

Innhold

Redaksjonelt	5
Bengt-Ove Andreassen: Taler i trykk: Bokhistoriske perspektiver på utgivelser av Læstadius' taler	7
Jane Skjoldli: Paver og prester i South Park: Hva formidler serien om katolisisme?	35
Marianne A. Olsen: På leting etter den religiøse byen: Metodiske refleksjoner etter dokumentasjons- og utstillingsprosjektet <i>Homo Religiosus</i>	65
Peter Jackson Rova: Blood Signals: On the Symbolism and Ritual Pertinence of Blood	93
 <i>Bokanmeldelser</i>	
Baumer, Christoph <i>The Church of the East. An Illustrated History of Assyrian Christianity</i> og Yacoub, Joseph <i>Year of the Sword. The Assyrian Christian Genocide</i> Anmeldt av Jan Bojer Vindheim	103
Marie von der Lippe & Sissel Undheim (red.) <i>Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget</i> Anmeldt av Inge Andersland	108
<i>Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme</i> Anmeldt av Mona Helen Farstad	112

Esben Andreasen & Klaus Bo Nielsen *Kinesisk religion* og
Esben Andreasen & Jørn Borup *Japansk religion*
Anmeldt av Roald E. Kristiansen 117

dīn 1/2019

Om bidragsyterne

Inge Andersland
Høgskolelektor ved NLA Høgskolen, Bergen
ingand@nla.no

Bengt-Ove Andreassen
Professor ved Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet
bengt.ove.andreassen@uit.no

Mona Helen Farstad
Førsteamanuensis ved NLA Høgskolen, Bergen
monfar@nla.no

Roald E. Kristiansen
Førsteamanuensis ved Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet
roald.kristiansen@uit.no

Marianne A. Olsen
Perspektivet museum, Tromsø
marianneo@perspektivet.no

Peter Jackson Rova
Professor ved Stockholms universitet
peter.jackson.rova@rel.su.se

Jane Skjoldli
Førstelektor ved Universitetet i Oslo
Jane.skjoldli@ikos.uio.no

dīn 1/2019

Jan Bojer Vindheim
Forfatter
Jan@vindheim.ne

din 1/2019

Redaksjonelt

Ett år er gått siden spesialutgaven av DIN tilegnet Professor Håkan Rydving ble gitt ut. Dette første nummeret i 2019 har blitt satt sammen av en ny redaksjon, og inneholder tekster som spenner over et vidt felt, både geografisk og tematisk. Vi beveger oss mellom fremstillinger av katolisisme og pave-figurer i tegnefilmserien South Park til museumsutstillingen Homo religiosus i Tromsø. I tillegg kan vi presentere en artikkel om Læstadius' taler i et bokhistorisk perspektiv. Ved en feiltakelse var det en artikkel tilegnet Håkan Rydving som ikke fikk plass i dobbeltnummeret av DIN i 2018. Denne artikkelen har vi i stedet valgt å trykke i dette nummeret. Dette er en tekst om symbolsk representasjon av blod i rituelle sammenhenger. Vi har også fått med fire bokanmeldelser av aktuelle bøker innenfor religions- og kulturforskning. Vi håper nummeret faller i smak. Riktig god lesning!

Mona Helen Farstad Sissel Undheim Marie Von der Lippe

Taler i trykk

Bokhistoriske perspektiver på utgivelser av Læstadius' taler

AV BENGT-OVE ANDREASSEN

Målsettingen med denne artikkelen er todelt. Først gjøres en kartlegging av norske og svenske oversettelser og utgivelser av Lars Levi Læstadius' taler (prekener). Dernest viser en bokhistorisk tilnærming til hver utgivelse hva bakgrunnen for utgivelsen og oversettelsen har vært. Kartleggingen har vist at senere postiller ses i sammenheng med tre finske utgivelser i perioden 1876 til 1924, som gjerne refereres til første, andre og tredje postille. Den bokhistoriske tilnærmingen viser at utgivelser av Læstadius' taler er et internt læstadiansk anliggende. Videre kan de aller fleste utgivelsene på finsk, norsk og svensk knyttes til initiativer fra én spesifikk læstadiansk gruppe, De førstefødte. Funn fra artikkelens kartlegging drøftes avslutningsvis i lys av bokhistoriske perspektiver. Blant annet drøftes hvorvidt De førstefødtes særlige engasjement kan sies å være en søken etter å tilpasse nye oversettelser til eksisterende forkynnelse.

Nøkkelord: Læstadius, læstadianisme, De førstefødte, bokhistorie, oversettelse.

I mitt forskningsarbeid om den læstadianske vekkelsesbevegelsen har jeg gjennom årenes løp registrert referanser til ulike utgaver av Læstadius' taler. Denne artikkelen er et resultat av et arbeid som i første rekke handlet om å kartlegge norske og svenske utgaver av Læstadius' taler. Dernest har en bokhistorisk tilnærming til de ulike utgavene vist at oversettelsene og utgivelsene av Læstadius' taler er kommet i stand etter initiativ fra læstadianerne selv. Talene har hovedsakelig vært oversatt og utgitt av læstadianere for læstadianere i såkalte postiller. I kristen tradisjon er betegnelsen postille ofte brukt om en samling prekener over kirkeårets tekster. De læstadianske postillene følger en luthersk tradis-

jon, og kan sies å følge samme idé som de lutherske kirkepostillene. De består av tekster som følger kirkeåret. Et utgangspunkt for å kartlegge ulike Læstadiuspostiller har vært Pekka Raittilas (1967) bibliografi og Lauri Peltomaas (1993) *Predikotextregister*.¹

Den læstadianske bevegelsen er en kristen vekkelse som oppstod på i Karesuando i Sverige på 1840-tallet i kjølvannet av den svenske presten Lars Levi Læstadius' (1800–1861) forkynnelse. I dag finnes mange ulike læstadianske grupper som resultat av flere splittelser. Et hovedskille går mellom den såkalte Øst- og Vestlæstadianismen etter en splittelse ved inngangen til 1900-tallet. Vestlæstadianismen er tilnærmet synonym med gruppen De førstefødte. I den Østlæstadianske tradisjonen finnes det flere grupper (jf. Talonen 2001), men i denne artikkelen vises det kun til to norske grupper, den såkalte Alta-retningen (offisielt menighetsbegrep, Elvebakken læstadianske menighet) og Lyngen-retningen (offisielt menighetsbegrep, Den luthersk-læstadianske menighet).

Den læstadianske bevegelse har spredt seg til en rekke land, og utgivelser av Læstadius' taler foreligger i tillegg til finsk, norsk og svensk, også på samisk, engelsk, tysk, russisk, estisk, latvisk og nederlandsk. Oversettelsene har kommet i stand etter læstadiansk misjonsaktivitet (Talonen 2019, in press).

De fleste Læstadiuspostillene på finsk, norsk og svensk kan knyttes til initiativer fra De førstefødte. Arbeidet med denne artikkelen har avdekket at det er denne grupperingen som har stått bak alle de fem svenske oversettelsene som er utgitt i perioden 1956 til 1999. Av tre norske utgivelser av Læstadius' taler står De førstefødte i Norge bak to. Det samme mønster gjelder også oversettelser til andre språk, og har vært en del av misjonsarbeidet til De førstefødte (jf. Talonen 2019, in press). Denne artikkelen drøfter finske, norske og svenske utgivelser. Et bokhistorisk perspektiv, og særlig et fokus på Robert Darntons ([1982] 2003) kommunikasjonskretsløp, handler i denne artikkelen om å kartlegge ulike postilleutgaver på svensk og norsk, hvem som har

¹ Enkelte av de postillene som det vises til i denne teksten finnes i pdf på nettstedet <http://laestadiusexter.se> [sist besøkt 9. november 2018].

oversatt og gitt ut postillene, og hvor de er trykket. Dette fokuset har gitt innblikk i flere sider ved utgivelsene av Læstadius' taler. En slik tilnærming medfører at en tolkning av innholdet i Læstadius' taler, hvilke skriftsteder de refererer til, og hvor i kirkeåret de plasseres, faller utenfor denne artikkelen.

LÆSTADIUS' TALER

Læstadius omtales gjerne som en original og spennende taler. Talene hans kjennetegnes av en original symbolbruk, samtidig som de ofte inneholder et direkte og rått språk (Bergqvist 1901:125). De fleste bevarte talene er fra 1840- og 1850-tallet, men talene ble ikke samlet og redigert i Læstadius' levetid. De ble formidlet og opplest som *taler* i form av enkelttekster. Han laget imidlertid selv en samling bestående av 16 prekener til bruk ved sognebud (Elgvin 2010:36). Den første store samlingen med taler for hele kirkeåret av Læstadius ble publisert femten år etter hans død, i 1876². Det var den finske *Prowasti Lars Lewi Læstadiusen Kirkko-postilla eli Wuotisten sunnantai- ja juhla-päiwäin ewankeliumein selitys*.

De bevarte talene ble nedskrevet av Læstadius som forberedelse til gudstjenester. Hvor tett han i sin praktiske forkynnelse lå til manuskriptet finnes ingen opplysninger om. Det er i dag 466 bevarte prekener av Læstadius. Av disse er 304 i originalmanuskripter, og de fleste er fullstendige (Elgvin 2010:36). Noen mangler innledning eller avslutning, eller finnes kun i fragmenter. De fleste originalmanuskriptene er skrevet på finsk, mens 74 er skrevet på svensk, og fire originalmanus er på lulesamisk. At antallet finske taler er så stort kan forklares med at Karesuando og Pajala – hvor Læstadius hadde sitt virke i perioden 1826–1861 – primært var finskspråklig. Vekkelsen spredte seg fra slutten av 1840-tallet til svenske, norske og ulike samiske områder på Nordkalotten. Det ble derfor vanlig praksis helt fra vekkelsens begynn-

² Mindre samlinger ble riktignok publisert før 1876 (jf. bibliografien i Raittila 1967:273–274), men altså ikke en samling av prekener for hele kirkeåret.

else å simultanoversette talene som ble lest, og senere når predikanter talte.

Talene til Læstadius har vært gjort til gjenstand for forskning på ulike måter. Det er finske og svenske forskere som har levert de fleste bidragene (f.eks. Thulin 1949; Dahlbäck 1950; Brännström 1962; Wikmark 1980; Nilsson 1988; Kujanpää 1997), mens norske bidrag er svært få (Elgvin 2010). Forskningen er hovedsakelig forankret i systematisk teologi, og har handlet om å gjøre en fortolkning av Læstadius' teologi og hans evne til å kontekstualisere kristne ideer.

Bokhistoriske perspektiver har ikke vært anvendt i forskningen på den læstadianske vekkelsesbevegelsen. Med utgangspunkt i et bokhistorisk perspektiv søker denne artikkelen å rette oppmerksomhet rundt kommunikasjonskretsløpet til utgivelser av Læstadius' taler. Målsetningen er dermed å si noe om utgivelser av Læstadius' taler i bokform, hvem som har stått bak og hvordan de ulike utgivelsene har vært oppfattet i læstadiansk tradisjon.

BOKHISTORIE, SPRÅK OG OVERSETTELSE – TEORETISKE PERSPEKTIVER

Bokhistoriske perspektiver og de analytiske og metodiske perspektivene som slike perspektiver har løftet fram, har gjort seg stadig mer gjeldende på tvers av humanistiske disipliner (Krefting 2017:255). Det er gjerne den amerikanske historikeren Robert Darnton ([1982] 2003) som får æren av å ha etablert bokhistorisk forskning som tverrvitenskapelig felt. Han argumenterte for å føre sammen ulike tilnærminger til en boks historie innenfor historie, litteraturvitenskap og sosiologi. Et bokhistorisk perspektiv handler om å rette oppmerksomheten mot en teksts form og materialitet framfor dens innhold. Det betyr at formmessige og fysiske sider ved teksten vektlegges, og dernest knyttes til publiseringskontekst, medium, form og materialitet (Krefting 2017:255).

I religionsvitenskapen har filologiske studier vært vektlagt i analysen av religiøse tekster (Thomassen 2011). Der den klassiske filologien strebet etter å avdekke en autentisk og autoritativ mening i teksten, har ny filologi interessert seg for ulike varianter av de samme tekstene

(Driscoll 2010). Nå studeres gjerne ulike overleveringsprosesser og hvordan de har skapt variasjoner i tekster. Det betyr at variasjoner i tekstene analyseres og forstås i lys av sosiale, økonomiske og intellektuelle forhold.

Oversettelse er et område som stadig gis mer oppmerksomhet i religionsvitenskapen. Ikke bare fordi det handler om å gjøre tilgjengelig (religiøse) tekster på ulike språk, men fordi oversettelse også gjenspeiler historiske og kontekstuelle tema (Engler og Gardiner 2015:521). Oversetteren vil alltid være påvirket av sin kontekst, bakgrunn og forforståelse i sitt arbeide. En oversatt tekst vil derfor påvirkes av oversetter og konteksten oversettelsen skjer i. Religionshistorikeren Gina Dahl (2013:137) har vist hvordan arbeidet med bibeloversettelser har vært preget av en idé om at bibel og teologi skulle stemme overens. Det var ikke bare slik at teologien skulle være i tråd med Bibelen. Med etablerte tolkningsfelleskap og tolkningstradisjoner førte det paradoksalt nok at nyutgivelser av Bibelen også måtte være i tråd med etablert teologi. Slik sett preger en kontekst oversettelser på flere måter.

Religionshistorikeren Alan Williams (2011:423) hevder at religiøse grupper kan utvikle et eiendomsforhold til religiøse tekster. Det kan resultere i et behov for beskyttelse av tekster, og da særlig språket i tekstene. Språket kan forstås som et «hellig språk» og må derfor beskyttes. Språklige endringer til et mer moderne, kontekstuellet (Williams bruker 'vernacular') og tilpasset språk kan forstås dithen at det mister sin (guddommelige, hellige) kraft og «autentiske» betydning (Williams 2011:424). Oversettelsene av Læstadius' taler fra finsk til svensk berører også ideen om finsk som et «lingua sacra» i læstadiansk tradisjon (jf. Elenius 2001:85). Utfordringen er imidlertid at Læstadius' finske språk var tornedalsfinsk. Det vil si en variant av meänkieli som i dag regnes som en nord-finsk dialektform og siden 1999 et av Sveriges offisielle minoritetsspråk. Forskjellen fra riksfinsk er markant. I tillegg brukte Læstadius nokså skarpe ord og uttrykk som var vanlig i hverdagspråket. Disse to faktorene har dermed gjort det utfordrende å oversette hans taler fra finsk til svensk.

Ønsker om svenske og norske oversettelser av Læstadius' taler meldte seg på slutten av 1800-tallet. Det kan trolig knyttes til at den læstadianske vekkelsen etablerte seg i områder som primært var svensk- eller norskspråklige. Økt leseferdighet har trolig også generert et ønske om å lese Læstadius' taler selv. Samtidig synes finsk å miste noe av sin posisjon som «lingua sacra» i norske og svenske forsamlinger. Dette må også ses i lys av norske og svenske myndigheters politikk overfor minoriteter på Nordkalotten, for eksempel angående hvilke språk som kunne eller skulle brukes i skole og kirke (Elenius 2001; Larsen 2016:71).

Oversettelser og nyttinger av religiøse tekster vil alltid generere ulike oppfatninger og reaksjoner. I læstadiansk tradisjon finnes en parallell til hvordan bevegelsen har oppfattet ulike oversettelser og utgaver av Bibelen og Luthers skrifter. Den læstadianske vekkelsesbevegelse kan beskrives som en konservativ evangelisk-luthersk bevegelse med en sterk betoning av Bibelen som Guds ord. Den sterke betoningen av Bibelens autoritet og uforanderlighet skiller den fra en mer liberal orientert protestantisk kristendom som i større grad er kultur- og kontekstorientert (Bruce 1990:34). I dette ligger det hos mange læstadianere en forventning om at spesifikke formuleringer skal brukes i formuleringen av sentrale begreper, trosbekjennelser og bønner, slik også eldre generasjoner hørte det.

ELDRE OG NYERE FINSK LÆSTADIUSPOSTILLER

I læstadiansk tradisjon er det tre finske utgivelser av Læstadius' taler som har satt premisser for senere utgivelser. Den første er tidligere nevnte *Kirkkopostilla* fra 1876 (som også ble trykket opp på nytt i 1900 (jf. Raittila 1967:274)). Det var en samling av taler slik de forelå i originalmanuskriptene (Brännström 1962:26; Koistinen 1999:7). I 1897 ble *Uusi Postilla* (norsk, Nye postillen) og i 1924 ble *Kolmas postilla* (norsk, Tredje postillen) trykket. Disse hadde en noe annen språklig bearbeiding enn *Kirkkopostilla*, og særlig en del kraftuttrykk er tonet ned. For eksempel er uttrykket «perkeleen huora» (djevelens hore) erstattet

med «hengellinen huora» (den åndelige hore) (se Brännström 1962:26–27). *Uusi Postilla* og *Kolmas Postilla* har senere vært trykket i flere utgaver, og ligger blant annet til grunn for nyere oversettelser og utgivelser av Læstadius' taler. De finske utgavene *Postilla I–II* (1964) og *Saarnat I–III* (norsk, prekener) (1996, 1998, 2000) er samlinger av alle tilgjengelig Læstadius' taler. I 1964, da *Postilla I–II* kom ut, inneholdt den 364 nummererte prekener, mens *Saarnat I–III* også inneholder taler som senere er gjort tilgjengelig fra Melvin Niskas private samling i Amerika. Den inneholder 466 nummererte prekener. Språklig er den bearbeidet til et mer moderne finsk enn andre utgaver. For de svenske og norske oversettelsene som omtales i denne artikkelen har *Uusi postilla*, *Kolmas postilla* og *Postilla I–II* vært brukt som grunnlag for både oversettelse og utvalg av Læstadius' taler. Den finske utgivelsen *Saarnoja* (1966) (norsk, prekener) har også vært grunnlag for svenske og norske oversettelser fra 1960-tallet. I *Saarnoja* ble tidligere utgitte Læstadius-taler trykket. Utvalget baserte seg primært på taler som var funnet i den såkalte «Kollerske samlingen»³ i Amerika på 1940-tallet (Häkli 1966:346).

SVENSKA LÆSTADIUSPOSTILLER

Den første postillen på svensk som omfattet et helt kirkeår kom i 1901 med tittelen *Prosten Lars Lewi Laestadii kyrko-postilla*, utgitt på Grönros förlag i Tammerfors. Oversettelsen fra finsk ble gjort av Johan Fredrik Hellman⁴ (1854–1917). Den baserte seg både på taler fra ovennevnte finske *Kirkkopostilla* og *Uusi postilla*.⁵ Hellmans oversettelse og samling av taler synes å ha fått bred resepsjon i læstadiansk tradisjon, og ble brukt både av Øst- og Vestlæstadianerne. I 1963 ble den

³ Om innholdet i den «Kollerske samlingen», se Bäcksbäcka (1948).

⁴ Hellman var finsk, studerte teologi, men livnærte seg senere som bonde, bokhandler og forfatter i området rundt Uleåborg. Han var læstadianer, og sto bak utgivelsen av en rekke skrifter i den læstadianske tradisjonen (jf. Raittila 1967:596).

⁵ I Hellmans sluttord skriver han at talene i hans oversettelse «äro mestadels tagna ur prosten Laestadi år 1897 tryckta finska postilla [dvs. *Uusi postilla*] (Översettaren [Hellman] [1901] 1963:531).

trykket opp på nytt, da som en reaksjon på en annen svensk oversettelse av Læstadius' taler som kom ut i 1956.

I 1956 kom *Evangeliepostilla* oversatt av presten og Læstadius-kjenneren Per Boreman (1890–1964). I forordet skriver Boreman at han ble oppfordret av førstefødtlæstadianerne⁶ i Sverige til å gjøre oversettelsen. Boreman omtaler utgivelsen som «ett selvstendig nytt urval av de bästa bland samtliga tillgängliga predikningar av Læstadius, deribland ett par ej förut publicerade i någon postilla och ett par ej förut tryckta» (Boreman 1956:5). Han gir to kriterier for utvelgelsen: «I strävan efter full objektivitet, har predikningarna valt enligt följande grundsats: A, sådana som ge bästa undervisning om salighetens väg, B, sådana som ge mesta uppbyggelse åt läsare i olika själstillstånd» (Boreman 1956:6). Språklig sett var oversettelsen preget av et noe arkaisk høytidelig eller høykirkelig svensk. Den inneholdt også en detaljert innholdsfortegnelse med referanser til tidligere postilleutgivelser. I talene satte også Boreman inn forslag til salmer som tilhørte skriftsted Læstadius tok utgangspunkt i.

I *Evangeliepostilla* var det også et tillegg på tjue sider med ordforklaringer. Boreman begrunner det med å vise til at Læstadius brukte eldre tornedalsfinsk i sine taler, og at ordforklaringene gir «en kort sammanfattning av Læstadius' teologi och möjligen även kunna tjäna som ett litet kompendium i emnet» (Boreman 1956:6). Boremans vurdering ble fulgt opp av en anmelder som anså oversettelsen med dens tillegg som en god innføring i Læstadius og læstadianismen (Virkkunen 1958).

Utgivelsen og oversettelsen av Boremans postille synes å være preget av det kommunikasjonskretsløpet den skulle inngå i. Boreman var en erfaren oversetter, og hadde tidligere oversatt flere tekster brukt i den svenske kirke til finsk (Dahlbäck 1965:409–410). Boreman omtales som en rutinert oversetter fra svensk til finsk, og med en kjennskap til det finske språket som viste hans «känsla för finskspråkiga valörer» (ibid.). Flere av Boremans bøker og oversettelser var utgitt på Svenska

⁶ Boreman (1956:6) refererer til førstefødtpredikanten Gunnar Jönsson (1905–1982) som den som først foreslo ideen for han.

diakonistyrelsens bokförlag. Forlaget var en del av Svenska kyrkans diakonistyrelse som ble grunnlagt i 1910 som et organ under kyrkemøtet i Svenska kyrkan. Den skulle være et støtteorgan til frivillig forsamlingsarbeid i de ulike sognene. Forlaget Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag ble etablert for å trykke og spre relevant andaktslitteratur, salmebøker og andre oppbyggelige bøker. Den overfor refererte målsetning til Boreman om at oversettelsen skulle kunne brukes oppbyggelig, korresponderer med målsetningen til forlaget til Svenska kyrkans diakonistyrelse. Det er nærliggende å tenke at en avtale med dette forlaget har preget Boremans oversettelse. Forlagets mål om å spre kristen andaktslitteratur til det svenske folk under paraplyen til Svenska kyrkan, har muligvis påvirket utgivelsen til å være mer tilpasset kirkelige forhold. Borte er Læstadius' kraftuttrykk og språket er for øvrig tilpasset en svensk kirkelig leserskare. Det omfattende tillegget med ordforklaringer kan også tyde på at det var en utgivelse som siktet mot en leserskare utenfor den læstadianske bevegelsen. Selv om ikke Boreman formulerer det eksplisitt, er det tydelig at han har forsøkt å få til en utgivelse som kan anvendes både blant læstadianerne og blant medlemmer i kirken som er ikke-læstadianere.

Selv om Boremans oversettelse på mange måter var autorisert gjennom henvisninger til sentrale predikanter da den kom ut, vakte den intern uro blant de De førstefødte. Kritikken av oversettelsen og utgivelsen knyttet til flere sider, som av kritikerne anses å ha utviklet seg over flere år (jf. Koistinen 1976). I en avisreportasje fra *Svenska dagbladet* (31. oktober 1965, 22) ble det rapportert at «På predikanternas bord» ligger Læstadius' postille som «översattes från finska av dåvarande kontraktsprosten Per Boreman». Lengre ned på siden: «(...) man t.o.m. ansett att den postilla, ur vilken några citat hämtas, icke håller måttet. Man har kritiserat den hyfsning av språket som gjorts» (ibid.). Boremans oversettelse til et høykirkelig svensk språk, samt at han hadde utelatt passasjer fra talene, ble tolket som tilpasning til moderne kristendom, og dermed et læremessig brudd i læstadiansk tradisjon. Oversettelsen ble satt i en større sammenheng og ble trukket fram som et konkret eksempel på tilpasning og modernisering av «de eldstes lære».

Kritikken ble særlig rettet mot de ledende predikantene blant De førstefødte, som hadde bestilt og godkjent oversettelsen. Senere førte denne uroen til at en gruppe brøt med De førstefødte. De fikk navnet «Levi-gruppen» etter den ledende predikanten, Levi Älvgren (1901-1980).

Senere har det kommet flere utgaver av Læstadius' taler på svensk. I 1967 kom boken *L.L. Læstadius Predikningar* som inneholder taler oversatt fra finsk til svensk av førstefødtepredikanten Johan Pietiläinen, utgitt på Kyrkliga förbundets bokförlag⁷ i Göteborg. Utgaven inneholder tjuefem skriftetaler, atten «husforhørstaler», åtte andre utvalgte taler, *Crapula Mundi* (Læstadius' pastoralavhandling fra 1843), samt register over Læstadius-taler i tidligere svenske postilleutgaver⁸. Pietiläinens oversettelse er den eneste samlingen av taler Læstadius skrev til anledninger som ikke følger kirkeåret. Denne samlingen av taler er utgitt på nytt i 2017 av De førstefødte⁹ i Sverige.

