buddhisme i de aktuelle lærebøkene har blitt fremstilt som den radikale andre tidlig i perioden, og som den signifikante andre senere i perioden. Følgende spørsmålsstillinger diskuteres: Hvordan fremstilles buddhisme i de utvalgte lærebøkene? Hvordan illustrerer forandringen i representasjonsperspektivet fremstillingen av buddhisme? Hvordan knytter læreboktekstene dimensjonene aktiv/passiv og negativ/positiv til hverandre, og hvordan brukes disse dimensjonene i fremstillingen til verdiformidling og konstruksjonen av et "vi" som opposisjon til "den andre"?

INNLEDNING

Formålet med denne artikkelen er å problematisere og å synliggjøre kontinuitet og endring i kunnskaps- og verdiproduksjonen i fremstillinger av religioner i lærebøker, i henhold til religionsfagets utvikling i den videregående skole. Forståelsen av hva religion og religioner er, formes også utenfor religionene selv, og det er grunn til å anta at lærebøkers fremstilling av religion i stor grad er med på å forme denne forståelsen, særlig

tatt i betraktning deres voksende nedslagsfelt gjennom økende tilgjengelighet til videregående skole.² Selv om religion-i-skole nesten kan sies å være en egen form for religiøsitet (Andreassen 2008:145ff), er både skolen og religionsfaget noe som i dag institusjonelt sett ligger utenfor religion. Det har imidlertid ikke alltid vært slik; det er ikke lenge siden både skolen og religionsfaget var underlagt religiøs autoritet.

Religioner er svært omfattende og komplekse. Når de skal beskrives på et meget begrenset antall sider, som i lærebøker, innebærer det en sterk seleksjon med hensyn til hva som får representere den enkelte religion. I tillegg til utvalg av temaer innebærer også en representasjon utvalg av normative perspektiver brukt for å beskrive temaene. Både valg av tema og valg av perspektiver avhenger av intensjon og formål med teksten, samt de diskursive ressurser som finnes tilgjengelig for beskrivelse av det aktuelle tema. Også tilgjengeligheten av tema er bestemt av diskursen – av forestillinger om hva som finnes og om hva som er relevant. Jeg bruker derfor diskursanalyse som metode for analysen av representasjonene.

Videre knytter jeg diskursanalysen til et postkoloniale perspektiv. Det postkoloniale feltet omtales vanligvis som et teoretisk og ideologisk diskusjons- og studiefelt som tematiserer den gjensidige kulturelle produksjonen av forestillinger om ”oss og de andre”. Feltet har sitt utspring i studier av kolonihistorien, den vestlige verdens verdiladede framstillinger av de koloniserte, og den dialogen som oppstår når den koloniserte verden ”writes back” – gir tilsvaret – og på denne måten bidrar til at framstillingene blir gjenstand for forhandling.³ De siste tiårene har dette feltet inspirert forskere i flere fagdisipliner i humaniora og samfunnsvitenskap, også i religionsvitenskapen.⁴ Forskere som Philip C. Almond (1988), Richard King (1999), Donald S. Lopez (2002), Tomoko Masuzawa (2005) og Sharada Sugirtharajah (2003) har vist hvordan vestlige representasjoner av religioner har vært og er direkte farget av kolonihistorien. Ifølge Marianne Gullestad (2007) fortsetter koloniale diskurser å leve videre som konvensjonell kunnskap i dag. Det er dermed grunn til å anta at slik vi snakker og skriver om religioner i dag fremdeles befinner seg i koloniale diskurser. Det postkoloniale perspektivet er slik sett et refleksivt perspektiv på diskurser man selv tar del i.

Kildematerialet utgjøres av de fire følgende lærebøker: *Religionshistorie for gymnaset* av Håkon Strøm, utgitt av Cappelen i 1948 (93 sider); *Religionskunnskap og religionshistorie* av Håkon Strøm, utgitt av As-

chehoug i 1970 (225 sider); *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk* av Jostein Gaarder, Victor Hellern og Henry Notaker, 2. utgave, utgitt av Gyldendal i 1997 (368 sider); og *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen* av Gunnar Heiene, Bjørn Myhre, Jan Opsal, Harald Skottene og Arna Østnor, 2. utgave, utgitt av Aschehoug i 2006 (320 sider).⁵ Dette utvalget fungerer i min undersøkelse kun som stikkprøver, og utvalget søker dermed ikke å gi noe helhetlig bilde av etterkrigstidens lærebøker. Lærebøkene i mitt utvalg er slik sett representanter for læreboksjangeren fordi de er en del av den – de presenterer ikke et gjennomsnitt av den. De fire bøkene kan imidlertid sies å være representanter for hver sin skolehistoriske fase innenfor perioden undersøkelsen dekker.⁶ Bøkene er skrevet i henhold til hver sin skolelov, samtidig som to og to kommer innunder likelydende læreplaner. Både lover og læreplaner vil i artikkelen bli brukt til å kontekstualisere funnene, i henhold til bøkernes intensjon og formål.

Videre i artikkelen vil jeg først kort redegjøre for de metodiske grepene i analysen. Deretter vil jeg begynne med en gjennomgang av hvordan *Religionshistorie for gymnaset* (1948) fremstiller passivitet i buddhismen, for deretter å se nærmere på hvordan representasjonene av buddhisme utvikler seg i løpet av de tre yngre bøkene. Til slutt vil jeg oppsummere og reflektere over den perspektivendringen som finner sted i materialet.

METODISKE GREP: DISKURSANALYSE OG POSTKOLONIALE BEGREPER

Metoden som er benyttet i undersøkelsen er, som nevnt, diskursanalyse. Analyseverktøyene er hentet fra Norman Faircloughs bøker *Discourse and Social Change* (1992) og *Analysing Discourse: Textual analysis for social research* (2003). I analysen er det lagt særlig vekt på intertekstualitet og bruk av opposisjoner, relasjoner og negasjoner.

”Diskurs” forstås i denne artikkelen som ”a system of statements which constructs an object” (Parker 1989:61) og som ”a system of representation” (Hall 1997:44).⁷ Representasjon forstås som ”the production of meaning of the concepts in our minds through language” (Ibid.:17). Sharada Sugirtharajah (2003:69) beskriver funksjonen av representasjoner på følgende måte: ”No representation is a neutral or innocent activity; it functions as an interpretative act at the same time.” På denne bakgrunnen forstås lærebøkene som et påstandssystem som, gjennom å danne representasjoner på

bakgrunn av en viss forståelse av buddhisme, konstruerer buddhisme som objekt. Ut fra dette perspektivet er lærebøker både resultater av og utgangspunkt for intertekstuell diskursiv praksis.

Et vesentlig aspekt ved intertekstualitet er tekstens *antagelser* og *forutsetninger*. Antagelser og forutsetninger er det som utelates i teksten, men som leseren må ha kunnskap om for å forstå tekstens mening. Som Fairclough formulerer det: "Texts inevitably make assumptions. What is 'said' in a text is 'said' against a background of what is 'unsaid', but taken as given" (2003:40). Fairclough definerer tre former for antagelser: antagelser om hva som eksisterer, antagelser om hva som kan være tilfelle eller hva som kan komme til å skje og antagelser om hva som er godt eller ønskelig (Ibid.:55). I min analyse er det lagt særlig vekt på sistnevnte.

Antagelser om hva som er ønskelig eller ikke ønskelig kan gjøres eksplisitt ved hjelp av ladete verb, substantiver og adjektiver (ibid.:56f). Ord kan også lades gjennom intertekstuell tilknytning til et verdisystem. Hvordan "den andre" fremstilles avhenger av hvor vi kan plassere ham i henhold til *vårt* gjeldende verdisystem. Leserens gjenkjennelse av verdiantagelser avhenger av hans/hennes kjennskap til verdisystemet (Ibid.:57).

En diskurs deler opp og klassifiserer verden på bestemte måter. Fairclough (2003:88, 215) viser hvordan bruken av *relasjoner* som fokuserer på likhet og *opposisjoner* som viser ulikhet i tekstlige beskrivelser er med på å klassifisere sosiale enheter slik at ett bestemt hegemoni underbygges.⁸ Bruken av relasjon og opposisjon i beskrivelser kan være både *implisitt* og *eksplisitt*. En implisitt bruk av opposisjon kan for eksempel forekomme i beskrivelser av hva "de andre" ikke gjør, slik at det er underforstått at det "de andre" ikke gjør, er noe som "vi" gjør. Eksplisitt relasjon og opposisjon innebærer konkrete henvisninger til andre religioner, altså at religioner eksplisitt nevnes som kontrasterende hverandre eller like hverandre.⁹ I de fire lærebøkene brukes opposisjoner, relasjoner og negasjoner (påstander formulert gjennom omvendt fremstilling – "det er *ikke* slik") for å fremheve hva som er godt eller ønskelig, og derfor har dette fokus i analysen.

For å synliggjøre endringene i representasjonsperspektivet har jeg tatt i bruk et begrepspar hentet fra det postkoloniale feltet: *den radikale andre* og *den signifikante andre*. Slik jeg bruker begrepene betegner *den radikale andre* den som er det "vi" ikke er, "den andre" som er det motsatte. Defini-

sjonen av selvet, ”vi”, gjennom sammenligning med *den radikale andre* skjer ved hjelp av negasjon – ”slik er ikke vi”. *Den signifikante andre* betegner ”den andre” som vi kan definere oss gjennom likhet med. *Den signifikante andre* er samtidig forskjellig og lik. For at sammenligning skal finne sted, må det være en viss grad av ulikhet, samtidig som defineringen av ”vi” baseres på likhet – ”slik er vi også”. Min bruk av begrepene er basert på Judith Snodgrass’ beskrivelse og diskusjon av vestlig forståelse og representasjon av hinduisme og buddhisme under 1800-tallets kolonialisme (2003:85-114).

RELIGIONSHISTORIE FOR GYMNASET – HIERARKISERING ETTER PASSIVITET

I den eldste læreboken i utvalget, *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948, presenteres buddhismen først over ca. fire sider i kapitlet ”Indiske religioner” som én av fire religioner, kalt Vedareligionen, Brahmanismen, Buddhismen og Hinduismen. Buddhisme er den tredje som blir presentert, og plasseres som en periode i Indias religionshistorie som ligger mellom brahmanisme og hinduisme. I tillegg til dette beskrives buddhisme også i sammenligningskapitlet ”Kristendommen og religionene” (4,5 sider).

Jeg vil ta utgangspunkt i noen sentrale passasjer i denne lærebokens beskrivelse av buddhisme. I avsnittet ”Buddhas morallære” kan vi lese det følgende:

Buddha stilte strenge krav til sine tilhengere. Uten moralsk renhet var det umulig å nå fram til den rette selvfordypelse. Men den moral han forkynte, hadde et sterkt passivt drag. Det henger sammen med at det enkelte menneske skulle stanse karmastrømmen hos seg. Idealet er ikke å kjempe aktivt for det gode, men å søke å unngå det onde. Det passive kommer tydelig til uttrykk i buddhismens dekalog (ti bud): du skal ikke [...] (Strøm 1948:40, parentes i original).

Buddhismens passivitet utbroderes ytterligere i sammenligningskapitlet ”Kristendommen og religionene”. Buddhismen sammenlignes her med kristendom og islam. Det er kun disse tre religionene som i *Religionshistorie for gymnaset* (1948) betegnes som *verdensreligioner* – og av disse beskrives buddhismen som mest passiviserende på sine tilhengere:

Kristendommen skaper et aktivt menneske som i frihet følger Guds vilje, islam et mindre aktivt menneske som merker Allahs tvang, og buddhismen et passivt menneske (Ibid:89).

Når en buddhist og en muslim møter vanskeligheter i livet, skylder den første på sin karma, den andre på sin kismet. Buddhisten setter seg uvirksom ned, mens muhammedaneren slår seg til ro med at skjebnen ikke kan endres. De er begge tålmodige, men ikke mennesker i framskritt. Når et kristent menneske møter vanskeligheter, lyser ett ord mot det fra korset: seier. Ved Guds hjelp kan en vinne seier over alt, ja, selv synden. [...] Denne visshet egger de kristne til å gjøre en energisk innsats i livet (Ibid.).¹⁰

Buddhismens passivitet knyttes videre til et negativt menneskesyn i religionen:

Buddhismens oppfatning av mennesket er helt negativ. For Buddha hadde menneskepersonligheten ingen verdi. Jo før en oppløser eller tilintetgjør den, jo fortere blir en frelst (Ibid.).

Passiviteten fremstilles også som en konsekvens av at buddhismen gjennom sin lære etablerer en egen *mennesketype*. Denne mennesketypen preges av pessimisme som gjør dem kulturelt og sosialt underlegne:

Disse tre mennesketypers innstilling til livet må naturlig nok bli forskjellig. Buddhisten er pessimist og ser på livet som en lidelse. Alle gjerninger – selv de edleste – tvinger menneskesjelen til å vandre videre ufredst og lidende. Konsekvent gjennomført må Buddhas lære føre til at menneskets innsats på det kulturelle og sosiale område blir redusert til null (Ibid:89f).

Å definere mennesketyper innebærer å anta at deres mentalitet, moral, adferd, personlighet og evner kan tillegges en bestemt egenskap ved deres konstitusjon. Den kanskje mest kjente måten å klassifisere mennesker etter type på er raselære, hvor mennesker klassifiseres etter blant annet hudfarge og andre utseendemessige kjennetegn (Ashcroft et al. 2007:180). Inndeling etter kultur har også vært vanlig. I *Religionshistorie for gymnaset* (1948) baseres skillet mellom de forskjellige mennesketypene på religion. Videre hierarkiseres disse. Hierarkisering av mennesketyper har vært vanlig i kolonialismen, der sivilisert og primitiv representerer ytterpunktene. I beskrivelsen av de tre religionene hierarkiserer *Religionshistorie for gymnaset* (1948) ikke etter sivilisert–primitiv, men etter blant annet hvordan religionene har evnet å skape ”en egen kultur”. I *Religionshistorie for gymnaset* (1948) kontrasteres den manglende kulturelle innsats med kris-

tendommen, der ”det ikke er plass for noen lammende pessimisme” (Ibid:90), og med islam:

Det er karakteristisk at buddhismen ikke har dannet noen egentlig kultur. Derimot taler vi om en kristen kultur [...] Det er slett ikke vanskelig å se den betydning kristendommen har hatt gjennom tidene, både kulturelt og sosialt.

Muhammedanerne har også gjort en betydelig kulturell innsats. Men det er verdt å legge merke til at deres gudstro legger hindringer i veien for en full innsats (Ibid).¹¹

Når vi ser de foregående sitatene i sammenheng, dannes det et negativt bilde av buddhismen. Selv om det brukes positive ord om buddhismen, ”moralsk renhet” og ”tålmodige”, er det de negative vendingene som opptrer hyppigst. De tre religionene buddhisme, islam og kristendom blir fremstilt hierarkisk, slik at kristendom kommer best ut av sammenligningen, buddhisme dårligst. Det negative ved buddhismens passivitet fremstilles blant annet gjennom negasjoner og implisitte og eksplisitte opposisjoner til kristendom. Negasjonene ”ikke å kjempe aktivt for det gode” og ”ikke mennesker i framskritt” er implisitte opposisjoner til kristendom som i de andre sitatene blir beskrevet som aktiv, blant annet med frasene ”vinne seier over alt” og ”en energisk innsats i livet”. I læreboken fra 1948 er passivitet, slik buddhismen eksemplifiserer det, klart noe uønsket.

Læreplanen og skoleloven denne boken er skrevet i henhold til, legger føring på hvordan lærebøker skal ha et tydelig kristent perspektiv. I formålsparagrafen i *Lov om høiere almennskoler av 1935* sies det at gymnaset på lik linje med lavere skoletrinn skal ”medvirke til elevenes kristelige og sedelige oppdragelse og søke å utvikle dem til dyktige mennesker så vel i åndelig som i legemlig henseende” (NOU 2007:6:85). Det er her kristendom som er utgangspunktet for hele skolens virke. I loven formuleres også målet ved selve religionsfaget, som på denne tiden heter *Kristendoms-kunnskap*, med utgangspunkt i kristendom: ”Målet for undervisningen i kristendoms-kunnskap er å gi elevene et fylldigere kjennskap til og en dypere forståelse av kristendommen og derved inderliggjøre og styrke deres religiøse og moralske liv.” (Gjengitt i NOU 1995:9:16, se også Myhre 1983:114). Undervisningsplanen for religionsfaget, som forholdt seg lik i alle læreplanutgivelser etter loven av 1935 (Skrunes 2001:23 og 31), gir forholdsvis strenge føringer for lærebøkernes fremstillingsperspektiver:

Boka må være skrevet med sympatisk forståelse, slik at elevene også gjennom dette undervisningsstoffet kan lære å forstå det religiøse liv i dets mangfoldige ytringsformer. Eventuelle vurderinger av de religiøse fenomener må være preget av et kristent syn; det må ikke bli nødvendig for læreren i kristendoms-kunnskap å polemisere mot lærebokforfatterens dommer (Undervisningsplaner for Den høgre almenkskolen etter lov av 10. mai 1935:20).

På bakgrunn av lovens og undervisningsplanens føringer er det ingen overraskelse at *Religionshistorie for gymnaset* (1948) fremhever flere positive sider ved kristendom enn ved de øvrige religionene i sammenligningskapitlet. Lærebokens ”vi” er et kristent ”vi”, som *de andre* skilles tydelig fra. Det som imidlertid er særlig interessant med *Religionshistorie for gymnaset*'s (1948) sammenligning er hvordan de tre religionene blir satt i hierarkisk forhold til hverandre. Det er ingenting i læreplanen eller loven som tilsier at islam skal fremstilles mer positivt enn buddhismen. Når det gjøres en slik hierarkisering i læreboken fungerer det som en understreking av buddhismens annerledeshet, idet det ikke kun finnes én *andre*, men flere som har mer eller mindre avstand til kristendommen. I denne boken etableres buddhismen som *den radikale andre* – den andre som (absolutt) ikke er som oss.

RELIGIONSKUNNSKAP OG RELIGIONSHISTORIE – BUDDHISMEN OGSÅ AKTIV

I *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 beskrives buddhismen over betraktelig flere sider enn i *Religionshistorie for gymnaset* (1948). Her presenteres buddhismen i et selvstendig kapittel, ”Buddhismen”, som er på 33 sider. Buddhismen blir også beskrevet i kapitlene ”Religioner i Kina” (én side) og ”Religioner i Japan” (10 sider).

Bildet av buddhismen endrer seg noe i *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970). I boken fra 1948 tilkjennes den ikke noen form for aktiv holdning til verden, men allerede i åpningsavsnittet til kapitlet om buddhisme i 1970 presenteres buddhismen som en religion som rommer sosial aktivitet. Avsnittet omhandler hvordan en burmesisk gutt ”konfirmeres” i et kloster. Her opplyses det om at ”alle bebygde steder har minst ett kloster eller tempel” (Strøm 1970:123), og at disse fungerer som ”skole, klinikk, alderdomshjem og [som] en institusjon som gir moralsk og åndelig veiledning” (Ibid). Bokens fokus flyttes altså noe fra læren til praksis i religiøse institusjoner og blant lekfolk. Det som fortelles om den buddhis-

tiske moral er samtidig omtrent enslydende med beskrivelsen i *Religionshistorie for gymnaset* (1948):

Den som konsekvent følger Buddhas morallære, vil lett få en passiv holdning til omverdenen. [...] Blir mennesket bundet [...] til sine gjerninger, er de onde, hvor verdifulle de enn kan være etter en ikke-buddhistisk målestokk, og fra det må livsførselen bestemmes. Det som man gjør, skal man gjøre med tanke på sin egen løsrivelse fra livshjulet og ikke først og fremst ut fra hensynet til sine medmennesker. Man kan la sinnet være fylt av velvilje og medlidenhet overfor omverdenen uten å gjøre noe for å rette på det skakke. Velviljen er en uengasjert velvilje og kan ikke sidestilles med en aktiv kjærighet, for en slik kjærighet engasjerer og binder en til medmennesket (Ibid:131).

Negasjonen ”kan ikke sidestilles med en aktiv kjærighet” og ord som ”uengasjert” er implisitte opposisjoner. Her formidles verdier om hva som er ønskelig (aktiv kjærighet), gjennom negativ beskrivelse av hva som ikke er ønskelig (uengasjert velvilje). Buddhismen stilles her implisitt i opposisjon til kristendom, som beskrives som aktiv blant annet i lesestykket ”Buddhismen tilpasser seg” og i kapitlet ”Misjon og misjonsproblemer”.

I boken fra 1970 er det i representasjonen av buddhisme altså fokus på både aktivitet og passivitet. Disse to motsetningene fremstilles også som en tvetydighet ved selve religionen. Avsnittet ”Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende” behandler dette på følgende måte:

Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende?

Etter det som er sagt foran om buddhistens passive holdning til omverdenen [...] skulle svaret synes opplagt: Buddhismen er en livsfornektende religion. Vi har jo sett at Buddha forherliger munkelivet og stiller arhaten opp som menneskets ideal, og den buddhistiske dekalog [...] er sterkt negativt farget uten at en positiv, aktiv innstilling til livet og oppgavene i denne verden betones i andre sammenhenger.

Men hele sannheten er ikke sagt med dette. Vi kan ikke se bort fra at Buddha selv i sitt liv praktiserte en aktiv innstilling (hans ’hellige inkonsekvens’), som synes underlig når vi bedømmer den ut fra hans lære. Vi må heller ikke glemme at buddhistsamfunnet ikke bare består av munk og nonner, men også av leke menn og kvinner, og de har en annen aktiv holdning til livet enn sine venner i klostrene. [...] Vi finner således mange stadier på buddhistenes vei når vi bedømmer deres etiske holdning til livet og samfunnsoppgavene. Og dette ser vi

enda klarere når vi spesielt studerer mahayana – det som hittil er sagt, gjelder særlig hinayana. [...] en vanlig mahayanist kan slett ikke beskyldes for å flykte fra verden. Han forsøker å leve opp til sitt ideal: bodhisattvaen, som vil praktisere sin medmenneskelighet i et aktivt liv til hjelp for andre.

Svaret på spørsmålet som er stilt i overskriften på avsnittet, blir da dette at buddhismen er både livsfornektende og livsbejaende (Ibid:142, parentes i original).

I det siterte avsnittet betegnes passivitet som livsfornektelse. ”Den buddhistiske dekalog” fremstilles gjennom negasjonen ”uten at en positiv, aktiv innstilling [...] betones i andre sammenhenger” som et eksempel på passivitet. Det er interessant at buddhismens leveregler både i *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970) og *Religionshistorie for gymnaset* (1948) brukes for å underbygge påstanden om buddhismens passivitet, tatt i betraktning at flere av de kristne budene er formulert som negasjoner (du skal ikke). Negasjonen ”uten at en positiv, aktiv innstilling til livet og oppgavene i denne verden betones i andre sammenhenger” kan imidlertid fungere som en indirekte påstand om at det er dette som skjer i kristendommen. Om dette er intensjonen er vanskelig å avgjøre ut fra den øvrige teksten i buddhismekapitlet i *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970), men negasjonen fungerer i sin kontekst som en ekstra understreking av passiviteten som tillegges buddhisme. Særlig interessant er hvordan beskrivelsen av buddhismen som ”livsfornektende eller livsbejaende” legges til grunn for bedømming: ”vi bedømmer deres etiske holdning til livet og samfunnsoppgavene.” Denne læreboken kommer innunder samme undervisningsplan som boken fra 1948, og sitatet kan leses i sammenheng med planens formulering om at ”vurderinger av de religiøse fenomener må være preget av et kristent syn” (se over). ”Vi” viser dermed i denne sammenheng kanskje til kristne nordmenn? I sitatet ser vi i tillegg hvordan bodhisattvaer gjennom bruken av den positive vendingen ”praktisere sin medmenneskelighet i et aktivt liv til hjelp for andre” blir satt i opposisjon til arhater, og dermed mahayana i opposisjon til theravada.