I 1985 ble *Lars Levi Læstadius. Postilla* utgitt av førstefødtepredikanten Samuel Wettainen (1922–2001). Den er ikke utgitt på et forlag, men trykket av Affärstryckeriet i Norrtälje. Utgaven inneholder 111 taler av Læstadius, og synes å erstatte Boreman-postillen blant de svenske førstefødt-læstadianerne. Wettainen angir de finske utgavene *Postilla I–II* (1964) og *Saarnoja* (1966) som grunnlag for utgivelsen. Wettainens *Postilla* inneholder de samme talene som i Boremans oversettelse, men er supplert med skriftetaler, «husforhørstaler» og visitasjonstaler som var tatt med i Pietiläinens oversettelse. Det er også tatt med taler som hadde vært trykket i meldingsbladet *Faderrösten*, som Wettainen var redaktør for (se Andreassen 2016). Talene som baserer

⁷ Kyrkliga förbundet för evangelisk luthersk tro ble etablert i 1923. Målsetningen var blant annet å ” inom vår svenska kyrka arbeta för bevarande och främjande av biblisk kristendom”. Kyrkliga förbundets bokförlag arbetet (og arbeider fremdeles) med å gi ut bøker som ”visar fullt förtroende för Bibeln”. Sitatene er hentet fra www.kyrkligaforbundet.se [sist besøkt 11.01.18].

⁸ Dvs. register over taler tatt med i Hellmans oversettelse fra 1901 og nyttigivelse i 1963, samt Boremans oversettelse fra 1956.

⁹ I forsatsbladet heter det at utgiver er Den Ursprungliga Apostolisk Lutherska Förstföddas Församling i Sverige. Forordet til andre utgave er underskrevet Västlæstadianska församlingen 2016. Begge betegnelsene sammenfaller med den kortere betegnelsen De førstefødte.

seg på Boremans oversettelse, mangler fremdeles passasjene Boreman utelot, men språket er modernisert.

Wettainen kommenterer i forordet utfordringen med å «bevare dessa predikningars säregna natur vid överförandet till nutida svensk språkdräkt» (Wettainen 1985:7). Wettainen følger slik sett opp oversettelsen av Boreman, men med et mer moderne svensk språk. Wettainen tilbyr også innledningsvis noen forklaringer av uttrykk som anses som viktige i Læstadius' taler. Det er uttrykkene «den himmelske Föräldern», «nådetjuvar» og «sorglösa». Wettainen skriver at øvrige ord hos Læstadius best forstås i den sammenheng de brukes i talene.

I 1999 kom *L. L. Læstadius Nye Evangeliepostillan* utgitt av Lauri Koistinen, trykket av boktrykkeriet Gummerus Kirjapaino Oy i Jyväskylä i Finland. I forordet skriver han at det er en «korrigerad version av den av prosten Per Boreman år 1956 översatta Evangeliepostillan av Lars Levi Laestadius. Boken har granskats, korrigerats och kompletterats enligt källorna. De omkring 45 000 ord som Boreman utlämnade från sin översättning har nu återförts dit de hör» (Koistinen 1999:7). Koistinenes postille skiller seg fra tidligere utgaver ved å være en tekstkritisk utgave. I brøteksten er det markert med blå skrift hvilke deler av teksten Boreman utelot, og i hver tale er et omfattende fotnoteverk som viser ulike oversettelser fra finsk til svensk i ulike postiller.¹⁰ Utvalget av taler følger i all hovedsak Boreman-postillen, mens oversettelsen baserer seg på originalmanuskripter eller på *Kirkkopostilla* (1876). Koistinenes utgave følger Boremans oversettelse for å systematisk vise manglene ved den.

Dette var for øvrig ikke den første postilleutgivelsen initiert av Levi-gruppen. I tillegg til opptrykket i 1963 av Hellmanns oversettelse, fikk de i 1973 trykket en faksimile av 1876-utgaven av *Kirkkopostilla*, og senere redigerte Koistinen, sammen med Hannu Viljanen, *Saarnat Puhtaina*¹¹ (norsk, Fullstendige taler), publisert i Pieksämäki i 1984.

¹⁰ Koistinen referer til de svenske postilleutgavene av Boreman (1956), Hellmann (1963) og Wettainen (1985).

¹¹ Den fullstendige tittelen på *Saarnat Puhtaina* (også omtalt som *Puhtaat Saarnat*) (Pieksämäki 1984) var: *Rovasti Lars Levi Laestadiuksen saarnat puhtaina. Jotka vas-*

Den inneholder 180 taler for hele kirkeåret. Alle disse utgivelsene på svensk og finsk må ses i lys av reaksjonene på Boreman-postillen i 1956. I Levi-gruppens arbeid med å utgi taler og andre tekster, er Koistinen en sentral aktør og har vært aktiv med å produsere tekster som kritiserer De førstefødte helt fra 1950-tallet og fram til i dag (se Koistinen 1976; Koistinen og Mäkelä red. 1990).

Mens denne artikkelen skrives, er en komplett samling av alle Læstadius' taler oversatt til svensk (i seks bind) under utgivelse. Utgivelsen er initiert av Lars Erik Wikberg på forlaget Biblioteca Laestadiana (Wikberg red. 2006–2013) og oversettes av Tore Töyrä. Både Wikberg og Töyrä tilhører den Østlæstadianske tradisjonen. På forlagets nettside omtales prosjektet på denne måten: "Alla bevarade predikningar av Laestadius utgivna för första gången på svenska. Översättningen överensstämmer helt med originalmanuskripten, och kommer att bli den "slutgiltiga" utgåvan av hans predikningar."¹² I 2018 er de tre første bindene kommet ut, og prosjektet har en målsetning om å være ferdig i 2020. Utgivelsen vil da bli det andre verket etter det finske *Saarnat I–III* som inneholder alle bevarte Læstadius-taler.

NORSKE LÆSTADIUSPOSTILLER

Det finnes kun tre norske oversettelser av Læstadius' taler. Oversettelsene har kommet med mange års mellomrom, og synes ikke å ha vakt særlig diskusjon. Allerede på 1880-tallet hadde læstadianerpredikanten Ananias Brune (1853–1942) oversatt flere av Læstadius' taler. Noen av disse ble trykket enkeltvis (Raittila 1967:276), men det var først i 1901 en større samling av Læstadius' taler kom ut på norsk, oversatt av

toin niitä kavaloita väärentäjiä näinä lopun aikoina hajallaan olevista käsikirjoituksista kokoilivat Lauri Koistinen ja Hannu Viljakainen [Svensk, Prosten Lars Levi Laestadius predikningar. Rena. Vilka emot deras listiga förfalskare på dessa yttersta tider av förskingrade handskrifter ihopsamlades av Lauri Koistinen och Hannu Viljakainen]. Tittelen var ifølge Koistinen inspirert av en finsk oversettelse av Luthers kirkepostille utgitt i Vasa 1848 av Durchman och Ingman (Koistinen i e-post til forfatteren, 24.11.2018).

¹² <http://www.bibliotecalaestadiana.se/Postillor.html> [sist besøkt 12. februar 2018].

Brune, trykket i Vadsø på forfatterens eget forlag. Den baserte seg på den finske *Kirkkopostilla* fra 1876. Brunnes oversettelse ble trykket i et andre og utvidet opplag i 1933, da supplert med taler fra *Uusi postilla* og *Kolmas postilla*.

Det andre utvidede opplaget fra 1933 ble trykket i Narvik av Narviks bokhandel. Trolig har en norsk oversettelse vært etterspurt, og på dette tidspunktet var Brunnes oversettelse den eneste fullstendige norske utgave som fulgte et helt kirkeår. Brunnes oversettelse ble også trykket opp i 1984¹³ etter initiativ fra Lyngen-retningen. Brunnes oversettelse ble lenge den eneste på norsk. Når opptrykkene av denne har vært gjort i Vadsø, Narvik og Tromsø, kan det indikere at den har vært lest i alle læstadianske grupperinger i Norge.

På sommersamlingene i Lofoten og Ofoten i 1937 ble førstefødtpredikanten Andreas Børresen (1900–1962) oppfordret til å gjøre en oversettelse av den tredje postillen (*Kolmas Postilla*, 1924) fra finsk til norsk (Børresen 1953:1). Den kom ut i 1953 med tittelen *Tredie postille. Kirkepostille*. Bertheus Antonsen, Beisfjord står oppført som utgiver, og Narvik som trykkested. I oversettelsen tok også Børresen med prekener fra *Kirkkopostilla* og *Uusi postilla* som ikke hadde vært oversatt til norsk tidligere. Børresens oversettelse komplementerte på mange måter Brunnes oversettelse, og førte til at det nå var flere Læstadius-taler oversatt til norsk.

Børresen skiver om oversettelsesarbeidet: «Det er kvasse og skarpe ord Læstadius bruker, når han prediker lovens sannhet for det sorgløse folk. Men det kan heller ikke være annerledes (...)». Børresen viser til Sal. 45,6¹⁴ som en begrunnelse for å bevare den røffe språklige stilen. Børresen skriver i fortalen at en stor del av manuskriptet med oversett-

¹³ Et interessant spørsmål er hvorvidt opptrykket i 1984 av Brunnes oversettelse fra 1933 kan settes i sammenheng med første bind (i 1984) av oversettelsen på Læstadius-forlaget initiert av De førstefødte i Norge (se nedenfor). Oversettelsen av Rustholkarhusund var i moderne bokmål, mens Brunnes oversettelse var i en språkdrakt som nok var den Lyngen-læstadianerne foretrakk. For eksempel slik de foretrakk bibeloversettelsen fra 1930 og tok avstand fra oversettelsen fra 1978 (jf. Svebak 1990).

¹⁴ Sal. 45,6: «Pilene dine er spisse, folkeslag stuper for deg. Kongens fiender er rammet i hjertet».

elser som hadde vært ferdig i 1944 ble ødelagt i forbindelse med evakueringen av Finnmark under andre verdenskrig. Mye av oversettelsesarbeidet måtte derfor gjøres på nytt. Forordet til den trykte utgaven fra 1953 er datert 10. desember 1948. Det tok dermed nesten fem år før oversettelsene faktisk ble trykket, uten at det forklares hvorfor.

Børresens oversettelse på norsk ble avløst av trebindsverket *Prost L. L. Læstadius Prekensamling I–III* (utgitt i 1984, 1988 og 1993), oversatt av Raija Rustholkarhu-Sund, utgitt på Læstadiusforlaget i Narvik. Prekensamlingen består totalt av 249 prekener, hvorav mange ikke har vært oversatt til norsk tidligere. Oversettelsen og utvalget baserer seg på *Postilla I–II* (1964) og *Saarnoja* (1966). Det fremkommer ikke eksplisitt hvem som har tatt initiativ til oversettelsen, men oversetteren refererer til flere førstefødtepredikanter¹⁵ som har bidratt med råd i oversettelsesarbeidet. Oversetteren kommenterer i forordet at målet for oversettelsen har vært «å skape et så lettfattelig og tidløst språk som mulig uten å forandre noe på innholdet» (Rustholkarhu-Sund 1984:7). Og videre: «Den særegne stemningen og de spesielle uttrykkene er forsøkt bevart så langt som mulig» (ibid.). Siden bind tre ble trykket i 1993 har det ikke vært gjort flere oversettelser av Læstadius' taler til norsk.

BOKHISTORIE OG LÆSTADIUS-POSTILLER

Et forsøk på å gå bokhistorisk til verks har handlet om å undersøke hver enkelt postillautgave med tanke på oversetter, utgiver, spredning og resepsjon, og virkningshistorie. Tanken har vært å se på hver postillautgave i lys av bokhistorikeren Robert Darntons ([1982] 2003:46) uttrykk «kommunikasjonskretsløp». Et slikt «kommunikasjonskretsløp»

¹⁵ I oversetterens forord til bind 1 nevnes bl.a. Bertheus Antonsen (1909–1982), Ingvald Fagerjord (1907–1983) og John Olai Elvebakk (1912–1984). De har alle vært regnet som ledende og viktige predikanter blant De førstefødte i Norge (Kristiansen 2014). I tillegg viser oversetteren til Johan Pietiläinen som bl.a. har oversatt Læstadius-taler og brev fra førstefødte-tradisjonen til svensk. I bind 3 skriver oversetteren: «En spesiell takk skal predikantene i Ofoten og Lofoten ha for givende møter hvor mange spørsmål angående dette vanskelig og omfangsrike arbeidet er blitt drøftet» (s. 7). Trebindsverket er også trykket av Læstadiusforlaget i Narvik. Alt dette viser at det er De førstefødte som står bak utgivelsen.

løper fra forfatter (oversetter) til forlegger, trykker (forlag), distributør, bokhandler og til leser. Et bokhistorisk perspektiv handler om hver av disse fasene i prosessen, og om prosessen som helhet, samtidig med en åpenhet om at de ulike leddene i dette kommunikasjonskretsløpet påvirker hverandre.

Undersøkelsen har vist at de fleste norske og svenske postille-utgavene har vært initiert, oversatt og utgitt av læstadianere for intern distribusjon og bruk. Med Boremans postille i 1956 oversettes en Læstadius-postille for første gang av en profesjonell oversetter som står utenfor den læstadianske tradisjonen, og utgis på et større forlag med bred distribusjon i Sverige. Senere ble Pietiläinens (1967) oversettelse også utgitt på et mindre forlag. Hellmans (1901/1963) oversettelse ble gitt ut privat, og det samme gjaldt for Wettainens (1985) oversettelse. I Norge er alle Læstadius-postiller utgitt av enkeltpersoner eller på små private forlag. Den finske utgaven av *Postilla I–II* (1964) og *Saarnoja* (1966) ble utgitt av Akateeminen kustannusliike¹⁶ i Helsingfors, som er et mindre forlag etablert av førstefødtlæstadianeren Mikko Mattila, mens trebindsverket *Saarnat I–III* (1996, 1998, 2000) er utgitt i Lahti av De førstefødte i Finland. Med utgangspunkt i Darntons begrep om «kommunikasjonskretsløp», kan vi si at Læstadiuspostillene har et avgrenset kommunikasjonskretsløp, fordi de oversettes og distribueres internt.

Mer overordnet er det tydelig at oversettelsene og utgivelse av Læstadius' taler har paralleller til oversettelser av religiøse tekster generelt. Enhver slik oversettelse vil alltid kreve en fortolkning av ulike ord og formuleringer som nødvendigvis ikke kan oversettes på én måte. Oversetteren vil alltid være påvirket av sin kontekst, bakgrunn og forforståelse i sitt arbeide. Religionshistorikeren Alan Williams (2011:423) poeng om at religiøse grupper kan utvikle et eiendomsforhold og et beskyttelsesbehov til religiøse tekster, kan være en del av en forklaring

¹⁶ Forlaget ga også ut annen litteratur, men har hatt en begrenset katalog. Utgivelsene av Læstadius-postiller begrenser seg til 1960- og 1970-tallet. I dette tidsrommet trykket de også enkelttitler om læstadiansk historie (f.eks. Raittilla 1976). Senere har De førstefødte utgitt postiller selv og brukt andre trykkerier.

hvorfor læstadianerne har brukt ressurser på å oversette, redigere og trykke Læstadius' taler. Det handler om å ha kontroll over tekstene, og forvalte dem riktig. Postille-utgivelsene initiert av Levi-gruppen er et tydelig eksempel på et slik ønske om å ha kontroll over Læstadius' taler.

Et slikt internt engasjementet for oversettelser og utgivelser av Læstadius' taler har en parallell til utgivelser av annen religiøs litteratur i læstadiansk tradisjon. De norske gruppene Lyngen-retningen og Alta-retningen har utgitt egne salmebøker (jf. Kristiansen 2000). I tillegg kan nevnes Lyngen-retningens arbeid med utgivelser av taler av egne predikanter, samt å få trykket C. P. Caspari og Gisle Johnsons oversettelse av *Konkordieboken* fra 1868 til egen intern distribusjon og bruk (*Konkordieboken* [1899] 1980). Læstadiustalene, sammen med salmebøker og annen oppbyggelig litteratur, synes dermed å bli samlet, oversatt, redigert og trykket etter internt behov. På den måten har læstadianerne utviklet religiøse tekster som har passet med etablert kristendomsforståelse og forkynnelse.

Williams peker videre på at språket ofte forstås som et «hellig språk» og må derfor beskyttes. Insideres vurderinger vil dermed preges av et ønske om å bevare et spesifikt og kjent språkuttrykk. Språklige endringer kan forstås dithen at teksten mister sin (guddommelige, hellige) kraft og «autentisitet» (Williams 2011:424). Hellmans (1901/1963) oversettelse ble kritisert av en prest utenfor den læstadianske tradisjonen for å bære preg av «fennismer» og «osvenska ordbildningar» (Bergqvist 1901:133). Samtidig er det mulig å tenke at Hellmans oversettelse til svensk passet det finsk-svenske språket i Nord-Sverige og svenskspråklige Tornedalen. Lesere i disse områdene hadde trolig en annen vurdering av språket enn Olof Bergqvist (1862–1940) som var født, oppvokst og utdannet i Sør-Sverige, selv om han var biskop i Luleå i over tretti år. Å trykke Hellmans oversettelse på nytt i 1963 som en reaksjon på Boremans oversettelse var dermed nærliggende for læstadianere i Nord-Sverige. En annen faktor er at Hellmans oversettelse var det eneste andre alternativet på svensk. Den hadde vært den rådende svenske oversettelse i over femti år. Det betyr at ordlyden i hans oversettelse har vært den svenske språkdrakt læstadianerne har vært vant til

å høre Læstadius' taler. «Fennismene» som Bergqvist kritiserte som et uttrykk for dårlig språk, var trolig helt vanlig i svensk-finske miljøer i Nord-Sverige på grensen til Finland. En annen oversettelse, som kanskje flyter bedre rent språklig, vil kunne oppleves annerledes og dermed ikke i tråd med forventningene om hvordan Læstadius' taler skulle lyde.

Reaksjonene på Boremans oversettelse i 1956 viser at språket og utelatelene av passasjer i talene, ble tillagt symbolsk betydning. Et noe arkaisk høykirkelig svensk språk, nedtoning av kraftuttrykk og utelatelse av setninger og hele avsnitt i talene, ble oppfattet som tilpasning til det moderne samfunn på bekostning av talenes opprinnelige innhold og form. Kritikerne hevdet at det også endret den læremessige kristne betydningen i teksten, og at også læren ble tilpasset det moderne samfunn og ble uttrykk for en modernisering som brøt med læstadiansk tradisjon (Koistinen 1976).

Tillegget med ordforklaringer i Boremans oversettelse fra 1956 signaliserer at utgivelsen også var ment for et en leserkrets utenom den læstadianske forsamling. Her redegjør Boreman for hans forståelse av sentralt innhold – ord og uttrykk – i Læstadius' taler. Når Boreman tilbyr dette, gjør han også eksplisitt sin egen forståelse og tolkning av Læstadius. Det gir også kritikerene et konkret utgangspunkt i sin kritikk.

Koistinen (1976:37–41) trekker fram to spørsmål for å illustrere hvordan «de modernes» forståelse av kristendommen har ført til en endring av den tradisjonelle (les: førstefødt-læstadianske) lære. Det første Koistinen (1976:37) påpeker, er at man gradvis gikk bort fra «de eldstes» eksempel for hvordan man skulle forholde seg til verdslige saker. «De eldstes» eksempel tillegges stor betydning i læstadiansk tradisjon som eksempler til etterfølgelse. Det gjelder særlig i spørsmål knyttet til «kristendommen», knyttet til så vel lære (teologi) som levd liv. Når Koistinen skriver om fravikelse av «de eldstes» eksempel konkretiseres det med aksept for at kvinner begynte å gå med korte kjoler, menn med moderne hatter og hvite skjorter. Koistinen trekker også fram at i hjemmene ble orgel, TV og radio vanlig. I begravelser godtok predikantene kransnedleggelse og opplesing av siste hilsninger ved

kransnedleggelse. Feiring av bursdag, mors- og farsdag, bryllup med verdslige skikker. Til og med lotteri og idrett ble vanlig i forsamlingen, hevder Koistinen. Koistinen (ibid.) oppsummerer med at de gamle predikantenes eksempel på rett livsførsel nå blir betraktet som egenrettferdighet, og dermed ble de gamle predikantene spottet selv om «de prisades med läpparna».

Det andre Koistinen (1976:37–38) trekker fram, er at «Läran reformerades både i läroböckerna och i de muntlige predikningarna». Koistinen viser til at salmebøker og Bibelen kom i nye utgaver, og ble akseptert av «de kristne» (les: læstadianerne). Siden ble Læstadius-postillene (i Sverige, Finland, Norge og Amerika) og De førstefødtes brev-bøker¹⁷ «forfalsket», og tidsskriftet *Faderrösten*¹⁸ ble etablert for å spre «moderne kristendom». Boreman-postillen trekkes fram som det verste eksempelet på endring i læren. Koistinen viser at Boreman utelot hele 45 000 ord i sin oversettelse. Om lag 500 hundre fra hver tale. I tillegg ble kraftutsagn nyansert. Disse endringene kritiseres som en tilpasning til mer kirkelig teologi, enn til forsamlingen av «vakte kristne». Ordforklaringene til slutt i postilleutgaven trekkes fram som eksempler på at forklaringer av innhold i Læstadius' prekener blir tilpasset en kirkelig forståelse, og betydningen blir dermed endret.

Utgitt på et større forlag er det et åpent spørsmål om det en forestilt leserkrets utenom den læstadianske forsamling har påvirket Boremans oversettelsesarbeid. Det kritikerne har oppfattet som en tilpasning til kirken, har muligvis vært en strategi fra Boremans side, nettopp for at Læstadius' taler kunne oppfattes som relevant også utover læstadianske miljøer. Med et språk som nedtonet Læstadius' kraftuttrykk, samt inneholdt relevante ordforklaringer, ville det potensielt sikre flere lesere og en bredere resepsjon av Læstadius' taler. Boreman-postillen synes å ha

¹⁷ Brevbøkene er samlinger med brev fra læstadianske predikanter blant De førstefødte. Brevbøkene som kritiseres her, er snakk er den svenske utgitt av Johan Pietiläinen (1966), og den norske utgitt av Bertheus Antonsen (1966).

¹⁸ *Faderrösten* ble etablert av predikanten Samuel Wettainen i 1960. Meldingsbladet trykket primært utdrag fra Læstadius' taler, taler av Raattamaa og andre læstadianske predikanter, og enkelte utdrag fra Luthers skrifter. Det eneste nyskrevne i disse bladene var Wettainens «lederartikkel» i hvert nummer.

siktet mot en bred kirkelig resepsjon av Læstadius' taler, mens de andre utgavene primært har siktet mot intern lesing og distribusjon.

En bokhistorisk tilnærming til de ulike oversettelsene av Læstadius' taler til svensk og norsk, viser at det særlig Boremans postille skiller seg ut. Boreman var en etablert og profesjonell oversetter, han var fagteolog og kirkehistoriker, og oversettelsen han gjorde ble gitt ut på et relativt stort forlag. De andre oversetterne var i alle hovedsak lekpredikanter, og lekmenn når det gjaldt oversettelesarbeid. Det har trolig påvirket oversettelsen fra *source language* til *target language* (Williams 2011:424–425). Der predikantene har søkt å sikre en så nær oversettelse fra *source language* til *target language* med etablert læstadiansk forkynnespraksis som rettesnor, har Boreman hatt egne oppfatninger av hvordan språket til Læstadius best kunne oversettes.

Et interessant trekk ved kartleggingen av oversettelser og utgivelser av Læstadiuspostiller, er at nærmere gransking av de ulike utgavene viser at alle utgavene siden 1950-tallet kan knyttes til den læstadianske gruppen De førstefødte. Også Boremans oversettelse fra 1956, selv om den altså skiller seg ut på flere måter. Den komplette utgaven som er under utarbeidelse av Biblioteca Laestadiana, er et unntak, men er like fullt et læstadiansk initiativ. Den synes å ha en bredere målgruppe, og skiller seg fra andre utgivelser. De førstefødtes engasjement for å utgi Læstadius på finsk, norsk og svensk, reiser spørsmålet om Læstadius' taler kan sies å ha størst aktualitet i denne læstadianske grupperingen. Samtidig synes det som om De førstefødte har hatt et ønske om å ha kontroll over, eller i alle fall påvirke, redigering og utgivelse av Læstadius' taler. En sentral del av dette handler om språkformen i talene. Et innblikk i de vurderingene som er gjort, gis i forordet til den svenske brevboken fra 1966, redigert av Johan Pietiläinen (1966), som altså også sto bak en av utgivelsen av Læstadius taler. I forordet til brevboken skriver han:

Det speciella talesätt, som användes inom vår krets, är ofta okänt utanför den. Den har utvecklat en egen vokabulär, ”kristendomens eget språk”, som utomstående och ofta även vår egen uppväxande generation ofta har

svårt att forstå. Symbolismen är för oss invänd, men för många andra svår-förståelig. Jag har därför stått inför ett Skylla och Carybdis: hur skulle jag kunna använda ett språk, som vår tids människor begriper, samtidigt som den äldre generationen skulle kunna känna igen de gamla kära tongångarna. En modern språkform kan verka vanvördig för de gamla, även om innehållet är detsamma. För de ungas skull har jag likväl dristat mig att genomgående använda verbets singularform (Pietilainen 1966:7).

Sitatet gir innblikk i de vurderingene som en oversettelse har medført. I denne sammenheng er det interessant at De førstefødte aksepterte Boremans oversettelse. Kanskje handlet det om at den bar preg av et noe arkaisk høytidelig svensk, og ikke et språk som umiddelbart kunne assosieres med moderne rikssvensk. Oversettelsen var like fullt språklig nokså ulik Hellmans oversettelse fra 1901.

I forordet til andreutgaven av Pietiläinens oversettelse fra 2017 heter det:

Sedan denna postilla första gången utgavs i svensk översättning för närmare femtio år sedan, har vårt språk förändrats så mycket att de yngre haft svårt att tillgodogöra sig innehållet. I denne utgåva har därför språket, men inte innehållet, bearbetats så att det bättre överensstämmer med nutida språkbruk vad gäller såväl meningsbyggnad som numera ovanliga ord och verbformer (Pietiläinen [1967] 2017:15).

Her argumenteres for at det er viktig å modernisere språket for å imøtekomme yngre generasjoner. Dette er en uvanlig argumentasjon i læstadiansk tradisjon, der det heller har vært vanlig å insistere på å beholde eldre ortografi i bibel, salmebøker, bønner og Læstadius' taler. Samtidig er det et uttrykk for at De førstefødte ønsker å ha kontroll med de språklige justeringer som gjøres. Når det er predikanter som står for oversettelsene, og ikke eksterne profesjonelle oversettelser, bidrar det også til å sikre at oversettelsen er i tråd med etablert teologi (Dahl 2013:137). Oversettelsesoppdraget overlates ikke til utenforstående, og i de tilfeller der det ikke er predikanter som står for oversettelsene, har de tydelig

vært involvert i arbeidet, slik det uttrykkes i forordene til det norske trebindsverket oversatt av Rustholkarhu-Sund (1984–1993). Det eneste tilfellet der en utenforstående har oversatt Læstadius' taler, er Boremans oversettelse fra 1956, og resulterte altså i intern strid.

I forordene til de svenske og norske oversettelsene takkes flere førstefødtpredikanter for å ha bistått med oversettelsene, eller det er en predikant som har oversatt selv (Børresen, Pietiläinen, Wettainen). Boreman takker også predikanten Samuel Wettainen for å ha lest ”førstekorrektur”. Når predikantene har vært trukket inn i oversettelsesarbeidet, handler det om at oversettelsene også må kommunisere med etablert forkynnelse (Dahl 2013:137). Oversettelsene ble slik sett påvirket av leserne (brukerne) av tekstene, og dermed justert og tilpasset etablert forkynningspraksis.

Boremans utgivelse synes like fullt å starte en endringsprosess blant De førstefødte der det å gjøre Læstadius' taler tilgjengelig på moderne svensk er et poeng. Oversettelsene til Wettainen (1985), og nyutgivelsen av Pietiläinen ([1967] 2017) er eksempler på det. Den samme tendensen kan knyttes til den finske utgivelsen av *Saarnat I–III* (1996, 1998, 2000).

KONKLUSJON

En bokhistorisk tilnærming gjennom Darntons begrep kommunikasjonskretsløp” har vist at oversettelser og utgivelser av Læstadius' taler primært har vært et internt læstadiansk anliggende. Alle Læstadius-postiller som er oversatt og trykket etter andre verdenskrig, det vil si fem svenske (Boreman 1956, Pietiläinen 1967 og 2017, Wettainen 1985, Koistinen 1999), i Norge Børresens oversettelse fra 1953 samt det norske trebindsverket (Rustholkarhu-Sund 1984–1993), knyttes til førstefødt-tradisjonen. I tillegg kommer Levi-gruppens initiativ om å tykke opp Hellmans oversettelse fra 1901 på nytt i 1963 (Helmann 1901/1963). Den finske utgivelsen *Saarnat I–III* (1996, 1998, 2000) er også utgitt av De førstefødte. Unntaket er den komplette utgaven av Læstadius' taler som er under utgivelse av Biblioteca Laestadiana.

Det interne engasjementet med oversettelser, redigering og utgivelser av Læstadius' postiller kan ses som en del av et etablert mønster i læstadiansk tradisjon, der det handler om selv å gi ut de religiøse tekstene man har behov for. Da sikres også at tekstene er i tråd med etablert forkynnelse og teologi, og foreligger i en språkdrakt man er kjent med. Å gi ut en Læstadius-postille kan også sies å være en sterk symbolhandling. Det gir indentitet, samtidig som spørsmål om oversettelse og språk kan vurderes ulikt og føre til splittelse.

Den bokhistoriske tilnærmingen til Læstadius-postiller reiser spørsmålet om man kan trekke den slutningen at Læstadius har, og har hatt, større aktualitet som religiøs inspirasjonskilde blant De førstefødte enn i andre læstadianske grupperinger. På gruppenivå i den læstadianske bevegelsen, synes det å være liten tvil om at Læstadius-taler har vært mer etterspurt blant De førstefødte enn blant øvrige grupperinger. Det betyr riktignok ikke at man kan konkludere at Læstadius' taler ikke har aktualitet i andre grupperinger. Når de fleste utgivelsene av Læstadius' taler like fullt kan knyttes til initiativ og engasjement blant De førstefødte, viser det et ønske om å vedlikeholde en tradisjon der Læstadius' taler har stor betydning.

OVERSIKT OVER LÆSTADIUS-POSTILLER

Laestadius, L.L. (1901/1933) [Brune 1901/1933]. *Kirke-postille. En samling predikener over aarets søn- og festdags-evangelier*. Oversatt av Ananias Brune. Narvik: Narviks bokhandel.

Læstadius, L.L. (1953) [Børresen 1953]. *Tredie postille. Kirkepostille*. Oversatt av Andreas Børresen. Narvik: Bertheus Antonsen, Beisfjord.

Læstadius, L.L. (1956) [Boreman 1956]. *Evangeliepostilla*. Oversatt av Per Boreman. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.

Læstadius, L.L. (1901/1963) [Hellman 1901/1963]. *Kyrkopostilla*. Oversatt av J. F. Hellman. Uppsala: Appelbergs Boktryckeri AB.

- Laestadius, L. L. (1964). *Postilla I–II*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Laestadius, L.L. (1966). *Saarnoja. Predikningar*. Oversatt og redigert av Esko Häkli. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Læstadius, L.L. (1967) [Pietiläinen 1967]. *Predikningar*. Oversatt av Johan Pietiläinen. Göteborg: Kyrkliga förbundets bokförlag.
- Laestadius, L.L. (1984). [*Saarnat Puhtaina*]. *Rovasti Lars Levi Laestadiusen saarnat puhtaina. Jotka vastoin niitä kavaloita väärentäjiä näinä lopun aikoina hajallaan olevista käsikirjoituksista kokoilivat Lauri Koistinen ja Hannu Vilajakainen*. Pieksämäki: Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo.
- Læstadius, L.L. (1984–1993) [Rustholkarhu-Sund 1984-1993]. *Preken-samling I-III*. Oversatt av Raija Rustholkarhu-Sund. Narvik: Læstadiusforlaget.
- Læstadius, L.L. (1985) [Wettainen 1985]. *Postilla*. Oversatt av Samuel Wettainen. Norrtälje: Affärstryckeriet.
- Laestadius, L. L. (1996, 1998, 2000). *Saarnat I-III*. Lahti: Esikoisles-tadiolaiset ry.
- Laestadius, L.L. (1999) [Koistinen 1999]. *Nya Evangeliepostillan*. Oversatt av Lauri Koistinen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Læstadius, L.L. (2017) [Pietiläinen 2017]. *Predikningar*. Oversatt av Johan Pietiläinen. TRT, Estland: Den Ursprungliga Apostolisk Lutherska Förstföddas Församling i Sverige. (nytt optryck av Pietiläinen 1967).
- Wikberg, L. E. (red.) (2006–2013). *Lars Levi Laestadius. Samlade predikningar 1-3*. Oversatt av Tore Töyrä. Haparanda: Bokförlaget Biblioteka Laestadiana.

LITTERATUR

- Andreassen, B.-O. (2016). Læstadianske meldingsblader som kulturelt minne. *Din. Tidsskrift for religion og kultur* nr 1, s. 27–44.
- Antonsen, B. (red.) (1966). *Brevboken av 1966*. Beisfjord: Forlagt av Bertheus Antonsen.

- Bergqvist, O. (1901). Prosten Lars Levi Læstadii Kyrkopostilla. Öfversättning från finskan af J. F. Hellman. *Kyrklig tidskrift* VII, s. 123–134.
- Bruce, S. (1990). *A house divided: protestantism, schism and secularization*. London: Routledge.
- Brännström, O. (1962). *Den læstadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet*. Lund: Theologiae Practicae 13.
- Bäcksbacka, E. (1948). De av H. Koller i U.S.A. erhållna Læstadius' manuskripten. *Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift* 35–36. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundet, s. 70–84.
- Dahl, G. (2013). Politikk, religion og tekst – Bibelen i kommunikasjonskretsløpet. I Gilhus, I. S. og Mikaelsson, L. (red.), *Religion i skrift. Mellom mystikk og materialitet*, s. 133–146. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dahlbäck, G. (1950). *Den gamla och den nya människan i Lars Levi Læstadius' teologi*. Skånska centraltryckeriet: Lund.
- Dahlbäck, G. (1965). Per Boreman In memoriam. I Boreman, P. og Dahlbäck, G. (red.), *Lars Levi Læstadius och hans gärning*, s. 406–411. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.
- Darnton, R. ([1982]2003). Hva er bøkenes historie? I Rem, T. (red.), *Bokhistorie*, s. 43–70. Oslo: Gyldendal.
- Driscoll, M.J. (2010). The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New. I Quinn, J. og Lethbridge, E. (red.), *Creating the Medieval Saga: Versions, Variability, and Editorial interpretations of Old Norse Saga Literature*, s. 85–102. Odense: Syddansk universitetsforlag.
- Elenius, L. (2001). *Både finsk och svensk. Modernisering, nationalism och språkförändring i Tornedalen 1850-1939*. Umeå: Umeå universitet.
- Elgvin, L.-A. Ø. (2010). *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Skellefteå: Artos.
- Engler, S. og Gardiner, M. (2015). Translation. In Segal, R. og von Stuckrad, K. (red.), *Vocabulary for the Study of Religion. Volume 3*, s. 521–526. Leiden: Brill.

- Häkli, E. (1966). Utgivarens förord. I Häkli, E. og Wahlberg, E. (red), *Lars Levi Laestadius. Saarnoja. Predikningar*, s. 345–346. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Koistinen, L. (1976). *Den andliga styrelsens skiften i den Förstfödda Laestadianska församlingen i Sveriges Lappmark*. Pieksämäki: Sisälähetysseuran Raamattutalon kirjapaino.
- Koistinen, L. og Mäkelä, E. (red.) (1990). *Vanhinten kirja IV*. Lappeenranta: Markkinointi Lappeenranta.
- Konkordiebogen eller den evangelisk-lutherske Kirkes Bekjendelses-skrifter* ([1899]1980). Oversatt av C. P. Caspari og Gisle Johnson. Avtrykk av 3. opplag av Kristiania-utgaven. Tromsø: Troms Trykk.
- Krefting, E. (2017). Bøkenes kraft: Bokhistoriske perspektiver på idéhistorien. I Krefting, E., Schaanning, E. og Aasgaard, R. (red.), *Grep om fortiden. Perspektiver og metoder i idéhistorie*, s. 255–271. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Kristiansen, R. (2000). Åndelige sanger under vandringen i nord. I Norderval, Ø. og Nettet, S. (red.), *Vekkelse og vitenskap. Lars Levi Læstadius 200 år*, s. 73–98. Tromsø: Ravnetrykk.
- Kristiansen, R. (2014). *Matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850–2000*. Stensilserie D nr. 03 (revidert utgave). Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Kujanpää, L. (1997). *Kristillinen saarna. Lars Levi Laestadiusen funktionaalisis-historiallinen analyysi*. [Christian sermons. The structure and functionality of sermons delivered by Lars Levi Laestadius.] Oulo: Oulo university.
- Larsen, R. I. (2016). “Presten har det i bokhylla, mens vi har det i hjertet”. Hjertespråket – om minoritetsspråkenes posisjon i læstadianismen. Et norsk perspektiv. I Lindmark, D. (red.), *Gränsöverskridande kyrkohistoria*, s. 66–84. Umeå: Studies on the Religious History in the North 1.
- Nilsson, K. (1988). *Den himmelska föräldern. Ett stadium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Læstadius’ teologi och förkunnelse*. Stockholm: Uppsala women’s studies.
- Peltomaa, L. (1993). *Predikotextregister*. Lauri Peltomaa: Alingsås.

- Pietiläinen, J. (red.) (1966). *Brevsamling från den læstadianska väckelsen*. Luleå: Förlag Johan Pietiläinen.
- Raittila, P. (1967). *Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.
- Raittila, Pekka (1976). *Lestadiolaisuus 1860-luvuilla. Leviäminen ja yht ei sönmuodostus* [Læstadianismen på 1860-tallet. Spredning og etablering]. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Svebak, K. (1990). *Statskirke uten menighetsrett. Historien om Den norske kirkes høymessereform og motstanden nordpå 1977–1983*. Alta: FDH-rapport.
- Svenska dagbladet*. 31. oktober 1965 og 3. november 1965.
- Talonen, J. (2001). Laestadianismen i Finland. *Læstadius 200 år*, s. 37–51. HiF-Rapport 2001:6. Alta: Høgskolen i Finnmark.
- Talonen, J. (2019, in press). International Laestadius. *Kyrkohistorisk årsskrift*. Uppsala: Kyrkohistoriska föreningen.
- Thomassen, E. (2011). Philology. I Stausberg, M. og Engler, S. (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, s. 346–354. London: Routledge.
- Thulin, H. (1949). *Lars Levi Læstadius och hans förkunnelse*. Stockholm: Förlaget Filadelfia.
- Virkkunen, P. (1958). Laestadius redivivus. *Teologisk tidskrift* nr. 1, s. 22–31.
- Wikmark, G. (1980). *Lars Levi Læstadius' väg till nya födelsen*. Stockholm: Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia.
- Williams, A. (2011). Translation. I Stausberg, M. og Engler, S. (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, s. 421–432. London: Routledge.

ABSTRACT

The aim of this article is twofold. First, a mapping of Norwegian and Swedish translations and releases of Lars Levi Laestadius' sermons will be made. Secondly, a book-historical approach to each publication will contextualise the background for the release and the translation. The mapping has shown that later translations are related with one (or more)

of three Finnish postillas in the period 1876 to 1924, which simply are referred to as the first, second and third postilla. The book-historical approach shows that releases of Laestadius' speeches primarily is a matter of internal interest in the Laestadian movement. Furthermore, most of the of publications in Finnish, Norwegian and Swedish can be linked to initiatives from one specific Laestadian group, The Firstborn group. Findings from the article's mapping are finally discussed in reference to book-historical perspectives. Among other things, it is discussed whether or not the Firstborn's special engagement can be said to be a quest to adjust new translations to existing preaching.

Key words: Laestadius, Laestadianism, Firstborn group, book history, translation.

Paver og prester i South Park

Hva formidler serien om katolisisme?

AV JANE SKJOLDLI

Tidligere forskning på South Park og religion har basert seg på en grunnleggende antakelse om at denne serien fremmer sekulær humanisme. Denne artikkelen kritiserer dette premisset. Basert på en sammenstilling av seks episoder som fokuserer på katolisisme og/eller inneholder karakterer som er basert på historiske paveskikkelser (“Do the Handicapped Go to Hell?”, “Red Hot Catholic Love”, “Bloody Mary”, “Fantastic Easter Special”, “The Hobbit”, “A Boy and His Priest”), argumenterer jeg for at seriens portrettering av katolisismen er mye mer balansert, og at den i tillegg promoterer verdier som kommer til syne dersom vi betrakter den fra Nancy Ammernanns perspektiv og anvender hennes begrep om «golden rule Christianity» (1997).

Nøkkelord: pave, katolisisme, South Park, satire, Golden Rule Christianity, anti-katolisisme

Siden 1997 har Trey Parker og Matt Stones animasjonsserie *South Park* smykket skjermer verden over med sin skarpe satire servert via pappdukkeaktige figurer. Serien har rettet skyts mot historiske og samtidige offentlige personer, kulturelle trender, politiske partier, institusjoner og, ikke minst, religiøse forestillinger, tradisjoner og grupper. Temaet religion er så fremtredende i serien at enkelte beskriver den som religionsfiksert (DeLashmutt og Hancock 2008:176). Hva kan vi lære om hva *South Park* gjør med religion dersom vi ser nærmere på hvordan serien behandler pavefigurer og andre katolikker i episoder hvor katolisisme blir tematisert? Pavefigurene er interessante fordi fremstillingene av dem og deres iscenesatte interaksjoner med andre figurer er

viktig for å kunne danne et bilde av hva *South Park* formidler om katolikker og katolisisme. Sammenlignet med andre animasjonsserier i samme sjanger (*Family Guy*, *The Simpsons*, *Futurama*) er *South Parks* pavefigurer særlig interessante fordi serien er alene om å modellere pavefigurer på historiske paveskikkelser. Hva gjør det med seriens håndtering av katolisisme?

For å besvare spørsmålene, tar jeg for meg seks *South Park*-episoder om katolisisme og benytter pavefigurene som orienteringspunkt (*Tabell 1*). I den første seksjonen gir jeg en kort presentasjon av serien. I andre del presenterer jeg det teoretiske perspektivet jeg bruker i analysen, som følger i neste del. Den inneholder beskrivelser av de seks aktuelle episodene med drøfting av hva de formidler om pavefigurer og katolisisme. Deretter følger en diskusjon om synet på *South Park* som sekulært og humanistisk er til hinder heller enn hjelp for en god forståelse av hva serien gjør med religion. Drøftingen skjer hovedsakelig i lys av Nancy Ammermans *gylne-regel-kristendom* (1997), med innslag av teoretiske perspektiver fra semiotikk og materiell kultur (Gell 1998) og Jonathan Z. Smiths teori om den nære «andre» (2004). Artikkelen er et bidrag til forskning på *South Park*, til religionskritikk i underholdningssjangeren, og til skjæringsfeltet mellom religion og populærkultur.

HVA ER *SOUTH PARK*?

South Park er en 2D-animert fjernsynsserie, skapt og produsert av amerikanerne Matt Stone og Trey Parker, med voksne som målgruppe. *South Park* er Comedy Centrals mest populære og lengstlevende program og har siden begynnelsen vokst til å omfatte 22 sesonger og en helaftens film (1999). I tillegg er det utgitt *South Park*-spill til PC og konsoller, det første til Nintendo 64 i 1998. *South Park Studios* har selv gjort serien tilgjengelig via deres egen offisielle strømmenettside, som i alle fall delvis er finansiert av reklameavspillinger under strømmingen (*SouthParkStudios.nu* 2019). *South Park* er også en merkevare som omfatter klær, buttons, telefondeksler, nøkkelhanker for å nevne noe. Til sammen utgjør *South Park* et transmediefenomen med armer i både

visuell, digital og materiell kultur (Jenkins 2007). *South Park* har mottatt en rekke priser, både for enkeltepisoder og serien i sin helhet. De gjeveste blant dem er Emmy-prisene fra 2005, 2007, 2008, 2009, og 2013. *South Park*-episoder har ofte religion som tema, kontekst, eller referanser til religion, men religion er ikke fremtredende i de enkeltvis prisbelønte episodene.

Serien har fire hovedfigurer, skoleguttene Stan March, Kyle Broflovski, Eric Cartman og Kenny McCormick. Alle hovedpersonene er knyttet til en lokal religiøs gruppering: Stan, Eric og Kennys familier er katolikker og går til messe i den lokale menigheten hvor Fader Maxi er sogneprest og søster Anne underviser søndagsskolen. Kyles familie er jødisk og går i synagogen. Innimellom dukker det opp figurer med tilknytning til andre religioner; eksempelvis er Garys familie mormonere («All About the Mormons», s7e13).¹⁹ Episodene utspiller seg hovedsakelig i den lille hjembyen deres South Park, Colorado.

Parker og Stones evne til å ta opp aktuelle tema på kort varsel er sentral for seriens appell og aktualitet (Feltmate 2017:8). *South Park* harselerer med personer, grupper og institusjoner idet serien både svarer på eksisterende saker i amerikansk nyhets- og mediediskurs og fremprovoserer nye (Feltmate 2017:8). Seriens kommentarer på aktuelle nyhetssaker innebærer at nyhetsverdi til en viss grad styrer hvilke religiøse grupperinger som kommenteres og hvilke trekk ved deres praksis og lære som tematiseres. Siden *South Parks* kommentarer er satiriske og kommenterer aktuelle og ofte kontroversielle saker, leder episodene ofte til reaksjoner fra enkeltpersoner og grupperinger som opplever seg berørt eller krenket. Fra et medieperspektiv innebærer *South Parks* plass i mediediskursen at serien er både aktør og arena i prosesser hvorved religion medialiseres (jf. Hjarvard 2012). *South Park* bidrar derfor til offentlige diskurser som er religionsvitenskapelig relevante på flere plan, særlig i anglofone nord-amerikanske og europeiske kontekster.

¹⁹ Parker og Stone står også, sammen med Robert Lopez, bak musikalen *The Book of Mormon*, som har høstet suksess i USA og Europa. Misjonærer fra Jesu Kristi kirke av De siste dagers hellige har på sin side benyttet anledningene forestillingene bringer til å dele ut eksemplarer av Mormons bok under slagordet «originalen er bedre» (Petersen 2015).

Likevel er det amerikansk religion, kultur og politikk i særdeleshet som informerer og danner bakteppet for episodene. Det amerikanske preget er tydelig allerede fra pilotepisoden, hvor Jesus, Julenissen og Snømannen Frosty opptrer, som i et erkeamerikansk jule-ensemble (Scott 2011: 153). For å oppsummere er *South Park* en animert fjernsynsserie for voksne som i betydelig grad er sammenflettet med nyhetspreget mediediskurs, som viser stor interesse for religion i den sammenhengen, og som man må regne med bidrar til å forme seeres oppfatning av hva religion er generelt, og hvordan ulike religiøse grupperinger er. Det gjør serien interessant som religionsvitenskapelig forskningsmateriale.

TIDLIGERE FORSKNING

Eksisterende forskning på *South Park* finner man i medievitenskap (Johnson-Woods 2007; Weinstock 2008), kulturvitenskap (Gournelos 2009) og litteraturvitenskap (Stratyneser og Keller 2014; Vittali 2010), men også i teologi (DeLashmutt og Hancock 2008) og filosofi (Arp 2007; Arp og Decker 2013). Religions sosiologer og religionsvitere har også bidratt til forskningssamtalen (Feltmate 2011, 2012, 2013a, 2013b, 2017; Scott 2011; Walker 2017). I *Drawn to the Gods* (2017), analyserer religions sosiolog David Feltmate forholdet mellom religion og humor i *The Simpsons*, *Family Guy* og *South Park*. Pavefigurene i *South Park* får lite oppmerksomhet, til tross for at innledningen til boken lokker lesere med en bedre forståelse av seg selv og det amerikanske samfunnet gjennom en analyse av scenen hvor «the Virgin Mary [is] “shitting blood on the pope”» (Feltmate 2017: 1). Feltmate innfrir imidlertid ikke løftet, for bidraget består i å påpeke at episoden *ikke* kritiserer katolske praksiser og forestillingsverdener, men Anonyme Alkoholikere (Feltmate 2017: kap. 4, del 5, avsnitt 1-2, Kindle-utgaven).

Forskningslitteraturen foreslår flere forskjellige overgripende tolkninger av *South Parks* kommentarer til religiøse forestillinger, praksiser og grupperinger. Én tolkning innebærer at *South Park* er jevnt kritisk til all religion og ikke-religion, noe som er en ukritisk repetisjon av Parker og Stones beskrivelse av egen geskjeft (Feltmate 2017:8, 178).

En annen tolkning presenterer *South Park* som en ideologisk aktør som oppfordrer seere til å være et «godt menneske», hvor kritikk av religiøs absolutisme og hykleri er ett blant flere virkemidler (Johnson-Woods 2007:241). Ifølge en tredje tolkning bedriver Parker og Stone teologisk refleksjon og sekulær profeti (i forstanden religionsrelatert samfunnskritikk)—bevisst eller ubevisst (DeLashmutt og Hancock 2008:175). Den fjerde og seneste tolkningen innebærer at *South Park* bruker sakraliserte moralske former fra den bredere amerikanske kulturen til å svekke religiøs—særlig katolsk—troverdighet, samtidig som programmet benytter seg av alternative symboler som er velforankret i amerikansk religion og samfunn (Feltmate 2017:174). Her har vi nådd det første punktet jeg bestrider i denne artikkelen. Slik jeg ser det, utgjør ikke *South Park*-episodene om katolisisme forsøk på å svekke katolsk troverdighet, men å distansere seg fra deler av katolisisme mens den omfavner og fremelsker andre.