Sitatet over viser også hvordan passivitet først og fremst knyttes til munk og nonne, noe som synes å stå i motsetning til beskrivelser av klosterinstitusjonens sosiale aktivitet andre steder i kapitlet. Her kommer et polyfont aspekt ved denne boken tydelig til uttrykk, der forskjellige, og kanskje motstridende, beskrivelser av samme emner inkorporeres:

I klosteret underviser de i buddhismens lære, men også i alminnelige skolefag, de utfører forskjellig slags barmhjertighetsarbeid [...] Men framfor alt gjelder det for dem å arbeide på sin egen frelse ved å fordype seg i de buddhistiske sannheter og meditere. Vi må heller ikke glemme at munkene og nonnene svært ofte har vært sterkt politisk engasjert og har gjort sin innflytelse gjeldende både i innenriks- og utenrikspolitiske spørsmål. Det har vi sett mange eksempler på i våre dager, og buddhistmunker har brent seg selv til døde som protest mot politiske overgrep (Ibid:135).

I dette sitatet knyttes aktivitet og politisk engasjement til munk og nonne, men i forrige sitat knyttes aktivitet først og fremst til lekfolk – særlig gjelder det den ”vanlige mahayanist”.

Hvis vi går tilbake til forrige sitat, ser vi hvordan henvisningen til både Buddhas lære og Buddhas praksis gjør at både det passive og det aktive fremstilles som samtidige aspekter ved buddhismen, med tradisjon tilbake til Buddhas dager. Men aktiviteten beskrives også som resultat av påvirkning utenfra. I lesestykket ”Buddhismen tilpasser seg” knyttes buddhistisk sosial aktivitet til påvirkning fra kristendom:

Det er interessant å legge merke til hvordan buddhismen søker å tilpasse seg den nye tid og blir en livsbejaende religion. Tilpasningen får også det merkelige utslag at buddhistene etterligner og tar opp kristne former og kristen praksis.

Buddhistene har talt mye om barmhjertighet, men det var mer som en mild innstilling overfor alt som lever. [...] Det var ingen aktiv barmhjertighet. Og det er klart at når man har det syn at hvert menneske som er i nød, lider for synder som er begått i et tidligere liv, da ligger det nær å si at det nytter ikke å hjelpe. Og når det er om å gjøre å bli løst fra alt som binder til livet, da blir det ikke lett å gå inn for aktiv, tjenende kjærlighet. [...]

På tross av dette livssyn foregår forandringen i dag. Etter kristent mønster setter buddhister i gang barnehjem, gamlehjem, ungdomsklubber, kvinneforeninger, skoler som underviser barn og ungdom i buddhismen, etc (Ibid:149).¹²

Kristen aktivitet som inspirasjon for sosial aktivitet innenfor buddhismen nevnes også i beskrivelsen av Det rene land i kapitlet om religioner i Japan. I *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970) fremstilles altså sosial aktivitet både som alltid eksisterende side om side med passivitet og som resultatet av en kronologisk utvikling, der kristen aktivitet fremstilles som

et ideal. Buddhisme forbindes med pessimisme også i *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970): ”Den første [av de fire sannheter] handler om lidelsen, og Buddha gir oss et pessimistisk bilde av livet. Det er lidelse og atter lidelse, den følger mennesket og tynger det fra begynnelse til slutt” (Ibid:126f). Her knyttes pessimismen dog til Buddhas beskrivelse av livet og doktrinen om lidelsen, og ikke til *buddhisten*, slik som i *Religionshistorie for gymnaset*.

Religionskunnskap og religionshistorie fra 1970 forholder seg, som nevnt, til samme undervisningsplan som *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948, men til en ny skolelov. Skolelovsendring på 1960-tallet (for gymnaset i 1964, for grunnskolen i 1969) kom blant annet på grunn av Norges ratifisering av Menneskerettighetserklæringen i 1948, da religionsfrihet ble satt på dagsorden (Stensvold 2005:394f). I *Lov om realskole og gymnas av 1964* endres og utvides formålsparagrafen for skoleverket. Her heter det blant annet at ”Realskole og gymnas [...] skal medvirke til elevenes kristelige, etiske, sosiale, estetiske og fysiske oppseding, gi elevene kunnskaper og utvikle deres arbeidsevne og ferdigheter” (sitert i Skrunes 2001:29). Skolens oppdragerrolle er også fremtredende her. Der hele formålsparagrafen av 1935 forholdt seg til den kristelige oppdragelse, blir det kristelige én del av flere delmål i 1964. Målsetningen for selve faget *Kristendomskunnskap* ble likevel beholdt slik som den hadde vært i loven av 1935 (Myhre 1983:114, Skrunes 2001:30), slik at selv om skolens kristne oppdragerrolle i formålsparagrafen ble noe nedtonet, skulle faget *Kristendomskunnskap* likevel ”styrke deres [elevenes] religiøse og moralske liv”.

Religionskunnskap og religionshistorie (1970) er i sin helhet markant forskjellig fra *Religionshistorie for gymnaset* (1948) i henhold til antall religioner som behandles, og i henhold til fokuset på kun levende i stedet for historiske/døde religioner.¹³ At representasjonen av buddhisme, i henhold til den negative fremstillingen, i stor grad er lik i de to bøkene kan skyldes at forutsetningene for faget i lov og undervisningsplan ikke endres, men også at forståelsen av bokens ”vi” er noenlunde det samme i 1970 som i 1948. Når vi i boken fra 1970 finner motstridende elementer i representasjonen av buddhisme – noen steder fremstilles munk og nonner som passive, andre steder aktive – tyder dette på tilstedeværelse av det Fairclough (1992: 93ff) kaller ”hegemonic struggle” i diskursen. En slik ”struggle” finnes ikke i læreboken fra 1948, så vi ser her en begynnende vending i diskursen: ”Change leaves traces in texts in the form of the co-

occurrence of contradictory or inconsistent elements [...]” (Ibid.: 97). Buddhismen fungerer likevel i boken fra 1970 som *den radikale andre*.

RELIGIONSBOKA – PASSIVITET OGSÅ POSITIVT

Kapitlet ”Buddhismen” i *Religionsboka* (1997) på 27 sider. I denne boken er dimensjonen aktiv/passiv mindre fremtredende i beskrivelsen av buddhisme. Når det fortelles om den buddhistiske etikk, ligger fokuset på nestekjærlighet og medlidenhet: ”Medlidenhet eller medfølelse og kjærlighet er sentralt i buddhismens etikk. Nestekjærlighet har ikke bare konsekvenser for andre, men bidrar til å foredle ens egen karakter” (Gaarder et al. 1997:73). I beskrivelsen av læren om lidelsen brukes også positive vendinger i fremstillingen:

Det er viktig å presisere at å slokke begjæret ikke betyr å vende seg bort fra verden. Det er det rastløse begjæret etter nytelser som skal slokkes, sansenes usikre og forgjengelige nytelser. I stedet skal begjæret vendes mot det gode, mot gode handlinger og meditasjon (Ibid:63).

Buddhismen fremstilles her meget positivt, og minner om måten *Religionshistorie for gymnaset* (1948) beskriver aktivitet innenfor kristendommen. En forskjell mellom et passivt ideal og en aktiv praksis beskrives også i *Religionsboka* (1997), men kun som resultat av en kronologisk utvikling. Dette skjer i avsnittet ”Fra Buddhas død til buddhisme i Vesten”, som gir en kort gjennomgang av buddhismens historiske utvikling. Her opplyses det om at buddhismen i ”nyere tid, og særlig etter siste verdenskrig, har [...] gjennomgått en fornyelse, spesielt blant de mer filosofisk skolerte buddhistene” (Ibid:65). ”Fornyselsen” beskrives blant annet på følgende måte:

Det har også vært gjennombrudd for etiske problemstillinger. Det opprinnelige buddhistiske idealet er å arbeide på sin frelse gjennom meditasjon, men det er også sterke innslag av selvoppofrelse og nestekjærlighet i buddhismen. Det har ført til et aktivt engasjement i sosiale og politiske spørsmål i dagens samfunn (Ibid:66).

Den sosialt aktive buddhismen fremstilles her som en ung del av buddhismens historie, som et resultat av et ”gjennombrudd”. Bruken av ordet ”gjennombrudd” skaper inntrykk av at selvoppofrelsen og nestekjærligheten som identifiseres i buddhismen først har blitt omgjort til praksis i

”nyere tid”. Det kan synes som om det er den eldre buddhismen som i *Religionsboka* (1997) eksemplifiserer det ønskede ideal (som leseren skal ta til seg), mens den yngre buddhismen eksemplifiserer det ønskede ”aktive engasjement” (som leseren oppfordres til).¹⁴

Imidlertid eksemplifiseres den politiske aktiviteten i buddhismen på samme måte i *Religionsboka* (1997) som i *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970), med henvisning til at ”Under Vietnamkrigen satte flere buddhismunker fyr på seg selv for å vekke verdensopinionen” (Ibid:74). Selv om aktivitet anses som noe positivt i bøkene fra 1970 og 1997, trekkes likevel den buddhistiske aktiviteten over i det ekstreme slik at en fremmedgjøring av buddhismen som ”den andre” opprettholdes.

I *Religionsboka* (1997) finnes det i beskrivelsen av de buddhistiske leveregler også en parallell til fremstillingen av passivitet i de eldre bøkene. Som vist over underbygges buddhismens passivitet i *Religionshistorie for gymnaset* (1948) med henvisning til at levereglene er formulert gjennom hva man *ikke* skal gjøre. I *Religionsboka* (1997) kommenteres dette på følgende måte: ”De fem reglene er uttrykt negativt, men når en følger dem, kommer også de positive sidene fram” (Ibid:75). I dette sitatet kan det se ut som om teksten i *Religionsboka* (1997) er i dialog med andre tekster der buddhismens leveregler fremstilles som negative. De fem levereglene beskrives ellers ikke i *Religionsboka* (1997) på en slik måte at det gir grunn for å konkludere med at reglene er negative. Det er mulig ”uttrykt negativt” betyr at reglene er formulert som negasjoner, men i samme setning brukes formuleringen ”også de positive sidene”, som etablerer en opposisjon til negative sider. Her er det imidlertid ikke noe som knytter dette negative til passivitet, men det er trolig at denne setningen er i en dialog med tekster der dette gjøres.¹⁵ *Religionshistorie for gymnaset* (1948) og *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970) kan tjene som eksempler på slike tekster. I *Religionsboka* (1997) knyttes buddhisme til pessimisme i en diskusjonsoppgave i slutten av kapitlet, hvor elevene selv bes diskutere buddhismens ”syn på verden”: ”Noen hevder at buddhismen har et pessimistisk syn på verden, mens andre vil si at buddhismens syn er verken pessimistisk eller optimistisk, men realistisk. Hva er ditt inntrykk?” (Ibid:88). Her problematiseres pessimismen. Buddhisme fremstilles ikke i kapitlets brødtekst som pessimistisk, men knyttes her til pessimisme gjennom dialog med andre tekster. Også her kommer det dialogiske aspektet ved denne boken til uttrykk.¹⁶

Religionsboka (1997) forholder seg til skolelov fra 1974 og læreplan fra 1996. *Lov om videregående opplæring av 1974*¹⁷ formulerer formålet for skolen enda mer detaljert enn de foregående lovene:

Den videregående opplæringen tar sikte på å utvikle dyktighet, forståelse og ansvar i forhold til fag, yrke og samfunn, legge et grunnlag for videre utdanning og hjelpe elevene i deres personlige utvikling. Den videregående opplæringen skal bidra til å utvide kjennskapet til og forståelse av de kristne og humanistiske grunnverdier, vår nasjonale kulturarv, de demokratiske ideer og vitenskapelige tenkemåte og arbeidsmåte. Den videregående opplæringen skal fremme menneskelig likeverd og likestilling, åndsfrihet og toleranse, økologisk forståelse og internasjonalt medansvar (sitert i NOU 2007:6:86).

Her ser vi at grunnlaget for forståelsen av hva som utgjør ”vi” er et helt annet enn i de foregående lovene. Den videregående skolens kristne oppdragerrolle er fjernet, og erstattet av ordene ”utvikle” og ”hjelpe”. Av det eleven skal ha kjennskap til og forståelse for, henvises det fremdeles til kristendom først, gjennom formuleringen ”kristne og humanistiske verdier”. Sammen med ”demokratiske ideer” og ”vitenskapelige tenkemåte” konkretiseres disse verdiene som ”likeverd og likestilling, åndsfrihet og toleranse, økologisk forståelse og internasjonalt medansvar”. Det er disse verdiene som fremheves som betegnende for ”vi” i *Religionsboka* (1997). Selv om formålsparagrafen fremhever disse verdiene som ”kristne og humanistiske” er kristendom stort sett borte fra forståelsen av ”vi” i *Religionsboka* (1997). Der forstås de nevnte verdiene som sekulære, og i forlengelsen av det forstås også bokens ”vi” som sekulært.

Med læreplanen fra 1996 skiftet faget, som fra 1974 hadde hett *Religion*, navn til *Religion og etikk*. I læreplanen fra 1996 legges føringer på *hvilke* religioner som skal gjennomgås, og til dels også på *hva* som skal gjennomgås om de spesifikke religionene. Læreplanen har seks hovedmål, hvorav mål 2, ”Levende ikke-kristne religioner”, er at ”Elevene skal ha kunnskaper om tre verdensreligioner og en fjerde religion eller en religiøs retning”. Som vi tidligere var inne på, var det i undervisningsplanen for bøkene fra 1948 og 1970 en føring på at kristendom skulle ha en betydelig forrang også i beskrivelsen av andre religioner, altså at beskrivelsen av andre religioner skulle fremme kristendom. En slik føring finner vi ikke igjen i læreplanen som er grunnlaget for *Religionsboka* (1997). Her legges det vekt på at undervisningen skal fremme toleranse og respekt: ”Det er i

fagets ånd at et møte mellom livssyn og religioner bør fremme toleranse, motvirke fordommer og skape respekt for andres oppfatninger, men også gi trygghet til å hevde egne meninger” (*Læreplan for videregående opplæring* 1996:2). Toleranse og respekt blir verdier som i *Religionsboka* (1997) inkluderes i en sekulær forståelse av ”vi”.¹⁸

Det dialogiske aspektet ved *Religionsbokas* (1997) fremstilling av buddhisme vitner om fortsatt ”hegemonic struggle” i diskursen, men nå begynner den nye vinklingen i diskursen å naturaliseres. Gjennom vendingen til et positivt fokus etableres buddhismen som *den signifikante andre*. I *Religionsboka* (1997) er vi-gruppens verdier satt i en sekulær ramme. Dette kan tyde på at vendingen fra det kristne til det sekulære i verdidiskursen har foregått parallelt med den diskursive vendingen i representasjonen av buddhisme.¹⁹

MENING OG MANGFOLD – BUDDHISMEN LIK ”VÅRT SAMFUNN”

Også denne læreboken presenterer buddhismen i eget kapittel, som strekker seg over 11 sider. I likhet med *Religionsboka* (1997) fremstiller *Mening og mangfold* (2006) Buddhas lære i positive vendinger. Dette skjer blant annet i forbindelse med behandlingen av den åttedelte veien:

Rett vilje begynner med at buddhisten må gi opp egoisme og selviskhet. Det selviske mennesket begjærer makt og eiendeler og kommer derfor i konkurranse med andre mennesker. Den rette viljen innebærer å sette hensynet til seg selv til side og fremst ta hensyn til andre og til miljøet (Heiene et al. 2006:53).

En positiv fremstilling gjøres i sitatet gjennom en negasjon av de ordene som i denne sammenhengen er negativt ladet: ”egoisme”, ”selviskhet”, ”begjærer” og ”konkurranse”. Verdier som fremkommer ved denne negasjonen, er verdier som bokens lesere antagelig vil kjenne seg igjen i og forstå som norske.

I *Mening og mangfold* (2006) behandles buddhismens samfunnsmessige aktivitet i forbindelse med ”Sosiale og politiske forhold” under overskriften *Buddhisme i moderne tid*. Fremstillingen skiller seg fra de tre øvrige bøkene i materialet på den måten at passiv/aktiv kun knyttes indirekte til Buddhas lære, ved henvisning til den åttedelte veien: ”Buddhister i dag kan se på grådighet og hat som krefter som er samfunns-

ødeleggende. Dersom flere ville søke ro og innsikt (se om den åttedelte veien [...]), ville samfunnet blitt sunnere” (Ibid:60, parentes i original). Det som her beskrives med det positive ladete ordet ”ro”, er det som i de to eldste bøkene, knyttes til passivitet som noe negativt. Bruken av ”i dag” gjør at denne fremstillingen minner om fremstillingen i *Religionsboka* (1997) som fokuserer på en historisk utvikling av buddhismens etikk. Buddhismen fremstilles videre som en religion som gir en innsikt i samfunnsproblemer, selv om den ikke tilbyr ”konkrete politiske løsninger”:

mange buddhister [har] et tydelig politisk budskap. Den thailandske buddhistmunken Prayudh Payutto talte til det religiøse verdensparlamentet i Chicago i 1993. [...]

Payutto hevdet et tydelig politisk budskap. Han stilte en diagnose på en rekke store samfunnsproblemer. Men han foreskrev ikke konkrete politiske løsninger. Både problemer og løsninger lå for Payutto på holdningsplanet (Ibid).

Det er kun gjennom Payutto den politiske aktiviteten blir eksemplifisert i boken fra 2006, men det fremheves at ”mange buddhister [har] et tydelig politisk budskap” (Ibid). Hovedpunktene i Payuttos tale brukes for å eksemplifisere buddhisters politiske budskap:

Grådigheten og hatet [i verden] sprang, ifølge Payutto, ut av gale forutsetninger, og de tre viktigste av disse gale oppfatningene, var

- 1 oppfatningen at mennesket er atskilt fra naturen [...]
- 2 [...] oppfatningen [som] fokuserer på forskjellene mellom mennesker framfor på det de har felles, og
- 3 oppfatningen at lykke bare kan finnes gjennom en overflod av materielle eiendeler.

Payutto mente at disse gale oppfatningene vil føre til at befolkningseksplosjonen og miljøødeleggelsen kommer til å få kritiske dimensjoner. Han pekte på at feil livsstil har ført til stoffmisbruk, vold, selvmord og aids. Payutto mente at de gale oppfatningene må korrigeres for å få bukt med problemene (Ibid).

Fremstillingen av buddhistisk politisk engasjement i *Mening og mangfold* (2006) fokuserer på holdninger og verdier som nordmenn kan identifisere

seg med. Sett i lys av buddhismekapitlets innledningsavsnitt understrekes denne identifikasjonen:

Hvorfor er jeg så utilfreds med livet selv om jeg har alt? Spørsmålet kunne vært stilt av mange som lever i vårt samfunn. Men det var en ung mann for 2500 år siden som begynte å stille slike spørsmål etter at han hadde sett at livet kunne romme både lykke og lidelse, til tross for at han selv hadde vokst opp i overflod (Ibid:49).

Den litterære formen som er brukt her, bidrar trolig til å vekke en identifikasjon hos leseren. Fordi åpningsspørsmålet leses i første person entall, blir leseren tekstens jeg – leseren identifiseres altså med ”den unge mannen”.

Det som skiller *Mening og mangfold* (2006) fra *Religionsboka* (1997) og *Religionskunnskap og religionshistorie* (1970) når det gjelder politisk buddhisme, er at denne blir fremstilt mer diplomatisk gjennom Payuttos *verbale ytringer* som vi kan kjenne oss igjen i. I de to foregående bøkene blir politisk buddhisme eksemplifisert gjennom en meget ekstrem *handling* – buddhistmunker som brenner seg selv til døde. *Mening og mangfold* (2006) har slik sett en mindre sensasjonell fremstilling av politisk buddhisme. Med poengteringen av at buddhismen ikke byr på ”konkrete politiske løsninger” ser det også ut til at dagens buddhisme i *Mening og mangfold* kun eksemplifiserer *en holdning* som skal fungere som ideal for leseren, samtidig som buddhismen ikke tilkjennes aktiv handling.

Den utgaven av *Mening og mangfold* (2006) jeg har analysert i denne artikkelen, er utgitt etter innføring av ny skolelov, samtidig som den forholder seg til samme læreplan som *Religionsboka* (1997). Skoleloven fra 1998 har omtrent likelydende formålsparagraf som loven fra 1974, og grunnlaget for forståelsen av ”vi” i *Mening og mangfold* (2006) er dermed likevel det samme som i *Religionsboka* (1997). I *Mening og mangfold* (2006) knyttes imidlertid ”vi” enda sterkere til verdiene i lov og læreplan gjennom at *buddhismen* knyttes sterkere til disse, for eksempel i forbindelse med det som kan kalles Payutto’s ”internasjonale medansvar”. Buddhismen innlemmes imidlertid ikke i ”vi”-gruppen, gjennom beskrivelsen av dens noe manglende aktivitet – den byr ikke på ”konkrete politiske løsninger”. Buddhismen og buddhisten er fortsatt ”den andre”, men vendingen i diskursen som gjør buddhismen til *den signifikante andre* er ytterligere naturalisert i læreboken fra 2006.

BEVEGELSEN I MATERIALET: BUDDHISME OG ”VI”

Buddhismen som *den radikale andre* blir i *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948 etablert gjennom opposisjonen passiv–aktiv, hvorav førstnevnte sees som et gjennomgående negativt aspekt ved buddhismen. Dette blir kontrastert med en positiv aktivitet i kristendommen. I *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 beskrives også noe aktivitet innad i buddhismen i positive vendinger, gjerne med referanse til påvirkning fra kristendommen. Buddhisme blir likevel satt som et passivt motstykke til en aktiv kristendom. Med *Religionsboka* fra 1998 ser vi en klar forandring i forutsetningene for sammenligning. Det som i de foregående bøkene er beskrevet som negativ passivitet, blir her beskrevet som positive aspekter ved religionen som stemmer overens med vårt eget verdssystem – som ikke lenger først og fremst er kristendom. *Mening og mangfold* (2006) er den boken som går lengst i å etablere en fortelling om buddhismen som en religion *vi* kan kjenne oss igjen i. Dette skjer særlig ved at den åttedelte veien knyttes til interesse for miljøspørsmålet, ved at Buddhas følelse av utilfredshet knyttes til ”vårt samfunn”, og gjennom beskrivelsen av Payuttos politiske budskap. Det er gjerne i henhold til etikk og moral at aksene aktiv/passiv og positiv/negativ krysser hverandre, og dermed fungerer beskrivelser som kombinerer disse aksene som en formidling av verdier det er ønskelig at leseren skal internalisere.