I denne sammenhengen er det likevel nyttig å observere at serien også bruker «alternative symboler» med bredere kulturell forankring og, derfor også muligens, relevans. Grunnen til det ligger i mitt motargument mot det neste punktet jeg bestrider. De ulike tolkningene har et felles grunnpremiss: antagelsen om at *South Park* formidler et sekulært og humanistisk budskap (DeLashmutt og Hancock 2008:177; Feltmate 2017:8; Johnson-Woods 2007:241). Det er imidlertid verd å spørre om vi ikke oppnår bedre forståelse av *South Parks* behandling av religion—særlig kristendom—dersom vi ser serien i et nytt lys, hvor verdiene den formidler er mer i tråd med det Nancy Ammerman kaller *gylne-regel-kristendom*.

SOUTH PARKS PAVEFIGURER OG DERES REELLE REFERENTER

Tabellen under er en oversikt over de seks *South Park*-episodene jeg vurderer som relevante for denne artikkelen. De fem første inneholder pavefigurer, mens den siste er interessant fordi den *ikke* inneholder en pavefigur, men man kunne forvente at den skulle det.

Tabell 1: Episoder med pavefigurer i *South Park*

Episodenavn	Episodenummer	Premieredato	Pavefigur
Do the Handicapped Go to Hell?	57 (s4e9)	19. juli 2000	Johannes Paul II
Red Hot Catholic Love	87 (s6e8)	3. juli 2002	Johannes Paul II
Bloody Mary	139 (s9e14)	7. desember 2005	Benedikt XVI
Fantastic Easter Special	158 (s11e5)	4. april 2007	Benedikt XVI
The Hobbit	247 (s17e10)	11. desember 2013	Frans
A Boy and a Priest	289 (s22e2)	3. oktober 2018	Ingen pave

Fra *South Park* først gikk på luften i 1997 og til nå (mai 2019) har Den katolske kirke hatt tre forskjellige paver: Johannes Paul II (16. oktober 1978–2. april 2005), Benedikt XVI (19. april 2005–28. februar 2013) og Frans (13. mars 2013–). *South Park* har pavefigurer som er oppkalt etter alle tre: Johannes Paul II-figurer er med i to episoder: «Do the Handicapped Go to Hell?» (2000) og «Red Hot Catholic Love» (2002). Benedikt XVI-figurer er også med i to episoder: «Bloody Mary» (2005) og «Fantastic Easter Special» (2007). Så langt møter man bare en Frans-figur i én episode: «The Hobbit» (2013). Alle episodene ble produsert og kringkastet i løpet av pavenes respektive pontifikat.

I tillegg til pavefigurer inspirert av de tre historiske paven, har skaperne Stone og Parker benyttet sin kunstneriske frihet til å skape nye pavefigurer: Bill Donohue (The Catholic Leagues overhode siden 1993) og—litt mer oppsiktsvekkende—en kanin ved navn Snowball. Som nevnt er det ofte sammenheng mellom tidspunktene da episodene ble kringkastet og det amerikanske nyhetsbildet: «Red Hot Catholic Love» og «A boy and his priest» ble kringkastet på tidspunkt hvor avsløringer om katolske presters seksuelle overgrep mot barn og biskopers tildekkning av deres kriminelle handlinger vakte stor oppmerksomhet. «Fantas-

tic Easter Special» ble sluppet påsken etter at *Da Vinci-koden* toppet kinolistene i store deler av verden (minus Egypt, Fijiøyene, Færøyene, Libanon, Jordan, Pakistan, Salomonøyene, Samoa, og Syria, hvor den ble forbudt). «The Hobbit», hvor Pave Frans mottar *TIME Magazine*'s pris som «Årets person» ble sluppet samme dag som *TIME Magazine* publiserte nummeret hvor Pave Frans ble feiret som prismottaker. Samtidig er det ikke noen åpenbar sammenheng mellom amerikansk nyhetsbilde og episodene «Do the Handicapped Go to Hell?» og «Bloody Mary».

JOHANNES PAUL II I *SOUTH PARK*

I «Do the Handicapped Go to Hell?» (2000) er hovedtema lære og ritualer tilknyttet katolsk soteriologi. Episoden begynner med at Stan, Eric og Kenny feirer messe i kirken med familiene sine en søndag formiddag. Presten Maxi advarer menigheten: «Hell awaits all sinners and all who do not accept Christ! Children in this town have not been attending Sunday school after Mass, and adults have not been coming to Confession. If this does not change, I promise you, you will be going to the black pit of Satan's world!» Det må nevnes at helvete—Satans verden—i *South Park* er et svært hyggelig og gjestfritt sted. Satan er en øm, kjærlig og samvittighetsfull homofil rød faun som synger og danser luau med andre helvetesbeboere. Det kjenner naturligvis ingen til før de havner der.

Livredde for å komme til helvete går Stan, Eric og Kenny til søndagsskolen etter messen. Etter en diskusjon med nonnen Anne, som underviser dem, konkluderer de til sin forskrekkelse at jøder og mennesker med psykisk utviklingshemming kommer til å havne i helvete. Konsekvensen er at både deres jødiske venn Kyle, og deres funksjonshemmede venn Timmy vil ende opp i helvete. Barnas tillit til Maxi rokkes når de oppdager at han har sex med en kvinne inne i skriftestolen. Barna oppsøker derfor Søster Anne for å få svar på hvorvidt handikappede sendes til helvete kategorisk. Anne, som ikke vil svare på spørsmålet selv, ringer paven: «The priest here has been

telling the children some pretty radical things, and I just wanted to see what the Church thinks about Jews and the mentally handicapped», forteller hun biskopen som svarer telefonen. «Yes, well, the Pope is here, but please keep it brief. He is very old». En pavefigur får røret. Han har rynker i fjeset, er krokrygget og sitter på en trone iført bispepmitra. Samtalen utfolder seg:

Paven: Huh?!

Nonnen: Hello, His Holiness. I want to ask you about people with mental disabilities.

Paven: Huh?!

Nonnen: Do mentally challenged people go to Hell?

Paven: [Lavmælt] Uhm, what did you say? [Høyt] Huh?!

Nonnen: Handicap—mental handicap.

Paven: [Lager bablelyder som til et spedbarn]

Nonnen: The priest here said that people with mental handicaps might end up in hell. Is that true?

Paven: [Grynter og lager bablelyder igjen]

Slik ender pavefigurens opptreden i denne episoden. Pavefiguren er en mann som er blitt for gammel og tunghørt til å forstå spørsmålet nonnen formidler fra barna. Dermed gir han heller ikke noe fornuftig svar, men svarer i form av uforståelige lyder. Det blir opp til seerne om paven ikke hører, ikke bryr seg, later som om han ikke hører eller, som Feltmate foreslår noe overraskende, er «senil» (Feltmate 2017: kap. 4, del 3, avsnitt 24). I dette tilfellet er det Johannes Paul II og, via ham, pavedømmet som institusjon som er satirens målskive. I et religionskritisk perspektiv kan de meningsløse lydene tolkes som kritikk av pavens eller prestehierarkiets manglende vilje eller evne til å lytte til lekfolk. Da blir det rimelig å tolke pavefigurens adferd som kritikk av manglende og dårlig kommunikasjon mellom det katolske hierarkiets øverste og laveste sjikt. Det ville også støtte Scotts argument om at dette ofte er tilfellet i serien (Scott 2011:156). Resultatet er i så fall en

pavefigur som ikke bare er fremmedgjort fra lekfolkets virkelighet, men også utilgjengelig for reell kommunikasjon.

Feltmate har beskrevet satiren i episoden ellers som at den gjør narr av flere av sakramentene i Den katolske kirke, av prestehierarkiet og misjonsretorikk, og det kommuniseres gjennom barnefigurenes tolkninger av prestens undervisning (Feltmate 2017:157). Selv om jeg er enig med Feltmate i at episoden følger en satirisk logikk som inkorporerer kristen antisemittisme og helvete som soteriologisk imperativ, er fremstillingen av katolisisme langt mer balansert enn som så. Det blir synlig dersom vi setter søkelys på pavefiguren og hans interaksjoner med andre katolske figurer i episoden. Mens pavefiguren er fjern, presten er dobbeltmoralisk, og institusjonene de representerer kritiseres, er det en annen katolsk autoritetsfigur som billedliggjør oppriktighet, barmhjertighet og åpenhet i møte med kritiske spørsmål: Søster Anne. Barnas spørsmål er fremstilt som absurd logikk på katolske teologiske premisser og rettes mot en konstellasjon av autoritetsfigurer. En av dem, Maxi, er tankeløs og innser ikke konsekvensene av sine utsagn og paven hører ikke eller forstår ikke, men Søster Anne tar barna på alvor og skaper større balanse enn hva Scott og Feltmate ser.

To år senere dukker samme pavefigur opp på nytt i episoden «Red Hot Catholic Love» (2002). Episoden er den første av to i serien hvor katolske presters seksuelle overgrep mot barn er hovedtema. Den andre, «A Boy and a Priest» (s22e2), omtales senere. Episoden begynner med at presten Maxi kunngjør en årlig katolsk retrett for unge menn—en cruisereise som organiseres av biskoper og prester fra hele USA. Stan begynner å glede seg til turen, men faren hans, Randy, forestiller seg turen som «The Catholic Boat» (en parodisk innslag på serien *The Love Boat*), hvor prester stripper og drikker alkohol, og der livredde guttebarn er alene med dem. Når Randy ser for seg sønnen på cruiset, skriker han skrekkslagent fra kirkebenken. Etter messen holder Stans foreldre, Randy og Sharon, et spontant møte med de andre foreldrene i menigheten. De bestemmer seg for å hyre en konsulent som skal finne ut om deres barn blir utsatt for seksuelle overgrep. Konsulenten besøker

skolen og intervjuer barna ved bruk av vage spørsmål som gjør at barna ikke forstår hva hun spør dem om. Når hun ber barna velge enkeltord for å beskrive presten Maxi, ser de spørrende på henne. Etter en stund svarer Butters: «Compassionate.» Konsulenten stiller mer og mer ledende spørsmål: «Har presten noen gang forsøkt å putte noe opp i rumpen din?» Barna blir enda mer forvirret. I mellomtiden diskuterer foreldrene:

Randy (Stans far): You know, I think we've just had it with the Church. All the horrible things they've done to kids... I think I'm gonna become an atheist!

Richard: That's a good idea! I'm gonna be an atheist too!

Linda: Let's all be atheists!

[Jubel]

Roger: If there was a god, why would he let our kids be molested in the first place?

Stephen: Yeah! Let's kill God! Yeah!

Randy: Well, uhm, let's—let's just be atheists.

Stephen: Same thing!

[Jubel igjen]

Senere diskuterer Stan, Cartman, Kyle og Tweek: «Hva i alle dager skulle en prest ville gjøre med rumpene våre?» Barna diskuterer seg imellom hva i all verden Maxi kan ha ønsket å putte i rumpene deres. Etter nok et absurd resonnement, konkluderer de med at det må gjelde mat, for dersom mat som går inn munnen kommer ut rumpen, bør også mat som går inn rumpen komme ut gjennom munnen. Tross latterliggjøring fra sine venner gjør Eric et forsøk—og lykkes: Han «bæsjer ut munnen» på toalettet mens skolekameratene ser på. Snart blir den sensasjonelle oppdagelsen kringkastet på *South Parks* fjernsynskanaler. Vitenskapsfolk omfavner baklengsspising, noe som gir praksisen legitimitet i den nyopprettede ateistgruppens øyne. Ateistene kaster opp avføring i fellesskap på møtene sine, som i en parodi på kommuniionsritualer generelt, og samtaler om hvor glade de er for at de nå er ateister.

Imens drar presten Maxi til Vatikanet for å få en slutt på seksuelt misbruk av barn blant prester. Det er her han møter paven, som ser ut til å ha kalt inn til konsil. Maxi går bort til paven, kneler og kysser ringen hans: «Deres Hellighet.» Paven svarer med et kråkeaktig stønn før en biskop hjelper ham opp til tronen. Herfra forholder pavefiguren seg passiv lenge, mens Maxi taler til forsamlingen av kardinaler, biskoper, og andre prester. Maxi advarer om at hvis de ikke slutter å misbruke barn, vil katolikker bli ateister i stedet. Forsamlingen derimot, synes det er langt mer problematisk at barna rapporterer overgrep enn at overgrepene skjer, ettersom det «ikke står noensteds i Det hellige Vatikanlovskokumentet at det er galt å ha sex med gutter.» Maxi svarer, «Well, maybe we need to change the Holy Document of Vatican Law!» Han blir møtt med høylytt protest—både fra forsamlingen og fra katolikker fra planeten Gelgamek. Det viser seg at det er en ganske praktisk grunn til at «Vatikanlovskokumentet» ikke kan endres: Ingen vet hvor det er—bortsett fra at det ligger gjemt i katakombene under Peterskirken, etter en serie med farlige hindringer. Maxi påtar seg oppgaven å finne dokumentet. Han lykkes etter en strabasios innsats og tar dokumentet med tilbake til Peterskirken og forsamlingen: «Can we *please* change it now to say it's *not* OK to have sex with boys?!» Først da vil paven si noe, som han hvisker til biskopen: Paven vil spørre Den høyeste kilden. Forsamlingen svarer med latinsk messing i gregoriansk stil: «O Sacramentum» og lys bryter inn gjennom vinduene i respons. «The Holy One!» erklærer biskopen. «Behold! The great Queen Spider!» Det viser seg altså at Den høyeste kilden, Den hellige, er en gigantisk edderkopp.

Da får Maxi nok: «You people have completely lost touch with the outside world! You sit in this big room with your Gelgameks and your Queen Spider, and none of it applies to what being a Catholic is all about!» (jf. Feltmate 2017:173–174). Maxi river i stykker dokumentet. Handlingen utløser et jordskjelv og hele Peterskirken kollapser. Samlet foran fjernsynet fryder den nye ateistgruppen seg over at Vatikanet er ødelagt og tolker det som et poeng i sin favør. Biskopen, derimot, anklager Maxi for å ha drept katolisismen. Imens sitter paven fremdeles

urørlig på tronen i bakgrunnen. Maxi har nå fått en bibel og holder den opp mens han taler:

Maxi: All that is dead are your stupid laws and rules! You've forgotten what being a Catholic is all about. This book. You see, these are just stories—stories that are meant to help guide people in the right direction: Love your neighbor. Be a good person. That's *it!* And when you start turning the stories into literal translations of hierarchies and power, well... Well, you end up with this [Maxi peker på Edderkoppdronningen og Gelgameks-katolikkene]. People are losing faith because they don't see how what you've turned the religion into applies to them. They've lost touch with any idea of any kind of religion, and when they have no mythology to try and live their lives by, well they just start spewing a bunch of crap out of their mouths! [Ateistene ser Maxis tale på TV og en av dem bæsjer ut munnen.]

Randy, Stans far, som ser på nyhetene, konkluderer: «He's right [...] We shouldn't toss away the Bible just because some assholes in Italy screwed it up.» Sharon svarer: «Oh, Randy! I don't want to put food up my butt anymore.»

I denne episoden blir nyateister harsellert med minst like mye som Den katolske kirke. I den grad de to grupperingene oppfattes som motstandere, kan man hevde at Parker og Stone plasserer *South Park* som kritiske til begge, men seieren tilhører her åpenbart katolisismen, skjønt ikke Den katolske kirken som institusjon eller det katolske prestehierarkiet.

For Feltmate er Maxis avsluttende tale et eksempel på *South Parks* moralprekener (Feltmate 2017:173), men her er det mer å hente. *South Parks* moralprekener bryter ned det som i teater- og filmverden er kjent som «den fjerde veggen» – mellom handling på scene eller skjerm og publikum. Den fjerde veggen blir brutt når figurer i teaterstykker eller film tiltaler publikum direkte og dermed innlemmer dem i handlingen (Auter og Davis 1991).

I andre episoder er presten Maxi ofte den som representerer Den katolske kirke og blir målskive for skyts rettet mot den, men her er han

protagonist. Maxi er ikke som de andre prestene: han er en edel rebell som er villig til å ofre både sitt eget liv og Den katolske kirke som institusjon for å få slutt på presters seksuelle overgrep mot barn. Samtidig kan fremstillingen av Maxi her ses i et annet lys: Noe som ofte går igjen i reportasjer om saker hvor prester har begått seksuelle overgrep, er at ingen har mistenkt akkurat *deres* sogneprest, eller presten ved *deres* skole. Her tas nettopp det til sin ytterligste konsekvens: «Vår» prest som seere er Maxi selv. Han må være entydig protagonist, ellers er han medskyldig og det viser seriens historie at *South Park* mener er utålelig og måtte ha kvittet seg med figuren.²⁰ Antagonisten er ikke noen enkeltperson—heller ikke paven som overhodet for institusjonen—men Den katolske kirke som institusjon og teologisk system.

Igen er Johannes Paul II-figuren en passiv karakter. Pavens manglende handlingskraft representerer en korrumpert institusjon som ikke makter å hjelpe seg selv ut av situasjonen som har oppstått fordi den er uvillig til å la seg endre. I motsetning til de andre medlemmene av hierarkiet, er imidlertid paven også den eneste som ikke protesterer mot Maxis forslag og som åpner muligheten for endring. Pavefiguren blir nok en gang en leder uten kontakt med virkeligheten, som forholder seg relativt passiv selv i en krisesituasjon, men som blir stående selv når hele Vatikanet kollapser rundt ham.

Selv om det ligger en åpenbar kritikk av institusjonelt religiøst hierarki i at de fleste preste- og bispefigurene fremstilles som utelukkende motivert av en pervertert seksuell egeninteresse, er det også viktig å påpeke at Maxi utgjør en betydelig motvekt—ikke minst i kraft av sin rolle som hovedprotagonist. Med andre ord inviterer episoden seere til å være kritiske til Den katolske kirkes institusjonelle hierarki og systematiske tildekking av seksuelle overgrep mot barn, men også til ikke å skjære alle prester over én kam. Maxis rolle som den «gode prest» er også interessant fordi han kroppsliggjør en klar tale for et selvkritisk

²⁰ Det gjorde Parker og Stone senere med skolekjøkkenkokken Chef da han ble med i Super Adventure Club i «The Return of Chef» (s10e1) som viste seg å ha hjernevasket ham til å forgripe seg på barn. Det hører med til den historien at Isaac Hayes, som gav stemmen til Chef, forlot serien i forbindelse med en krangel med Stone og Parker om episoden «Trapped in the Closet» som tematiserer scientologi.

og balansert forhold til mytologi, og en kritikk av nyateisme. En omfavnelser av mytologi som fortellinger med egenverdi i kraft av å gi livsveiledning, lagt i munnen på en prest som forklarer hva det er å være katolikk er kanskje i tråd med en generell humanisme, men særlig sekulær er den ikke: Religion er her et gode i form av mytologi som veiledende eksempler for rett levevis; man må bare ikke ta mytologien altfor alvorlig.

BENEDIKT XVI

Den første episoden med en Benedikt XVI-figur heter «Bloody Mary» og ble sendt 7. desember 2005. Stans far Randy blir tatt for fyllekjøring og får samfunnstjeneste og deltakelse i Anonyme Alkoholikere som straff. På AA-møtet blir han overbevist om at alkoholismen hans er en sykdom og må overgi seg til en «høyere makt» for å bli frisk. Stan, derimot, har lært om selvdisciplin på karatekurs og forteller faren igjen og igjen at det er selvdisciplin som trengs. Randy blir deprimert, forfaller i selvmedlidenhet og overbeviser seg selv om at det eneste som kan hjelpe ham er et mirakel. Like etter oppdager en spansktalende prest at en statue av Jomfru Maria har begynt å blø. Presten utbryter at det er et mirakel og faller på kne foran statuen og ber. Neste dag dekker *South Parks* nyhetskanal *News 4* hendelsen med reporter på stedet. Mennesker flokker rundt statuen:

Reporter: Tom, I'm standing in the garden of Saint Peter's church in Bailey, where what some call a miracle is taking place. The statue of the Virgin Mary has started to bleed... out its ass. The phenomenon was first seen by Father Harold Barnes, who saw the blood coming from the Virgin Mary's ass late last night. People from all over the state have flocked here to the church to witness the apparent miracle firsthand.

Kvinnelig katolikk 1: Well, we just heard that this miracle was happening and we wanted to see it for ourselves and come and pray.

Reporter: Why do you believe the Virgin Mary is dripping blood?

Kvinnelig katolikk 2: Well, it *may* represent her sorrow over all the bad things going on in the world.

Reporter: Why do you believe the Virgin Mary is dripping blood out her *ass*?

[Ingen svar]

Innslaget er åpenbart et brudd på tabu og en latterliggjøring av mirakeltro knyttet til statuer som angivelig blør eller gråter—et kjent katolsk motiv som ofte tolkes som et uttrykk for Jesu eller Jomfru Marias lidelse og sorg over menneskers synder. Senere i episoden sitter Randy hjemme og ser nyheter, mens han tømmer den ene ølflasken etter den andre. *News 4* rapporterer fra statuen igjen, hvor en stor folkemengde har samlet seg. En kardinal har møtt opp og erklærer at statuens blødning er et mirakel. Nå fatter Randy håp. Han blir overbevist om at bare blodet fra statuen vil kurere alkoholismen hans. Randy overbeviser omsider Stan om å kjøre ham til statuen. Etter å ha sneket i køen frem til statuen, blir han belønnet med en bloddusj fra statuen. Han mener seg deretter kurert ved et mirakel og slutter å drikke alkohol.

Senere kommer Pave Benedikt XVI til stedet. Han skal avgjøre hvorvidt det foregår et mirakel eller ei. Mennesker på stedet kneler foran ham. Idet Benedikt kommer frem til statuen, stirrer han opp på statuen og nærmer seg mer og mer. Plutselig står blodspruten ut av statuens bakside. Etter å ha tørket av seg, erklærer paven at det ikke er et mirakel: «Having investigated closely, the pope determined that the blood was not coming from the Virgin Mary's ass, but rather from her vagina. And the pope said, quote: "A chick bleeding out her vagina is no miracle. Chicks bleed out their vaginas all the time."» Randy er sjokkert og konkluderer av pavens uttalelse at han ikke kan være kurert. Dermed drar han sporenstreks til baren og begynner å drikke. Stan finner ham og, med sin karateetikk, får han Randy til å innse at faren selv hadde evnen til å begrense sitt eget alkoholinntak.

I denne episoden blir Benedikt XVI-figuren aktuell når det er behov for å avgjøre hvorvidt en hendelse utgjør et mirakel. Pavefiguren fornekter mirakelet, men er ikke lenger fjern fra de troendes virkelighet,

eller umulig å kommunisere med. Tvert imot lar han seg tilkalle for å vurdere en lokal sensasjon og svarer på spørsmålet som opptar alle. Benedikt-figurens tolkning lokaliserer blodets kilde som statuens vagina og nøytraliserer dermed sjokkeffekten av «the Virgin Mary bleeding out her ass». Paven blir også stående som den eneste skeptikeren. Videre bruker han folkelig og dermed forståelig språk, i motsetning til Johannes Paul-figuren, som stort sett mumlet. Feltmates vurdering av episoden er at kritikken hovedsakelig retter seg mot Anonyme Alkoholikere fremfor katolske ikoner og statuer som blør og tilskrives mirakler (Feltmate 2017:175). Det Feltmate ikke ser, er det forholdsvis nyanserte bildet av katolisisme og katolsk lederskap som pavefiguren bidrar til.²¹ Benedikt XVI fremstilles som skeptisk og saklig om enn vulgær. Paven—som i virkeligheten godkjenner eller underkjenner mirakler knyttet til kanoniseringssaker—representerer en motvekt til å akseptere påstander om mirakler ukritisk. I neste episode vi ser på blir pavefiguren som kritisk røst utviklet videre.

«Fantastic Easter Special» begynner med at Stans familie sitter rundt kjøkkenbordet og maler påskeegg. Stan spør hva aktiviteten har med påskefeiring å gjøre. Han påpeker den manglende sammenhengen mellom den kristne påsken som feiringen av Jesu stedfortredende død og oppstandelse på den ene siden, og en hare som løper rundt og gjemmer egg på den andre. Stans far Randy blir irritert og forteller Stan at han bare skal «dye your goddamned eggs!», men Stan gidder ikke male påskeegg mer og forlater bordet. Kanskje han har funnet ut at Påskeharen ikke finnes, foreslår Stans mor. Men da reagerer Randy voldsomt: Han slår nevene i bordet, reiser seg og utbryter: «You know so little!» og forlater rommet i fortvilelse. Stan drar til det lokale kjøpesenterets påskehare og setter seg på fanget hans. Han stiller de samme spørsmålene om sammenhengen mellom Jesus og Påskeharen, men Påskeharen blir frustrert og forklarer at han er «just a guy in a costume!» Ute av kjøpesenteret blir Stan forfulgt av skikkelser i påskeharekostymer som

²¹ Man kan også gjøre et historisk poeng av hvor stor rolle Den katolske kirke spilte i AAs formative prosess, noe Ann Taves har vist var en gjennomgående tendens helt fra svært tidlig i organisasjonens tilblivelse og formative fase (Taves 2016:112–116).

spionerer på ham. Stan stiller for mange spørsmål, noe som bekymrer det hemmelige selskapet «Hareklubben for menn». Hareklubben beskytter «påskehemmeligheten» og Stans egen far er medlem. For å få vite hva påskehemmeligheten er, må Stan innlemmes i Hareklubben.