I lærebøkene dannes et ”vi”, og det legges til grunn en forutsetning om at leseren vil oppfatte seg selv som del av gruppen ”vi”. De fire lærebøkene i materialet er alle basert på hver sin skolelov, mens to og to kommer under like læreplaner. Skolelover og læreplaner danner et grunnlag for hvordan læreboktekstene ”vi” skal forstås. De to eldste bøkene er skrevet på grunnlag av skolelover og læreplan der ”vi” defineres som kristent. De to yngste bøkene danner et ”vi” som ikke først og fremst er kristent, men som har en selvforståelse som inkluderer blant annet likestilling, menneskerettigheter og økologisk ansvar som sekulære verdier. Dette er verdier som også i skoleloven og læreplanen som disse bøkene er skrevet på grunnlag av, danner basis for forståelsen av ”vi”. Både endringene og kontinuiteten i representasjonene må sees i sammenheng med endringer i vårt selvilde i perioden som her er undersøkt. I beskrivelsen av religionene i alle bøkene skjer formidlingen med henvisning til gjeldende norske normsystem. Lærebøkene fungerer dermed som kildemateriale til dette normsystemet, og endringer som skjer i dette.

Verken den radikale eller den signifikante andre behandles som en del av vi-gruppen. Selv om *den signifikante andre* er lik oss, er den ikke en del av "vi". Fremstillingen av "den andre" som radikal eller signifikant forholder seg til spørsmålet om hvilke verdier som formidles gjennom representasjonene av buddhisme. "Våre" verdier formidles gjennom beskrivelse av både "den andres" likhet og ulikhet med oss, og begge deler kan vektlegges i fremstillingen av samme tema. I representasjonen av buddhisme i *Religionshistorie for gymnaset* beskrives denne som *den radikale andre*, som kristendommens og "vi"-gruppens diametrale motsetning. I løpet av de tre yngre bøkene forandres perspektivet gradvis slik at buddhismen blir *den signifikante andre* – den andre som bekrefter oss gjennom likhet.

Fremstillingen av buddhismen og buddhisten bidrar på denne måten til å formidle ønskelige verdier. Dette gjøres enten ved fokus på det som er ønskelige verdier, som leseren (eleven) skal tilegne seg, eller ved fokus på ikke-ønskelige verdier, som leseren skal ta avstand fra.²⁰ Selv om verdiformidlingen skjer uavhengig av om fokuset er på ønskelige eller ikke-ønskelige verdier, avgjør valget av fokus *representasjonen*. Implikasjonen er at ved fokus på ønskelige verdier dannes et positivt bilde av buddhismen og buddhisten, og ved fokus på ikke-ønskelige verdier dannes et negativt bilde. Det har blitt hevdet at det som anses som det mest annerledes ved "den andre", ofte blir antatt å være det mest typiske ved "den andre" (Searle-Chatterjee og Sharma 1994:5f). I lærebøkene ser det imidlertid ut til at fokuset på det som er mest annerledes, skjer i de tilfellene der "den andre" brukes for å formidle verdier gjennom opposisjoner. Når verdier formidles gjennom positivt fokus på "den andre", gjøres det som er *minst* annerledes til det mest typiske ved "den andre". Når det gjelder de undersøkte lærebøker kan vi derfor gjenkjenne David Richards (1994:289, sitert i McLeod 2000:41) observasjon av representasjoner: "The representation of other cultures invariably entails the representation of self-portraits, in that those people who are observed are overshadowed or eclipsed by the observer."

AVSLUTTENDE KOMMENTAR: VENDING I DISKURSEN

Den omfattende endringen i fokus og representasjon, fra et negativt bilde av buddhismen og buddhisten som *den radikale andre* til et positivt bilde

som *den signifikante andre*, synes å implisere et brudd i det vi kan kalle den norske buddhismediskursen. Både det negative og det positive bildet vi finner i lærebøkernes representasjoner har, som flere av forskerne nevnt over har vist, eksistert side om side i europeisk buddhismediskurs siden kolonitiden. Overgangen til bruken av buddhismen/buddhisten som *den signifikante andre*, og dermed en positivt vinklet representasjon, er derfor kanskje riktigere å kalle et skifte av fokus innenfor samme diskurs, enn et brudd. Jeg har ikke undersøkt *hvorfor* denne vendingen finner sted, men det er trolig at det er et resultat av flere samfunnsstrømninger.

NOTER

1. Denne artikkelen baserer seg på mitt masterprosjekt i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, ferdigstilt høsten 2008. Liv Ingeborg Lied og Karina Hestad Skeie var veiledere for prosjektet. Fokus for masteroppgaven var representasjoner av hinduisme og buddhisme i norske lærebøker for gymnaset/den videregående skole, og endringer og kontinuitet i disse i etterkrigstiden. Blant hovedfunnene i denne undersøkelsen var endringen i representasjonsperspektivet på buddhisme, som tidlig i perioden fremstilles og brukes som *den radikale andre*, og i slutten av perioden som *den signifikante andre*. Den foreliggende artikkelen overlapper til dels med masteroppgaven. Tusen takk til Liv Ingeborg Lied for god hjelp i utarbeidelsen av denne artikkelen.
2. Jeg vil gjøre oppmerksom på at en analyse av lærebøker ikke er det samme som en analyse av hva elever faktisk lærer om religion og religioner. Lærebøker er kun ett av mange ”verktøy” som brukes i skolen. Lærerens behandling av stoffet, elevenes personlige mottagelse av det, samt årsaker som er utenforliggende skolen, gjør nødvendigvis at kunnskapen som formidles i bøkene ikke er den samme som den kunnskapen elevene opparbeider seg.
3. Problematisering av kolonialismens diskurs forbindes gjerne med litteraturprofessoren Edward W. Said, som i 1978 utgav boken *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Said definerer og kritiserer i denne boken tre ulike, men beslektede, sammenhenger der orientalisme blir utviklet og formidlet. For det første betegner orientalisme det akademiske fagfelt som beskriver og forsker på Orienten. For det andre betegner orientalisme en kategorisering av det østlige og vestlige som binære opposisjoner. Den tredje betydningen av begrepet er en historisk betydning som Said mener har utgangspunkt i det attende århundre: ”orientalisme [kan] diskuteres og analyseres som den felles faglige institusjon som tar for seg Orienten – ved å uttale seg om den, autorisere synspunkter på den, beskrive den, undervise den, kolonisere den, herske over den; kort sagt, orientalisme som en vestlig måte å dominere, restrukturere og få makt over Orienten.” (Said 2001:5)
4. Som eksempel kan nevnes antologien *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet* (Hjelde og Krogseth 2007). Andre eksempler er prosjekter som i den senere tid har fokusert på norsk misjons påvirkning fra og innvirkning på ”de andre”. Her kan nevnes Marianne Gullestads *Misjonsbilder: Bidrag til norsk selvforståelse* (2007), og utstillingsprosjektet *Til jordens ender*, et samarbeidsprosjekt mellom Bergen Museum og Bymuseet i Bergen i 2008 (se Nielssen:2008).

5. *Religionshistorie for gymnaset* ble godkjent av Kirke- og Undervisningsdepartementet 19.12.1947, *Religionskunnskap og religionshistorie* ble godkjent av Kirke- og undervisningsdepartementet august 1970, og *Religionsboka* ble godkjent til bruk i den videregående skole av Nasjonalt læremiddelsenter mai 1997. Da kravet om godkjenning av lærebøker i den videregående skole ble opphevet med virkning fra 01.08.2000, inneholder ikke *Mening og mangfold* noen referanse til godkjenning fra en statlig innstans. Opphevelsen av godkjenning gjelder for både grunnskolen og den videregående skole. Se Stortingsmelding nr. 32 *Evaluering av faget Kristendomskunnskap med religions og livssynsorientering* (2000-2001), s. 78.
6. *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948 er hentet fra fasen som ifølge Telhaug og Mediås (2003:434-437) var kjennetegnet ved at "Etterkrigstidas frykt for subjektivismen og ærbødigheten for fakta og objektivitet var med på å berede grunnen for en mer vitenskapelig basert statlig styring av skolen." *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 er fra fasen da det pedagogisk-teoretiske kunnskapsregimet fikk "sitt absolutte gjennombrudd i årene frem mot 1970-tallet". *Religionsboka* fra 1997 er fra "1980- og 1990-årenes nyliberalisme og individualisme", og med *Mening og mangfold* fra 2006 trekkes analysen nærmere i dag.
7. Definisjonen av diskurs hentet fra Stuart Hall (1997:44), er Halls beskrivelse av Foucaults tilnærming til diskurs.
8. Fairclough bruker begrepene *equivalence* og *difference*. Disse kunne her eventuelt blitt oversatt kun som *likhet* og *ulikhet*, men når jeg velger å bruke begrepene relasjon og opposisjon, er det fordi disse presiserer hvordan likheten og ulikheten fremkommer.
9. Fairclough (1997:121) påpeker at tekstlig bruk av begrepene beskrevet over, kan være bevisst manipulative. Jeg vil imidlertid understreke at det som skjer i lærebøker, ikke trenger å anses som manipulasjon av leseren. I lærebøker forekommer en vekselvirkning der antagelser og forutsetninger hos forfatter blir overført til leseren som først da overtar samme antagelser og forutsetninger. Slik videreføres diskursen, uten bevisst manipulasjon.
10. Forfatteren oppgir her referansen "Fritt etter Stanley Jones".
11. Det vises her tilbake til beskrivelsen av muslimenes skjebnetro/fatalisme.
12. Forfatteren oppgir her referansen "Etter N.N. Thelle i Morgenbladet 1958".
13. Dette kan henge sammen med læreplanen for faget som ble innført i 1976, der de religionene som *Religionskunnskap og religionshistorie* omfatter, nevnes som forslag til hvilke religioner en lærebok kan behandle. I sammenligning med læreplanen fra 1976 er det tydelig at *Religionskunnskap og religionshistorie* dekker flere av målene i denne læreplanen, selv om boken er gitt ut seks år før. Dette vil jeg imidlertid ikke komme nærmere inn på i denne artikkelen.
14. En slik forståelse av buddhismen stemmer overens med selvforståelsen til New Buddhism-bevegelsen (Lopez 2002:xxvii), så det er mulig beskrivelsen i *Religionsboka* refererer til denne bevegelsen. New Buddhism er ikke eksplisitt nevnt i *Religionsboka*, men det er rimelig å anta at uttrykket "de mer filosofisk skolerte buddhistene" viser til dette.
15. Med dialog menes her horisontal intertekstualitet, slik dette beskrives hos Fairclough (1992: 103) med henvisning til Bakhtin (1986) og Kristeva (1986).
16. Buddhismen knyttes samtidig til realisme. Ved at realisme settes som alternativ til pessimisme kan det se ut som om realisme i denne sammenhengen, er den beskrivelsen av buddhisme som er mest positivt ladet. Optimisme nevnes som kontrast til pessimisme, men fremstilles likevel ikke som et alternativ for hvordan buddhismens verdenssyn er.

17. Etter *Lov om videregående skole av 21. juni 1974* fikk gymnas, handelsskole og yrkeskole samlebetegnelsen *videregående opplæring* (NOU 1995:9:17).
18. Toleranse og respekt kan sammenlignes med det som i læreplanene etter loven av 1935 betegnes som ”sympatisk forståelse”. Sympatisk forståelse er likevel sekundært i forhold til den kristne oppdragelse i disse læreplanene.
19. Funnene i analysen av *Religionsboka* kan tyde på at det har vært en raskere vending i verdidiskursen enn i buddhismediskursen. En ”hegemonic struggle” kan imidlertid gjenkjennes i formålsparagrafen i skoleloven der verdiene knyttes til både det religiøse og det ikke-religiøse. Formålsparagrafen i 1974 gjentas i skoleloven fra 1998, så den tidsmessige avstanden mellom *Religionsboka* og skoleloven den er basert på kan ikke forklare forskjellen.
20. Selv om det er elevene som først og fremst utgjør lesergruppen, vil lærebøkene sannsynligvis også påvirke lærere, foreldre og andre lesere.

LITTERATUR

- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Andreassen, Bengt-Ove 2008. ”Et ordinært fag i særklasse”: *En analyse av fagdidaktiske perspektiver i innføringsbøker i religionsdidaktikk*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.
- Ashcroft, Bill, G. Griffiths & H. Tiffin 2007 [2000]. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Routledge, London.
- Bakhtin, Mikhail 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press, Austin.
- Fairclough, Norman 1992. *Discourse and Social Change*. Polity Press, Cambridge.
- Fairclough, Norman 2003. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Routledge, London.
- Gullestad, Marianne 2007. *Misjonsbilder: bidrag til norsk selvforståelse*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Hall, Stuart 1997. ”The Work of Representation” I: Hall, Stuart (red.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications in association with The Open University, London.
- Hjelde, Sigurd & Otto Krogseth (red.) 2007. *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. Routledge, London.
- Kristeva, Julia 1986. ”Word, Dialogue and Novel”. I: Moi, Torill (red.), *The Kristeva Reader*. Basil Blackwell, Oxford.

- Lopez, Donald S. 2002. "Introduction". I: Lopez, Donald S. (red.), *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*. Penguin Books, London.
- Mazusawa, Tomoko 2005. *The Invention of World Religions: Or, How Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. The University of Chicago Press, Chicago.
- McLeod, John 2000. *Beginning Postcolonialism*. Manchester University Press, Manchester.
- Myhre, Bjørn 1983. "Religionsfaget i den videregående skole: En vurdering av fagets nye stilling og muligheter". I: Asheim, Ivar, Åge Holter, Hans Kvalbein & Magne Sæbø (red.), *For kirke og skole*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Parker, Ian 1989. *The Crisis in Modern Social Psychology and How to End It*. Routledge, London.
- Richards, David 1994. *Masks of Difference: Cultural Representation in Literature, Anthropology and Art*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Said, Edward W. 2001. *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*, De norske bokklubbene.
- Searle-Chatterjee, Mary & Ursula Sharma 1994. "Introduction". I: Searle-Chatterjee, Mary & Ursula Sharma (red.), *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Skrunes, Njål 2001. *Religionsfaget i videregående skole: Historie, plan-innhold og didaktikk*. NLA-Forlaget, Bergen.
- Snodgrass, Judith 2003. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Stensvold, Anne 2005. "Statskirke uten stat – folkekirke uten folk". I: Amundsen, Arne Bugge (red.), *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Sugirtharajah, Sharada 2003. *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*. Routledge, London.
- Telhaug, Alfred Oftedal & Odd Asbjørn Mediås 2003. *Grunnskolen som nasjonsbygger: Fra statspietisme til nyliberalisme*. Abstrakt forlag, Oslo.
- Thobro, Suzanne Anett 2008. *Representasjoner av buddhisme og hinduisme: En diskursanalyse i postkolonialt perspektiv av lærebøker i religionsfaget for gymnaset/videregående skole*. Mastergradsoppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

van Leeuwen, Theo 2008. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford University Press, Oxford.

Kildeutvalg

Gaarder, Jostein, Henry Notaker & Victor Hellern 1997. *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk*. Gyldendal, [Oslo].

Heiene, Gunnar, Bjørn Myhre, Jan Opsal, Harald Skottene & Arna Østnor 2006. *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen*. Aschehoug, Oslo.

Strøm, Håkon 1948. *Religionshistorie for gymnaset*. Cappelen, Oslo.

Strøm, Håkon 1970. *Religionskunnskap og religionshistorie*. Aschehoug, [Oslo].

Lover (kronologisk)

Lov om høiere almenskoler av 10. mai 1935.

Lov om realskole og gymnas av 12. juni 1964, nr 2.

Lov om trdomssamfunn og ymist anna av 13. juni 1969, nr 25.

Lov om videregående skole av 21. juni 1974, nr 55.

Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova) av 17. juli 1998, nr 61.

Læreplaner (kronologisk)

Undervisningsplaner for Den høgre almenskolen etter lov av 10. mai 1935. 1950. Brøgger's boktrykkeries forlag, Oslo.

Læreplan for den videregående skole: Del 2 Felles allmenne fag. 1976. Gyldendal, Oslo.

Læreplan for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring. Generell del. 1994.

Læreplan for videregående opplæring. Religion og etikk. Felles allment fag. 1996.

Læreplanverket for Kunnskapsløftet: Prinsipper for opplæringen. 2006.

Religion og etikk – Fellesfag i studieforberedende utdanningsprogram. 2006.

Offentlige utredninger og stortingsmeldinger (kronologisk)

NOU 1995:9. *Identitet og dialog: Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning*. NOU Norges offentlige utredninger. Statens forvaltningstjeneste, Oslo.

Stortingsmelding nr. 32 2000-2001. *Evaluering av faget Kristendoms-kunnskap med religions og livssynsorientering.*
NOU 2007:6. *Formål for framtida: Formål for barnehagen og opp-læringen.* NOU Norges offentlige utredninger. Statens forvaltningstje-neste, Oslo.

ABSTRACT

The contribution "Endringer i representasjoner av buddhisme: Fra den radikale til den signifikante andre", by Suzanne Anett Thobro, discusses changes in the representation of Buddhism in four textbooks used in Religious and moral education ("Kristendoms-kunnskap" / "Religion" / "Religion og etikk") in Norwegian upper secondary classrooms in the post-war period. Whereas all four books choose the same topics when presenting the religious traditions of Buddhism, the perspective that guides these presentations have changed significantly. Inspired by the field of postcolonial studies, the present study discusses this change of perspective in light of the concepts "the radical other" and "the significant other". Questions being asked are: How is Buddhism represented in the four textbooks that constitute the empirical material of the study, and how does the change of perspective on Buddhism - from constituting "the radical other" to embodying "the significant other" – help create images of the Norwegian, secular-Christian "us"?

KEYWORDS

Norwegian textbooks, discourse, postcolonialism, Buddhism, the radical other, the significant other.

GURUEN I GRANSKOGEN OG PROFET I EGET LAND

MEDIEDISKUSJONER OG MEDIEFORTELLINGER OM EN
”NORSK GURU”

AV TORUNN SELBERG

Hvordan omgås vi med det ukjente? I denne sammenhengen handler det ukjente om en guru og hans tilhengere som slår seg ned i et lite bygdesamfunn i Norge. Denne hendelsen ble en mediebegivenhet i 2005/6. I artikkelen argumenteres det for at en måte å omgås det ukjente er å plassere det inn i fortellinger som skaper mening, sammenheng og gjenkjennelse. Dette gjøres blant annet ved å assosiere til allerede velkjente kategorier og narrativer. Fortellingene som diskuteres er hentet fra ulike medietekster som plasserer den omtalte gurun inn i forskjellige univers.

I 2000/2001 ble det etablert et retreat-senter i Vassfaret i Valdres. Vassfaret ligger i tilknytning til bygdesamfunnet Hedalen, del av Sør-Aurdal kommune. Senteret ble til å begynne med kalt ”Mystic Mountain”, senere forandret til ”Dharma Mountain”. I årene 2005/06 oppsto det en diskusjon omkring dette senteret i ulike medier, og jeg skal her ta for meg ulike utsagn og historier fra denne debatten. Som vi ser av navnet, er senteret inspirert av østlig spiritualitet. At søkende mennesker vender blikket mot Asia er ikke noe nytt fenomen. Nyreligiøse gurer og religiøse retninger av indisk opprinnelse er et hundre år gammelt fenomen i USA og Europa. For eksempel slo den indiske gurun Sri Ananda Acharya seg ned i Norge allerede i 1915, og hadde sitt tilhold i Alvdal i Østerdalen der han levde i et gammelt seterhus som han oppkalte etter en av de høyeste fjelltoppene i Himalaya, Gaurisankar (Gilhus & Mikaelsson 1998:78-79). En kan slå fast at asiatiske, og særlig indiske religiøse retninger og ideer lenge har vært en betydelig del av alternativ spiritualitet, mange forbinder nettopp

begynnelsen av nyreligiøsitet med indisk innflytelse på 1960-tallet, knyttet til meditasjon og troen på sjelevandring. Østen har kommet til Vesten særlig gjennom utvikling av retreat-sentra, helbredelsesmetoder og meditasjoner (Heelas 1996, Gilhus & Mikaelsson 1998).

Dharma Mountain samler folk til satsang¹ ledet av *guru*en – eller den *opplyste mester* Vasant Swaha. På hans hjemmeside (www.vasantswaha.net) er satsang beskrevet som en ”sharing”, ”a meeting heart to heart. Around Vasant Swaha this happens in a climate of laughter, blissful tears and silence”, og Dharma Mountain er beskrevet som et vakkert sted i fjellene, ”an oasis of peace and silence in the world”.² Swaha blir beskrevet som: ”... en moderne mystiker og hans mål er å hjelpe søkende mennesker til å våkne opp til sin sanne kjerne. Måten han gjør dette på er fra Sufi til Zen, fra dans til meditasjon, fra feiring til stillhet (Fossholm 2004).

En gang i tiden het Vasant Swaha Tor Opheim. Han er opprinnelig fra Bergen, men forlot Norge som 15-åring, og flakket omkring mange steder i verden. I dag er han mellom 55 og 60 år. Emnet for denne artikkelen er imidlertid verken han eller retreat-senteret, men hvordan *guru*en, og menneskene og virksomheten rundt ham er blitt *fortalt* om i forskjellige medier. I disse fortellingene organiseres *guru*en og hans virksomheter inn i ulike univers, det ukjente eller fremmede organiseres gjennom fortellingene inn i univers som skaper mening og gjenkjennelse. Mediene er i vår tid viktige historiefortellere, og viderefører i sine fortellinger kjente kategorier som gir mening til det som skjer blant annet ved å skape assosiasjoner til andre og gjenkjennelige fortellinger. Fortellingene som gjengis her, viser at sider ved moderne folkelig religiøsitet fremdeles vekker reaksjoner og kontroverser.

I løpet av 2005/6 oppsto det en heftig debatt omkring senteret og *guru*en i lokalsamfunnet Hedalen. Den begynte som en blogg på lokalsamfunnets nettside, og innlegg i debatten på hjemmesiden Hedalen.no ble i en periode så heftige at ordføreren i kommunen Sør-Aurdal som Hedalen er del av, så seg nødt til å gripe inn og beklage den behandlingen Swaha og hans disipler ble utsatt for. ”Vi mener alle parter i bygda nå er tjent med ro rundt saken”, skrev han. Og videre; at han ser ”med glede på tilflyttingen vi har fått til bygda, markedsføring av bygda, liv i hus og alle de positive ringvirkninger vi opplever etter etableringen av Mystic Mountain” (Oppland Arbeiderblad 10.11.06). Nettverksredaktøren ble bedt om å stoppe debatten, noe som førte til at han gikk av i protest, og men-

ingsutvekslingen nådde etter hvert både region- og riksdekkende aviser. Jeg vil her ta for meg noen av de avisartiklene som ble publisert etter denne debatten. Jeg har valgt ut tre artikler; en fra regionavisen Oppland Arbeiderblad, en fra avisens lørdagsbilag Nyhetsmagasinet Innlandet og en fra den riksdekkende næringslivsavisen Dagens Næringsliv.³ Den opplyste mester Vasant Swaha og deltakelse på satsang ledet av ham er også omtalt i det alternative tidsskriftet Ildsjelen, som også vil bli diskutert. Jeg har valgt avisartiklene fordi min interesse her er hvordan guruen og hans virksomhet blir *fortalt*, bloggene består helst av meningsytringer. Avisfortellingene på sin side bygger for en stor del på de ytringer som bloggerne sto for, men ytringene er her ”hevet opp” og organisert inn i ulike sammenhenger.

Guruen Vasant Swaha blir beskrevet, av de som kjenner ham, som en rebell som aldri passet inn i det vanlige samfunnet. Han dro ut i verden som 15-åring og reiste jorden rundt på søken etter eventyr, sannhet og opplysning. I 1977 møtte han mystikeren Bhagwan Shree Rajneesh, senere kjent som Osho.⁴ Han fikk da en opplevelse av at den ytre søken var over, og at fra nå av gikk reisen innover. Han hadde funnet sin mester. I mange år var Vasant i Osho’s ashram, og det fortelles at han fungerte som en av hans livvakter. Han var også lærer innenfor områder som meditasjon, healing og indre vekst. I 1991, et år etter Oshos død, opplevde Vasant en dyptgående indre forandring. Etter denne opplevelsen holdt han flere år til i Himalaya, møtte andre mestere, fikk etter hvert invitasjoner om å komme og dele sine erfaringer. Han reiste rundt i noen år, men så i 2000 fant noen venner et sted i de norske fjellene, og Vasant Swaha mente det var en god ide å la søkerne komme til ham. I dag veksler han mellom å bo og gi satsang på Dharma Mountain, Mystic Beach i Brasil og holder også satsang i Himalaya. (www.vasantwaha.net/biography, Dagens Næringsliv 23.09.06).

På nettsiden Sarlo’s Guru Rating Service (www.globalserve.net/~Sarlo/Ratings.htm) blir Vasant Swaha presentert som: ”Norwegian, hangs out in Brazil”. Det blir videre fortalt at han var 13 år med Osho, senere med andre kjente guruer for å få Advaita.⁵ Han er sitert slik: There has never been any I. Only this: Life, Love, Consciousness, Existence itself. The last shadows of doubt has disappeared.” På nettsiden hevdes det at han etterligner Osho. Dette nettstedet gir guruene rating fra tre til null stjerner; og Swaha får en og en halv stjerne, forklart slik: ”Suspect but on balance positive. Benefit of doubt.” 3 stjerner; gis til ”The greats, helping many”,

og ingen til ”worse than bogus, no redeeming value”. Som vi ser her så er mistenksomhet, svindel og lureri del av vurderingen av guruer, eller skal vi si del av fortellingen om guruer.

Hedalen er som sagt en liten bygd i Valdres. På sin egen hjemmeside presenterer de seg slik: Hedalen er et lite lokalsamfunn med ca. 800 innbyggere. Stedet er kjent for en stavkirke som skriver seg fra 1100-tallet, og på hjemmesiden heter det at stedet ”har et rikt menighetsliv. Omtrent annenhver søndag er det gudstjeneste i Hedalen stavkirke. Både foreninger knyttet til Den norske kirke og frimenigheter arrangerer egne møter”. I årene 2002–2006 var ”Småsamfunnsprosjektet” en del av lokalpolitikken her, et tiltak som i videste forstand skulle gi økt livskvalitet for alle i Hedalen, og bidra til at Hedalen blir ei attraktiv bygd å bo i, flytte til, arbeide i og besøke. Dette er ønskedrømmer denne bygden deler med mange små samfunn. I debatten om Mystic Mountain ligger ønsker om tilflytting under noe av konflikten, det viser seg at ikke all tilflytting var like velkommen. I hvert fall ikke for alle.

SEKT, FRYKT OG RYKTER

Hvordan blir så Vasant Swaha og den gang Mystic Mountain fortalt om i de ulike mediene? La oss begynne med Oppland Arbeiderblad. Det handler om to artikler fra lørdag den 10. november 2006. Overskriften i *avisen* er ”Hva skjer i Hedalen?” Og lørdagsbilaget *Nyhetsmagasinet Innlandet* kommer for så vidt med svaret i overskriften til sin artikkel: ”Folk lever i frykt”. Ingressen i avisen forteller at i ”2000 etablerte Mystic Mountain seg i den lille bygda Hedalen i Sør-Aurdal. I et nyoppført hus bor Vasant Swaha, en person bare de innvidde får treffe”.

I ingressen poengteres ”den lille bygda”, et ”nyoppført hus”, og ”innvidde”. Vi aner fortellingen som skal komme; om en person som lever i skjul i et lite bygdesamfunn, og bare er tilgjengelig for de innvidde, altså sine egne. Denne hemmelige personen har flyttet inn i et nytt hus, og i en liten bygd med 800 sjeler er kanskje et nytt hus uvanlig. Lenger nede i artikkelen får vi også vite at huset er satt opp på en tomt ”han skal ha fått svært billig av grunneier”. Sammen med ham kom også 35–40 mennesker flyttende til bygda, mennesker som ”ønsker å være nær sin åndelige leder”. Tilflytningen har ifølge avisen ført til at husprisene har økt kraftig, og dermed skapt problemer for en ønsket økt tilflytning til bygden. Tatt i be-

traktning at det bor 800 mennesker i Hedalen, er en tilflytting på 35–40 nye beboere ganske mye og skulle en tro velkomment, men det er ikke den rette typen tilflyttere. Det antydes også økonomisk skudder-mudder her, han har fått tomten billig, og dette økonomiske aspektet forfølges i andre sammenhenger.

Avisartikkelen utgjør en fortelling satt sammen av ulike rykter. Hemmelighold av forskjellig type er kjernen i historien. Det heter at stedet er ”omgitt av mye mystikk”, at folk i bygden ikke får svar på hva som foregår i lokalene på Vassfaret, og de undrer seg særlig over hva som foregår på kveldstid. Avisen forteller: ”Det er meditasjon om kvelden, men hva slags? Blir folk manipulert, blir de utsatt for hypnose?” For avisen er det store spørsmålet om Mystic mountain tilbyr meditasjon i fin natur, eller om det er en *sekt* som får de som involverer seg, til å forandre personlighet, og til å bryte med familie og venner. Historiene som har levd i lokalsamfunnet og som avisen bygger sin fortelling på, er rykter. Et ryktes funksjon er å gi informasjon i en situasjon der det ikke finnes noen offisiell informasjon å koble seg til, ryktene kan fylle en funksjon på et emosjonelt plan, de kan forløse den spenning som uvissheten har ført til (af Klintberg 2007: 17, se også Alver 1993). Som fortellegenre er et rykte definert som en kort påstand som blir komplettert gjennom informasjon som kan hentes mange steder fra, blant annet fra andre fortellinger. Slik skapes en dialogisk fortelling basert på gjenskaping og referanser til kjente kulturelle narrativer (se Bruner 2005:182).

I bilaget Nyhetsmagasinet kommer et svar på spørsmålet om hva som skjer i Hedalen, men det er et svar som reiser nye spørsmål og ny tvil. Ingressen her forteller: ”Hedalen er blitt til ei bygd i frykt. Ingen tør stå fram i avisen med noe negativt om Mystic Mountain, av frykt for seg selv eller noen de kjenner. Hva er det de frykter?” De frykter for hva Mystic Mountain står for, og ikke minst frykter de hva som skjer med dem som deltar på meditasjon med Vasant Swaha. Det fortelles at det har vært sekter i bygden tidligere, men de har vært mer åpne, her er det så mye man ikke får vite. Det reageres på at ordføreren støtter etableringen, at han er glad for liv i husene og den aktiviteten etableringen har ført med seg. Bygdefolkene mener derimot at Mystic Mountain ikke har betydd noe mer enn økt omsetning på butikken. Det er ikke skapt nye arbeidsplasser, og byggingen av huset til Swaha har heller ikke betydd økt aktivitet. Det er bygd av medlemmene for 12–20 kr timen ”har jeg hørt”, sier en person. Det

stilles spørsmål om ”hvor pengene til å kjøpe Vassfaret hyttesenter kom fra”, og slik antydes noe mistenkelig med økonomien.

Videre spekuleres det om dette er en sekt som praktiserer fri sex; og en av de tingene som får en til å spørre om dette er ”hvorfor er det så mange unge, enslige mødre i alderen 22–35 år som kommer til bygda?” Det blir hevdet at 80/90 prosent av dem som kommer til Mystic Mountain, er kvinner, og likedan at en like stor prosent er i overkant pene. ”Vi lurar på om Mystic Mountain har gode eller onde hensikter?” Selv om det har vært åpne dager på Mystic Mountain hjelper ikke det, fordi ”Vi tror ikke de åpne dagene viser hvordan det er der på de lukkede kveldsmøtene. Vi er skeptiske til å gå dit, sier folk”. Alt man *ikke* får vite – og ikke minst *at* man ikke får vite det, føyes inn i en sammenhengende fortelling.

Det blir fortalt at bygden nå er delt i to; folk tør ikke snakke med hverandre, en må tenke seg om selv når det bare er hedølinger til stede. ”Vi er også redde for at de skal ”kuppe” bygda og ta over, slik de gjorde i Oregon”, sies det. Og det som skjedde i Oregon, er knyttet til de mange fortellingene om Osho; for det som mange lurar på i bygden, er hvilken tilknytning Vasant Swaha har til Osho-bevegelsen. I Hedalen fortelles det om Osho at han var en slags ”opplyst” som hadde funnet ”sannheten” og som tilbød meditasjon i en slags blanding av filosofi, buddhisme og hinduisme. Dette er for så vidt en saklig beskrivelse av denne verdensberømte gurun (se for eksempel Gilhus & Mikaelsson 1998). Men denne beskrivelsen krydres så med andre fortellinger som florerer: Osho ble også kalt for ”vaginagurun” etter at utrolige historier om sexorgier, begynte å florere. På 1980-tallet var bevegelsen etablert i Oregon i USA, men ble forvist derfra og fra andre land etter at noen av sektens ledere ble dømt for å ha forgiftet 700 mennesker. Ingen døde. Vasant Swaha skal ha vært en av Oshos mange livvakter, og Osho skal ha veltet seg i luksus og kjørte en ny Rolls-Royce hver dag. Han hadde 93 på det meste”. Slik fremstilles altså fortellingen om Osho i den lokale pressen. Det er de oppsiktsvekkende og sensasjonelle trekkene i fortellingen som blir rammen for spekulasjonene Mystic Mountain plasseres inn i når folk her skal søke å forstå hva som skjer. Fortellingen om Osho – og med det Mystic Mountain – trekker på mange av de negative assosiasjoner som forbindes med sekter, som forsøk på masse mord og sexorgier. Utilgjengelighet og hemmelighet er bevis på at dette er en sekt; i en oppfatning om at en sekt er en gruppe som lever avsondret fra resten av samfunnet og kanskje også er i konflikt med sine omgivelser (se for eks Wallis 1977), sammen med oppfatningen om at Vasant Swaha er

sektens leder og at sektledere er mennesker som har en spesiell makt over sine tilhengere.

Og når først ideen om ”sekt” er sådd, er det ikke vanskelig å finne ”bevis” på at det er en sekt. Selv om det er åpne møter, vet en ikke hva som foregår ellers, og hva gjør unge kvinner mellom 22 og 36 i bygden? En innhentet sekt-ekspert, Rune Henning Johansen fra organisasjonen Foreningen Redd Individet FRI Norge blir sitert i avisen: ”Da jeg hørte om Mystic Mountain skjønte jeg raskt at dette er en sekt. Sekter kjennetegnes av at de har en topplerer. Det er penger involvert, hjernevasking, medlemmene bryter ofte med familiene sine og venner, etter å ha vært med på ’studier’ i bevegelsen. Dessuten møtes kritikk ofte med mot-kritikk” (Oppland Arbeiderblad).

Når 35–40 mennesker flytter med sin opplyste mester, blir det fortolket som at de har brutt med familien. At det ikke vites hva man gjør på kveldstid utover at det mediteres, tolkes inn i ”fri sex”. Det spekuleres i at meditasjon handler om hjernevask. Det antydes økonomisk skudder-mudder gjennom at man ikke *vet* hvor pengene kommer fra, noe folk flest ikke bryr seg med i andre sammenhenger. At det ikke umiddelbart svares på henvendelser og spørsmål, blir til at man omgir seg med mystikk og lever isolert fra samfunnet ellers. Slik blir alt tolket inn i fortellingen om ”sekt”. Det skal til og med ha hendt, midt under denne opphetede sektdebatten, at styreformannen for senteret ble oppringt av en lokal journalist med spørsmål om hvorfor det var blitt installert et dieselaggregat på Mystic Mountain, og om et slikt aggregat kunne bli brukt til et sekterisk masse-mord (Dagens Næringsliv 26.09.06). Fortellingen om retreat-senteret Mystic Mountain og gurun Vasant Swaha er på lokalt plan, slik den er fremstilt gjennom regionavisen Oppland Arbeiderblad, tolket inn i de mange negative fortellinger om sekter. Sekt er et ord som i stor grad er brukt i nedsettende betydning i norsk sammenheng, og det å stemple annerledes tenkende og utøvende mennesker som del av sektvirksomhet, er å plassere dem i et hjørne av virkeligheten som de fleste vil unngå. Fortellingen drives frem av det man ikke vet; av mistanker som må besvares. Når hendelser fortolkes inn i en slik ramme får de et selvoppfyllende preg; usikkerhet omkring virksomheten blir til bekreftelser. Å ikke vite, handler om at noen holder tilbake vesentlig informasjon, og den manglende kunnskapen hentes fra negative fortellinger om sekter.

TVILSOMME GURUER

Artikkelen i Dagens Næringsliv er en stort oppslått og rikt illustrert artikkel over 6 sider i et lørdagsnummer fra 23. september 2006. Tidspunkt og plass tatt i betraktning gjør dette til en stor sak. Artikkelen kom altså før den omtalte artikkelen i Oppland Arbeiderblad, men uten at det er uttalt vil jeg tro at interessen for Hedalen og Mystic Mountain er skapt av den lokale nettdiskusjonen, og ryktene som florerte i bygden som i avisen er beskrevet slik: ”Skogen sto tett og klam rundt Hedalen, stavkirken lå der som den har gjort siden Svartedauden, og på trappen til den nedlagte kafeen satt en pensjonist og skulte ut i skumringen. I grøftekanten sto en sau.” Beskrivelsen gir inntrykk av Oslo-journalister som har tatt seg en tur til hutaheiti. Og det er reaksjoner fra hutaheiti som er beskrevet i artikkelen, den handler om et trangsynt bygdesamfunns møte med en selvbestaltet guru.

I denne fortellingen er både reaksjonene og ryktene i Hedalen samt den tvilsomme gurun tema. Den handler både om et småsamfunns reaksjoner på noe fremmed og avisens egne oppfatninger av dette fremmede.

”Guruen i granskogen” er overskriften på reportasjen fra ”Mystic Mountain”, og ingressen forteller: ”Da bergenseren Tor Opheim flyttet med et førtitalldisipler til Hedalen og kalte seg opplyst mester, svartnet det for enkelte i bygda. Noen trodde han var en ny Kristus. Andre mente han var en ren bløff.” Overskriften og ingressen inneholder en skepsis som uttrykkes i de mange paradokser her: Hører nå egentlig guruer til i norske granskoger? Er ikke dette feil mann på feil sted? Er ”opplyst mester” noe man kan kalle seg selv? Kan man selv hevde å være ”opplyst”? At ”guru” beveger seg mellom å være en ny Kristus eller en ren bløff ligger og i manges oppfatninger av guruer, slik det også er uttrykt i Sarlo’s Guru Rating Service (se over). Mange av de forestillinger og fortellinger som ligger innbakt i ideen om ”guruer” i den vestlige verden, uttrykkes her. Rent nøytralt betyr guru en religiøs lærer som gir personlig veiledning til en elev eller disippel, og er i første rekke knyttet til østlige religioner, først og fremst hinduisme og buddhisme. En guru gjør som regel krav på å ha en særlig spirituell innsikt basert på personlige åpenbaringer (Sutcliffe 2000:33). Å gjøre krav på ”opplysthet” følges av en viss skepsis i vestlige sammenhenger. Det er alltid et innslag av tvil og skepsis i forhold til mennesker som gjør krav på en høyere innsikt, og det er blitt hevdet at jo større fordringer en guru gjør på innsikt, for eksempel å hevde at han er Gud, jo større er sjansen for at han ikke er til å stole på. Implisitt i ideen

om guru-status er også en høy moralsk standard, derfor blir også det å ikke etterleve høye moralske regler sett på med ytterste skepsis (Feuerstein 1990, Lane 1994). En person som omgir seg med disipler, er heller ikke oppfattet som entydig positivt i vår sammenheng, det er vel muligens bare forbeholdt Jesus. ”Det de selger i Hedalen, er guruens *påståtte* kunnskaper om noen slags opphøyd åndelighet”, sier en sektspesialist sitert i artikkelen, som igjen tilføyer, ”jeg har truffet mange sektledere som tror de er utvalgte. Andre vet at de lyver og bedrar for å tjene penger og ha makt.”

I artikkelen i Dagens Næringsliv blir Vasant Swaha vanligvis omtalt med sitt norske navn Tor Opheim, og det gjøres også et poeng ut av at han er fra Bergen. Slik oppnår avisen å alminneliggjøre ham, for eksempel når han ironisk omtales som ”Den opplyste bergenser”, eller ”mirakelet fra Bergen”. Også her er det et poeng i fortellingen at det ikke er mange som har *sett* guruen. Han blander seg aldri med bygdefolket, går aldri på butikken og heller ikke har han vist interesse for 17. mai-komiteen fortelles det. ”Den sky guruen holder seg for seg selv bak de tunge, svarte eikedørene i den luksuriøse eneboligen ved Hedalselva som hans tilhengere delvis har bygd på dugnad på tomten han fikk gratis av de lokale disiplene”. Her finner vi igjen en versjon av fortellingen om huset han bor i. I DN er det blitt luksuriøst, men samtidig billig for ham, bygd av disiplene og på en gratis tomt. Forholdet en guru har til sine tilhengere fortelles her som om han lever på deres arbeid og gaver. ”Det er jo attraktivt å være opplyst”, sier en som er sitert i artikkelen, ”Du har beskyttelse av en krets rundt deg, de tar seg av de praktiske tingene og du får deg ærbødighet.” Nå er jo ikke dette uvanlig når det gjelder de personer som er tema for artikler i denne avisen som er en næringslivsavis, men det ser ut til at avisen har andre forventinger til forholdet mellom ledere og menige i religiøse bedrifter.

Også Osho er tema i denne artikkelen, og her heter det; at han tiltrakk seg tusenvis av vestlig ungdom til Poona i India hvor de sjokkerte omverdenen med nakenmeditasjon, åndelig villedning og rikelige mengder fri sex. Osho fikk tilnavnet ”vaginaguruen” og på sitt mektigste kontrollerte Oshos åndelig imperium verdier for hundrevis av millioner dollar. Oshos voksende skare av rike og velutdannede disipler gjorde ham også til ”De rikes guru”. Også historien om Oregon og de 93 Rolls-Roycene er del av fortellingen her.

Bygdebefolkningens skepsis er tema i artikkelen, og en av bøndene i bygden blir sitert slik: ”De flyr rundt blant trærne mine og skriker. Surrer

rundt i skogen, gjør de. Jeg er for turisme, men det er ikke slik turisme jeg har drømt om”. Mystic Mountain har ført til både tilflytting og økende tilstrømming av gjester til det lille bygdesamfunnet og skulle slik oppfylle noe av drømmene i det tidligere omtalte ”Småsamfunnsprosjektet”, men det er bare ikke de riktige gjestene eller tilflytterne.

Artiklene i Dagens Næringsliv og Oppland Arbeiderblad har likheter, de tematiserer sekt og en mistenkelig økonomi. Men det er forskjellig tyngdepunkt; i DN spiller økonomien – ikke overraskende – en større rolle, og andydnningen om svindel er sterkere, og hele saken er fortalt med en god porsjon ironi. Ironien blir både guruvirksomhet og bygdesladder til del. Mistenksomhet er en drivkraft i begge fortellingene, i lokalpressen mistenkes fri sex, hjernevask og sektvirksomhet. Dette fortelles det *om* i DN, mer som bygdefolks reaksjoner der ute i hutahēiti, men DN tematiserer – ikke uventet – mer den økonomiske siden av virksomheten, boligen til Vasant er her blitt luksuriøs og tomten gratis. I DN ironiseres det mer over at noen kaller seg guru og opplyst mester, gjennom for eksempel å omtale Swaha som ”den opplyste bergenser”, noe som trivialisere ideen om opplysthet. Men temaet svindel som et aspekt ved både det å kalle seg guru, og drive en slik virksomhet utgjør intrigen og driver handlingen i begge fortellingene. Og fortellingen om Osho blir viktig i begge fremstillingene fordi disse fortellingene både handler om ”sekt” og om utro ”guruer” som er de to overordnede tema for fortellingene referert hittil. Selv om alternativ spiritualitet etter hvert er blitt velkjent og omtalt både gjennom diskusjoner om Snåsamannen og Märtha Louises engler, ser vi likevel at det vekker debatt, mistenksomhet og mange slags reaksjoner.

Å TA DEN OPPLYTE MESTER PÅ ALVOR

Under overskriften ”Profet i eget land. Intervju med en opplyst mester”, er Vasant Swaha intervjuet i Ildsjelen nr. 2 fra 2005. Intervjuer er Per Henrik Gullfoss, andre steder presentert som master astrolog og tarotist, og omtalt som Norges mest respekterte astrolog. I dette intervjuet stiller Vasant Swaha selv opp. Men her handler det om å *forstå* hva det vil si å være opplyst, og her løsrevet fra tid og sted. Vi befinner oss i et annet univers, hvor bygdesladder og økonomiske spekulasjoner ikke har noen plass.

Per Henrik Gullfoss forteller at han lenge har prøvd å ”gripe hva det vil si å være opplyst”, og nå ”med et lys levende eksemplar” foran seg

håper han å finne ut av dette. Han har hørt beskrivelser av andres møter med opplyste som ofte uttrykker at de blir overmannet av kjærlighet, eller en følelse av ydmykhet i den veldige kraften som strømmer ut av mesteren. Slik virket ikke Vasant Swaha, han virket mer som ”en puls”, som om svarene han ville gi på alle spørsmålene kom fra ”en pulserende kilde”, som om hvert ord og hvert smil ”hadde steget en lang vei opp fra dypet, før det brøt overflaten i en form som vår verden og våre ord kan romme”.

Her forteller Vasant Swaha selv hva det vil si å være opplyst, eller om opplevelsen av å være det. Han sier at det kan skje gradvis eller plutselig, som en bryter som blir slått på. Å være opplyst er ikke å tro, det er å vite, med hver celle i kroppen, med alt man er. Det finnes ikke forskjellige grader av opplysning, men det finnes store ulikheter i de opplystes evner til å formidle den opplyste tilstanden til andre, og her nevnes Osho – en av Vasants læremestre – som genial med ord og språk.

Vasant Swaha kaller ikke seg selv verken mester eller opplyst, men tillater andre å bruke disse merkelappene. Opplysning handler om å slippe egoet og ikke lenger ha personlige ønsker og behov, men være tilgjengelig for glede, visdom og kjærlighet. Vasant Swaha mener at arbeidet har valgt ham, selv om han ikke liker å kalle dette en jobb, det er heller et guddommeligg spill. Det fortelles om Vasant Swaha at han er tilbakeholden med sin tid, at han er uhyre sensitiv, at hans kropp er som et barometer og hvis det utsettes for alt for mye bråkete menneskeenergi vil det bli tappet for kraft. Han trenger derfor tid til stillhet og til kontakt med naturen, som lader opp den fysiske kroppens batterier. Her gis det en forklaring og begrunnelse for hvorfor han er utilgjengelig, et av de største ankepunktene for bygden Hedalen.

Utilgjengelighet og Osho er også tema i Ildsjelen, men med andre fortegn, vi er i et annet univers, hvor det forklares og aksepteres hvorfor Vasant ikke kan blande seg for mye med andre mennesker, og hvor Osho blir fremholdt som den som kunne kommunisere med ord hva en opplyst tilstand innebærer. Gullfoss mener at Vasant Swaha er den eneste opplyste nordmann som lever i Norge, kanskje med unntak av Marcello Haugen, og det innebærer at Vassfaret i Valdres nå er et alternativ til India for nordmenn som vil være i nærheten av en opplyst mester.