Deretter følger et innvielsesrituale hvor forsamlingen synger en latinsk hymne til Påskeharen. Det finnes nemlig en autentisk påskehare: kaninen Snowball! Forsamlingen hyller Snowball og Stan får endelig tilbudet om innsikt i påskehemmeligheten. Lederen begynner å fortelle om Jesu siste måltid, men akkurat idet hemmeligheten er i ferd med å avsløres, bykser sortkleddede ninjaer inn vinduene bak ham. Hareklubben beskytter Snowball, mens døren blir revet ned. Inn kommer en munk med pistol og en figur som forestiller William Anthony «Bill» Donohue. Donohue er president i den reaksjonære konservative amerikanske katolske organisasjonen The Catholic League.²²

Mens Donohue og ninjaene hans tar Hareklubben til fange, stikker Stan av med Snowball og henter Kyle. Sammen drar de to med kaninen for å snakke med Professor Teabag. Det neste som utspiller seg er en parodi på *Da Vinci-koden*. Professoren kan, gjennom en analyse av Da Vinci-maleriet *Det siste måltid*, fortelle guttene at «Saint Peter... was a rabbit». Sankt Peter, på sin side, beskriver Stan som «the disciple that Jesus made into the first pope». Ved bruk av laserteknologi, forteller professoren, kan de avsløre hvordan Da Vinci «opprinnelig» malte bildet—med Peter som kanin. «I don't believe it!» sier Stan, men han blir møtt av et uslåelig resonnement fra Professor Teabag:

Teabag: The proof is everywhere! Look at the pope's hat! It makes no sense... Except that it was originally designed... for a rabbit!

Stan: But why would Jesus want a rabbit to run his church?

Teabag: Because Jesus knew no one man could speak for everyone in a religion! Men can be intolerant; rabbits are pure. But the

²² I en artikkel i det amerikanske tidsskriftet *The Humanist* karakteriserte professor i sosial etikk ved St. Paul School of Theology i Kansas City, John M. Swomley, The Catholic League som «[o]ne of the least known and most dangerous of the far-right organizations» og beskriver en rekke tiltak hvor gruppen har forsøkt å sensurere kritikk av Den katolske kirke på grunnlag av diskriminering (Swomley 1998:32).

Catholic Church buried the truth, put a man in charge, and the Hare Club for Men has been decorating eggs ever since to keep the secret in Da Vinci's painting alive.

Kyle: So... the Vatican took Stan's dad?

I Vatikanet er Stans far fengslet sammen med de andre i Hareklubben for menn. De konfronteres av en Benedikt XVI-figur. Paven truer fangene med helvete dersom de fortsetter å hevde at Sankt Peter er en kanin, for det er en trussel mot Kristi kirke. Bill Donohue-figuren foreslår tortur, men det sjokkerer Benedikt: «But Bill! All this torturing and ninjas... It just doesn't seem very *Christian!*» Paven får til svar at han har bedt The Catholic League om hjelp og må la dem gjøre jobben sin. Imens ber Stan til Jesus om hjelp til å beskytte Snowball. Ingenting skjer—ennå. Donohue og hans Catholic League-ninjaer lager kannibalstuing av Hareklubben for menn, som de vil gi som mat til de fattige. Benedikt XVI-figuren reagerer, om enn forsiktig:

Benedikt XVI: Bill, this seems extreme.

Bill Donohue: The child who has the rabbit has to know that we are willing to kill the hostages if he doesn't hand it over.

Kardinal: Your Holiness! A child has arrived with the rabbit!

Paven og hans medarbeidere lykkes omsider i å overta kaninen, etter at Donohue sverger ved korset at de ikke skal skade Snowball—men det viser seg å være et lygekors. Paven protesterer at det ikke virker særlig kristent, men får til svar at det er Kristi vilje. Da dukker Jesus opp. Han forklarer at han dukker opp i svar på en bønn—ikke Stans, men et medlem av Hareklubben for menn. Han kjefter på paven og Bill Donohue og forklarer dem at en kanin skal være pave.

Bill Donohue: Kill him.

Benedikt XVI: What?!

Bill Donohue: He goes against the Church! He must die!

Benedikt XVI: Alright, that does it Bill. I'm pretty sure that killing Jesus is not very Christian.

Donohue svarer med å fengsle paven, Jesus, og barna, og kupper pavehatten. Kyle og Jesus – «those two Jews» – skal drepes. På *South Park*-nyhetene presenteres Pave Donohues kupp som en følge av at Pave Benedikt XVI har abdisert.²³ Mot slutten av episoden er Jesus og Kyle i fengselscelle sammen. Jesus overbeviser Kyle om å drepe ham med en fil, slik at han kan gjenoppstå utenfor fengselscellen. Han frems-tår selv som den ultimate ninja og dreper Bill Donohue og hans kompanjonger med shuriken. Episoden slutter med en feiring av Snowball på Den hellige stol til lyden av den latinske harehymnen. Snowball bærer mitraen på hodet—hatten som ettersigende opprinnelig ble designet for dens ører. Kardinaler spør haren hva de skal fortelle folk om hvordan de skal leve livene sine. Paveharen svarer ikke: «It isn't saying anything», klager den ene kardinalen til den andre. «Yes», svarer den andre, «just as Jesus intended it».

South Parks tidligere episoder som involverte katolisisme ble også gjenstand for angrep fra The Catholic League, noe Feltmate utforsker i detalj (Feltmate 2017: 177–179, 246). Den mest åpenbare tolkningen av episodens holdning til katolisisme er derfor som et svar på The Catholic Leagues angrep, hvor Donohue og The Catholic League rammes av *South Parks* salteste kritikk. Episoden er derimot ingen kategorisk kritikk av katolisisme. Benedikt-figuren er det tydeligste eksempelet på det: Han behandles skånsomt idet han fremstilles som sympatisk og fornuftig. Satiren her retter seg ikke mot katolisisme generelt så mye som mot *Da Vinci-koden* og den reaksjonære fløyen av amerikansk katolisisme som Bill Donohue og The Catholic League representerer. Både antagonistene og protagonistene i serien er katolikker, og hele handlingsforløpet er knyttet til amerikansk populærkultur og påsketradisjoner. Antagonistene representeres av Bill Donohue og The Catholic League som symboler på reaksjonær og autoritær katolisisme, mens protagonistene representeres av Benedikt-figuren og hovedpersonene.

²³ Man kan bli fristet til å kalle episoden profetisk, for 28. februar 2013 ble Benedikt XVI den første paven som abdiserte på over syv århundrer.

Skillet mellom Hareklubben for menn, som representerer godtroende og absurd men likevel godlynnnet katolisisme med nyanse og kompleksitet som en etisk akseptabel kjerne, og Bill Donohue og The Catholic League, fremstår som en tolkning av splittelsen mellom liberale og konservative katolikker i til dels europeisk, men hovedsakelig amerikansk religiøs kontekst. Overfor denne splittelsen fremtrer Benedikt XVI-figuren som en person med gode intensjoner, men svak vilje. Episoden er et tydelig svar på Bill Donohues og Catholic Leagues anklage om anti-katolisisme i forbindelse med tidligere episoder. Den demonstrerer at det er ikke katolisisme eller katolikker i sin helhet *South Park* kritiserer, men spesifikke former for katolisisme – og særlig den typen Donohue representerer. I likhet med tidligere episoder ser vi en oppfordring til moderasjon i påstander om religiøs autoritet: Hva det vil si å være katolikk bestemmes ikke først og fremst av lydighet mot dogmer og autoriteter, men av kjærlighet til hyggelige tradisjoner og rett levevis.

FRANS

Pave Frans er fremstilt i bare én episode: «The Hobbit». Episoden ble kringkastet 11. desember 2013 – samme dag som *TIME Magazine* kåret den nye paven til årets person med tilnavnet «The People's Pope» (Chua-Eoan og Dias 2013). Episoden har flere narrative linjer, men den mest sentrale handler om hvordan en Kanye West-figur forsøker å overbevise om at kjæresten hans, Kim Kardashian, ikke er en hobbit. Bakgrunnen for det er en fortelling om skolejenta Lisa Berger som ber Butters om et stevnemøte, men blir avvist fordi han liker «nydelige kvinner som Kim Kardashian», noe som gjør Wendy sjalu. Hun kritiserer Butters og redigerer et bilde av Kim Kardashian slik at hun ser ut som en hobbit. Deretter deler hun bildet på sosiale medier. Når Kanye West får vite det, drar han til South Park og til *TIME Magazines* prisutdeling for å overbevise alle om at kjæresten hans ikke er en hobbit. Den eneste koblingen til innslaget med Frans er derfor Kanye West.

Programleder: Ladies and gentlemen. It is my honor to give the Person of the Year Award to this year's winner: Pope Francis!

[Applaus. Pave Frans reiser seg fra et sete midt i salen, vinker og kommer opp på scenen.]

Frans [med sløv stemme]: Gracias, gracias, all my children.

[Kanye West kommer opp på scenen og tar mikrofonen fra Pave Frans.]

Kanye West: Alright, hold up! Hold up! I'm sorry, Pope, but hold up. I just gotta say this. If my fiancée is a hobbit, then, uhm...

[Snur seg fra publikum og snakker i telefonen] Then what, bitch?

OK. Yeah. Yeah. [Snur seg til publikum igjen. Programledere ser sjokkerte ut. Frans ser ut som han er lite imponert.]

If she was—if she is a hobbit, then how come she don't turn blue when goblins are near? Oh! You didn't think of that! Oh, I guess she's not a hobbit, thn! She must be a beautiful, sexy woman!

[Frans går bort til Kanye, smiler, og tar mikrofonen fra ham.]

Frans: The hobbit doesn't turn blue around goblins—just his sword does.

Kanye West reagerer med å dytte Frans av scenen. Frans selv lager ikke mer oppstyr, men de andre figurene blir sjokkerte over Kanye West-figures oppførsel. Scenen parodierer en hendelse hvor han avbrøt prisutdelingen for beste musikkvideo til Taylor Swift på MTV Awards i 2009. West parodieres og harseleres med, mens pavefiguren fremstilles som en mild, om enn litt sløv gammel mann med kjennskap til populærkultur. I motsetning til de fire episodene jeg har diskutert hittil, dukker Frans-figuren opp i en episodesammenheng som ikke har noe med katolisisme eller Den katolske kirke å gjøre. Tvert om: *South Park* feirer *TIME Magazine's* prisutdeling til paven som «Årets person».

Først fem år senere dukker det opp en ny episode som tematiserer katolisisme og kritikk av Den katolske kirke som institusjon. I episoden «A Boy and a Priest» (2018) glimrer Frans-figuren med sitt fravær. Det er påfallende, for dersom *South Park* formidlet kritikk av katolisisme, Den katolske kirke, eller pavedømmet på samme nivå som under

Johannes Paul II eller Benedikt XVI's pontifikat, kunne vi forvente at en ny episode som kritiserer det katolske presteskapet også ville inkludere en pavefigur. Frans-figures fravær betyr at *South Park* ikke klandrer Frans for presters overgrep mot barn eller tildekningen av dem. Tvert imot trekker *South Park* frem sin katolske prest Maxi som protagonist. Gjennom hele episoden gjør de andre figurene narr av ham som «en katolsk prest» ved å vitse med alt han sier som om det hadde dobbel bunn med pedofile undertoner. Selv når han åpner søndagsprekenen med det sentrale bibelverset Johannes 3:16, tolker menigheten ordene hans slik. Maxi reagerer med fortvilelse. Han er ensom og blir venner med skolegutten Butters, og de drar på fisketur sammen. Imens er de andre sikre på at Maxi har isolert Butters på fisketur for å gjøre det enklere å utføre overgrep mot ham. Et team som dekker til overgrepssaker får nyss om vennskapet mellom Maxi og Butters og, i likhet med andre, antar de at Maxi er en overgriper. Opprydningsteamet rykker ut for å fjerne bevis for et overgrep som ikke finner sted og finner til slutt de to på fisketur. Da Maxi oppdager teamet som dekker til overgrepssaker ved å systematisk fjerne bevis, går Maxi til angrep på dem og dreper dem for å *beskytte* barna. Episoden avsluttes ved at Maxi nok en gang holder preken—og menighetsmedlemmene gjør fortsatt narr av ham—men han har lært seg å ignorere dem.

Som i «Red Hot Catholic Love» menneskeligjør episoden Maxi som prest og protagonist. Gjennom Maxi påberoper *South Park* seg en normativ stemme inn i katolsk religion og katolske verdier, men også i medialisert diskurs om katolisisme og hvordan det ikke er greit å anta at alle katolske prester er overgripere. Interessant nok er dette ett av unntakene for figuren Maxi i *South Park* som bredere kontekst, som ellers fremstiller ham som «hypocritical, insensitive, and usually theologically irrelevant» (Scott 2011:156). I de episodene hvor man kunne forvente at det ble gjort et ekstra stort nummer av, er imidlertid det motsatte gjennomgående. Ingen pavefigur hverken dukker opp eller sågar nevnes i episoden. Det er ensbetydende med å formidle at han ikke er relevant; Frans klandres ganske enkelt ikke. Det er fristende å begrunne budskapet med en fraværende Frans med at mediebildet av

ham som liberal og sympatisk fremdeles er forholdsvis robust, selv om hans popularitet har minket det siste året ifølge Pew Researchs undersøkelse (Pew Research Center 2018). Det er likevel Maxi som er viktigst i episoden.

I «Red Hot Catholic Love» så vi at Maxi spilte rollen som motvekt til katolske presters misbruk av barn. I «A Boy and His Priest» beholder han rollen som en «god prest»: Han er venner med barn for vennskapets skyld og er ellers ensom, isolert og misforstått som syndebykk for ugjerninger han selv forsøker å hindre. I ytterste konsekvens er Maxi så oppriktig glad i barna at han dreper sine kolleger for å beskytte barna. Dermed representerer han overgrepstildekkingens rake motsetning. Det katolske presteskapet er ikke alene om å motta kritikk i denne episoden. Den retter også skyts mot alle som morer seg med vitser på bekostning av barn som blir utsatt for seksuelle overgrep. Her er *South Parks* kritikk ganske avansert: Skaperne kritiserer lettvinde og usmakelige spøker om maktmisbruk og seksuelle overgrep ved å vende satiren mot dem som bruker den til å mobbe katolikker. Maxi blir nok en gang et offer for sine medprestens ugjerninger i motstand mot sine overordnede, som igjen tror at også Maxi er en overgriper. Resultatet er at de andre prestene forsøker å fjerne spor etter det de antar er Maxis overgrep mot gutten—men som ikke har funnet sted.

SOUTH PARK FORMIDLER GYLNE-REGEL-KRISTENDOM

Parker og Stone er ikke kristne og harselerer ofte med kristne religioner. Forskningslitteraturen om *South Park* preges av en antagelse om koherens mellom produsentenes intensjoner, deres eventuelle religiøse identitet og produktet de skaper. Dersom vi imidlertid tar hensyn til det etablerte konseptet «forfatterens død» (Barthes 1977), følger innsikten at det i beste fall er problematisk å anta en nødvendig sammenheng mellom produsenters identitet og intensjon på den ene siden, og det medierte meningsinnholdet i et gitt kulturelt produkt på den andre. Den visuelle og/eller materielle vending innebærer videre antropologiske perspektiver på kunstuttrykk og andre visuelle medier som sosiale

aktører (Gell 1998:17-19). Det er med dette i forgrunnen jeg nå stiller spørsmålet: Hva kan vi lære dersom vi bytter ut det grunnleggende premisset om *South Park* som formidler av sekulær humanisme med *South Park* som et eksempel på gylne-regel-kristendom?

Da Nancy Ammerman konstruerte begrepet gylne-regel-kristendom (*Golden Rule Christianity*) tok hun utgangspunkt i, kritiserte og bygget videre på Dean R. Hoge, Benton Johnson og Donald A. Luidens begrep *liberale lekfolk* (Hoge et al. 1994). Ammerman observerte at Hoge et al. implisitt måler religiøsitet (forstått som religiøse forestillingers og forpliktelsers styrke og robusthet) på grunnlag av evangelikalske normer. Dette er kristne som ikke anser Jesus-tilhengerskap som en soteriologisk nødvendighet, som vektlegger livet her-og-nå fremfor individuell og kosmisk eskatologi, som foretrekker ikke-literalistiske tolkninger av bibelfortellinger, og som betviler «kristendommens» monopol på religiøs sannhet (Ammerman 1997: 196). Dette er verdier vi har sett gjøre seg gjeldende i flere av episodene som er gjennomgått i denne artikkelen: Jesus-tilhengerskap som soteriologisk nødvendighet er riktignok ikke blant temaene, men når han opptrer i «Fantastic Easter Special» er det ikke for å kreve underkastelse og lydighet, men for å stoppe en reaksjonær konservativ katolikk i å overta pavedømmet og redde sannheten som hittil har vært en hemmelighet. Kun i «Do the Handicapped Go to Hell?» er eskatologi et tema—et tema som leder til problemer i livet her-og-nå for alle som stiller spørsmål om hvem som kommer til helvete og på hvilke premisser. Det er her kritikken ligger: Fokus på livet etter døden fører til skadelig adferd i livet før døden. Videre, i «Red Hot Catholic Love», sier Maxi eksplisitt at Bibelen består av myter som man gjør best i å tolke metaforisk som eksempler på hva rett levevis er. I *South Park* har hverken kristne eller andre monopol på (ikke-) religiøs sannhet. Det er også et trekk ved Ammermans begrep (1997:196). Gylne-regel-kristne tror verken at Bibelen skal leses bokstavelig eller at kristendom har monopol på sannheten.

Ammerman nøyer seg imidlertid ikke med innholdet i forestillinger og budskap, fordi gylne-regel-kristendom er en «pervasive religious type that deserves to be understood on its own terms» (Ammerman

1997:196). Ammermans senfenomenologiske tilnærming synliggjør dermed at «liberale lekfolk» ikke bør defineres kvalitativt negativt—som kristne som defineres av sin *mangel* på noe andre kristne har, eller har *mer* av—men at de utgjør en egen type religiøse mennesker og derfor må defineres kvalitativt positivt. Med andre ord: gylne-regel-kristne er ikke bare kristne som er religiøse i mindre grad, men deres kristendom ser kvalitativt annerledes ut og må derfor analyseres ut fra egne forutsetninger (Ammerman 1997:196). Forutsetningene innebærer at man ikke lar seg definere i henhold til standpunkt ved kompliserte teologiske spørsmål, men er orientert mot levevis. Selv definerer de kristendom som «rett levevis» heller enn «rett tro» (Ammerman 1997: 196-197). Det rette leveviset er basert på en gylne-regel-moral (derav begrepet) og barmhjertighetssans overfor mennesker i nød (Ammerman 1997:197).

Fokus på rett levevis, en gylne-regel-moral og barmhjertighetssans overfor mennesker i nød er tre verdier som trumfer alle andre normative imperativ i samtlige av episodene denne artikkelen har gått gjennom. Ifølge «Do the Handicapped Go to Hell?» er det rette å akseptere at mennesker er forskjellige, ikke ekskludere dem grunnet ulik religiøs tilhørighet, ikke tvinge dem til å gjennomgå ritualer for å assimileres med den dominerende religiøse kulturen, og ikke skremme barn med trusler om helvete for å motivere dem til å oppfylle religiøse lederes ønsker som å delta i søndagsskolen. Ifølge «Red Hot Catholic Love» burde det delvis fiktive Vatikanlovdokumentet—man kan sammenligne det med kirkerettsdokumenter fra det 20. århundre—vært endret for lenge siden, slik at det forbyr prester å begå seksuelle overgrep mot barn. Det burde også være lettere å endre kirkerettslig praksis og når det gjelder noe så viktig som den religiøse institusjonens fremtid, burde prestene være villige til å gå gjennom ild og vann for å endre regler og normer som står i veien for å beskytte barna—institusjonens fremtid. I tillegg burde det ikke nytte å henvise til bibelfortellinger når Den katolske kirke legitimerer sin egen autoritet. Poenget med bibelfortellingene er å gi mennesker en rettesnor for—nettopp—riktig levevis. Det er heller ikke slik at det er bedre å forkaste både bibelfortellingene og

Den katolske kirken—da ender man bare opp med å drive skitsnakk. Ifølge «Bloody Mary» er påstander om mirakuløse statuer latterlige og de som mener seg helbredet beviser bare at de hadde evnen til å lege seg selv i utgangspunktet. Paven kan likevel ikke beskyldes for å promotere miraklene. Tvert imot er han en fornuftens røst, og derfor også en gledesdreper. Ifølge «Fantastic Easter Special» er forsøk på å monopolisere religiøs sannhet i strid med Jesu egen lære og det er et poeng i seg selv at han er superhelten som til slutt redder Den katolske kirken fra velorganiserte reaksjonære konservative katolikker. Den rettmessige paven er kanin—et menneskespråklig stumt, søtt og harmløst vesen som signaliserer at «No one man can speak for everyone in a religion.» Å være kristen er uforenlig med å forsvare dogmer og institusjoner på bekostning av nestekjærlighet og barmhjertighet. Siden Fransfiguren i «The Hobbit» kun er med i et lite innslag og episoden ellers ikke har noe med katolisisme å gjøre, er det lite relevant å ta den opp i denne sammenhengen, men ifølge «A Boy and His Priest», skal man være forsiktig med å ansvarliggjøre enkeltpersoner for et kollektivt, systematisk svik. Man skal anerkjenne sorgen og sårbarheten det innebærer for katolikker generelt og oppriktige prester spesielt, som allerede er i et ensomt yrke som følge av å ha viet livet sitt til den religiøse organisasjonen de tjener. Både overgrep og tildekking av overgrep skal straffes, men må ikke påføres av mobbing av uskyldige katolikker i kjølvannet av avsløringene. Det er normene og verdiene som formidles i *South Park*-episodene som tematiserer katolisisme—og de har mer til felles med gygne-regel-kristendom enn de har med sekulær humanisme.

KONKLUSJON

Med de siste observasjonene i forgrunnen, konkluderer jeg med at antagelsen om *South Park* som formidler av sekulær humanisme er villedende. Den er til hinder heller enn hjelp for å forstå serien og hva de formidler om religion, i dette tilfellet katolisisme. Det blir synlig når man analyserer episodene som produkter og sosiale aktører som formidler noe om religion uavhengig av produsentenes (ikke-)religiøse

identitet. Det *South Park* formidler i episoder som tematiserer katolisisme, forstås best som gylne-regel-kristendom: Episodene for-
 maner kritisk holdning til dogmer, ritualer, tradisjoner og religiøse auto-
 riteter, men oppmuntrer til verdier de knytter til Bibelen: rett levevis,
 med den gylne regel og barmhjertighet som ledestjerner, og Jesus som
 eksemplarisk rollemodell—ikke en dogmatisk eksklusiv frelser hvis
 ytterste funksjon er eskatologisk lykke i det hinsidige. Ved å kritisere
 nyateisme som ukritisk til nye oppdagelser såfremt de motsier religiøse
 dogmer og tradisjonelle oppfatninger, signaliserer *South Park* avstand
 også fra nyateistisk tankegods. Ved å kritisere det katolske prestehier-
 arkiet, mirakeltro og lydighet mot dogmer og ritualer, og samtidig
 fremelske katolske protagonister (barna, Randy, Maxi og to pave-
 figurer), markerer *South Park* avstand til katolsk gylne-regel-kristen-
 doms nære—kanskje nærmeste—«andre»: folkelig katolisisme. Videre
 forskning på *South Park* og seriens forhold til religion kan utvide
 materialet og perspektivet, og undersøke om ikke også episoder som
 tematiserer andre religiøse grupperinger lar seg forklare med lignende
 utgangspunkt.

LITTERATUR

- Ammerman, Nancy T., 1997. «Golden Rule Christianity: Lived Reli-
 gion in the American Mainstream». David D. Hall (red.), *Lived Re-
 ligion in America: Toward a History of Practice*. Princeton:
 Princeton University Press, s. 196–216.
- Arp, Robert (red.), 2007. *South Park and Philosophy: You Know, I
 Learned Something Today*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Arp, Robert og Decker, Kevin S. (red.), 2013. *The Ultimate South Park
 and Philosophy: Respect my philosophah!* Malden, MA: Wiley
 Blackwell.
- Auter, Philip J. og Davis, Donald M., 1991. «When Characters Speak
 Directly to Viewers: Breaking the Fourth Wall in Television.» *Jour-
 nalism & Mass Journalism Quarterly* 68(2), s. 165–171.