Å være opplyst er ikke noe man kan måle, det er knyttet til opplevelse av ”noe”. Å godta at noen er opplyst må slik handle om erfaring av dette ”noe”. Slik er det ikke nok å hevde at man er opplyst, det er miljøet rundt

den opplyste som avgjør om man er opplyst, de må ha noen erfaringer av dette som kan *fortelles* om. Fortellinger og ideer om å være opplyst, ligner slik på det vi i en norsk sammenheng kaller å være helbreder eller synsk (se for eks. Alver/Selberg 1991). Det er ikke nok å hevde at man kan helbrede, det er miljøets fortellinger som bekrefter eller avkrefter og dermed *skaper* helbrederen eller den opplyste. Ildsjelens lesekrets utgjør et slikt miljø. Dagens Næringslivs lesere og miljøer i Hedalen utgjør andre fortellemiljø som aksentuerer det tvilsomme ved at mennesker gjør krav på det som kalles ”opplysthet”. Her er det tvilen og mistenksomheten som er tema, på samme måte som synske eller helbredere kan bli avvist i fortellinger. Også beskrivelsen av å være opplyst har likhetstrekk med fortellinger om å ha helbredende evner. Det beskrives ofte i tekniske termer, som for eksempel å ha mulighet til ”å lade batteriene”. Det er også andre likhetstrekk som når Vasant Swaha mener at det er arbeidet som har valgt ham. Mange tradisjonelle helbredere vil også hevde at det er evnene som har valgt dem, og ikke omvendt. De er derfor også forpliktet til å bruke dem for å hjelpe andre (se Alver/Selberg 1991). Slik blir deler av ideer og fortellinger i intervjuet med Vasant Swaha gjenkjennelige også i en norsk sammenheng.

Å FORTELLE OM DET UVANLIGE

”Noe historien kanskje lærer oss, er at vi kan forstå mye av et samfunn ved å se på hvordan det reagerer på det som er virkelig merkelig”, skriver Erling Sandmo i Bergens Tidende (15.11.09). Forestillinger om spesielle mennesker finnes i mange og ulike sammenhenger, og reaksjonene på disse fortelles på ulike måter. I møte med det merkelige aktualiseres fortellinger av ulikt slag som kan forklare og ikke minst kontekstualisere møtet med det uvanlige. Gjennom konstruksjoner av fortellinger, eller ved å plassere hendelser og personer inn i allerede eksisterende fortellinger blir uvanlige personer og hendelser gjort forståelig og gjenkjennelig. Gamle fortellinger kan være både kraftfulle og meningsmettede, og kan fylles med nytt innhold igjen og igjen. Ved å skrive det ukjente og fremmede inn i kjente fortellinger skrives det inn i en kontinuitet som skaper orden og gjenkjennelse. I fortellingene bearbeides hendelser og ideer innenfor kjente forestillinger og motiv (Rem 2002). Språket og språklige utsagn er av vesentlig betydning når vår omverden struktureres og kategoriseres, og når hendelser plas-

seres inn i fortellinger som ordner hendelser og erfaringer kronologisk og kausalt får de en ny kvalitet i forhold til å skape mening og sammenheng i tilværelsen for så vel individ som grupper (Palmenfelt 2009).

En vanlig norsk topos er alminneligheten, skriver Tore Rem. Det er en positiv verdi å være ”kjekk og alminnelig”. Rem påstår til og med at det kan være det største av alle komplimenter. Å være ”alminnelig” blir omgitt med positive fortellinger i norsk sammenheng, mens å være ”spesiell” fortøner seg negativt (Rem 2002:88). Å være guru, ha disipler og gjøre seg utilgjengelig for sambygdingen er ikke å være kjekk og grei, heller ikke å være alminnelig. Å omtale Vasant Swaha som ”den opplyste bergenser” er derimot en måte å alminneliggjøre ham på, og å trekke på historier om sekt med alle dens negative aspekter er å plassere det spesielle inn i en velkjent historie. Det merkelige og spesielle gjøres kjent, og når det plasseres inn i velkjente kategorier blir det også håndterbart.

En annen måte å fortelle at det ualminnelige kan være velkjent finner vi i en annen artikkel i Ildsjelen hvor Savini Aspholt forteller om en opplevelse fra Nepal hvor hun har reist med Swaha for å delta i satsanger. Hun vandrer rundt i gatene med et mala⁶ med bildet av Swaha om halsen. ”En kvinne stopper meg på gata, tar tak i malaet og spør ”Is this God”? Og, skriver Savini Aspholt; ”jeg vet ikke hva jeg skal svare. Jeg er så vant til å måtte forsvare og forklare forholdet til Swaha ... Det jeg i Norge er vant til å måtte forsvare, innser jeg at her er helt naturlig” ... Det blir en tankevekker for meg, hva jeg oppfatter som normalt og unormalt. Vi ser alle virkeligheten utfra hvor vi står. Vi er bundet av vår kulturs vaner og tanker, ... i stedet for å se virkeligheten som den er – hinsides kultur, tradisjon og religion.”

En måte å håndtere det merkelige er altså å plassere det inn i velkjente fortellinger. Det som er omstridt, er hele tiden gjenstand for nye fortellinger (Palmenfelt 2009). Det viser også at det som er velkjent for mange, som for eksempel uttrykk forbundet med alternativ spiritualitet, og som mange påstår nå er del av mainstreamkulturen (se for eksempel Sutcliffe & Bowman 2000), i mange sammenhenger er omstridt og tvetydig, og slik blir det produsert nye fortellinger, men med et velkjent innhold.

NOTER

1. Sanskrit for forsamlingen av det sanne (sat) felleskapet (sangha).
2. Mange av Swahas satsang kan for øvrig oppleves på nettet i ulike versjoner.
3. Jeg vil og referere til noen senere artikler i OA.

4. Både Oppland Arbeiderblad og Dagens Næringsliv ble klaget inn for PFU, og OA fikk en påtale.
5. ”Advaita” er sanskrit og betyr ”ikke-to” eller ikke-dualisme, og regnes som et av de mest utbredte og anerkjente indiske filosofiske systemene (se Jacobsen 2009). Vasant Swahas filosofi hører hjemme i denne tradisjonen.
6. Buddhistisk bønnekjede brukt under meditasjon.

KILDER

- Aspholt, Angjerd: Å vandre naken i Himalaya – jeg gir meg selv til gudene. *Ildsjelen. Magasin for livskraft, bevissthet og åndelighet* 2008, 2, s. 28-30.
- Engdal, Eskil & Åge Winge: Guruen i granskogen. *Dagens Næringsliv* 230906.
- Gullfoss, Per Henrik: Profet i eget land. Intervju med en opplyst mester. *Ildsjelen. Magasin for livskraft, bevissthet og åndelighet* 2005, 2, s. 4-7.
- Hva skjer i Hedalen? *Oppland Arbeiderblad* 101106.
- Befolkningen lever i frykt. *Nyhetsmagasinet Innlandet* 101106.
- www.vasantswaha.net

LITTERATUR

- Alver, Bente Gullveig 1993: Er fanden bedre enn sit rygte? Fakta og fiksjon i folkelig fortelling. *Tradisjon* 23, s. 1-18.
- Alver, Bente Gullveig & Torunn Selberg 1991: ”Der er mer mellom himmel og jord.” *Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Oslo, Vett & Viten.
- Feuerstein, Georg 1990: *Encyclopedic Dictionary of Yoga*. N.Y., Paragon House.
- Fossholm, Gunn Karin 2004: *Osho-bevegelsen og Mystic Mountain*. www.Hedalen.no
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson 1998: *Kulturens refortrylling*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Heelas, Paul 1996: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. London, Blackwell.
- Af Klintberg, Bengt 2007: Folksägner i dag. I: Klintberg, Bengt af & Ulf Palmfelt: *Vår tids folkkultur*. s. 15-51, Stockholm, Carlssons.

- Palmenfelt, Ulf 2009: Narrativa grundstrukturer. www.hgo.se/inst/forskning.nsf.
- Lane, David C. 1994: *Exposing Cults: When the Skeptical Mind Confronts the Mystical*. N.Y., Garland.
- Rem, Tore 2002: De kongelige møter folkets eventyrlyst. *Samtiden*. 2002:2, s. 85-89.
- Sandmo, Erling: Da åndene var farlige. *Bergens Tidende* 15. november 2009.
- Sutcliffe, Steven 2000: "Wandering Stars": Seekers and gurus in the modern World. s. 17-36. I: Sutcliffe, Steven & Marion Bowman (red): *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh University Press.
- Sarlo's Guru Rating Service (www.globalserve.net/~Sarlo/Ratings.htm).
- Wallis, Roy 1977: *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*. New York Columbia University Press.

ABSTRACT

How do we deal with the unknown? In this context the unknown concerns a guru and his disciples who settled in a small local community in Norway. This happening became a media event in 2005/6. In this article it is argued that one way of dealing with the unknown is to place it in narratives, thus creating meaning, coherence and recognition. This is achieved among other things by associating to well-known categories and narratives. The stories discussed here are drawn from various media texts situating the guru in question in different universes.

KEYWORDS

Guru, media, narratives, sect

TV NORGE OG KANAL FEM – DEN NYE TIDS BODBRINGARAR

AV ANNE KALVIG

Alternativ spiritualitet er eit felt som nå omfattar ein stor del av populærkulturen. Eg undersøker her tv-mediet og nyreligiøsitetens framtreidingsformer, og korleis dette relaterer seg til resten av medieoffentlegheita. Der er ein påfallande tagnad om at dei norske tv-kanalane TV Norge og Kanal FEM har ein alternativteologisk agenda. Over 400 000 nordmenn har kvar veke følgd program som "Åndenes makt" på desse kanalane. Dei høge sjåartala, og det til dels oppsiktsvekkande alternativ-apologetiske innhaldet i dette og tilsvarande program, bør vera av stor interesse for alle som søker kunnskap om endringar i norsk (folke)religiøst liv.¹

I denne artikkelen undersøker eg TV Norge og dotterkanalen Kanal FEM, med fokus på det alternativspirituelle programtilbodet deira. Eg undersøker fyrst på kva måte dette skil seg frå dei to andre store norske tv-kanalane sine tilbod, og eg går deretter nærmare inn på eitt spesifikt program på Kanal FEM, nemleg talkshowet "Studio 5 – fra den andre siden". Eg spør etter kva førestillingar og verdiar som blir formidla i talkshowet, og gjev ei framstilling av kor vidt og korleis kanalen sine val blir drøfta i den øvrige (medie)offentlegheita. Til sist sett eg fram nokre vurderingar av TV Norge og Kanal FEM si tyding som formidlarar av alternative verdiar og synsmåtar i Norge.²

TV Norge er veslebroren i norsk tv-kanalsamanheng, der statskanalen NRK sjølvsagt er størst, og TV2 den største kommersielle kanalen. TV2 blei oppretta i 1992, med ein konsesjon som innebar analogt distribusjonsprivilegium og programforpliktingar.³ I dag har ikkje denne kanalen lenger noko distribusjonsprivilegium, og konkurrerer med om lag 20 andre kanalar om same distribusjon. TV Norge starta som reklamefinansiert kanal med sendingar i 1988, altså før TV2. Til nå har denne kanalen hatt eigne nyheits-sendingar og eigenproduserte nyheits- og aktualitetsprogram, men frå hau-

sten 2009 har desse blitt lagt ned, grunna den auka konkurransen mellom nyheitsmedia, ikkje minst internett. Omlegginga frå analogt til digitalt sendenettnettverk har visstnok vore medverkande her, i tillegg til at mange lokale tv-stasjonar, som var eit viktig bidrag i nyheitsproduksjonen til TV Norge, har blitt lagt ned dei seinare åra. Kanalsjef Harald Strømme, nyttilsett i 2009, erklærer på kanalen sine nettsider at valet om å leggja ned nyheitsproduksjonen, er eit offensivt grep for å ”være framtidssrettede og kunne investere i de områdene vi er best. Vi må kjempe der vi har størst muskler, og er best egnet til kamp.”⁴ Over eitt år i forvegen har desse ”musklane” blitt definerte som paranormale ein annan stad i det ikkje heilt oversiktlege tvnorge.no-universet, der det heiter: ”TVNORGE viser paranormale muskler, og satser stadig mer på programmer med overnaturlig tema.”⁵ Før me ser nærmare på kva som faktisk utgjjer desse ”musklane”, skal me raskt sjå kva dei andre kanalane tilbyr av religions- og livssynsrelaterte program.

NRK OG TV2 – KRISTENDOM, RELIGIONSPLURALISME OG RELIGIONSFRÅVER

NRK er som statleg kanal faktisk ikkje pålagt å forkynna statsreligionen, evangelisk-luthersk kristendom.⁶ Dette skjer likevel, gjennom daglege radio-andaktar på attraktive sendetidspunkt og i faste gudstenesteoverføringer på både tv og radio. Men NRK er pålagt å senda livssynsprogram, og på NRK sine nettsider får ein opp ei samling av åtte program under kategorien ”Religion og livssyn”. Dette gjeld då både tv og radio, der NRK ikkje har konkurranse frå dei andre to kanalane i vår samanheng. Fire av åtte programpostar har spesifikt kristent grunnlag eller innhald (inkludert gudstenester og andaktar), eitt program er ein tv-dokumentarserie om verdas ulike ritual (med ein prest som programleiar) og dei resterande tre er livssynsprogram der ulike religionar, livssyn og etiske emne blir drøfta. Ordet ”himmel” er ein gjengangar i programtitlar, nemleg i ”Åpen himmel” (tv-gudsteneste), ”Mellom himmel og jord” (radioprogram om livssyn, tro og tvil, med overvekt av kristne tema handsama) og ”Under samme himmel” (livssynsdrøftande radioprogram). NRK radio og tv har altså eit ganske breitt utval programseriar, der kristendom står i særstilling i forhold til forkynnande framstilling, og der dei øvrige programma er vinkla inn mot religions- og livssynspluralisme og drøfting av dette.⁷

TV2 har tidlegare år hatt eigne programproduksjonar om religion, men ikkje hausten 2009. Pastor Egil Svartdahl har gjennom fleire år laga ei lang

rekke livssyns- og etikkdrøftande program med kristen profil for TV2, men etter at konsesjonen blei oppheva, blei også livssynsbudsjettposten hos kanalen strøken.⁸ Svartdahl uttaler at han nå fryktar kanalen blir ein rein underhaldningskanal på linje med TV Norge⁹, noko me skal sjå føresett ei religionsforståing der nyreligiøsitet og alternativ spiritualitet er definert bort. På betalingskanalen Sumo har siste sesong av ”Pastor på prøve” med Svartdahl gått i reprise, eit program der pastoren oppsøker arbeidsplassar og drøftar tru og tvil med dei tilsette. Elles finst der på Sumo eit tilbod kalla ”TV2 Skole”, med ein programserie tilpassa RLE-faget med det klingande navnet ”1–7 Religion, livssyn og etikk”, men dette er altså ikkje retta mot ålmenta. TV2 sender to amerikanskproduserte seriar som kan seiast å ha eit visst religiøst innhald, nemleg ein dokumentar om ein prestefamilie kalla ”Den syvende himmel”, og ein dramaserie med tittel ”Medium” om Allison som synske og kommuniserer med døde og hjelper politiet med å løysa kriminalsaker. ”Den syvende himmel” fokuserer på utfordringar ved å vera storfamilie (på syv), i tillegg til å omhandla ulike små og større etiske vurderingar i ein amerikansk (preste)familiiekvardag, medan Allison sine overnaturlige evner i større grad er sentrum for handlinga i ”Medium”. TV2 framstår for tida såleis med ein svak ”religionsprofil”, i og med at dei nevnte programma utgjer så liten plass på den totale sendeflata. Men der er ein liten indikasjon på profilval, når den (svakt) kristendomsrelaterte dokumentaren går på dagtid, og den (noko meir uttalte) alternativspirituelle dramaserien går på kveldstid.¹⁰ Sistnevnte har såleis eit breiare nedslagsfelt som program med eit visst religiøst eller spirituelt innhald.

TV NORGE OG KANAL FEM – ”ALTERNATIVITET” I TO KANALAR

Når det så gjeld TV Norge og dotterkanalen Kanal FEM, er situasjonen ganske annleis. Til saman tilbyr TV Norge og Kanal FEM åtte ulike programseriar med alternativreligiøst eller alternativspirituelt innhald. Dei har ingen kristne program, pluralistiske livssynsprogram eller meir generelle etikkdrøftande program. Av dei åtte seriane går for tida bare ein på TV Norge, nemleg den eigenproduserte ”Åndenes makt” (hausten 2009 som reprisar av dei beste programma, med ny sesong under produksjon). Dette er ein dokumentarserie der dei nå landskjende klarsynte kvinnene Lena Ranehag, Lilli Bendriss og Gro Helen Tørum hjelper folk med å bli kvitt plagsame ånder, ved at dei geleider dei kvileause døde over til ”den andre

sida". Serien har gått fleire sesongar, og er ein av kanalen sine største suksessar, med over 400 000 sjåarar kvar veke. Elles er det Kanal FEM, TV Norge si "kvinnekanal"-satsing frå 2007, som formidlar brorparten av dei spirituelle programma, per i dag med titlar som: "En engel blant oss", "Ghost Whisperer", "Supernatural", "Den sjette sans", "Klarsynte etterforskere", "Studio 5 – fra den andre siden" og "Jakten på den 6. sans – USA". Ovannevnte program er ei blanding av dramaseriar, realityseriar, dokumentarseriar og debattprogram, med fellesnevnar at dei relaterer seg til eit alternativt, i tydinga nyreligiøst eller spirituelt, førestillingsunivers. Heilt kort fortalt dreier det seg om førestillingar om eit åndeleg kosmos der alt heng i saman med alt (holisme), om skjulte dimensjonar og skjulte samanhengar, som mennesket kan få innsikt i gjennom medfødde gåver eller medviten utvikling av sansar og sjeleliv, og som representerer ei utvikling mot ei sannare forståing av tilværet. Det magiske og mirakuløse er sentralt, og utforskning av den åndelege dimensjonen og formidling av kunnskap om denne står på ulike vis i fokus i desse programma. Såleis skil desse to kanalsystema seg ut i den norske tv-verda, ved at ein har reindyrka ein bestemt religiøs nisje. Ein har bokstaveleg talt valt "den andre sida", eit begrep som går igjen i både programtitlar og programpresentasjonar. Særleg er torsdagen, tradisjonelt ein av vekas viktigaste sendingsdagar, valt som "heilagdag". Torsdag kveld er via det såkalla "Fem fenomen"-konseptet, det vil seia fem program på rad om det overnaturlige/åndelege.

FRÅ PARANORMAL LOUNGE TIL ÅNDELEG TALKSHOW

TV Norge har ikkje bare reindyrka det alternative i sendeflata si på Kanal FEM, men har også etablert det dei kallar ein "Paranormal lounge" på tvnorge.no.¹¹ Her finn me artikkelar om spirituell utvikling, chakraer og intuisjon. Nettsida er elles organisert som ein interaktiv møteplass mellom kanalens sjåarar og kanalens "orakel", Kaisa Ytterhaug, med mellom anna publisering av innsendte spørsmål frå publikum og orakelet sine svar. Ytterhaug fekk tidleg i 2008 i oppgåve å bygga opp TV Norges "paranormale portal", og blei den gong lett humoristisk omtalt som orakel. Ho framstiller seg sjølv som ei som ikkje veit meir enn andre,¹² men har tatt ein del alternative kurs, lese mange bøker, og har hatt mange uforklarlege opplevingar. Ytterhaug synast såleis å vera ein ganske "vanleg alternativar", og har kanskje fått "orakel-jobben" i det ho også i lengre tid har arbeidd i kulissane i

tv-samanheng. Ho formulerer det slik i nyheitsmeldinga vedrørande opprettinga av den paranormale ”loungen”:

Mitt utgangspunkt er at jeg er akkurat like klok som alle de seere som vil lese sidene våre. Jeg er ingen ekspert, jeg lurer på ting. Min motivasjon er derfor min nysgjerrighet for hva den 6. sansen er. [—] Dette er et uutømmelig område, og jeg håper vitenskapen snart vil kunne løse mange av de gåtene vi fortsatt har i oss. Men er det mulig? For å kunne søke svaret på nye gåter, må man være villig til å tappe også andre steder i vår felles kollektive bevissthet. Man må tørre å utfordre både sine egne begrensinger og vitenskapen, mener Kaisa.¹³

Her ser me ei ganske klar framvising av kva idear og verdiar kanalen ønsker å formidla. Nysgjerrigheit, vedkjenning og problematisering av vitskapen og medvitnet sine grenser og moglegheiter, og ei viss autoritetsdistansering, står i sentrum. Det kan sjå ut som om den paranormale loungen har vore mindre av ein suksess, enn programseriane med same tema. Artikkelsamlinga og spørsmåla og svara er stort sett frå 2008. Dette kan kanskje indikera at kanalen har støtt borti dei førebelse grensene for kor mykje, eller på kva måte, tv-sjåarane ønsker å involvera seg i tematikken. Samstundes har TV Norge ein eigen funksjon på nettet kalla ”Ettersnakk”, som er eit sosialt nettverk for tv-sjåarane, der gruppa knytta til ”Jakten på den 6. sans” er største gruppa, med 575 medlemmar. Slike interaktive tilbod kan tenkast å svekka behovet for den paranormale loungen.

For å synleggjera kva verdiar TV Norge og Kanal FEM formidlar, har eg valt å presentera nærmare det åndelege talkshowet ”Studio 5 – fra den andre siden”. Studio 5 går måndag til fredag på kanalen, som eit generelt aktualitets-talkshow, men på torsdagen er det spesielt innretta mot alternativspirituelle aktualitetar. Dette programmet er særleg illustrerande for kva verdidebatt eller verdidiskurs kanalane inngår i, då det som eigenprodusert aktualitetsprogram blir tatt opp relativt kort tid før sending, og såleis stadig omhandlar ”ting i tida”. Konseptet er fire såkalla fritalande kvinner (frå den faste Studio 5-staben) som diskuterer alternative tema seg i mellom og med aktuelle gjestar, i ein stor oransje sofa. Temperaturen blir ofte høg, sterke kjensler kjem til uttrykk, og både latter og gråt er typiske innslag i programmet. Gjestane synast vera i spekteret frå ”kjendis med ein interesse for alternativitet” til ulike alternative spirituelle ekspertar, og pannedeltakarane er ei blanding av faste deltakarar, nemleg sjaman og klarsynte Gro Helen Tørum og krystallhealar og terapeut Marianne Solberg Behn, og al-

ternerande deltakarar som radioprogramleiar Mina Hadjan, pensjonert skodespelar Mari Simonsen, FrP-ar Eli Hagen og Dagblad-debattredaktør Martine Aurdal. Programleiar er oftast Birgitte Lund Nakken.

Programdeltakarane synast å ha faste roller i forhold til korleis dei stiller seg til alternative tema og alternative gjestar: Tørum og Behn er ekspertkommentatorar og også ofte dei som legg ut om alternative tema. Dei vegrar seg heller ikkje for å spørje gjestar til råds, dersom dei sjølve er usikre på noko eller ukjende med det aktuelle fenomenet eller emnet som er til drøfting. Men stort sett er dei ikkje usikre. Dei framstår typisk som trygge, varme og moderlege (særleg Behn), og jordnære, lattermilde og bestemte (særleg Tørum). Dei synast å ha kunnskap om og kunna uttala seg om det aller meste i det alternative universet, frå krystallar til svart magi. Tørum har nok ein litt meir framtrædande posisjon i sofaen enn Behn, og er jo også den med lengst fartstid foran kamera. Dei øvrige deltakarane bidrar på ulike vis, og kan karakteriserast som alternativt engasjerte eller involverte i varierende grad, etter tema og situasjon. Ingen framstår som likegyldige til den alternative tematikken, og ingen har, etter kva eg har sett, tatt opp til drøfting sjølve det alternativteologiske eller verdimeslige utgangspunktet for programmet.

Eg skal referera litt meir utførleg kva som blir drøfta i ”Studio 5 – fra den andre siden”, ved å framstilla nokre særleg interessante emneområde og replikkvekslingar i eitt program, nemleg det som blei sendt 29. oktober 2009. Deltakarane i denne sendinga var Behn, Tørum, Nakken og Hadjan. Som antyda er toleransen for kva som kan drøftast i Studio 5-sofaen stor, interessa for det alternative likeså, og skepsis eller ikkje-aksept av det åndelege er tilsvarande utdefinert eller i alle fall perifert. Så lenge Tørum og, i mindre grad, Behn stadig kan supplera dei ulike gjestane med sine bekreftande betraktningar om diverse overnaturlige eller alternative fenomen, synast rammene for kva som skal gjelda som reelt og ikkje-reelt (eller utdefinert) å vera ganske klare. Ein grunnleggande verdi er altså tilslutninga til eit åndeleg kosmos i holistisk forstand, men sjølv om utgangspunktet er eit fortrylla åndeleg univers, kan diskusjonane gå friskt for seg innanfor dette universet. Det gjer dei då også i det nevnte programmet, som typisk hadde ein sær sars blanda tematikk, nemleg ganning eller svart magi og musikkterapi. Fyrste gjest var spesialist i allmenntmedisin (”overlege”) og nevrologisk musikkterapeut Audun Myskja, og andre gjest var noaide og healar Eirik Myrhaug. I denne samanhengen er det ikkje så mykje framstillinga

av musikkterapi, eller av ganning som samisk og nordnorsk førestilling, som er interessant. Framstillingane av desse fenomena følgde eit meir føreseieleg mønster av alternativteologisk karakter (om enn Myskja stort sett snakka om forskinga si og om faktiske resultat av musikkterapi, og mindre om åndelege storleikar). Men omtalen og drøftinga av vondskap, skuld og det vonde i eige liv, peika kanskje på ei verdimelessig grense for kor ”alternativ” ein kan vera, også på Kanal FEM. Det kan, som me straks skal sjå, også tolkast som dei noko skiftande konturane av ein alternativteologisk etikk.

ALTERNATIV VONDSKAP

I starten av programmet, før Myskja har satt seg i sofaen, framheld programleiar Nakken at ganning kan vera forklaringa på at du føler du er ekstra uheldig i livet. Myrhaug skal då seinare demonstrera korleis han opphevar ganning. Nakken spør Tørum kva svart magi er, og ho gjev ein nokså vid definisjon der svart magi er tankar, ord og gjerningar som handlar om korleis me forholder oss til kvarandre. Ein stygg tanke kan vera svart magi. Behn svarer på same spørsmål at ho synst det er for sterkt å kalla stygge tankar for svart magi, ho vil heller snakka om positive og negative energiar. Tørum svarar bekreftande på Nakken sitt spørsmål om der finst folk som praktiserer svart magi i Norge i dag, og forklarar at i hennar tradisjon, sjamanisme, treng ein kunnskap om kva svart magi er for å kunna avsløra når dette blir brukt mot ein sjølv eller andre ein skal hjelpa. Ho svarar også ja på spørsmål om ho sjølv ”kan” svart magi, men legg til at ho ikkje bruker det. Opplæring i svart magi får ein fyrst når ein er komen så langt i sin eigen prosess eller utvikling, at behovet for å bruka denne magien er ikkje-eksisterande. Deretter følgjer litt meir drøfting om dette kvinnene i mellom. Behn vil til dømes ha avklart om ikkje svart magi fordrar eit medvite ritual, i det ho framleis synst det er for sterkt av Tørum å kalla vonde tankar for svart magi. Men sistnevnte fastheld at distansen mellom vond tanke, intensjon eller projeksjon, og utføring av ritual, er veldig kort.

Dei blir ikkje einige, noko som er interessant. Inntrykket ein ofte kan få av holismen eller alternativspiritualiteten sine framtreddesformer, er at dette er harmonisk og friksjonslaust, pastellfarga og endåtil roseduftande.¹⁴ Men her drøftar ein altså i beste sendetid forskjellen på vonde medvitne tankar og svart ritualmagi, og blir ikkje einige. Sjamanen Tørum

synast i større grad å ha innlemma dette i si førestillingsverd, medan krys-
tallterapeuten Behn framheld at dette er framand for henne, og ho føretrekk
å snakka om sår, projeksjonar, bearbeiding, forløyising og energiar. Kvin-
nene går over til å snakka om korleis ein kan beskytta seg mot negative
energiar eller forbanningar frå andre, og her synast dei å vera generelt op-
timistiske. Både Behn og Tørum kjem nå inn på aura, energiar, blokkerin-
gar, pust og chakraer. Nakken spør om det er slik at ein må *la seg*
ganna/forbanna, for å bli det – om ein må tru på at dette er mogleg, for at
den svarte magien skal vera verksam. Ho spør med andre ord om vond-
skapen sin ontologiske status i det alternative universet. Ho svarer sjølv
med ein påstand om at det har avgjerande tyding kor vidt du er fylt med
fred og god energi, i motsetning til om du er fylt med frykt og tenker at
dagen skal bli dårleg, då blir han det, altså ein enkel variant av den alter-
native ”du skapar di eiga røynd”-førestillinga, som sjølv sagt ikkje løyser
problematikken rundt det vonde sitt problem.

Hadjan tar også til motmæle mot Nakken si framstilling, og hevdar at
det jo ofte er slik at gode positive menneske ender opp med kaos og elende.
Programleiaren framheld at ”nå trur eg me snakkar om deg, Mina, og det
skal me ta opp om litt”, kor på Behn får ordet og seier at lyse lette men-
neske kan bli utsette for misunning – ei kjensgjerning som heller ikkje er
ein særleg oppklarande analyse av det vonde sin status, men som er med
på å skissera opp førestillingar der er semje om mellom kvinnene i sofaen.
Der er mykje latter rundt dette at ein er i ferd med å snakka om ”tilfellet”
Mina Hadjan, så det synast å vera avtalt at hennar personlege situasjon skal
kunna drøftast i programmet. Hadjan sin radiokarriere har vore prega av
skandalar og motgang den siste tida. Lite sjølvensur i hennar utøving av
radioprogramleiarrolla har medverka til bråk og at ho har blitt sagt opp frå
NRK, mot sin vilje. Hadjan fortel så at ho er overbevist om at ho er ganna
gjentatte gonger, og at ho er spent på kva ”samen med tromma” kan gjera
med dette. Nakken seier ho fyrst vil vita litt om dokka Hadjan har med seg.
Hadjan trekk så opp ei voodooukke ho har fått i julepresang av mødrene
sine. Ho seier med eit smil at ein lett ser at ho har lesbiske mødrer, sidan
ei mengd nåler er plassert i skrittet på den enkle raude tøydukka. Hadjan
demonstrerer, medan kvinnene i sofaen ler, korleis ho har lært at dette
”visstnok skal gjerast”, og ho framheld at ho veit kven dokka forestiller,
og omtaler vedkommande som ”ho”. Hadjan stikk ei nål i hovudet på
henne, medan ho seier at ho ønsker håret hennar skal falla av. Dei andre

ler framleis, men kanskje litt mindre hjarteleg, og Tørum seier ”det der er ikkje pent”, og åtværer Hadjan om at ”what goes around, comes around”. Nakken melder også at sjølv om ho ikkje har peiling på voodoo, så opplever ho denne situasjonen som ubehageleg, og Behn er einig. Det synast som om demonstrasjon av vodoonålestikk ikkje er avtalt, men Hadjan gjev seg ikkje, og stikk nåler for at kvinna ho hatar skal få kviser. Deretter ”modererer” ho det med å stikka dokka i hjarta, medan ho seier, ”ok du kan få litt love og” – sjølv om det forblir uforklart korleis vodoonål i dokkehjarta plutselig skal frambringa kjærleik, og ikkje sorg eller endåtil død. Tørum fortel at den dagen Hadjan klarer å trekka ut alle nålene i staden, og bare senda kjærleik til dette mennesket, *då* har ho det godt, kor på Hadjan spør kor spenninga med å leva då blir av? Ho latterleggjer såleis harmoniperspektivet og tilgjevings- og forsoningsetikken, samstundes som ho altså ønsker seg hjelp av ”samen”, og faktisk handterer dokka som magisk og vondt verksam. Når Hadjan byrjar ein tredje omgang med dokkestikking, og spør om dette er verksamt når ho sjølv er ”ufaglært” innan svart magi, ropar Nakken til henne at ho skal slutta, og avviser rysta at stikking i dokkehjarta kan dreia seg om ”love”.

Wouter Hanegraaff er ein av få religionshistorikarar som har drøfta etikk og problemet med det vonde innan new age-holisme. Han identifiserer i *New Age Religion and Western Culture* (1996) mellom anna ein tendens til relativisering av moralsk vondskap innan new age, ei redusering av lidning til eit psykologisk problem med utgangspunkt i idear om reinkarnasjon, kosmisk evolusjon og karma, og ein viljesorientert etikk som blir erstatta av ein etikk orientert mot spirituell gnosis (1996: 280-281). Desse komponentane synast i varierende grad å vera til stades i drøftingane i den aktuelle sendinga, men me ser også at etikkrelativistisk og holistisk orientering barkar i saman med eit dualistisk og gjengjeldings/viljesorientert etikkssystem, der båe synsmåtar hentar næring frå same magiske univers. Kompleksiteten i det alternative førestillingsuniverset, og dei ulike retningane aktørar sine forståingar og vurderingar kan ta, blir såleis godt illustrert i dette programmet. Me er vitne til ei pågåande forhandling av kva og korleis verdiar skal evaluerast innan det åndeleggjorte kosmos, men det aktuelle programmet gjev oss ikkje enkle eller tydelege orienteringspunkt. Det høyrer med til soga at programmet blir avslutta med at noaide Myrhaug ”ser” at Hadjans problem stammar frå ho var 3 år gammal. På spørsmål om ho kan hugsa noko spesielt frå denne tida, svarar ho at ho då satt i hus-

arrest i Teheran saman med familien sin. Når Myrhaug ved hjelp av tromming frir Hadjan frå vondskapen eller mørkret frå denne opplevinga, er ho og resten av kvinnene så rørte at deira farvel til studiopublikum og tv-sjåarane er ganske tårevått. Det kan synast som om tilgjeving og forsoning likevel kunne tolkast som etiske vinnarar i denne sendinga.

TAUS AKSEPT AV TV-OVERFØRT SVART MAGI OG ALTERNATIV TEOLOGI?

Eg er nokså overbevist om at dette er fyrste gong me har hatt norsk tv-overføring av svart magi, og eg trur også programmet er ganske unikt i forhold til måten vondskap blir drøfta på – at ein deltakar hevdar at konkrete menneske vil henne vondt, at ho forklarar motgang i livet med å vera forbanna/ganna, og at ho inntar ein offensiv rolle gjennom å forsøka utøva tilsvarende vond magi. At det skjer i eit tv-studio-fellesskap der dette framstår som moglege og interessante forklaringsmodellar, er nok også ganske eineståande i norsk samanheng.

Men til tross for høge sjåartal og det som må kallast høgst kontroversielt innhald, i alle fall i ovannevnte sending, har det vist seg vanskeleg å finna mange døme på ”Studio 5 - fra den andre siden”-resepsjonar eller -reaksjonar. Der er nokre få døme på kritikk av TV Norge og Kanal FEM sin alternativteologiske ståstad, men på langt nær så mykje som ein kunne forventa. Når prinsesse Märtha Louise blir til dels lidenskapeleg kritisert, i ulike delar av massemedia, for si alternative verksemd, kunne ein tru at kritikarane også ville kasta seg over ein tv-kanal som kombinerer det kommersielle og spirituelle på så uttalt vis, men dette har etter kva eg har kunna sjå i liten grad skjedd. På Kanal FEM sine eigne programomtalesider kunne me lesa følgjande vedrørande lanseringa av ”Studio 5 – fra den andre siden”:

Under tittelen ”STUDIO 5 - fra den andre siden” tar vi på torsdagskveldene steget inn i den alternative verden, og det i tråd med øvrig programflate under paraplyen ”FEM FENOMENER”. – Her vil vi forsøke å vise at det skjer mye uforklarlig ... at det er så utrolig mye vi ikke vet, sier prosjektleder Astri Lundberg i FEM [...] – I ”STUDIO 5 – fra den andre siden” vil jeg [Tørum] søke å belyse det perspektivet som åpenbarer seg når døren åpnes inn i en virkelighet vi ikke kan ta og føle på. Evnen min vil jeg bruke til å bevege meg mellom dimensjonene – og på den måten bringe inn en ny dimensjon i det livet vi lever. [—] Forhåpentligvis klarer jeg å bevege seerne ved å bringe inn et annet perspektiv, andre tanker og kanskje en ny bevissthet, forteller Gro Helen Tørum.¹⁵

Med slike erklæringar er det vanskeleg å konkludera annleis enn at TV Norge med dotterkanalen har tatt mål av seg til å bidra til promotering av alternativ spiritualitet her til lands. I motsetning til NRK har dei ikkje ein allmennkringkastingsfunksjon, men der NRK kan kritiserast for å ureflektert gjera seg til talerøyr for kyrkjeleg religionsutøving, kan sjølvstøtt TV Norge kritiserast for å ha tatt eit einsidig alternativspirituelt livssynsval. Her er mykje demonstrasjon og utøving av ulike alternative praksisar, i tillegg til drøfting og debatt slik me ser i ”Studio 5 – fra den andre siden”, men me får altså ingen tilsvarende presentasjon eller drøfting av andre meir tradisjonelle religionar. Studio 5 annonserer programopptaka sine, med invitasjon til å vera publikum, på både Alternativt nettverk og Ildsjelen sine ning-nettsider (sosiale nettverk).¹⁶ Her er altså ein medviten bruk av internettmidiet sine ulike funksjonar – og i så måte er det ganske påfallande kor dårlege tv-kanalane sine egne nettsider er. Eg trur faktisk at den rotete og lite prioriterte nettsideløysinga hos tvnorge.no og fem.no kan ha medverka til å dempa reaksjonar i media.

TILLAUP TIL DEBATT:

ETTERLATNE SI KONTAKT MED DØDE SOM PROGRAMKONSEPT

Det programmet som har avføda sterkast reaksjonar, er påfallande nok eitt som enno ikkje er laga, nemleg programmet med arbeidstitel ”Fra sjel til sjel”, tidlegare kalla ”Time med Tørum”. Dette programmet blir tidlegast sendt i 2010, men TV Norge har vore ute og annonsert etter deltakarar. Konseptet er at Tørum skal formidla kontakt mellom avdøde og etterlatne, og på nettsidene annonserast det slik:

Har du mistet en du er glad i og sitter med ubesvarte spørsmål? I sitt nye program vil Gro-Helen reise rundt til mennesker som bærer på et sterkt ønske om å komme i kontakt med en venn eller slektning som er gått bort. Hun vil fungere som et bindeledd mellom vår verden og den andre siden, slik at folk kan formidle det de har på hjertet eller stille spørsmål.¹⁷

Potensielle deltakarar må fylla ut eit detaljert spørreskjema, slik at kanalen kan vera sikre på at dei ikkje utsett deltakarane for noko dei ikkje kan handtera på grunn av tidlegare sjukdomsbilete eller liknande.¹⁸ I Dagsavisa 16.

juni 2009 har journalist Reidar Spigseth ein kritisk artikkel om dette, med tittel ”Snakk med de døde på TV”.¹⁹ I denne artikkelen uttalar psykolog og leiar av Senter for krisepsykologi i Bergen Atle Dyregrov at det er upassande, krenkande og sosialpornografisk å gjera dødsfall og sorg til underhaldning, og religionshistorikar og skeptikar Terje Emberland framheld at dette er klassisk spiritisme og utnytting av folk i sårbare situasjonar. Emberland fortel at spiritisme blei avslørt som humbug etter ei storheitstid på 1930-talet, medan dagens meir diffuse spiritistiske meldingar er vanskelegare å etterprøva, men at Skepsis-slagordet om at det er forskjell på ope sinn og hol i hovudet her kjem til sin rett.²⁰ Kanalsjef Nina Flemmen i FEM vil ikkje omtala programmet som spiritisme, for ”det høres veldig okkult ut”, det er eit belasta ord dei ikkje vil nytta, dei føretrekk i staden ”paranormalt”. Administrerande direktør Stein-Roger Bull i Nordisk Film, som har laga både ”Åndenes makt” og ”Jakten på den 6. sans”, fortel at dei har ”etikken i fokus” når det gjeld det kommande programmet, og at han er både kritisk og open i forhold til spiritisme og det overnaturlige. Han får avslutta avisartikkelen med setninga ”jeg finner denne delen av vår programvirksomhet uhyre interessant”. Til denne artikkelen er der bare to kommentarar i debattfeltet på nettet, ein negativ og ein meir positiv.

Ein annan artikkel om same programmet, på nettavisen/side2.no, har også ei kritisk vinkling.²¹ Denne er skriven av Linn Sollied Madsen og har spesielt fokus på at kravet om utfylling av detaljert søknadskjema for å delta i programmet er suspekt og kanskje laga for at Tørum skal kunna ”juksa”. Artikkelen har fått rosande omtale på skepsis.no sin rikhaldige blogg, der religionsvitar Asbjørn Dyrendal framheld at Tørum ikkje er synsk, men ”selvbedragerisk”.²² Madsen sin artikkel har 55 nettkommentarar. Temperaturen er høg, og innlegga ei ganske jamn blanding av positive og negative reaksjonar og kommentarar både til programmet og til ”alternativitet” i det heile tatt. Bortsett frå desse to artiklane, har eg ikkje funne mykje refleksjon rundt TV Norge og Kanal FEM sin spirituelle profil innan media for øvrig.

MEDIEBRANSJETREFF OG ÅNDELEG SHOW

Stor var derfor spenninga då eg kom over ein programpost lagt ut på nettet, frå konferansen ”Nordiske mediedager” i Bergen i mai 2009, med tittel ”Ikke gal, bare paranormal” (eitt av slagorda til Kanal FEM), og med denne førehandsomtalen:

Kan bortimot en halv million seere ta feil? Er det bare gærninger som snakker med døde, finner hjelpere, geleider gjenferd og får kontakt med det hinsidige? Mye tyder på at spøkelsene er i godt selskap, for hver uke denne vinteren har seerne benket seg foran *Åndenes Makt* og *Jakten på den 6. sans*. Nå skal vi utforske denne eksotiske tv-sjangeren. Vi har invitert sjaman Gro-Helen Tørum fra *Åndenes Makt* og Studio FEM, som sammen med programleder Tom Strømness deler av sin fascinasjon for vår tids åndelige tv-fenomener.

Men det eg hadde trudd skulle vera ei journalistisk eller mediefagleg kritisk drøfting av tydinga av religionifisering av kommersielle tv-kanalar, viste seg å vera noko ganske anna, og med ein langt mindre grad av refleksjon enn kva dei to ovannevnte avisartiklane oppviser. Debattleiar og journalist Helle Vaagland bruker nemleg 35 minutt av den 40 minutt lange debatten, som er tilgjengeleg i opptak på nettet, til alt anna enn kritisk drøfting.²³ I staden får me ein slags *ad hoc* eller light-versjon av ”Åndenes makt”, ”Jakten på den 6. sans” og ”Studio 5 – fra den andre siden” i salig blanding. Vaagland synast å vera så fascinert av Tørum at demonstrasjon av og småsnakk rundt alternativ tru og praksis dominerer totalt. I seg sjølv er dette interessant å observera, og ”åndeleg show” var kanskje hovudpoenget med konferanseinnslaget, men her kunne altså mykje tid vore brukt på å gå i djupna på ”alternativitet på tv”-fenomenet meir mediefagleg. I staden vil Vaagland at Tørum skal lukta seg fram til kva mediepersonlegheit som har sove i ei t-skjorte ho får overlevert (og som publikum får vita er Jon Almaas sin). Fem minutt før programslutt spør Vaagland programleiar Strømness kva kanalen ønsker å oppnå med dei paranormale sendingane sine, og får til svar at det er å laga morosame historier. Med det som ser ut til å vera ein agenda om å underkommunisera dei religiøst og kulturelt viktige aspekta ved produksjonane deira, vektlegg Strømness dramaturgi og mediehandverk – kanskje fordi han er seg medviten konferansepublikummet sin fagtilhørsle. Vaagland spør vidare om me er blitt meir opne, gjeve appellen til folk som ”Snåsamannen” og prinsesse Märtha Louise, noko Stømsnæss bekreftar og framheld at TV Norge og Kanal FEM synleggjer ein tematikk, men passar seg for å konkludera. Kanalsjef Strømme føyar då til at det motsette, å ignorera den alternativspirituelle eller paranormale interessa, ville vore rart, i og med at dette opptar ”heile verda”, som han formulerer det. Strømme seier også at det å opna oss, ”vekk frå det rasjonelle og over i undring, er *bare* positivt”. Vaagland fortel så at ho synst dette er litt skummelt, og går over til å fortella om eit dokumentarprogram ho har

sett på tv, om hekseri i ein afrikansk landsby. Og er det ikkje ”sånne ting vi kan risikere, og kan du være ansvarlig for det?” spør ho Strømme. Sjefen seier då at hekseri er ei førestilling som har eksistert til alle tider i religionshistoria, og når Vaagland skyt inn at me har ”fått has på” denne type tenking i vårt samfunn, framheld han at der er nok av dei som søker svara i det hinsidige også innan ”vår offisielle religion”. Og han fortsett: ”det å opna seg skapar ikkje fordommar, eg trur det motsette” (altså at det å ikkje vera open skapar fordommar). Vaagland spør då Tørum om ikkje ho ser farar ved dette, og får til svar at alt som er ein trend har ei bakside, og at pengebruk i forhold til spåtenester på telefon er litt trist og skremmande. Strømness føyer til sist til at deltakarane i programma deira ikkje framstår som frelste, men at det dreier seg om folk som nå slepp å tru at dei er gale, for desse programma har ført til avmystifisering av noko veldig mange er opptatt av. Og dermed var debatten over.