- Barthes, Roland, 1977. *Image-Music-Text*. Oversatt av Stephen Heath. London: Fontana.
- Chua-Eoan, Howard og Dias, Elizabeth, 2013. «Pope Francis, The People's Pope.» *TIME Magazine*, 11. desember 2013. Tilgjengelig: <http://poy.time.com/2013/12/11/person-of-the-year-pope-francis-the-peoples-pope/> [Besøkt 7. oktober 2018]
- DeLashmutt, Michael W. og Hancock, Brannon, 2008. «Prophetic Profanity: *South Park* on Religion or Thinking Theologically with Eric Cartman.» Weinstock, Jeffrey Andrew (red.) *Taking South Park Seriously*. New York: SUNY Press, s.173–194.
- Feltmate, David, 2011. «New Religious Movements in Animated Adult Sitcoms—A Spectrum of Portrayals.» *Religion Compass*, 5(7), s. 343–354.
- Feltmate, David, 2012. «The Humorous Reproduction of Religious Prejudice: “Cults” and Religious Humour in *The Simpsons*, *South Park*, and *King of the Hill*.» *Journal of Religion and Popular Culture*, 24(2), s. 201–216.
- Feltmate, David, 2013a. «It's Funny Because It's True? *The Simpsons*, Satire, and the Significance of Religious Humor in Popular Culture.» *Journal of the American Academy of Religion*, 81(1), s. 222–248.
- Feltmate, David, 2013b. «Cowards, Critics, and Catholics: The Catholic League for Religious and Civil Rights, *South Park* and the Politics of Religious Humor in the United States.» *Bulletin for the Study of Religion*, 42(3), s. 2–11.
- Feltmate, David, 2017. *Drawn to the Gods: Religion and Humor in The Simpsons, South Park, and Family Guy*. New York: New York University Press.
- Gell, Alfred, 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gournelos, Ted, 2009. *Popular Culture and the Future of Politics: Cultural Studies and the Tao of South Park*. New York: Lexington Books.

- Hjarvard, Stig, 2012. «Three Forms of Mediatized Religion.» Stig Hjarvard og Mia Løvheim (red.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom, s. 21–44.
- Hoge, Dean R.; Johnson, Benton.; Luidens, Donald A., 1994. *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestant Baby Boomers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Jenkins, Henry, 2007. Transmedia Storytelling 101. Bloginnlegg 21. mars 2007. http://henryjenkins.org/blog/2007/03/transmedia_storytelling_101.html [Besøkt 4. april 2019]
- Jenkins, Philip, 2003. *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*. New York: Oxford University Press.
- Johnson-Woods, Toni, 2007. *Blame Canada! South Park and Contemporary Culture*. New York: Continuum.
- Petersen, Sarah, 2015. “LDS missionaries distribute 2,400 copies of the Book of Mormon in 6 days in Alabama.” *Deseret News*, 24. februar 2015. <https://www.deseretnews.com/article/865622704/LDS-missionaries-distribute-2400-Book-of-Mormons-in-6-days-in-Alabama.html> [9. mai 2019]
- Pew Research Center, 2018. «Confidence in Pope Francis Down Sharply in U.S.» 2. oktober 2018. Tilgjengelig: <http://www.pewforum.org/2018/10/02/confidence-in-pope-francis-down-sharply-in-u-s/#> [Lastet 17. november 2018]
- Scott, David W., 2011. «Religiosity in *South Park*: Struggles Over Institutional and Personal Piety Among Residents of a “Redneck Town”.» *Journal of Media and Religion* 10(3), s. 152–163.
- Smith, Jonathan Z., 2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- South Park Archives, 2018. «Disclaimer.» *Fandom*. Tilgjengelig: <http://southpark.wikia.com/wiki/Disclaimer> [Lastet 16. November 2018]
- South Park Studios, 2019. <http://www.southparkstudios.nu/> [Lastet 4. april 2019]
- Swomley, John M., 1998. «Watch on the Right: A League of the Pope’s Own». *The Humanist* 58(1), s. 32–34.

- Taves, Ann, 2016. *Revelatory Events: Three Case Studies of the Emergence of New Spiritual Paths*. Princeton: Princeton University Press.
- Vitali, Michael Adriaan, 2010. *South Park's Ambiguous Satiric Expression* [sic]. Masteroppgave, Fakultet for humaniora og pedagogikk, Universitetet i Agder.
- Walker, David, 2017. «Mormon Melodrama and the Syndication of Satire, from *Brigham Young* (1940) to *South Park* (2003).» *The Journal of American Culture* 40(3), s. 259–275.
- Weinstock, Jeffrey Andrew (red.), 2008. *Taking South Park Seriously*. New York: State University of New York.

ABSTRACT

Until now, research on *South Park* and religion has been confined by a fundamental assumption that the animated series promotes secular humanism. This article disputes that premise. Based on synopses of six episodes that center on Catholicism and/or feature characters based on historical pope figures (“Do the Handicapped Go to Hell?”; “Red Hot Catholic Love”; “Bloody Mary”; “Fantastic Easter Special”; “The Hobbit”; “A Boy and His Priest”), I argue that the show’s portrayal of Catholicism is not only far more balanced, but promotes values that are both detectable and intelligible through the lens of what Nancy Ammerman calls “golden rule Christianity” (1997).

Key words: pope, Catholicism, South Park, satire, Golden Rule Christianity, anti-Catholicism

På leting etter den religiøse byen

Metodiske refleksjoner etter dokumentasjons- og utstillingsprosjektet
Homo Religiosus

AV MARIANNE A. OLSEN

I november 2014 åpnet Perspektivet Museum utstillingen Homo Religiosus, om det religiøse mennesket i Tromsø. Gjennom utstillingen har museet delvis ønsket å synliggjøre noe av byens religionsmangfold, men også å skape en arena for undring og dialog rundt livets store spørsmål som liv og død, lys og mørke. De besøkende møter derfor delvis dokumentarisk materiale som fotografier fra rituelle rom, gjenstander knyttet til enkeltindividers utøvelse og sitater og opptak fra intervjuer, men også kunstinntallasjoner og ny komposisjon. Målet er at kunnskap og kunst sømløst skal skli over i hverandre og skape en atmosfære for undring og dialog. I forkant av produksjonen gjennomførte museet et omfattende dokumentasjonsarbeid rundt religiøst liv i Tromsø, og dette danner basis for utstillingens kunnskapsmateriale. I denne artikkelen reflekterer prosjektleder for dokumentasjonen over metodiske valg og lærdommer i arbeidet med å forsøke å gripe byens religiøse liv når målet var en samtidsrelevant dialogutstilling.

Nøkkelord: Perspektivet Museum, Homo religiosus, religioner i Tromsø, religion og museologi

BAKGRUNN

Perspektivet Museum (PEM) er et kulturhistorisk museum i Tromsø. Et viktig idègrunnlag da museet ble etablert i 1996 var ny museologi, der fokus er på museet som samfunnsrelevant institusjon (Vergo 1989). Med utgangspunkt i tematikk knyttet til mennesket i sentrum, globale problemstillinger relatert til lokal virkelighet og samtidsfokus, er PEM

utviklet gjennom over 20 år. En kjerne i museets virksomhet er dokumentasjons- og utstillingsprosjekter. Det er gjennom dette arbeidet museet utvider sine samlinger, får ny kunnskap, tester ut ulike metoder innenfor dokumentasjon, utstillingsproduksjon og formidling. Prosjektene går over flere år, og gjennom ulike faser, men i denne artikkelen vil fokus være på *dokumentasjonsarbeidet*, og altså ikke eksempelvis kurateringen.

Tematikken i dokumentasjons- og utstillingsprosjektene favner vidt, og vokser frem over lang tid. Det som er felles er at de tar utgangspunkt i noe samtidsaktuelt som ansatte mener er viktig å løfte frem i det offentlige rom. I tillegg må tematikken egne seg for en tredimensjonal utstilling og gjerne ha både lokalt fokus og global relevans. Jeg vil komme nærmere inn på hva jeg legger i tredimensjonal utstilling, og sammenheng mellom lokalt fokus og global relevans, men bare først påpeke at dette er et bakteppe for at museet i 2010 startet et forprosjekt om religion. Arbeidet endte opp i den største dokumentasjonen museet hittil har gjennomført med 40 informanter, 6000 fotografier, lydopptak, deltagende observasjon og film (Fremmerlid 2016:7).

PROBLEMSTILLING OG METODE

Nedenfor skal det handle om metodiske valg og lærdommer i arbeidet med å gripe den religiøse byen Tromsø når målet var en samtidsrelevant dialogutstilling. Et underspørsmål er hvilke lærdommer vi gjorde knyttet til utvalg av fellesskap. Et annet er lærdommer knyttet til dokumentasjon gjennom deltagende observasjon, intervju, foto og lydopptak. Et tredje er erfaringer knyttet til forsøket på å gripe sammenhengen mellom stedet og utøvelsen. Til slutt vil jeg gjøre noen refleksjoner rundt etiske lærdommer.

Selv om det ikke er et en-til-en-forhold mellom dokumentasjon og formidling lå grunnleggende tanker rundt utstillingens formål og utstillingsmediet i bunnen for valg og fokus. Jeg vil derfor starte med å redegjøre for overordnede tanker rundt metodikk, som henger sammen med synet på utstillingen som medium.

En mye benyttet metode innenfor museenes utstillingsarbeid har vært den lineære. Helt enkelt innebærer dette at fagpersoner starter med å utvikle et utstillingsmanus, og at dette overtas av formgivere som skaper utstillingen. (Häll 2017:123). Metoden har mange svakheter, blant annet synet på sammenhengen mellom form og innhold. Som Huseby og Cederholm skriver i innledningen til *Museumsutstillinger. Å forstå, skape og vurdere natur- og kulturhistoriske utstillinger* (2017:7) «Innholdet blir fortsatt forstått som noe fagfolkene fyller inn i utstillingsdesignet». På Perspektivet Museum har museets tidligere direktør, Astri Fremmerlid, vært opptatt av å se utstillingsarbeidet som en prosess der ikke bare formen, men også innholdet skapes underveis (Becker 2015:14).

Et dokumentasjons- og utstillingsprosjekt starter derfor gjerne med en idemylding eller et seminar der både teoretisk og visuell kompetanse er involvert. Deretter foretas bredt anlagte undersøkelser før fokus gradvis snevres inn. En kjerne i arbeidet er tett samarbeid gjennom hele prosessen mellom prosjektleder, med et overordnet ansvar for innhold, og prosjektansvarlig, med et overordnet ansvar for utstillingsproduksjon. Metoden har mange fellestrekk med det Häll beskriver som en samarbeidsmodell. Her starter man med gruppediskusjon og bredt anlagte undersøkelser, før det utvikles en visjon og et utstillingsmål. Utstillingsmanus lages mot slutten av prosessen (Häll 2017:123).

Viktige premisser når vi starter arbeidet er at dokumentasjonen skal ende opp i en tredimensjonal utstilling, og at det skal være en utstilling som tilrettelegger for dialog fremfor monolog. Med en tredimensjonal utstilling tenker vi på en utstilling som ikke bare viser «flatt» materiale, som tekst og foto, men også eksempelvis kulturhistoriske gjenstander og kunst. I tillegg er vi opptatt av at en utstillingsgjest ikke bare benytter blikket, men også aktiverer de andre sansene. Fordypelsen i den enkelte museumsgjenstanden skyves samtidig til side og erstattes av at utstillingen tar form av en total installasjon (Hammer Stien 2016:13). Det har de siste 20 årene vært stort fokus på at kulturhistoriske museer skal være dialogarenaer (eksempelvis NOU 1997:39–41), men tolkningene av hva dette faktisk innebærer er mange. Min forståelse bygger på

Mikhail Bakhtin. I kortform kan hans syn på meningsskapning og kommunikasjon uttrykkes slik at det ikke er jeg, men *vi* som skaper mening. Mening oppstår i samspillet mellom de som kommuniserer, og responsen fra den andre er det som aktiviserer forståelse (Dysthe 2012:58). I en utstilling kan dialog foregå på ulike plan; mellom formidler og besøkende, mellom ulike besøkende, og den besøkenes dialog med seg selv i møte med utstillingselementene.

ET FORPROSJEKT OM RELIGION I TROMSØ

På 1970-tallet begynte kulturhistoriske museer å arbeide med samtiden, og nye metoder som feltarbeid og intervju ble tatt i bruk. I starten var fokus på å dokumentere boformer, gjenstandsbruk og arbeidsliv før det ble historie, men de siste årene har man fått større dreining mot samfunnsrelevant og sensitiv tematikk (Pabst 2014:13). Dette har delvis sammenheng med statlige føringer fra midten av 1990-tallet, som stortingsmeldinger, ABM-meldinger og tildelingsbrev (St.m nr. 22, nr. 48, nr. 49, NOU1996:7). Samtidsdokumentasjon utføres ved bruk av ulike metoder, og på Perspektivet Museum har vi gjennom en rekke prosjekter videreutviklet våre arbeidsmåter. Museet har ingen faste utstillinger, og med jevne mellomrom produseres nye hovedutstillinger med bakgrunn i omfattende dokumentarisk arbeid. Prosjektene tar utgangspunkt i samtidsrelevant tematikk, der vi mener at vi gjennom vårt *medium*, den tredimensjonale utstillingen, kan løfte saker frem i det offentlige rom. Foto, intervju og deltagende observasjon er sentralt i dokumentasjonen som pågår over flere år. Empirien samles gjerne i en lokal kontekst, men intensjonen er at utstillingene skal være relevante uavhengig av lokal tilhørighet, da de skal kunne oppleves både konkret og metafysisk.²⁴

Bakgrunnen for igangsettelsen av prosjektet «Det religiøse fellesskap» var en observasjon av at religion i stadig større grad er en del av

²⁴ Et eksempel på dette er utstillingen «Flytende russisk» som delvis handlet om russiske sjøfolk i Tromsø i samtid og den historiske pomortiden, men dypst sett om de «bildene» ulike folk skaper av hverandre (Fremmerlid 2007).

den offentlige samtalen, men gjerne satt inn i en globalpolitisk ramme med fokus på konflikt og splittelse (eksempelvis Jacobsen 2005:11, Døving og Kraft 2013:9). Spørsmål vi stilte oss var om det var mulig å lage en samtidsdokumentasjon der fokus lå på utøvelse, fellesskap og det å leve som religiøst menneske i nord fremfor konflikt og splittelse. I en innledende idéfase så vi snart at kunnskapsgrunnlaget vårt var for tynt til å avgjøre om vi kunne gå videre. Vi satte derfor i gang et forprosjekt som ble gjennomført av undertegnede, som er historiker, og museets fotograf Mari Hildung. Begge har lang erfaring innenfor museets dokumentasjons- og utstillingsprosjekter, men ingen besitter spesialkompetanse innenfor religion. Målet var delvis å få et grovt overblikk over det religiøse livet i Tromsø, og hva som tidligere var publisert. Videre var spørsmålet om tematikken egnet seg for en tredimensjonal utstilling, og om dette var noe som var viktig å løfte frem i det offentlige rom. Nedenfor vil jeg peke på noen punkter som ble avgjørende for at vi igangsatte hovedprosjektet, og hvilken retning det fikk.

Rett etter igangsettelsen av forprosjektet annonserte avisen *Nordlys* at de ville kjøre serien *Islam i Tromsø*. Serien bestod av seks hovedartikler, i tillegg til mindre redaksjonelle oppslag i papiravis og på nett. Her var islam i all hovedsak satt inn i en globalpolitisk ramme med fokus på konflikt og splittelse. Nesten ingen lokale muslimer ble intervjuet, og ingen ting handlet om tro og utøvelse. Dekningen gjorde oss overbeviste om at det trengtes et annet blikk på religiøst liv i Tromsø enn det media viste at de kunne gi. Serien ble seinere analysert av forskerne Kraft og Døving, og deres konklusjoner støttet opp under vurderingen vi hadde gjort (Døving og Kraft 2013:171).

Gjennom forprosjektet kom det også frem at det religiøse Tromsø var svært sammensatt, men at publiseringer rundt religion i Nord-Norge var begrenset. Spesielt var utøvelse av minoritetsreligioner i nord lite synlig. Observasjonene gjorde oss bevisste på at det trengtes dokumentasjons- og forskningsarbeid knyttet til utøvelse av samtidsreligion i Nord-Norge.

I alle de store dokumentasjons- og utstillingsprosjektene PEM har gjennomført har målet vært å fortelle historier fremfor historien (eksempelvis Olsen 1999:9). Muntlige informanter har derfor vært sentrale, men i tilnærmingen vil det likevel være en veksling mellom struktur og individ. Slik var det også i forarbeidet til religionsprosjektet, og det ble snart klart at det ofte var divergens mellom det vi leste og det folk faktisk sa og gjorde. Erfaringene gjorde oss bevisste på at om utstillingen skulle kommunisere med publikum, og oppleves relevant for eget liv, måtte den handle om «hverdagsreligiøsitet» eller «lived religion» (McGuire 2000). Det er her viktig å påpeke at selv om den ferdige utstillingen seinere fikk tittelen *Homo Religiosus* har den rumenske skribenten og religionsforskeren Mircea Eliade (1957), som står i en helt annen tradisjon enn McGuire, aldri vært et teoretisk fundament hverken for dokumentasjon eller utstillingsproduksjon. Med tittelen *Homo Religiosus* ønsket museet å annonsere at det handlet om det religiøse mennesket, og å åpne for egne assosiasjoner og opplevelser. I ettertid er det interessant å se at fokuset vi valgte er i pakt med det Crispin Paine (2017) etterlyser i en bok om globale perspektiver på museumsutstillinger og religion. Han skriver at kulturhistoriske lokalmuseer i stor grad har oversett religion, og at de som tar opp tematikken i hovedsak er de som tilfeldigvis har gjenstander, gjerne vakre, i samlingen. “I am calling [...] for sociological fieldwork, and for museum displays to present what actually happens religiously locally, rather than what is supposed to happen”.

Som nevnt ovenfor er det på Perspektivet Museum en bevissthet rundt at kommunikasjon i en utstilling skjer som en total opplevelse av det de besøkende sanser i rommet. Gjennom forprosjektet ble jeg tidlig klar over at dette også gjelder rituelle rom. Med rituelle rom mener jeg fysiske rom der riter er med på å aktualisere religiøse fortellinger. Fysisk sett var lokalene som ble benyttet til formålet svært ulike, fra ombygde kjellerrom til nybygde kirker, men noe var likevel likt. Man beveget seg inn med en følelse av å komme inn i «noe annet», noe som var litt på siden av det ordinære hverdagslivet. Trekk ved dette udefinerte «andre» var vanskelig å kun dokumentere gjennom teoretiske observa-

sjoner, og det ville heller ikke gi materiale for en tredimensjonal utstilling. På museet har vi lang erfaring med dokumentasjonsprosjekter der samarbeid mellom teoretiker og fotograf står sentralt. Gjennom dette gripes ulike aspekter ved virkeligheten, noe jeg vil komme nærmere inn på seinere. Men i dette prosjektet syntes ikke dette å være nok. Dette udefinerbare «andre» kan kobles til begrepet *hellig*, og Espen Dahl skriver: «Det hellige presenterer seg som noe fremmed for det språket som står til disposisjon i vår kultur» (Dahl 2008:19). Det ble klart for oss at vi trengte annen kompetanse enn det museet besitter, og at dette kunne være en kunstner. Dette var begrunnet i tanken om at en kunsters blikk kan hjelpe oss å se virkeligheten på nye måter (eksempelvis Breines 2012).

Forprosjektet gjorde det altså klart for oss at det var behov for en utstilling om religion i Tromsø, der fokus ikke var på konflikt og splittelse, men det å leve som religiøst menneske i nord. Vi hadde fått et grovt overblikk over religiøse grupperinger i byen, og det slo oss at det religiøse landskapet var langt mer mangefasettert enn vi var klar over. Formålet med utstillingen skulle derfor delvis være å synliggjøre noe av det religionsmangfoldet som finnes i byen, men også å skape en arena for undring og dialog.

BAKGRUNN OM HOVEDPROSJEKT

Prosjektgruppen ble videreført i hovedprosjektet, i tillegg til at musiker Aggie Frost ble innleid for å ta opp lyd. Gjennom hele dokumentasjonen var det nær kontakt mellom underskrevne, som var prosjektleder for dokumentasjonen, og prosjektansvarlig Astri Fremmerlid, som var ansvarlig for utstillingen.

I starten lette vi etter metoder for å nærme oss mangfoldet av religiøst liv i et bysamfunn. I Danmark ble det på begynnelsen av 2000-tallet gjennomført et omfattende arbeid rundt religiøst og spirituelt liv i Århus ved begynnelsen av det 21. århundre (Fibriger 2004). Arbeidet ga nyttige innspill, men var svært ulikt vårt utgangspunkt. Mens de gjennomførte en kartlegging av byens religiøse og åndelige liv med



*Musiker Aggie Peterson tar opp lyd i et thai-buddhistisk fellesskap.
Foto: Mari Hildung, Perspektivet Museum.*

hjelp av 60 studenter i tillegg til vitenskapelige ansatte, var vi en liten gruppe sammensatt av teoretisk og praktisk-estetisk kompetanse. Målet vårt var aldri en komplett oversikt over byens åndelige grupperinger, men et blick inn i noe av det religionsmangfoldet en mellomstor by i nord rommer.

I tillegg til *Homo Religiosus* er det de siste årene gjennomført to dokumentasjons- og utstillingsprosjekter om samtidsreligion ved kulturhistoriske museer i Norge: «Våre hellige rom» ved Oslo Museum (Bettum 2007) og «Himmelen over Sørlandet» (Pabst 2011) ved Vestagdermuseet. I likhet med *Homo Religiosus* hadde ingen av prosjektene ambisjoner om en total kartlegging. Ved Oslo Museum tok de utgangspunkt i seks minoritetsreligioner, der de med flest medlemmer i Oslo ble valgt og deres rituelle rom kopiert. På Vestagdermuseet ble lokalbefolkningen via annonser i lokalpressen oppfordret til å bidra med sin tro, og 30 bidrag ble presentert i utstillingen. Prosjektene var svært forskjellige gjennom fokus på henholdsvis struktur og individ, men også

fordi prosjektet i Oslo fokuserte på minoritetsreligioner mens utstillingen i Kristiansand i hovedsak endte opp med majoritetsreligion.

På Perspektivet Museum var det aldri aktuelt å enten fokusere på minoritet eller majoritet. Tromsø er både i fortid og samtid en flerkulturell by, noe som vi gjennom forprosjektet så hadde satt sitt preg på stedets religiøse liv. I museets samlinger finnes gjenstander knyttet til russisk-ortodoks trosutøvelse i den såkalte pomortiden (ca. 1740-1917) og fotografier fra katolsk nonneliv og menighetsarbeid tidlig på 1900-tallet. I nabolaget ble landets første dissenterkirke etablert i 1857 (Ytreberg 1946:479) og utenfor vinduet troner Tromsdalstinden som hevdes å ha vært et hellig fjell innenfor samisk religion fram til 1940-årene (Pollan 2007:368). Parallelt finnes markante kirkebygg tilknyttet Den norske kirke, og mer uanselige forsamlingshus benyttet av læstadianske grupperinger, også de del av landets majoritetsreligion. Fortidas mangfold videreføres i samtida, og kompletteres med religioner og retninger som er kommet til regionen de siste tiårene. Bildet er derfor svært sammensatt. Gjennom prosjektet ønsket vi ikke å underbygge et skille mellom *oss* og *de andre*, men heller å ta utgangspunkt *vi* som bor og lever i Tromsø i dag. Vi ønsket derfor både religioner og retninger med lang forankring på stedet, og de som er kommet de seinere årene.

Innenfor religiøst liv er individ og fellesskap knyttet sammen på en særegen måte, der valg er personlig, men gis mening innenfor kollektive rammer (Gilhus og Mikaelsson 2007:13). For å komme i kontakt med mennesker tilknyttet ulike religioner og retninger valgte vi å ta utgangspunkt i forsamlinger. Vi bestemte oss for åtte fellesskap. På tross av forprosjektet hadde vi ingen komplett oversikt, og valg ble delvis gjort mens vi arbeidet. Dette var en bevisst strategi, i et arbeid der prosess var vektlagt. Det vi visste var at både minoritets- og majoritetsreligion skulle være representert. I arbeidet med utvalg var møter med Samarbeidsrådet for tro og livssynssamfunn i Tromsø viktig, tillegg til samtaler med religionsvitere ved UiT, studentpresten, og privatpersoner som vi kom i kontakt med etter synliggjøring av prosjektet gjennom ulike medier.

VALG AV RELIGIØSE FELLESSKAP

I den første fasen arbeidet vi mye med islam. To moskèer har registrerte forsamlinger i kommunen; Islamsk senter for Nord-Norge (ISNN) og Alnor senter. I 1992 ble Islamsk senter for Nord-Norge (ISNN) registrert som landsdelens først muslimske senter. De pusset opp en eldre sentrumsbolig, som gjennom mange år fungerte som byens eneste moskè. I 2005 brøt enkelte ut, og året etter ble Alnor senter etablert. (Olsen 2016:48-49) I dag finnes to moskèer, og da vi startet arbeidet var det vanskelig å gripe forskjellen. Begge forsamlinger holdt til i eldre sentrumsbygg, begge var sunni-muslimske, og store høytider som id ble markert felles i Tromsø idrettshall.