Hadde heile konferanseinnslaget dreidd seg om åndeleg show, kunne me kanskje konkludert med at fenomenet med ”alternativitet” på tv blir oppfatta som ei ny og fascinerande form for underhaldning, og bare det. Men drøftinga dei siste minutta tyder jo på, i likskap med dei ovannevnte avis-artiklane, at der *er* ein heil del aspekt ved tv-åndelegheita som får folk, i og utanfor mediebransjen, til å reagere og reflektere. Det skjer bare i så forsvinnande liten grad i forhold til sjåartal og kulturell appell, at me tydelegvis må venda oss til andre sider av fenomena for å nærma oss ei forståing av denne tagnaden som er oppblanda med bare einskilde tillaup til debatt. Frå TV Norge og Kanal FEM si side er der som me har sett aktiv distansering frå ordet okkult. Ordet kan nok seiast å ha hatt sataniske konnotasjonar i norsk offentlegheit, og spiritisme blei av kanalsjef i FEM, Nina Flemmen, oppfatta som eit ”okkult” ord. Det paranormale, overnaturlige, åndelege og alternative er i staden ord som positivt blir nytta for å skildra tematikken i tv-programma deira. I delar av medieoffentlegheita er likevel også dette stigmatiserande ord, og blir synonymt med ”overtru”, ”åndeleg kvakksalveri” og ”antirasjonalitet” som ein del kommentatorar meiner kjenneteiknar nyreligiøsitet generelt, og gjerne prinsesse Mārtha Louise si verksemd spesielt.²⁴ Eit tilslektande døme er at den alternative norske bokmarknaden er formidabel, men svært sjeldan når bokmeldarane sine spaltar, med mindre det altså dreier seg om kongelege aktørar.²⁵ På same måte synast programma på TV Norge og Kanal FEM, og dei spirituelle førestillingane og verdiane som her blir formidla, å utgjera noko gøymd og avvist i den norske kultur-

drøftande offentlegheita. Paradokset er altså at nær ein halv million sjåaar likar, eller i alle fall på ein eller annan måte relaterer seg til, program som framstiller tilværet som fleirdimensjonalt og gjennomsyra av ånd, men dette blir ikkje omtalt. Dei ovannevnte tv-kanalane er, mellom mange andre merkelappar ein kan setja på dei, folkelege. Forklaringa på korleis desse kan bli omforma til ”åndelege kanalar” utan kulturelt anskrik, kan kanskje delvis finnast i at ”høgkulturelle” meiningsytrarar og akademikarar ikkje ser på desse kanalane, eller kanskje ikkje vil vedgå at dei gjer det, og såleis er eller vil helst vera uvitande om kva som skjer?

Populærkulturen, og alternativfeltet eller ”populærkulturen” (Partidge 2004) i samband med denne, har kanskje heller ikkje naudsynleg høg status hos deltakarar innan dette feltet. Også her kan me truleg snakka om ei motsetning mellom folkelege og meir eliteprega representantar. Øyvind Solum, ein sentral figur i alternativrørsla, formulerer det til dømes slik i kronikken ”Engleprinsessen og kjetternes renessanse” som er lagt ut både på altnett.no og ettersnakk.no: ”Lenge har det skjedd en livssynsrevolusjon i Norge, ikke minst stimulert av Alternativt Nettverk, Magasinet Visjon og livssynssamfunnet Holistisk Forbund”. I denne artikkelen blir prinsessa varmt omfavna som uredd profet, men Solum inkluderer altså ikkje noko reklamefinansiert tv i gruppa av aktørar som han meiner har stimulert og spreidd den pågåande ”livssynsrevolusjonen”, sjølv om teksten altså også blir lagt ut på TV Norge sine tv-sjåar-nettsider.

Det kan, forutan ulike statusplasseringar og gradar av kredibilitet kva gjeld ”alternativiteten” sine framtreidingsformer, også dreia seg om ein slags stilleiande avtale mellom ”alternativarane” og TV Norge – dei drar gjensidig nytte av kvarandre, ved at marknad, kommersialitet og alternativ spiritualitet finn seg vel til rette med einannan, og spreier seg ut over alt større delar av populærkulturen i ein ganske harmonisk ”stille revolusjon”. For ein snakkar altså ikkje høgt, og har kanskje taktiske grunnar for å la vera, om at prosessen har kome så langt at ein har fått ein eigen tv-kanal, med ei robust dame i front, Gro-Helen Tørum, som omgås dei døde like lett som ho omgås presumptivt kritiske journalistar. Det er, som vist innleiingsvis, bare kristendommen i Norge som har tilsvarende medieprivilegert status, men ingen må tru at dei tv-overførte høgtidsgudstenestene når sjåartal som liknar på til dømes ”Åndenes makt”. Påskegudstenestesendingane i 2009 varierte frå 57 000 til 83 000 sjåaar, medan altså nær ein halv million følgde med på åndemaksprogrammet *kvar veke*.²⁶

AVSLUTNING

TV Norge og Kanal FEM har tatt eit val om å promotera tru og praksis relatert til ”den andre sida”. Dette skil dei frå andre norske tv-kanalar, både kva gjeld val av religiøs ståstad og kva gjeld einsidigheita eller det som kan kallast teologisk eller misjonerande innfallsvinkel. Fenomenet er til nå lite debattert i øvrige media, alt medan desse kanalane befestar posisjonen som ”paranormale muskelbuntar”. Dei få tillaupa til debatt har dreidd seg om kor vidt kontakt med døde som underholdningsprogram kan seiast å vera utnytting av sørgjande menneske, og ikkje ein gong på ein mediebransjekonferanse blir det stilt særleg store eller djuptpløyande spørsmål ved det som skjer. Denne type program, med denne type verdi- og kunnskapsformidling, framstår med mangelen på akkreditering og drøfting i øvrige media såleis som underkjende og forteia.

TV Norge og Kanal FEM innrømmer å vera bodbringerar og kanalar, i ordets religiøse forstand, for den nye folkereligiositeten alternativ spiritualitet. Kva tid større delar av den sekularistiske norske intelligentsiaen vel å gje dette merksemd, er uvisst. Men når det skjer, er det nok fåfengt å snu denne situasjonen, med det desse kanskje reknar som rasjonell og intellektuell muskelkraft, til nå ofte framvist gjennom patroniserande latterleggjering. Dette blir neppe særleg effektivt stilt overfor Tørum, Kanal FEM og TV Norges nyåndelege musklar og marknadsteft, i og med at dette dreier seg om eitt tydeleg uttrykk, mellom svært mange, for ei folkereligios strøyming som bare fortsett å veksa i styrke og utbreiing.

NOTER

1. Artikkelen er basert på eit innlegg til forskingsseminaret *Verdsetting av religion i offentligheten. Taus aksept og heftig debatt*, Solstrand, 16. og 17. november 2009. Takk til Ingvild Sælid Gilhus og Torunn Selberg, UiB, for invitasjon til deltaking på seminaret. Ein stor takk til Siv Ellen Kraft for kritisk lesing og konstruktive kommentarar i utarbeidinga av artikkelmanuset.
2. Undersøkinga er basert på programtilbodet kanalane hadde hausten 2009.
3. http://www.konkurransetilsynet.no/ImageVault/Images/id_1497/ImageVaultHandler.aspx
4. <http://www.tvnorge.no/nyheter/4432011/4968713>
5. http://www.tvnorge.no/programportaler/jakten_pa_den_6_sans/jakten_pa_den_6_sans/nyheter/4549922
6. http://www.fritanke.no/KOMMENTAR/2007/Forkynnelse_og_journalistikk/: ”Politikere bør notere seg at det står ingen ting i instruksjer eller paragrafer om en NRK-plikt til å bedrive forkynnelse for et utvalgt livssyn. Derimot står det en del om livssynsprogram. Disse bør NRK absolutt fortsette med – programmer der livssyn settes under de-

- batt og er gjenstand for samtaler, ytringer og refleksjoner. Slikt er da også en del av samfunnsoppdraget NRK har. Forkynnelse er ikke en del av oppdraget.” Jens Bruun Pedersen, pressesjef i Human-Etisk Forbund og tidlegare journalist i NRK.
7. Overraskande nok fanst ingen program om religion og livssyn i porteføljen lista i NRKs base ”Skole” på nrk.no. Denne basen er utvikla i samarbeid med Kunnskapsdepartementet, Kultur- og kyrkjedepartementet og Utdanningsdirektoratet, og tilbyr klipp og program frå NRK sine arkiv, gjort tilgjengelig for norske elevar og lærarar i grunnskolen og vidaregåande skole. Basen blei oppretta i 2007, med norsk og samfunnsfag som hovudområde, men intensjonen var å tilby ressursar frå andre fagområde etter kvart, noko som altså ikkje har skjedd for religionane sin del på desse to åra.
 8. <http://www.na24.no/propaganda/article2752037.ece>. Der er nå også oppretta ei facebookgruppe for å få Svartdahl tilbake på skjermen, med 8500 medlemmar. I desse dagar (desember 2009) avgjer TV2 om dei vil søka om ny konsesjon som formidlingspliktig allmennkringkastar, så situasjonen er i augeblikken uavklart kva gjeld kanalen sin vidare livssynsprofil.
 9. Ibid.
 10. TV2 tilbyr også abonnementskanalen TV2 Zebra, som inngår i mange kanalpakker tilbode av ulike kabelselskap, eller via parabol. Dette er ein kanal med rettar til mange ulike sportssendingar, og er elles dominert av underhaldningsprogram. Av sendingane deira, er der kun to program som kan seiast å vera aktuelle i denne samanhengen, nemleg dei amerikanske seriane ”The Lost World” og ”Uløste gåter”/”Unsolved Mysteries”, fyrstnevnte ein eventyrserie om jakta på eit tapt mystisk land som skal finnast ein stad i Amazonas, og som heltane med eitt er fanga i, og sistnevnte ei undersøking av uløyste mordsaker, ufo-mysterier, uforståelege mirakel og spøkeshistorier. Både program går på dagtid på Zebra, som er Norges sjetteste største kanal, og kan såleis vurderast som meir marginal i denne undersøkinga.
 11. <http://www.tvnorge.no/konsepter/paranormal/paranormal>
 12. Ibid.
 13. Ibid.
 14. Jamfør prinsesse Märtha Louises skytsengel som kom med ei duft av roser. (<http://www.v1.no/kristenliv/article4661613.ece>)
 15. http://www.fem.no/programportaler/studio_5/studio_5_sesong_3/om/175380
 16. Alternativt nettverk og Ildsjelen er alternativspirituelle nettverk og magasin.
 17. http://www.fem.no/Nyheter/fem_soker/209967
 18. Ibid.
 19. <http://www.dagsavisen.no/kultur/article421509.ece>
 20. Ibid.
 21. <http://www.side2.no/tv/article2729101.ece>
 22. <http://skepsis.no/blog/?p=2905>
 23. <http://www.nordiskemediedager.no/nmd-tv>
 24. Jamfør Trond Berg Eriksen si bokmelding av prinsesse Märtha Louise og Marianne Samnøy si bok *Møt din skytsengel* (2009): ”En robust porsjon åndelig kvakksalveri” <http://www.dagbladet.no/2009/10/23/kultur/litteratur/mrtha/engskolen/engler/8700010/>
 25. Siv Ellen Kraft handsamar denne delen av det norske alternativfeltet i artikkelen ”New Age på bokmarkedet: En analyse av to norske internettbokhandlere” (2008).
 26. Opplysningar frå Forskingsavdelinga til NRK. Den NRK-overførte id-feiringa 24. september 2009 hadde faktisk fleire sjåarar (134 000) enn dei kristne religionsutøvingsendingane.

LITTERATUR

- Dyrendal, Asbjørn: "Så synsk må du være" (<http://skepsis.no/blog/?p=2905>, 14.10.2009)
- Eriksen, Trond Berg: "En robust porsjon åndelig kvakksalveri" (<http://www.dagbladet.no/2009/10/23/kultur/litteratur/mrtha/engskolen/engler/8700010/>, 23.10.2009)
- Hanegraaff, Wouter (1996): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Kraft, Siv Ellen (2008): "New Age på bokmarkedet: En analyse av to norske internettbokhandlere", i *Chaos* 50.
- Madsen, Linn Sollied: "Synsk vet ingenting. Men sjekk kanalens 'jukse-lapp'" (<http://www.side2.no/tv/article2729101.ece>, 14.10.2009)
- Partridge, Christopher (2004): *The Re-Enchantment of the West* (vol. 1). London: T & T Clark.
- Pedersen, Jens Bruun: "Uavhengighet også overfor kristendommen" (http://www.fritanke.no/KOMMENTAR/2007/Forkynnelse_og_journalistikk/, 02.11.2007)
- Solum, Øyvind: "Engleprinsessen og kjetternes renessanse" (<http://www.ettersnakk.no/profiles/blogs/engleprinsessen-og-kjetternes>, 31.10.2009)
- Spigseth, Reidar: "Snakk med de døde på TV" (<http://www.dagsavisen.no/kultur/article421509.ece>, 16.06.2009)

ABSTRACT

The Norwegian commercial television channels TV Norge and Kanal FEM are increasingly, and quite boldly, offering a range of television programs and series where alternative spirituality is promoted, by being theme and framework for these various programs. Interestingly, and not very surprising, some of these programs turn out to be very popular, with almost half a million viewers. The choice of a spiritual profile is in this article contrasted to other Norwegian television channels, which do present programs with religious or ethical themes, but in which the apologetic agenda is far less outspoken or discernible. The article is mainly a presentation of these facts, and a somewhat more detailed analysis of conceptual and ethical views promoted in one of the spiritual programs. A discussion throughout the article is about the ways the spiritual agenda of these channels are de-

bated in the rest of Norwegian media. Some suggestions as to why the debate is to such an extent low scale or non existent, are also provided.

KEYWORDS

alternative spirituality, television, media, popular culture

BOKMELDINGER

Sovjetisk forskning om samojediska religioner

Olle Sundström, *"Vildrenen är själv detsamma som en gud". "Gudar" och "andar" i sovjetiska etnografers beskrivningar av samojediska världsåskådningar*. Nordiska studier 1. Umeå: Institutionen för historia, filosofi och religionsvetenskap, 2008. 382 sidor.

AV DAVID WESTERLUND

I denna utmärkta religionsvetenskapliga doktorsavhandling från Umeå universitet diskuterar Olle Sundström terminologi och klassifikation hos sovjetiska etnografer som forskat om religiösa förhållanden hos samojediska folk. Arbetet innehåller även ideologianalyser av sådana forskares teoretiserande. Den sovjetiska forskningen placeras därtill i ett brett internationellt sammanhang, där termer och begrepp som gudar och andar analyseras i en vidare vetenskaplig kontext. Författaren vill bland annat visa hur användningen av sådana begrepp kan bidra till vilseledande uppfattningar om samojediska och andra religioner. Han betonar också föredömligt vikten av att skilja mellan termer och begrepp, som han väljer att kalla "tekniska termer".

Frågor som rör bakgrund, kontext och internationella terminologiska diskussioner på basis av empiriskt material från vitt skilda tidssammanhang och delar av världen upptar nästan halva utrymmet. I likhet med många andra avhandlingar, är denna studie således något framtung. Det ämnesområde som *titeln anger* fokuseras i kapitlen 4 och 5, där sovjetisk forskning om religioner bland nentser, entser, selkuper (kap. 4) och nganasaner (kap. 5) tas upp. Diskussionen om den sistnämnda av dessa samojedgrupper ägnas särskilt stort utrymme eftersom den av sovjetiska forskare ansågs speciellt lämpad för att rekonstruera ett ursprungligt klasslöst samhälle, en matriarkal ordning och religionens ursprung.

I kapitel 6 analyseras skiftningar i den marxist-leninistiskt inspirerade terminologin och hur framför allt från 1960-talet teoribildning med sådan inspiration fick en allt större betydelse. Särskilt före 1930-talet präglades den sovjetiska forskningen mycket av 'deskriptivism', viss terminologisk pluralism och begränsade kunskaper i marxist-leninistisk teoribildning. Ef-

terhand ökade den ideologiska medvetenheten och mångfalden minskade. Med den teoretiska utgångspunkten att den ursprungliga kulturen var mat-riarkal och religionslös, diskuterade sovjetiska forskare hur ”naturliga” väsen senare kom att utvecklas till ”övernaturliga”.

Sundström visar hur användningen av begrepp eller analytiska (”tekniska”) termer har skiftat med anledning av bland annat olika forskares syften och teoretiska ställningstaganden. Han poängterar vikten av transparens, det vill säga att forskare redovisar förutsättningarna för sina val. De jämförande internationella utblickarna i kapitel 2 ger ett viktigt ramverk, men antalet exempel hade kunnat begränsas. Värdefulla perspektiv på ideologiserandet bakom teoretiserandet hade kunnat fås genom några korta jämförelser med till exempel afrikanska forskares kritik mot västerländsk forskning om inhemska afrikanska religioner, med pionjärer som antropologen Okot p’ Bitek och filosofen Paulin Hountondji, samt framför allt asiatiska forskares kritik mot orientalism, med litteraturvetaren Edward Said som portalfigur.

Några substantiella jämförelser med pre-sovjetisk rysk forskning om samojediska religioner hade också kunnat ge intressanta perspektiv på förändringar efter revolutionen 1917. Med tanke på den politiska konformismen, och periodvis synnerligen hårdhänta behandlingen av oliktankande, i Sovjetunionen kan pluralismen hos sovjetiska forskare te sig förvånande. Kanske hade graden av mångfald blivit något ytterligare markerad om Sundström också hade använt material från dessa forskares privata arkivsamlingar, där en del mer känsliga och opublicerade anteckningar kan finnas.

Författaren anger att hans metod till sitt ”väsen” är källkritisk, och i den engelska sammanfattningen betecknas studien som ”begränsat källkritisk”. Det framgår inte klart vad han menar med dessa uttryck, men det handlar knappast om källkritik i klassisk historievetenskaplig bemärkelse. I referenslistan placerar han ”tryckta källor och litteratur” under samma rubrik, men det är något otydligt vad han menar med källor respektive litteratur. Sundströms källsyn kan betecknas funktionell: han använder de sovjetiska forskarnas publikationer som källor. Men med det synsättet blir även annan vetenskaplig litteratur, till exempel den tyske forskaren Wilhelm Schmidts enorma verk *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, vars teori om urmonoteism och presentation av samojediska religioner diskuteras – alltför – utförligt, en källa. Om man

vill använda traditionell källkritisk terminologi, skulle man, med hänsyn till de ideologianalytiska inslagen i avhandlingen, kunna använda beteckningen tendensanalys för åtminstone en del av metodiken.

Sundström motiverar inte ingående varför han valt att lägga tyngdpunkten på föreställningsvärlden och ägnar så lite utrymme åt religionens praxis – det finns ett kort avsnitt, som kallas ”exkurs”, där sovjetiska forskares syn på samojediska offer diskuteras. Avhandlingens fokus avspeglas redan i titelns begrepp ”världsåskådningar” (min understrykning). Det klargörs dock inte om valet av detta begrepp i stället för ”religioner” syftar till att betona avhandlingens fokus på just religiösa föreställningar eller åskådningar. Kanske är skälet snarare en egen tveksamhet inför begreppet religion. Läsaren kan undra om avhandlingens starka tonvikt på föreställningar – om olika andeväsen – avspeglar den sovjetiska forskningen eller om det snarare, eller endast, är resultatet av ett medvetet val från författarens sida, och vilka argument han i så fall har för det.

I avhandlingens titel anges att den ska handla om sovjetiska etnografers beskrivningar av samojediska världsåskådningar. Även om särskilt den tidiga forskningen, som framhölls ovan, präglades av ’deskriptivism’, är emellertid analyserna av det framför allt marxist-leninistiskt förankrade teoretiserandet också en tungt vägande del av arbetet. Avhandlingen har en del smärre brister i fråga om språklig akribi, och Sundström använder en något okonventionell transkription av samojediska och ryska ord, som möjligen kan försvåra för vissa läsare. Det hade vidare underlättat om det genomgående hade klargjorts i vilken språkvärld olika ord som anges hör hemma. Några få referenser saknas i referenslistan. En del brister rörande sakupplysningar kan också noteras. Författaren skiljer till exempel inte mellan matriarkal och matrilinejär.

I fråga om avhandlingens slutsatser tillhör den tidigare markerade pluralismen bland sovjetiska forskare, liksom de påtagliga förändringarna över tid, det mest intressanta. Särskilt intressant är också att dessa forskare, trots den – marxistiskt inspirerade – teoretiska grundidén att religion återspeglar socio-ekonomiska förhållanden, spårar en sorts konstant från ursprungstiden som fortlevde och utvecklades i senare utvecklingsstadier. Det antogs redan ursprungligen ha funnits ett frö till föreställningar om ’gudar’ som sedan växte fram. En annan viktig slutsats är konstaterandet att den sovjetiska forskningen uppvisade en viss distans till kristet färgad terminologi. Till exempel termen djävul undveks, medan ett ord som rådarkärlare

kunde accepteras. Även termen ande var vanligt förekommande och delvis influerad av animistiskt teoretiskt tänkande i E.B. Tylors och Friedrich Engels efterföljd.

Trots vissa negativt kritiska anmärkningar är slutomdömet om avhandlingen mycket positivt. Att den har en hög svårighetsgrad bör tas med i bedömningen. Det är ett nydanade, insiktsfullt och synnerligen ambitiöst arbete som författaren har slutfört. Han står också stadigt på båda benen, det teoretiska såväl som det empiriska. Avhandlingen är dessutom mycket välskriven och vittnar om stor kunskapsbredd. Det är idag mycket få svenska humanister som i fråga om språkkunskaper kan jämföras med Sundström. Kanske är det hans höga språkliga krav på sig själv som gjort att han skrivit avhandlingen på – en synnerligen god – svenska i stället för på något internationellt mer gångbart språk. Det är bra att den innehåller ganska omfattande sammanfattningar på både engelska och ryska. Men förhoppningsvis kan han få möjlighet att ge ut en engelsk version av hela avhandlingen. Då skulle också vissa förbättringar kunna göras och en del genremässiga inslag kunna redigeras bort för att åstadkomma en (än) mer läsvärd studie, som skulle nå en väsentligt större läsekrets – i öster såväl som i väster.

Phil Zuckerman. *Samfund uden Gud. En amerikaner ser på religion i Danmark og Sverige*. Højbjerg: Forlaget Univers. 2008. 228 s.

Nedenfor følger to anmeldelser av Phil Zuckermans bok om religion og religiøsitet i Danmark og Sverige, den første er skrevet av Jesper Aagaard Petersen, stipendiat i religionsvitenskap ved NTNU, den andre av Reier Møll Schoder, masterstudent i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen.

AV JESPER AAGAARD PETERSEN

USA er ”en nation af troende”, skriver redaktør Harald Stanghelle i *Aftenposten* i forbindelse med det seneste præsidentvalg (Stanghelle 2008). Han citerer en frisk Gallupundersøgelse, der gør ateisme mere problematisk for kommende kandidater til embedet end mormonisme eller homoseksualitet (53 procent mod hhv. 24 og 43 procent). Det er tankevækkende, men ikke overraskende; stærk gudstro og intens religiøsitet virker stærkt integreret i det amerikanske samfund ud fra både impressionistiske læsninger af f.eks. populærkultur og det offentlige rum og mere velfunderede sociologiske undersøgelser (f.eks. Bellah et.al. 1996 [1985]; jf. Weber 1970 [1920]). Religiøsitet er fundamentet for social sammenhæng, ret vandel og personlig succes, siges det fra såvel Jerry Falwell som Oprah og Dr. Phil; der er en vidt udbredt enighed om betydningen af religiøsitet indlejret i den amerikanske model, fra konservative i ”the Moral Majority” over velklædte repræsentanter for ”Prosperity Theology” til diffus ”formiddags-spiritualitet” og psykologiserende moralisme. Alternativet bliver den grelle modsætning, nemlig kamplystne ateister som Christopher Hitchens, Anton LaVey og Penn & Teller – og hvem ville have dem som præsident?

Det er denne kulturkamp, Phil Zuckermans bog *Samfund uden Gud* indskriver sig i. Bogen er et studie i ikke-totalitær ikke-religiøsitet, dvs. det felt af forestillinger og praksisser i moderne demokratiske samfund, der spænder fra militant ateisme over totalt sekulariseret ligegyldighed til blød humanistisk velvilje. Dette felt eksisterer som små isolerede øer af sekularisme på en religiøs klode, mest synlige i Skandinavien, dele af Europa (specielt nordvest), dele af Nordamerika (specielt nordøst og Canada) og dele af Australien (derfor ikke-totalitær; statsateisme indført ved tvang

hører ikke hjemme her). Nogle sociologer, bl.a. Peter Berger, har beskrevet feltet som en intellektuel elitekultur, udbredt ved universiteterne, de vidergående skoler, i medierne og i den borgerligt-liberale offentlighed (Berger 1999: 10; jvf. J. Haddens bemærkning om at sekulariseringstesen er den moderne sociologis "sacred canopy"). Phil Zuckerman forsøger i kontrast til dette at tale om, med og til "manden på gaden" – konkret ca. 150 danskere og svenskere – for at lodde dybden i og konsekvenserne af en gennemført sekulariseret tilværelse og det samfund, der bliver resultatet. Bogen består foruden en fyldig introduktion og et metode-tillæg af 9 kapitler, der veksler mellem mikrosociologiske interviews og makrosociologiske betragtninger af kvantitative data, historiske tendenser og sociologiske teorier (f.eks. kognitionspsykologi, rational choice-teorier, markedsmetaforer og naturligvis sekularisering). På denne måde bliver analyse og teori indlejret i præsentationen af empiri, der består af både kvantitative og kvalitative elementer, hvilket giver bogen en pædagogisk velfunderet opbygning.

Men det er også en debatbog. Zuckerman lægger ikke skjul på hans begejstring over skandinavernes irreligiøsitet og sammenligner flere gange den amerikanske tilstand (såvel politisk, økonomisk, demografisk som religiøst) med den dansk-svenske, og finder i Danmark et irreligiøst socialdemokratisk paradys i kontrast til et udpræget religiøst amerikansk mareridt af bande vold, udbredt fattigdom og ulighed. Det bliver således en bemærkelsesværdig genre af "polemisk sociologi", midt mellem holdningsargumentation og sociologisk analyse.

Zuckerman har flere mål med bogen, der må ses i sammenhæng med det knippe af teser, han forsøger at bevise. For det første den tese, at et samfund ikke skal være religiøst for at være moralsk og solidarisk; det er faktisk nærmest omvendt: jo mere "ægte" sekulariseret, et samfund er, jo mere succesfuldt, sikkert og humant er det. Det er tydeligvis et polemisk mål, rettet mod den amerikanske debat, men det bliver undervejs underbygget af mere beskrivende sociologisk argumentation, som f.eks. rankinglister, der korrelerer et samfunds velstand og velfærd med religiøsitet på forskellig vis. Dette hænger sammen med en beslægtet, men afgrænset tese: Det er ikke sekulariseringen, der bestemmer velstand og velfærd, men omvendt velstand og velfærd, der eroderer behovet for religion. Således er der ved siden af det polemiske et beskrivende og i bredere forstand analytisk mål, der forsøger bidrage til forståelsen af, hvordan livet er i et sekulariseret

samfund, hvad der kendetegner en sekulariseret tankegang, og hvorfor nogle få samfund udviser disse ”exceptionelle” træk.

Endelig dukker der jævnligt endnu en tese op, der hænger sammen med en kulturkamp indenfor religionsstudierne: religiøsitet er ikke et naturligt og universelt fænomen. Faktisk bliver de skandinaviske lande brugt til et opgør med de mere vidtfavnende sociologiske og kognitionspsykologiske teorier, repræsenteret ved f.eks. Rodney Stark og Justin Barrett. ”Allestedsnærværelse skal ikke forveksles med biologi”, skriver han (Zuckerman 72). Da den ikke er grundlæggende for bogens argumentation, vil jeg lade den hvile og blot bemærke, at denne tese efter min mening er baseret på en fejl-læsning af i hvert fald kognitionsteori; det naturlige er, at religion ”snylter” på universel hardware, og det er derfor ikke religiøsitet, der er universel, men den menneskelige hardware. Faktisk tror jeg, at Pascal Boyer og Phil Zuckerman hurtigt kunne blive enige om en religionskritik.

Samfund uden Gud kunne beskrives som en yderst analytisk debat af sekularisme eller en vældig polemisk diskussion af sekularisering. Det er ikke første gang, en sådan bog er skrevet, men det er tydeligt, at post-positivismens krav om refleksivitet og engagement i forskningen nytter, når det gælder formidling. Zuckerman er åben omkring projektets forankring i synspunkter og interesser, uden at den situerede subjektivitet vælter projektets videnskabelige fundament. Men det at spille på to heste har ofte konsekvenser for en eller begge vinderchancer. Bogens styrker er i særdeleshed mikrosociologien, de konkrete interviews og aktørernes belæg for debatten omkring religionens allestedsnærværelse (her er faktisk irreligiøse mennesker i et samfund, der ikke er religiøst) og irreligiøsitetens u- eller amoralitet (disse individer har bygget et samfund, der stadig er etisk forsvaret). Bogens svagheder er de teoretiske refleksioner, begrebsbrugen og særligt de ikke-italesatte valg, der er gjort før, under og efter hans besøg i Skandinavien.

Hvad gælder styrker, får Zuckerman præsenteret en lang række tankevækkende (og måske noget underdiskuterede) interview-uddrag, der med fordel kan bruges til illustration og diskussion; det er i sig selv væsentligt som supplement til tørre tal. På et mere analytisk plan giver bogen nogle vedkommende overvejelser angående *grader* af sekularisme: Modvillighed, tilbageholdenhed, mild ligegyldighed og fuldstændig ligegyldighed (Zuckerman 2008, kap. 5). Der er altså en gruppe mennesker, der hverken kalder sig ”ateister” eller ”skeptikere”, og som ikke har tænkt nok over

meningen med livet til at kalde sig ”agnostikere” – de er hverdagsagtige eller ”banale” ateister (dette banalitetetsbegreb hviler på Stig Hjarvads omarbejdning af Michael Billigs retoriske analyse af nationalisme; se Hjarvard 2008:170ff). Han har således fat i de ikke-eksplicite ikke-religiøse, dvs. dem, der slet ikke har *tænkt* på eller har interesse i religion – og det er interessant, specielt fordi det nuancerer sekularismedebatten og viser til ikke-politisk ”sekularitet”, der naturligvis kan mobiliseres i politisk regi, men ikke nødvendigvis er det.

En anden vældig interessant pointe er hans sammenligning af jødisk og skandinavisk ”sekulariseret religion” eller *kulturreligion* (Zuckerman 2008, kap. 8). Den underbygger megen sociologisk analyse af ”belonging without believing” og vurderer de komplicerede relationer mellem sekulære og religiøse domæner i forestillingen af fællesskab og national identitet. Det spiller fint sammen med det teoretisk forklarende kapittel (Zuckerman 2008, kap. 6), hvor 7 hypoteser lægges frem og diskuteres, herunder de tre vigtigste: Kirkens monopol, velfærdstatens sikkerhed og kvindernes arbejdsiver. På mange måder er det en forfriskende polemisk fremstilling af klassiske sekulariserings-modeller, der pudses af og integreres med interviews og diskussion. Men det er også roden til bogens svagheder.

I en gennemgang af svagheder må det konstante lighedstegn mellem praksisorienteret kristendom (eller monoteistiske religioner) og religion nævnes først og siges højest. Det er et stort og også mærkeligt uovervejede fejltrin, særligt når Zuckerman faktisk refererer til sekulariseringsdebatten og kritiserer de mere monolitiske formuleringer af den. Importen af et amerikansk og/eller forældet sociologisk rammeværk, hvor prototypisk ”religion” er maksimalistisk kristendom, er måske en styrkelse af det polemiske mål, men uheldigt for den sociologiske beskrivelse og analyse, som polemikkens gennemslagskraft vel i sidste ende hviler på. Vi kunne gå så langt som f.eks. Talal Asad og Timothy Fitzgerald og helt afmontere et universelt religionsbegreb pga. såvel de definatoriske træks historiske specificitet som det problematiske ophav for selve det at definere noget i oplysningsfilosofiske magtrelationer. Det ville naturligvis opløse et givent religionsbegrebs sammenfiltrering med f.eks. kristendom. Men det synes jeg er at gå for langt, og det er under alle omstændigheder for vidtgående et krav for en debatbog. Men vi kan kræve en mere reflekteret brug af religionsbegrebet, der viser større bevidsthed om den historiske specificitet for både forfatter og diskussionens rammer.

Et generaliseret religionsbegreb ville for det andet gøre Zuckerman mere bevidst om, hvad en af informanterne kalder religionens ”nye former” (Zuckerman 2008:161). Jeg finder det faktisk meget foruroligende, at Zuckerman ikke tager ”Johannes” indsigelser mod hans religionsdefinition op til overvejelse – hun er trods alt ph.d.-studerende i religionsvidenskab og bemærker hans kristendoms-fokuserede opfattelse (s.160). Han skelner ikke mellem irreligiøsitet, ”alternativ” religiøsitet (f.eks. wellness-spiritualitet, healing og lignende) og ”folkereligiøsitet” (f.eks. den u-uddybede ”tro” på spøgelse, en sjæl eller folkeråd). I en bredere forstand opererer han med et spektrum af kulturkristne, ateister, sekularister, humanister og ubeslutsomme, der alle lander et sted væk fra det religiøse i institutionel forstand, men som bestemt ikke er irreligiøse til hobe. Han mangler simpelthen et begrebsapparat for netop de søgende, der er turister i et kultisk miljø og aktivt bruger okkulturen i dannelsen af et selvbillede.

Med andre ord savner jeg kraftigt de kulturanalytisk funderede studier af ”det kultiske miljø” eller ”okkulturen”, der er delvist overlappende med traditionelle religiøse felter, men også eksisterer i populærkultur og folkelige forestillinger. Siden ”the occult explosion” i sen-60’erne har en lille skare beskæftiget sig med ”religiøsitet under radaren” (inspireret af f.eks. Colin Campbell og Thomas Luckmann), en skare, der siden 1990’erne er vokset til en disciplin i såvel religionshistorie som religionssociologi, og som gradvist har inddraget New Age, vestlig esoterik, karismatisk kristendom, ”spiritualitet” og andre (post-) moderne formuleringer i større forskningsprojekter (se f.eks. Gilhus & Mikaelsson 1998 og Uldal & Winje 2007 for lokale, og Partridge 2004, 2005 for internationale oversigter). På denne vis er den religionsvidenskabelige interesse for religion ”smurt tyndt ud”, men samtidig ”bredt belagt” i vestlig samtidskultur et vigtigt korrektiv til mediernes deltager- og nærvørsorienterede præsentation, sociologernes institutionsanalyser og naturvidenskabernes ontologiske demarkationsbestræbelser. Men den bidrager også til en alternativ læsning af sekularisering, der giver en nødvendig kritik af den dikotomi, der ofte ligger til grund. Her er det måske på sin plads at parfrasere Colin Campbells drejning af sekularisering i *The Secret Religion of the Educated Classes*; det er ikke en sekventiel udvikling, hvor kirkens faldende magt og indflydelse skaber et vakuum, der fyldes af nye religioner – det er snarere sådan, at sekularisering *er* kirkens faldende magt og indflydelse, ikke religionens. Sekularisering og ny religiøsitet er derfor to sider af samme sag (Campbell 1978:

150). Mange forfattere præsenterer statistikker, der bekræfter denne tendens (se f.eks. Heelas 2002: 359ff; Possamai 2005:35ff; Hjarvard 2008, kap. 4).

Netop fordi religionsbegrebet er som det er, forbliver irreligion, ateisme og sekularisme for det tredje underteoretiserede begreber. Zuckerman inkluderer centrale værker, som f.eks. Colin Campbell og Talal Asad (Campbell 1972; Asad 2003), men det får aldrig betydning for hverken analyse eller polemik. Der er efter min mening stor forskel på irreligion og ubeslutsomhed, og det er i den forbindelse relevant at diskutere, hvorfor ateismen i Skandinavien og USA har så forskellige udtryk. I samme boldgade hører diskussioner af det sekulære som epistemisk kategori overfor sekularisme som politisk projekt. Det er klart, at en tung teoretisk diskussion ville skade bogens polemiske og tilgængelige karakter; der er rammer for, hvad man kan inkludere i en bog, som i forvejen har mange bolde i luften. Men det er så central en del af bogens argumentation, at det underminerer projektet.

Samfund uden Gud er velegnet som alternativ til alt for sekulariseringskritiske fremstillinger af den skandinaviske situation, og mere generelt som et interessant indspark i studiet af irreligiøsitet og modernitet. Omvendt bør bogen i mere akademiske sammenhænge læses sammen med nyere studier af vestlig samtidsreligion ”under radaren”, for Zuckerman forbliver noget ensidig i sin beskrivelse af det sekulære paradys. At det er polemisk, er ikke et problem i sig selv, for det er åbenbart fra første side. Problemet er polemikkens rammesætning, der fra første side gør kristendom lig religion.

REFERENCER

- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1996 [1985]). *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, P. L. (1999). ”The Desecularization of the World: A Global Overview”. I: P.L. Berger (red.), *The Desecularization of the World* (s. 1-18). Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans.
- Campbell, C. (1972). *Toward a sociology of irreligion*. New York: Herder & Herder.

- Campbell, C. (1978). "The Secret Religion of the Educated Classes". *Sociological Analysis*, 39, (2), s. 146-156.
- Gilhus, I. S., & Mikaelsson, L. (1998). *Kulturens reformatyng : nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heelas, P. (2002). "The spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality'". I: L. Woodhead et.al. (red.), *Religions in the Modern World* (s. 357-379). London; New York: Routledge.
- Hjarvard, S. (2008). *En verden af medier: Medialiseringen af politik, sprog, religion og leg*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Partridge, C. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture* (Vol. 1). London: T & T Clark.
- Partridge, C. (2005). *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture* (Vol. 2). London: T & T Clark.
- Possamai, A. (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. New York: P.I.E.-Peter Lang.
- Stanghelle, H. (2008, 6. desember). "En nasjon af troende". *Aftenposten*, s. 2.
- Uldal, G., & Winje, G. (2007). *Hekser og healere: religion og spiritualitet i det moderne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Weber, M. (1970 [1920]). The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism. I: H.H. Gerth & C.W. Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (s. 302-322, 450-459). London: Oxford University Press.

Phil Zuckerman. *Samfund uden Gud. En amerikaner ser på religion i Danmark og Sverige*. Højbjerg: Forlaget Univers. 2008. 228 s.

AV REIER MØLL SCHODER

Phil Zuckerman har en doktorgrad i religions sosiologi og arbeider til daglig ved Pitzer College i California, USA. I perioden fra mai 2005 til juli 2006 bodde og arbeidet Zuckerman i Århus. Ut av oppholdet i Skandinavia og hovedsaklig Danmark kom boken *Samfund uden Gud*, både i en engelsk og en dansk utgave. Det er den danske versjonen, oversatt fra engelsk av Karen Bek-Pedersen, som vil bli omtalt her.

Boken er strukturert i ni kapitler pluss en introduksjon. I tillegg har den danske utgaven et forord av Viggo Mortensen, tilknyttet Senter for Multireligiøse Studier ved Aarhus Universitet. Tematisk er boken delt opp i to hovedmomenter. Først og fremst presenteres, og deretter diskuteres, forskjellige teorier som på hver sin måte beveger seg inn på religion i samspill med samfunnet. Diskusjonene og analysene plasseres i en dansk kontekst. Den andre hoveddelen er basert på empiri skaffet gjennom rundt 150 formelle strukturerte intervjuer. Disse blir gitt god plass i egne kapitler hvor de gjengis i større partier. Mindre synspunkter og sitater inkluderes også i analysene i teoridelen av boken. I tillegg tar Zuckerman aktivt i bruk sine egne observasjoner for å illustrere hvordan det oppleves for en amerikaner å være bosatt i Skandinavia.

Zuckerman ønsker med boken å forklare hvorfor og hvordan, hovedsaklig Danmark og Sverige, ser ut og oppleves som samfunn uten religion. Hypotesen som blir framsatt, er at et samfunn uten gud både er mulig og kan være sivilisert og behagelig. I en videreføring av dette ønsker boken å forklare hvordan noen samfunn i dag er irreligiøse i en ellers ekstremt religiøs verden. Det som er viktig å være klar over, er at Zuckerman har USA som målestokk for religion og religiøsitet. Irreligiøse samfunn er samfunn hvor religion hovedsaklig er en privat sak og som ikke har en like sterk religiøs profil som USA. Eksempler på slike samfunn finnes i Skandinavia (s. 16-17).

Hvorfor er tilsynelatende irreligiøse demokratier de mest velstående og suksessrike statene i verden? Dette er et av flere spørsmål boken beveger seg inn på. Uten å komme med et klart standpunkt hevdes det at land med

høy moral og velstand ofte har en befolkningen som selv har gitt opp sin religiøsitet, uten tvang eller andre maktmidler (s. 35-36). Teorier som argumenterer for at samfunn uten religion vil falle sammen, stemmer ikke ved å ta Skandinavia i betraktning. I henhold til både lav korrupsjon og høy moral er landene best i verden. Det er politiske, økonomiske og andre faktorer som fører til at samfunn faller sammen, ikke mangel på religion eller spiritualitet (s. 43-44). For en leser i Skandinavia kan denne argumentasjonsrekken virke litt banal. Det er nesten åpenlyst at samfunn uten sterk religiøs påvirkning fungerer tilfredsstillende. Det er da også teorier hentet fra USA, og hovedsaklig fra konservative kristne, Zuckerman diskuterer. I dette tilfellet virker poengene også å være vinklet mot et publikum utenfor de nordiske landene.

Skandinaver ser på døden og meningen med livet med verdslige briller. Dette illustreres ved at det henvises hyppig til intervjuene (s. 73-92). Skandinavenes holdning til døden er livsbekreftende og mange mener det ikke er viktig å ha en klar mening med livet. Teorier som hevder at religionens essens er menneskers redsel for døden, passer ikke på det skandinaviske materialet (s. 84). Boken peker på et viktig element i skandinavisk religiøsitet, nemlig at det ikke først og fremst er frykten for døden eller dødsangst som gjør dem religiøse. Grunnen til at dødsangst og livsmening ikke er grunnleggende for religiøs tilknytning i Skandinavia kan forklares med at befolkningen i Danmark og Sverige har en høyere tilfredshet med livet enn innbyggerne i USA (s. 83-85).

Zuckerman synes det er vanskelig å prate med dansker om religion fordi de fleste trekker seg tilbake eller nøler når dette temaet kommer på banen. Dermed blir flere kapitler satt av til å prøve å forklare danskenes verdslige tankegang. En verdslig tankegang innbefatter dem som oppgir at de ikke er troende (s. 113). Ut fra denne tankegangen presenteres en tredelt typologi hvor danskene blir delt inn i *motvillig/tilbakeholdenhet* (folk som ser på religion som et ikke-emne og lite interessant), *mild likegyldighet* (folk som ikke har noe imot religion og ser på det som noe harmløst og ufarlig med gode sider) og *fullstendig likegyldighet* (folk som ikke engang har tenkt over om de tror eller ikke, de har ikke en mening eller tanke om gud og religion i det hele) (s. 112-127).

Hvorfor er Skandinavia blitt så verdslig? Åtte forskjellige teorier blir presentert som mulige forklaringer, og de blir diskutert grundig i et eget kapittel. Forklaringene handler om mangel på religiøs økonomi, fravær av

fare, kvinnelig frigjøring, religion som kulturelt forsvar, høy utdanning, sosialdemokratens historiske stilling og teorien om at skandinaverne egentlig aldri har vært spesielt religiøse (s. 128-145). Zuckerman er god til å forklare kompliserte ting på en enkel måte. Spesielt argumentasjonsrekken omkring de åtte forskjellige teoriene på hvorfor Danmark har en irreligiøs eller verdslig tankegang er interessant lesning. Denne delen peker på flere viktige faktorer som kan forklare hvorfor dansker og skandinaver tenker som de gjør. Men det oppstår også et problem. Religiøsitet er for Zuckerman det samme som å tro på gud. Dermed blir den religiøse dansken en person som etter protestantisk teologisk tankegang, tror på gud. Troen blir kjenne-merket på den religiøse. Kristendommen defineres ut ifra en amerikansk kontekst og spesielt praksis som aspekt på religiøsitet blir forsømt. Dermed konkluderer boken veldig kjapt med at danskene ikke er kristne, fordi de ikke er kristne som i USA. Det at danskene i stor grad er medlemmer i Folkekirken, selv kaller seg kristne og deltar i riter og kirkefestivaler, blir nesten avfeid som noe annet enn religion og religiøsitet fordi de ikke tror.

Avslutningsvis tar boken for seg den skandinaviske religiøsiteten som en kulturreligion. Dette blir eksemplifisert ved å sammenligne skandinavisk kristendom med amerikansk jødedom (s. 169-175). Begrepet kulturreligion er hentet fra den amerikanske religionssosiologen N.J. Demerath. Med kulturreligion mener Zuckerman at dansker identifiserer seg med historiske religiøse tradisjoner og tar del i religiøse handlinger, uten å egentlig tro oppriktig på den overnaturlige delen av det (s. 174). Religion blir i fortsettelsen av dette definert som troen på noe overnaturlig. En konklusjon blir også framsatt, og den hevder at fraværet av troen på det overnaturlige hos skandinaver er bevis på at kristendommen er en kulturreligion i Skandinavia. Eksemplene Zuckerman framsetter er gode og sammenligningen med amerikansk jødedom er interessant. Det finnes klare fellestrekk mellom skandinaver og amerikanske jøder ettersom begge grupper oppgir andre motivasjoner enn troen når de skal forklare hvorfor de er kristne eller jøder. Men igjen fører det til noen problemer. Ved å definere religion som bare troen på noe overnaturlig, ekskluderes alt som omhandler praksis, og fokuset blir alene på hvem som tror og hva de tror. Mennesker som kaller seg kristne og praktiserer, men ikke tror på noe overnaturlig, plasseres i grupperinger utenfor religion. Folk bruker ritualer, betaler kirkeskatt og kaller seg kristne, men siden de ikke oppfyller definisjonen av både religion og kristendom blir de plassert i en verdslig bås.

Det siste kapitlet avsluttes med å sammenligne USA og Skandinavia. Her ønsker Zuckerman å forklare hvorfor Skandinavia er blitt et samfunn uten gud, mens USA er et samfunn hvor gud er sterkt til stede (s. 188-193). USA blir her fremstilt som et ekstremt religiøst samfunn. Å lese dette kapitlet fører til flere overraskelser over hvor religiøst USA fremstår og hvor sterkt religion står i forskjellige deler av det amerikanske samfunnet. Men det forsterker også problemet ved å bruke den amerikanske religiøsiteten som mal i en undersøkelse av religiøsitet eller religion i Skandinavia.

Phil Zuckermans bok *Samfund Uden Gud* er en lettlest og spennende bok om en amerikansk akademikers syn på religion i Skandinavia. Den bidrar med mange nyttige analyser og observasjoner, og det er ekstra interessant å lese en betraktning av skandinavisk religion og religiøsitet sett utenfra. Boken er verdt å lese for alle som er interessert i skandinavisk religion og religiøs utvikling i Nord-Europa. Dessverre blir boken svekket av det jeg personlig synes er en for snever forståelse av både kristendommen og religion generelt. Zuckerman går glipp av mye av det interessante med skandinavisk religion, nemlig det at mange mennesker i Skandinavia er religiøse på en annen måte enn resten av verden. Deler av befolkningen i Skandinavia praktiserer og tilhører noe som kan karakteriseres som religion uten tro.