Forholdsvis raskt valgte vi å dokumentere Alnor senter. En viktig årsak var at Alnor fremstod som svært etnisk og kjønnsmessig sammensatt, mens Islamsk senter for Nord-Norge syntes å være dominert av menn med somalisk opphav. Det etniske mangfoldet i Alnor så vi som et interessant trekk ved en by på Tromsø sin størrelse. Byen er stor nok til at mange religioner er representert, men befolkningsgrunnlaget er ikke omfattende nok til at ulike retninger kan møtes hver for seg. Mangfoldet ga rom for en rekke spørsmål, som maktforhold, og hvilke kulturelle og rituelle trekk som blir førende. Et annet aspekt var det kjønnsmessige. For mens det var vanskelig å oppdage noe kvinnemiljø på ISNN, var de på Alnor aktive og synlige tilstede. Vi lette også tidlig etter andre minoritetsreligioner som var representert i byen. Thai buddhister og Bahai har hatt registrerte forsamlinger gjennom mange år, og disse ble valgt. Videre søkte vi etter fellesskap innenfor hinduisme, sikhisme og jødedom, men uten resultater. Dette betød ikke at det ikke fantes mennesker tilhørende disse trosretninger, og det ble klart at for å kunne gripe noe av byens mangfold måtte vi også utenfor de etablerte forsamlingene. Vi valgte derfor blant annet å følge en hindu som utøvet alene.

I prosjektet ville vi ikke bare fokusere på ulike religioner, men også mangfoldet innenfor majoritetsreligionen. Den norske kirke i Tromsø er svært sammensatt. Enkelte menigheter, som Grønnåsen, anses som liberale. De har gjennom mange år arbeidet med å fornye ritualer og

innhold i søndagsgudstjenesten, og var prøvemenighet i forbindelse med liturgireformen i 2011. Samtidig finnes det konservative grupperinger som mener at liturgien fra 1920 er mest korrekt i forhold til deres trosforståelse. For å gripe noe av dette mangfoldet valgte vi to grupper lokalisert i samme område på Tromsøya; Grønnåsen menighet og Den opprinnelige Apostolisk-Lutherske Førstefødte forsamling (heretter omtalt som *den læstadianske førstefødte forsamling*)

Et særtrekk ved Tromsøs religiøse historie er at byen har hatt en katolsk menighet og kirke i over 150 år. Vår frue kirke kom som et resultat av den såkalte Nordpolmisjonen (Praefectura Apostolica Poli Arctici) initiert fra Roma i 1855. Med Alta som sentrum, skulle katolisismen spres i et enormt område i nord (Andresen 1994:210). Tromsø har siden den gang hatt en katolsk kirke og menighet. Vår frue menighet består i dag både av mennesker med lang forankring på stedet, innvandrere og konvertitter. I tilknytning til menigheten finnes også to nonneordner; St. Elisabethsøstrene og karmelittnonnene. Innenfor kristendommen valgte vi i tillegg en ortodoks menighet, den russiske, og en frikirke med tilhold i kjelleren på en idrettshall, Jesuskirka.

Vi hadde nå åtte fellesskap, i tillegg til to nonneordener. Noe arbeid ble i tillegg gjort blant enkeltpersoner som utøver sin religion alene og i det økumeniske tiltaket «Sammen i lovsang og bønn for Tromsø».

NOEN REFLEKSJONER RUNDT UTVALG

I ettertid ser jeg at på tross av forprosjekt ble valg av fellesskap gjort på et for begrenset grunnlag. Et eksempel på dette er at vi raskt valgte å dokumentere Alnor fremfor ISNN. Det etniske mangfoldet innenfor ISNN var større enn det vi først forstod, og gruppene var mer ulike enn det vi oppfattet. Etter hvert ble jeg også bevisst på at ISNN i langt mindre grad enn Alnor er synlige i det offentlige rom. Dette kan delvis være selvvalgt, men kan også bero på at representanter fra Alnor trekkes frem i samfunnsdebatten grunnet språk- og kulturkunnskap da flere i ledelse og medlemsmasse er skandinaviske konvertitter.

I hele perioden vi arbeidet med dokumentasjonsprosjektet var muslimer en tilbakevendende tematikk i den offentlige samtalen. Fokuset

syntes i hovedsak å være på islam satt inn i en globalpolitisk ramme, der utøvelse i liten grad ble synlig. Gjennom vårt prosjekt ønsket vi å gi et annet perspektiv, og vi anså det derfor som viktig å gå noe dypere inn i denne religiøse gruppen. Etter hvert som vi forstod mer av ulikhetene mellom moskèene bestemte vi oss også for å gjøre noe arbeid innenfor ISNN. Totalt sett endte det derfor opp med å bruke mye tid på islam. Et tilbakevendende spørsmål var om det ble for omfattende, og om det gikk på bekostning av andre religiøse grupperinger som er mindre synlige i det offentlige rom.

Mens fokuset på islam var stort, var andre minoritetsreligioner nesten fraværende i media (se eksempelvis Døving og Kraft 2013:10). Innenfor eksempelvis bahai og thai-buddhister ble det ved en rekke anledninger uttrykt tilfredshet med å bli sett. Samtidig så vi i etterkant at dokumentasjonen av disse gruppene ble langt mindre omfattende enn innenfor islam.

Da utstillingen *Homo Religiosus* åpnet ble fokuset raskt satt på hvilke religioner og retninger som var savnet. Et hyppig stilt spørsmål var hvorfor nyreligiøsitet var fraværende. Da vi startet arbeidet bestemte vi tidlig at dette falt utenfor et prosjekt med arbeidstitel «Det religiøse fellesskap». Dette ble gjort ut fra en begrunnelse om at en kjerne innenfor nyreligiøsiteten er at den er individuell og hindres av regler og rammer satt av fellesskapet (eksempelvis Kraft 2011:10). I 2012 ble Sjamanistisk Forbund godkjent som eget trossamfunn av fylkesmannen i Troms, og de er deretter blitt del av Samarbeidsrådet for Tro og Livssynssamfunn i fylket (Fonneland 2014). Om valg av fellesskap skulle vært gjort i dag mener jeg derfor at Sjamanistisk Forbund burde vært mer grundig overveid. Likevel er det interessant å se at selv om ingen nyreligiøse grupperinger ble involvert i prosjektet, fanges tematikken opp gjennom intervjuene. Når jeg i ettertid går gjennom materialet, ser jeg at flere informanter befinner seg mellom etablerte kategorier, som kristendom og nyreligiøsitet. Dette stemmer over ens med det Gilhus og Mikaelsson (2000) betegner som multireligiøse aktører.

DOKUMENTASJON GJENNOM DELTAGENDE OBSERVASJON, INTERVJU, FOTO OG LYDOPPTAK

Jeg vil i dette avsnittet gå inn på hvordan vi nærmet oss «religionsbyen Tromsø» gjennom deltagende observasjon, intervju, foto og lydopptak, og noen utfordringer vi møtte.

Prosessen hadde mange likhetstrekk med et sosialantropologisk feltarbeid. Når et fellesskap var valgt og aksept til dokumentasjon var gitt, startet jeg med å informere om museet, arbeidsmåter og prosjektet. Deretter gjennomførte vi deltagende observasjon og uformelle samtaler, som igjen dannet basis for utvalg av informanter. De uformelle samtalene ble kun nedskrevet stikkordsmessig i feltdagbøker, mens formelle intervjuer ble transkribert og analysert (Nilsen 1996). I starten var planen å gjennomføre 30 kvalitative intervjuer, men etter hvert så vi at dette måtte utvides, og endte opp med 40. En gjennomgang av feltdagbøker fra forprosjektet viser at jeg i starten betraktet det hele med en viss distanse. Jeg har notert kleskoder, rominndeling med kunst og symbolikk, ulike lydbilder og konkrete seremonier. Disse førsteinntrykkene tilrettela for kategorisering og ordning, men samtaler med enkeltindivider, synliggjorde snart at dette var problematisk.

Før intervjuene startet ble det utviklet en guide basert på kunnskap fra forprosjektet. Guiden var tenkt som en stikkordsmessig mal for samtalen, der åpenhet for hvor informantene beveget seg var stor.²⁵ Dialog anser museet som sentralt også i dokumentasjonsfasen, og innenfor pedagogikken snakker man gjerne om autentiske og inautentiske spørsmål, som åpner og lukker for videre samtale og refleksjon (Dysthe 2012:83). Også i en intervju-situasjon, der målet er å gripe *hverdagsreligiositeten*, er det viktig å bevege seg videre i samtalen ut fra det informantene faktisk sier, eller med den estiske semiotikeren Yuri Loman sine ord: «Å bruke den andres ord som tankeredskap» (Dysthe 2012:83).

²⁵ Det er ikke mulig å gå dypt inn i intervjuarbeidet her. Perspektivet Museum har i alle sine store dokumentasjons- og utstillingsprosjekter lagt vekt på at intervjuer skal ha en tilbaketrasket rolle, men har likevel vært bevisste på at intervjuet skapes i samspillet mellom intervjuer og informant. Mer om dette i masteroppgave som har tatt utgangspunkt i bruk av muntlige kilder i et tidligere prosjekt ved PEM (Myklebost:2002).

En god dialog eller samtale krever at både intervjuer og informant vet hva man går inn, og i noen tilfeller opplevde vi det som vanskelig å få samtaler som tok utgangspunkt i egen tro og utøvelse. Hindringer kunne være tidsnød, steder vi møttes, eller tekniske utfordringer (jf. Fonneland 2006:223), men også ulike oppfatninger om hva intervjuet skulle inneholde. For på tross av informasjonsskriv og forhånds-samtaler²⁶ opplevde vi at enkelte hadde en mer teologisk enn personlig inngang til hva dette skulle handle om. Eksempelvis var det flere ordinære menighetsmedlemmer som henviste oss videre til religiøse ledere eller seniorer, med informasjon om at de kunne gi korrekt svar. Dette kan ha sammenheng med at informasjonen ikke var tilstrekkelig, men kan også bero på forventninger til hva en utstilling på et kulturhistorisk museum skal være. For selv om kulturmeldinger og museums-intern litteratur de siste 20 årene har skrevet om en bevegelse fra monologiske kunnskapsinstitusjoner til samtidsrelevante dialogarenaer, er det ikke nødvendigvis dette bidragsytere og publikum forventer (eksempelvis Larsen og Lössing 2011:186).

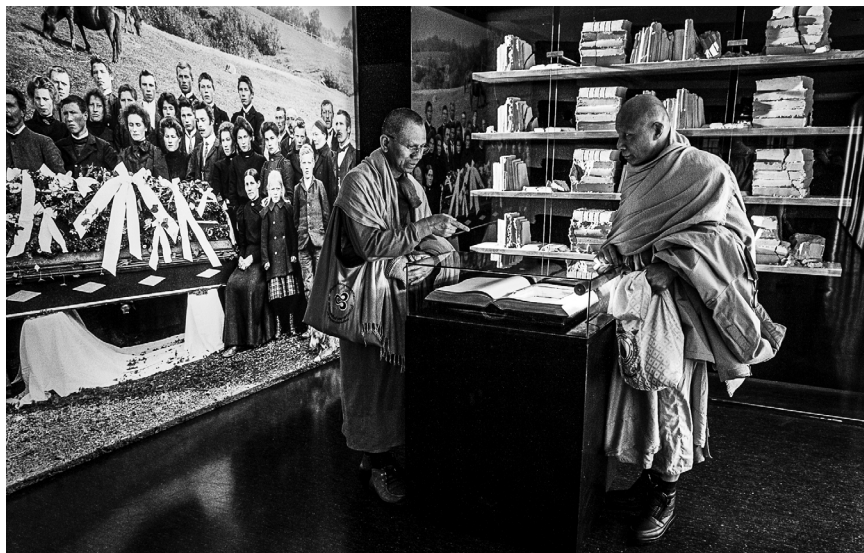
Likevel var det også mange som delte personlige tanker knyttet til tro og religionsutøvelse. Dette materialet har krevd nøye etiske vurderinger, samtidig som det nettopp var disse samtalene som gjorde meg oppmerksom på hvor problematiske mine første forsøk på kategorisering var. Eksempelvis fortalte en russisk-ortodoks kvinne om hvordan hun også utøvet tradisjonell, samisk religion. En hindu kunne gjerne møte Gud gjennom messer i den katolske kirka eller utøvelse sammen med en muslimsk venninne, og en lutheraner berettet at hun gjerne vekslet mellom luthersk, katolsk og ortodoks bønnebok. Ettersom dokumentasjonsarbeidet pågikk over flere år ble jeg også mer og mer bevisst på at religion som pågående prosesser i ulike mennesker sine liv. Eksempelvis var en informant på intervjutidspunktet i en fase hvor hun vurderte å konvertere fra luthersk til katolsk kristendom. Hun var positiv til å synliggjøres gjennom formidling, men usikker på opp-

²⁶ Forarbeidet som ble gjort ifm dokumentasjons- og utstillingsprosjektet «Tromsø rockè» følger samme rutiner, og dette er grundig beskrevet i masteroppgave (Myklebost 2002:66 ff).

bevaring av materialet. Dette fordi hun ikke visste om hun kunne stå for uttalelsene i fremtiden. Flere gjennomgikk store endringer i dokumentasjonsfasen, og i noen tilfeller krevde det oppfølgingsintervjuer og endring av avtaler. Et eksempel var en ung muslimsk kvinne. Alle informanter ble spurt om de hadde en gjenstand med betydning for deres religiøse liv. Denne kvinnen valgte umiddelbart hijab, noe som ble grundig begrunnet. Noen måneder seinere ringte hun museet og fortalte at hun hadde gått fra *hijab* til *niqab*, og at det derfor var naturlig med et nytt intervju. Det viste seg at endringene ikke bare førte til ny klesstil, men også andre tolkningsrammer, eksempelvis av billedforbudet innenfor islam. Tidligere i prosjektet hadde hun vært svært åpen for å la seg avfotografere, men nå ønsket hun ikke at bilder av henne skulle benyttes i utstillingssammenheng. Endringen skapte utfordringer. I tillegg til at familien var avfotografert hjemme, var de svært aktive i den lokale moskèen, og godt synlige på mange bilder. Ønsket ble likevel etterfulgt, og fotografiene sortert ut. Etter 1 ½ år med *niqab* valgte kvinnen å gå tilbake til *hijab*, og parallelt åpnet hun for at de tidligere godkjente fotografiene likevel kunne benyttes. I etterkant beskrev hun perioden som en modningsprosess, der hun som ung kvinne forsøkte å finne ut hvilken plass og rolle religion skulle ha i livet, og hvordan den kunne tilpasses et ikke-muslimsk samfunn.

Flere andre informanter gjennomgikk endringer, og underveis i prosjektet skapte dette uorden. Å håndtere et stort materiale som stadig var i forandring, og der mye ikke «passet inn», var krevende. I ettertid ser jeg på dette som viktige funn. Det avvirket mine tidlige forsøk på kategorisering, og åpnet for spørsmål knyttet til prosess.

På Perspektivet Museum er det en sterk bevissthet om at man i en utstilling ikke bare kommuniserer gjennom språk, men også sanselige elementer. Kunstviter Hanne Hammer Stien har skrevet doktorgradsavhandling om fotodokumentasjon og billedbruk i kulturhistoriske museer, og beskriver *Homo Religiosus* som en total installasjon. «Intervjumaterialet og fotodokumentasjonen utgjør sammen med Malstafs installasjoner og Petersons lydverk de primære utstillingselementene i «Homo Religiosus». Sammenstillingen av materialet gjør det vanskelig



Fra utstillingen Homo Religiosus. Foto: Mari Hildung, Perspektivet Museum.

å skille de enkelte elementene fra hverandre, og utstillingen fremstår som et hele. På samme måte som en total installasjon etablerer «Homo Religiosus» en romlig struktur som omslutter betrakteren, oppleves sammenhengende og skaper en egen atmosfære» (Stien 2016:210). Dette har også vært PEM sin intensjon, at kunst og kunnskap skal spille sammen, og fremstå som et samlet hele. For at dette skal være mulig må en bevissthet rundt sanselige elementer etter min mening ikke bare være tilstede i produksjonen av utstillingen, men også i dokumentasjonsarbeidet.

I tillegg til undertegnede var en fotograf og en musiker sentrale i dokumentasjonen. Selv om jeg har arbeidet med dokumentasjons- og utstillingsprosjekter gjennom 20 år, har jeg en fagbakgrunn som teoretiker. I en feltsituasjon vil mine observasjoner være preget av dette. Gjennom tidligere prosjekter har jeg erfart at samarbeid med fotograf er spennende fordi vi ut fra våre fagutdanninger observerer ulikt.²⁷ Da

²⁷ Dette nevnes også av Kari Myklebost som tidlig på 2000-tallet ledet en samtids-

planen er at fotografiene i en utstilling ikke bare skal benyttes som illustrasjoner til tekst, men som autonome uttrykk med et eget språk, er det viktig at fotografen får en så fri rolle som mulig. Dette er i pakt med det Hanne Hammer Stien omtaler som en billedlig vending i kulturhistoriske museer; «Det handler om en åpning for at bilder er autonome og singulære øyeblikk i diskontinuitet med enhver autoriserende tenkning, for eksempel forståelsen av hva som utgjør forskningskompetanse» (Stien 2016:219).

I tillegg til at Mari Hildungs fotografier ble svært viktige i den ferdige utstillingen og katalogen, ble de også et sentralt verktøy i mitt arbeid med å nærme meg den religiøse byen. Ved gjennomgang underveis i prosjektet oppdaget jeg i flere tilfeller at de utfylte mine egne feltnotater. Delvis fordi fotografen gjennom kameralinsen hadde dokumentert detaljer som jeg ikke fokuserte på, men også fordi vi hadde observert ulikt. I «Visual anthropology. Photography as a Research Method» skriver Collier and Collier (1986:5):

We are not generalists, and imagery beyond our professional area is apt to be peripheral and often projectively distorted [...] Learning to see with visual accuracy, to see culture in all its complex detail, is therefore a challenge to the fieldworker whose training is literary rather than visual.

Materialet ble også viktig for å formidle sanselige opplevelser videre til ansatte som prosjektansvarlig, formidler og visuell kunstner, da det av praktiske årsaker var vanskelig å sende alle ut i felt. Delvis ville det blitt kostbart, delvis ville det trolig påvirket feltsituasjonen.²⁸

En ny erfaring i *Homo Religiosus* var samarbeid med en musiker, som var leid inn for å ta opp «hellig lyd». Med «hellig lyd» mente vi lydbilder i rituelle rom, som sammen med blant annet visuell utsmyk-

dokumentasjon ved PEM, og seinere skrev en master med utgangspunkt i muntlige kilder i prosjektet. I forordet skriver hun «En spesiell takk til min dokumentasjonskompanjong Mari som gjennom sin fotolinse fikk meg til å se andre sider ved ungdomskulturen enn de jeg selv merket meg» (Myklebost 2002:3).

²⁸ Det er ikke plass til å diskutere valgene vi gjorde i forhold til hvem som skulle ut i felt i denne artikkelen.

ning er med på å skape en sanselig opplevelse. Også i dette arbeidet ble jeg bevisst på viktigheten av andre observasjoner enn de rent teoretiske. For musikeren tok delvis opp lyder jeg hadde forventet, som vakker salmesang blant karmelittnonnene, men vel så viktig var hennes observasjon av fraværet av lyd. Selv om salmesangen i søstrenes gudstjenester var sentral, var stillheten viktigere i deres liv i klausur. Vi fikk derfor legge en opptaker bak klosterets gitter, der kun søstrene oppholder seg, og gjennom mange timer ble stillheten dokumentert. Også andre lyder gjorde musikeren meg oppmerksom på, som da hun tok opp lyd av buddhistiske munkes som spiste. Uten at jeg hadde tenkt over det var dette en av de vanligste lydene vi møtte i felt, da alle fellesskapene avslutter en samling med å dele et måltid.

Da vi startet prosjektet var planen at vi i alle fellesskap skulle intervjue litt ulike personer, fotograferer hverdag og høytid, og ta opp lyd. Etter hvert viste det seg at det var vanskelig å få samme type materiale fra alle fellesskap, noe som er enklest å eksemplifisere gjennom forskjellen vi møtte blant Bahai og Thai-buddhistene. Bahaisamfunnet i Tromsø er en liten gruppe, men har svært ulike medlemmer, der de vi snakket med hadde mange refleksjoner rundt tro og utøvelse. Jeg gjennomførte derfor raskt flere intervjuer som jeg var fornøyd med. Imidlertid var fotografering og lydopptak en utfordring, for hva skal dokumenteres når det ikke utføres ritualer, det er vanskelig å finne symboler og alt er helt «vanlig»? Til forskjell hadde thai-buddhistene en rekke ritualer, seremonier, symboler og lydbilder. Både for fotografering og lydopptak var mulighetene mange. Samtidig strevde jeg med å få det jeg selv anså som gode intervjuer. Årsaken var delvis språklige, men vel så viktig var synet på religion som noe man *gjør*, og ikke noe man *tenker*. I andre situasjoner kunne regelverk innad i fellesskapet gjøre at vi ikke kunne utføre all dokumentasjon vi ønsket, som fotoforbud i en forsamling. Det tok lang tid før jeg aksepterte at vi ikke fikk samme materiale fra alle grupper, og enda lengre før jeg innså at det hjalp meg å se forskjeller og likheter i religiøs praksis.

RELIGION I ET NORDLIG LANDSKAP

Da vi startet arbeidet med å dokumentere religiøst liv i Tromsø, ble det raskt klart for oss at Nord-Norge var en understudert region. Et mål i arbeidet var derfor å se sammenhengen mellom stedet og utøvelsen. I *Religionsbyen Bergen* innleder redaktøren: «Som teoretisk innfallsvinkel spikrer lokalperspektivet religion fast som noe stedbundet, som rotfestet i menneskers konkrete liv, mer enn i hellige tekster eller teologiske overbygninger. Lokalperspektivet kan korrigere en idealiserende homogenisering og abstraksjon som ofte er forbundet med religiøs selvforståelse, religionsvitenskap og teologisk vitenskap. Det får frem hva folk faktisk gjør, ikke hva folk ut fra tekster og tradisjonens maksimer bør gjøre» (Mikaelsson 2000:13). I vårt prosjekt endte vi opp med å nærme oss det stedsspesifikke gjennom tre tilnæringsmåter; fokus på materielle strukturer, sammenheng mellom historie og samtid, og fokus på «stedegne løsninger». Det er ikke mulig å gå i dybden på hvert punkt her, og jeg vil derfor kun kort nevne de enkelte og starte med materielle strukturer.

Tromsø har ikke, som eksempelvis Bergen og Trondheim, markante middelalderkirker som synlige vitnesbyrd på religionens lange tilstedeværelse og makt, men kristne byggverk er likevel med på å gi byen en signatur. Kommer man tilreisende vil man raskt observere at byen bærer preg av å være en luthersk kristen by med Tromsdalen kirke (Is-havskatedralen) og Tromsø domkirke som viktige markører i bybildet. Også på resten av øya, fastlandet og utover i det omkringliggende øyriket er det fortrinnsvis kirker tilknyttet DNK som preger landskapet. I tillegg til det lutherske er det synlig at byen har en katolsk historie, med bispegården og Vår Frue kirke sentralt plassert ved torget og Rådhuset, og et nybygd kloster rett utenfor sentrum. I bykjernen skimtes videre frikirkelige bygg. De fleste er lite prangende, men med symboler og skilting som synliggjør husenes funksjon. Det man umiddelbar ser forteller noe om stedets åndelige liv, men på langt nær alt. Eksempler på dette er minoritetsreligioner som holder til i bygninger og rom som i liten grad assosieres med religiøs virksomhet, som de to islamske gudshusene. Moskéene er ikke slik vi tenker oss dem, men holder til

bak anonyme fasader som i et gammelt privathus og tidligere næringslokaler. Går man imidlertid inn finner man alle de klassiske kjennetegnene på et islamsk gudshus. På samme vis finnes også en rekke rituelle rom tilhørende kristne forsamlinger som utenpå viser få tegn på indre aktivitet. Et eksempel på dette er den frikirkelige menigheten *Jesuskirka*, som har installert seg i kjelleren i en av byens idrettshaller. I intervju forteller pastoren i menigheten at de er svært fornøyd med et gudshus som til forveksling ligner en rockescene, omgitt av haller og garderober der det ropes og heies fra tidlig morgen til seint på kvelden. «Lokalet er en praktisk greie, og vi har forsøkt å utforme det på en måte som kommuniserer. Det ser kanskje ut som et utested, for det er på utesteder majoriteten av Tromsøs befolkning går», forklarer pastoren. Ikke langt unna idrettshallen, i et område med kjøpesenter, byggevarerhandel og lekeland ligger et annet lite synlig gudshus, samlingshuset til *den læstadianske førstefødte forsamling*. På utsiden bærer den moderne funkisbygningen ingen tegn på virksomheten innenfor, og som forbigående kan man lett forveksle det med kontorlokaler eller en privatbolig. Innenfor veggene finnes heller ikke mange ledetråder. Veggene er hvite og linjene rene, og hverken i oppholds- eller samlingsrom finnes religiøs kunst og symbolikk. Inntrykket er moderne og minimalistisk, fordi det ene og alene er Guds Ord som står i sentrum.

Fokuset på materielle strukturer gjorde at vi gradvis ble oppmerksomme på en rekke rituelle rom, eksempelvis i museets nær-område, som vi aldri hadde registrert. Vi hadde ikke sett dem fordi vi ikke visste hva vi skulle se etter.

Ved kulturhistoriske museer er det forholdsvis vanlig å ta utgangspunkt i noe fortidig, og kronologisk bevege seg fremover i historien. PEM har et samtidsfokus, men en hyppig benyttet metode er å trekke tråder bakover for å belyse samtida. Slik var det også i dette prosjektet der et viktig utgangspunkt var pressedekning av islam i lokalavisen Nordlys i 2010. Gjennom både redaksjonelle oppslag og leserbrev var islam sett som noe identitetstruende (Døving og Kraft 2013:149ff). Synet på islam gjorde at jeg gikk inn i historiske studier med tanke på religioner og retninger som på ulike tidspunkt hadde vært inkludert og

ekskludert fra stedets religiøse «vi». Dette gjorde oss bevisste på hvordan eksempelvis frikirkelige, læstadianere og katolikker har vært del av «de andre», som kirka måtte styrke seg mot, men også inkludert i «viet» (Olsen 2016:52). Samtidig viste det at grad av integrering for noen grupper er vanskelig å si noe om grunnet mangel på skriftlig kildemateriale. Dette gjaldt det russisk ortodokse, jødedom og tradisjonell samisk religion (Olsen 2016:62).

I vår tilnærming til minoritetsreligioner i Tromsø så jeg tidlig at noe var annerledes enn studier fra Århus og Oslo (Fibiger 2004, Bettum 2007, Vogt 2000). Både byens størrelse, geografiske beliggenhet og klima syntes å virke inn på utøvelse, der flere valg ble gjort for å tilpasse seg rammene. For å forsøke å fange opp noe av dette benyttet jeg begrepet «stedegne løsninger». Eksempelvis berettet muslimer og karmelittnonner hvordan de hadde funnet løsninger på bønnetider og faste gjennom perioder med mørketid og midnattssol. Flere forsamlinger hadde ikke religiøse ledere lokalt, og blant disse var det rituelle livet preget av når prester, imamer eller munkar kunne besøke byen. Blant de stedegne løsningene kommer også eksempler på hvordan ritualer som vanligvis skjer utendørs blir gjennomført inne, at ulike retninger innenfor samme religion utøver i samme forsamling og at rituelle rom lånes ut og omskapes av andre religiøse grupper.

EN SAMTIDSRELEVANT DIALOGINSTITUSJON – NOEN ETISKE DILEMMAER

De siste årene har det blitt en stadig større bevissthet rundt etiske og moralske dilemmaer knyttet til at kulturhistoriske museer oppfordres til å være samtidsrelevante dialoginstitusjoner som tar opp sensitiv tematikk. Både nasjonalt og internasjonalt arbeides det med å løfte problemstillinger og utvikle metoder (eksempelvis Pabst 2014, Pabst 2016). Likevel opplever museumsarbeidere fortsatt etiske utfordringer. Slik var det også i arbeidet med *Homo Religiosus*.

Jeg har vært inne på representativitet, et felt som også berører etiske dilemmaer. Mens flere forsamlinger reagerte på at de ikke var blitt forespurt om deltakelse, syntes andre at det var en vanskelig henvendelse.

Over alt ble vi godt mottatt, men ikke alle følte seg bekvemme med å delta i et prosjekt som skulle resultere i utstilling, katalog og formidlingsopplegg. Overveielserne gjorde oss bevisste på det kompliserte grenselandet som religion eksisterer i; mellom individ og fellesskap, privat og offentlig sfære, normer innad i forsamlingen og utad i storsamfunnet. I flere tilfeller opplevde vi ønsker om å bryte ned fordommer og kategorisering, samtidig som usikkerheten rundt større synliggjøring var stor. En gruppe bestemte seg etter innledende samtaler og intervju at de likevel ikke ville stille. Andre brukte henholdsvis ½ og 1 år på å ta en avgjørelse. I ettertid har det vært et stort ansvar å ivareta forsamlinger som sjelden står frem i offentligheten. Flere ganger var det fristende å kun fokusere på dem som umiddelbart ga samtykke til deltakelse. Samtidig ga prosjektet innsikt i miljøer og levemåter som gjerne blir usynlige eller kun gjenstand for fordomsfulle betraktninger i offentligheten. Å utelate dem opplevdes derfor som galt, blant annet i forhold til museenes samfunnsrolle.

Vi valgte å fange byens religiøse liv «nedenfra». Dette gjorde at vi måtte oppgi de første forsøkene på kategorisering og ordning, og at «stedegne løsninger» i Tromsø ble mer synlige. I den ferdige utstillingen erfarte vi at personlige beretninger, spesielt de som skapte dissonans, tilrettela for dialog. Samtidig ga det etiske utfordringer at metoden satte fokus på enkeltindivider. De som ønsket å være anonyme hadde selvsagt mulighet til det, og byens og forsamlingenes størrelse gjorde at en rekke sitater ble droppet. Selv uten navn ville mennesker kunne gjenkjennes. Mange var imidlertid åpne for synliggjøring både gjennom sitater og fotografier, men også her var det viktig å ivareta hver enkelt. I en intervjusituasjon opplevde jeg at det var en balansegang mellom å forsøke å få informanten til å slappe av og snakke naturlig, samtidig som vedkommende var bevisste på sammenhengen de uttalte seg i. Selv om kommunikasjonssituasjonen i utgangspunktet var klargjort og samtykkeerklæring underskrevet fikk jeg i noen tilfeller inntrykk av at informanten hadde glemt min rolle som museumsarbeider. Flere forskere har påpekt utfordringene som ligger i humanisters intervjuetoder som både krever tillit og analytisk distanse. «[D]en

ideelle relasjonen mellom forsker og informant vil i visse faser av forskningsprosessen ligge nært opp til hva vi vanligvis forstår ved en vennerelasjon» (Kraft 2006:269). I ettertid ble det viktig å ivareta informantene, eksempelvis gjennom godkjenning av sitater og fotografier.

Et dokumentasjons- og utstillingsprosjekt på Perspektivet Museum foregår over lang tid. Når forarbeidet starter med utvalg og informasjon vil det være umulig å si hvordan den tredimensjonale utstillingen vil bli. Det er derfor viktig med god dialog mot fellesskap og informanter underveis i arbeidet. Prosjektets omfang med mange involverte gjorde dette krevende, spesielt i produksjonsfasen da ulike aktører er involvert og avgjørelser skjer raskt. I denne fasen opplevdes også dilemmaer knyttet til «nærhetens problem», der informanter som har bidratt over lang tid har innspill og ønsker til selvrepresentasjon i en utstilling som skal vises i det offentlige rom.

AVSLUTTENDE KOMMENTARER

I skrivende stund er det fire år siden Perspektivet Museum åpnet utstillingen *Homo Religiosus*, og åtte år siden vi startet forprosjektet til dokumentasjonsarbeidet. Svært mange mennesker har besøkt utstillingen, og i andre artikler kan man lese om dialoger etter ferdigstilling (Fremmerlid 2016, Olsen og Fonneland 2018). Vi har lært mye, blant annet at en by som for mange av oss fremstår som ganske sekulær, har et langt større mangfold av religiøst liv enn vi var klar over. Dette har delvis sammenheng med at vi tidligere har forholdt oss til religion slik det formidles gjennom skrifter og lærebøker fremfor enkeltindivider, men også fordi mye utøvelse skjer bak nøytrale fasader som forsiktig sklir inn i byens eksteriør.

Arbeidet har vært krevende, som spørsmål knyttet til representasjon og kategorisering, men også områder det av plasshensyn ikke har vært mulig å gå inn på her. Et eksempel er refleksjoner rundt kompetanse og maktfordeling i prosjektgruppa, dersom man tar på alvor at materialet skal benyttes i en tredimensjonal utstilling som taler til de besøkende gjennom ulike sanseintrykk.

De største dilemmaene har likevel vært etiske. For skal museer arbeide med hverdagsreligiøsitet, bryte ned kategorier og være i dialog med publikum, er det vanskelig å unngå at enkeltindivider kommer i fokus, og dette er utfordrende når mediet er visuelt. Samtidig er det viktig at ikke dette blir en unnskyldning for å unngå tematikken. Som Crispin Paine (2017) skriver: «Of course, it is easier to ignore difficult subjects, to leave them to specialist museums, but all museums have a responsibility to tell the story as accurately and as clearly as we can». Løsningen må være at de kulturhistoriske museene fortsetter arbeidet med metodeutvikling knyttet til samtidsdokumentasjon fremfor å unngå sensitiv tematikk som religion.

LITTERATUR

- Andresen, Astri 1991. *Tromsø gjennom 10 000 år. Handelsfolk og fiskerbønder 1794–1900*. Tromsø.
- Becker, Annesofie 2015. «Museet der citerer Hannah Arendt» i *Danske Museer* 3/15. København.
- Bettum, Anders. 2007. *Våre hellige rom*. Oslo.
- Breines, Ingeborg, Rossvær, Viggo og Øfsti, Audun. 2012. *Virkeligheten sett gjennom kunstnerøyne*. Orkana forlag. Stamsund.
- Christensen, Hans Dam 2012. «Mellom formidling og kommunikasjon? Eller fra autorativ viden til forhandlet viden på museer» i Hauan, Marit og Maurstad, Anita: *Universitetsmuseenes gjøren*. Trondheim.
- Collier, John Jr. and Collier, Malcolm 1986. *Visual anthropology. Photography as a Research Method*. New Mexico.
- Dahl, Espen 2008. *Det hellige. Perspektiver*. Oslo.
- Dysthe, Olga, Bernhardt, Nanna, Esbjørn, Line 2012. *Dialogbasert undervisning. Kunstmuseet som læringsrom*. Bergen.
- Døving, Cora Alexa og Kraft, Siv Ellen 2013. *Religion i pressen*. Oslo.
- Eliade, Mircea 1957. *Det hellige og det profane*, oversatt til norsk av Trond Berg Eriksen (1969). Oslo.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup (red.) 2004. *Religiøs mangfoldighed. En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*. Århus.

- Fonneland, Trude 2006. «Kvalitative metoder: Intervju og observasjon» i Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.): *Metode i religionsvitenskap*. Oslo.
- Fonneland, Trude 2014. «Ei ny religiøs rørsle tek form», *Din* 1/2014
- Fremmerlid, Astri (red) 2007. *Flytende russisk. Sjømenn fra øst møter Tromsø*. Tromsø.
- Fremmerlid, Astri (red) 2016. *HOMO RELIGIOSUS. Religiøse erfaringer, dialog og møter med kunst*. Tromsø.
- Fremmerlid, Astri 2016. «Et landskap å orientere seg i. Refleksjoner omkring en samtale med konservator Marianne A. Olsen» i Fremmerlid (red): *HOMO RELIGIOSUS. Religiøse erfaringer, dialog og møter med kunst*. Tromsø.
- Gilhus, Ingvil Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (red) 2007. *Verdens levende religioner*. Oslo.
- Gilhus, Ingvil Sælid og Mikaelsson, Lisbeth 2000. «Multireligiøse aktører og kulturens refortrylling» i *Sosiologi i dag nr. 2*
- Huseby, Hege Børrud og Cederholm, Pia (red.) 2017. *Museumsutstillinger. Å forstå, skape og vurdere natur- og kulturhistoriske utstillinger*. Trondheim.
- Jacobsen, Knut A. (red) 2009. *Verdensreligioner i Norge*. Oslo (førsteutgaven utgitt 2001).
- Kraft, Siv-Ellen 2011. *Hva er nyreligiøsitet*, Oslo.
- Kraft, Siv Ellen 2006. «Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion» i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig: *Metode i religionsvitenskap*. Oslo.
- Larsen, B. A. & Lössing, A.S.W. 2011. «Museet i dialog?» i Drotner, K., Larsen, B.A., Lössing, A.S.W. og Weber, C.P. (red.): *Det interaktive museum*. København.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford.
- Mikaelson, Lisbeth (red.) 2000: *Religionsbyen Bergen*. Bergen.
- Myklebost, Kari 2002: *Muntlige fortellinger som kilde. Refleksjoner rundt teoretiske og metodiske aspekter ved bruk av muntlige kilder som inntak til identitet*, Masteroppgave UiT, Tromsø

- Nilsen, Finn Sivert 1996. *Nærmere kommer du ikke. Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen.
- NOU 1996:7: *MUSEUM Mangfold, minne, møteplass*. Oslo.
- Olsen, Marianne A. 1999. «Untermensch – russiske krigsfanger i Tromsø-området» i Christensen m.fl *Tromsøboka den første*. Tromsø.
- Olsen, Marianne A. 2016. «Det religiøse Tromsø. Mellom kirkespir og slitne trehus» i Astri Fremmerlid (red.): *HOMO RELIGIOSUS. Religiøse erfaringer, dialog og møter med kunst*. Tromsø.
- Olsen, Marianne A. 2016. «Æ bruke ikkje å snakke så høgt om de her tingan» i Kathrin Pabst, Eva D. Johnsen og Merete Ipsen (red.): *Mot nye relasjonar mellom museum og samfunn*. Oslo.
- Olsen, Marianne A. og Fonneland, Trude 2018. «Museumsutstillingen som arena for religionsdialog», i Bettum m.fl.: *Mangfold av perspektiver og virkelighet. Minoriteter og inkludering i norske museer*. Trondheim.
- Pabst, Kathrin (red) 2011. *Himmelen over Sørlandet*. Kristiansand.
- Pabst, Kathrin 2014. *Mange hensyn å ta – mange behov å avveie. Moralske utfordringer museumsansatte møter i arbeidet med følsomme tema*. Phd-avhandling. Kristiansand.
- Pabst, Kathrin, Johansen, Eva D. og Ipsen, Merete (red.) 2016. *Mot nye relasjonar mellom museum og samfunn*. Oslo.
- Paine, Crispin 2017. “Rich and Varied: Religion in Museums” i Buggeln, Gretchen, Plate, Brent, Paine, Crispin (red): *Religion in Museums. Global and interdisciplinary Perspectives* Bloomsbury.
- Pollan, Brita 2007: «Samisk religion» i Gilhus og Mikaelsson (red): *Verdens levende religioner*. Oslo.
- Stien, Hanne Hammer 2016. *Fotografi i forgrunnen. Fotodokumentasjon og billedbruk i kulturhistoriske museer*. Avhandling for graden Phd. Tromsø.
- St.meld nr. 22 1999: *Kjelder til kunnskap og oppleving; Om arkiv, bibliotek og museum i IKT-tid og om bygningsmessige rammevilkår på Kulturområdet*. Oslo.
- St.meld nr. 48 2003. *Kulturpolitikk fram mot 2014*. Oslo.

St.meld nr. 49 2009 *Framtidas museum: Forvaltning, forskning, formidling, fornying*. Oslo.

Svare, Helge (2006) *Den gode samtalen. Kunsten å skape dialog*. Oslo.

Vergo, Peter (red.) 1989. *The new museology*, London.

Ytreberg, Nils A. (1946): *Tromsø bys historie. Bd 1*. Tromsø.

ABSTRACT

Perspektivet Museum in Tromsø opened the exhibition *Homo Religiosus*, on religious man in November 2014. Through this exhibition, the museum wanted to display some of the religious diversity in Tromsø, and to create an arena for wonder and dialogue about big questions such as life and death, light and darkness. Visitors are exposed to documentary material such as photos from ritual spaces, objects related to religious practices, quotes and recordings from interviews, but also new installations and work of art. The aim is that knowledge and art in combination can serve to produce an atmosphere of wonder and dialogue. Preceding the production of the exhibition, the museum conducted a comprehensive work to document religious life in Tromsø. This is the empirical basis for the exhibition. In this article, the leader for the project reflects on methodological choices and insights gained from the process of attempting to grasp the religious life of Tromsø.

Key words: *Perspektivet Museum, Homo religiosus, religions in Tromsø, religion and museology*

Blood Signals

On the Symbolism and Ritual Pertinence of Blood

Av Peter Jackson Rova

En första version av följande text presenterades vid ett tvärvetenskapligt symposium ("Blood Rituals: Past and Present") som jag och Per Faxneld organiserade i samarbete med den fransk-kanadensiske semiotikern Paul Bouissac vid Stockholms universitet i maj 2015. När jag inbjöds att medverka i ett specialnummer av DIN till Håkan Rydving's ära, tänkte jag att den ännu opublicerade texten kunde passa bra. Redan under min första tid som doktorand i Uppsala tog jag starkt intryck av Håkans förmåga att förena källkritiskt detaljarbete med teoretiskt utmanande resonemang kring abstrakta storheter som myt och rit – en ofta underskattad simultankapacitet bland religionshistoriker. Följande text är ett försök att i en liknande anda ompröva den symboliska representationen (och rituella användningen) av blod mot bakgrund av några vitt åtskilda religionshistoriska och religionsarkeologiska exempel.

Nyckelord: blodsymbolik, paleolitiska gravskick, menstruation, förbundet vid Sinai

The cultural matrix of blood is profoundly associated with the sphere of religion. When we aim for religious institutions boasting exceptional historical and ethnographic depth, blood, both in its physical and proxy appearance, seems to be a vital component. I write "seems to be" because I am still somewhat hesitant. Two forms of established practice, burial and animal sacrifice, are especially suitable for interrogation. Not because of what they seem to be in themselves, but because of the questions they typically evoke regarding the ritual symbolism of blood, namely (1) what is said to represent blood in burial, and (2) what blood

is said to represent in sacrifice. I will soon come back to these questions, but first let me touch upon a more fundamental issue.

Consider the superficial, first-order assumption about the symbolic potentiality of blood in ritual practice: blood is expected to be a vital symbolic component in ritual, because it is a vital biological fluid.²⁹ The assumption seems irrefutable at first glance, yet on closer consideration it brings back bad memories of Frazer's intellectualist approach to ritual. Whatever it may have meant for ritual blood (whether by proxy or not) to contain a red liquid indispensable to the continuation of life, such a logic of contiguity does not exhaust the ritual pertinence. If blood rituals were merely misinformed experiments in bio-engineering, why insist on repeating them? Medical blood surrogates, such as artificial haemoglobin, can be effectively used today as a means of mimicking the function of biological blood, but this need not suggest that the mimicking at work in ritual contexts somehow prefigures the medical efficacy along the lines of quasi-medical reasoning.

Nevertheless, it remains an archaeological habitus to interpret the mortuary use of red ochre as a symbolic restoration of life, because blood is thought to *mean* life (Wreschner 1980:633). The association of ochre with burials is a widely attested occurrence, dating back at least to the Middle Palaeolithic (Ibid. 632). One of the earliest and most conspicuous example comes from the archaeological site of the Qafzeh Cave in Israel. In a stratigraphic layer with an average date of 92.000 years ago, large amounts of ochre lumps were found in association with hominid remains (Hovers 2003:491). Despite arguments to the contrary, I react with strong hesitation to the tendency in treating such markers of mortuary practice – no matter how early – as the legible tokens of a ritual lingua franca. By thus curiously restoring meaning to a sparse and tacit archaeological record, the notion of a universal ritual idiom inevitably violates an otherwise commonplace notion of cultural varie-

²⁹ Examples of such foundational derivations of blood symbolism abound in classical anthropological literature. Consider, for instances, the following statement by Edmund Leach (Leach 1976:60): “it is very common to find that *red* is treated as a sign of *danger*, which may be derived from red = blood. But *red* is also quite often associated with *joy*, which might come from red = blood = life.”

gation. Ritual symbols are thus no longer held to become endlessly suggestive through the indeterminately shifting conventions of human agency, but are rather taken to be grounded in some natural state of affairs.

A similar fallacy of interpretation characteristically defines the age-old belief in an original iconicity of language. By way of example, Johann Gottfried Herder's (1744–1803) derivation of the German noun *Blitz* from a primeval poetic idiom of immediate sensation, according to which *Blitz* naturally meant *das Urplötzlichschnelle*. With all due deference to the cross-cultural pertinence of sound symbolism, the fact that phonemes are units of linguistic communication does not imply that they were once self-contained semantic units. The same phonemic sequence may, for instance, recur in different languages for purely phonotactic reasons.

Archaeologist Erella Hovers and her co-authors cautiously avoid the naturalizing spell in their analysis of the ochre record from Qafzeh Cave. Instead of trying to derive a universally grounded local meaning from the burials, they prefer to interrogate their data as a means to generalize heuristic criteria of symbolic behaviour (Hovers et al. 2003:510). What they end up with is thus not the speculative decoding of particular customs, but rather a generic description of encoded human practice: “a [...] redundant system of decision making guided by nonpractical criteria and directed toward nonpractical goals.” (Ibid. 507)

If one considers symbolic behaviour in its already evolved capacity to artificially elicit emotions, sensations, and interpretations, it follows that the symbolic potentiality of blood and ochre cannot ensue from an inherent sense of red. The cross-cultural salience of red (alongside black and white) in systems of colour categorisation is another indication that it rather functions as an open-ended medium of visual information. Had it been inherently parochial, already constrained by some predetermined semantic permutations (e.g. blood → danger → death → life), red pigment (including blood) would be a less efficacious vehicle for representation. Red would, then, always stand in the way by means of that for which it already stands. I will come back to these issues below.

Despite such reservations, the urge persists among evolutionary anthropologists to decipher a fixed script behind all symbolic behaviour involving blood and its substitutes. In the particular case I have in mind, this urge even amounts to imagining a primitive blood ritual to have constituted the original plot of human symbolic behaviour. The Darwinian tale (the ‘sham-menstruation’ hypothesis), as originally devised by the British anthropologist Chris Knight, revolves around the foundational event of a collective fraud (Knight 1991). Red ochre, Knight argues, was first used by the female members of archaic hunting communities to emit artificially amplified blood signals. Non-menstruating females would thus fake menstruation in order to secure synchronized mating and the sharing of cooked meat. Male hunters returned to camp with their prey in anticipation of a switched off phase of sex and feasting, whereas sex with a menstruating female and the hunter’s off-camp consumption of blood (= raw meat) evolved into analogous tokens of ritual inviolability. Since successful hunting expeditions would have required nocturnal light, the artificial correlation between

sexual access and hunting success was also tied to the external device of lunar periodicity. The ritual cycle began at dark moon and reached its climax in adjacency to the return of the hunting team at full moon (Watts 2006:96).

My initial astonishment at this imaginative yet excessively speculative hypothesis did not grow less when I realized its great impact on the scholarly debate. When Knight and two of his peers (Camilla Power and Ian Watts) are given an opportunity to comment on the Qafzeh data, they insist on having developed a model proven viable on account of its testable predictions, and that it (i.e. the sham-menstruation hypothesis) “can account for such recurrent features as red-ochre burials” on the level of certain time-resistant syntactic features (Hovers et al. 2003:514). While superficially abiding by standard assumptions, such as the local construction of symbolic sense and the non-referential character of ritual behaviour, they still do so on the pretext of universal

translatability: “In our model, ritually displayed red cosmetics invoke and sustain collective representations translatable not narrowly as ‘menstruation’ but more broadly as ‘fertility,’ ‘supernatural potency,’ etc.” (Hovers et al. 2003:513) Furthermore, they seem to assume that such semantic qualifiers are indistinguishable from the original syntax. But syntax is form and structure, not meaning and content. No more do phonemes make sense just by being combined according to certain phonotactic constraints than does a syntactically correct sentence. For example, while the final line in Lewis Carroll’s poem *The Hunting of the Snark* – “For the Snark *was* a Boojum, you see” – makes a syntactically correct sentence, it remains nonsensical in terms of its semantic content.

I should not go on to complain about Knight’s hypothesis on the mere account of its unfalsifiability. What bothers me most about it is the gesture of deferral. Not unlike other authors of similar primal scenes, Knight has once more delved into the mythical genre of pseudo-representation. In spite of the Darwinian tinge, the mythical message remains unaltered: we are ourselves represented in the absence of ourselves, transported from a familiar world of perceived artificiality into a socio-biologically triggered world of pure artifice. The female deceivers are no less blindly compelled to deceive their clansmen, because they cannot penetrate the reproductive pressure compelling them to act symbolically in the first place. Nevertheless, there is an arresting detail in Knight’s scenario that merits further consideration. It concerns the symbolic interlinkage between menstrual blood and the blood of brought down game. While exegesis is necessarily an outcome of symbolic behaviour, not its incentive, we need to acknowledge the historical prevalence of such reasoning beyond a modern scholar’s passing fancy.

A case in point is the priestly discourse on menstruation and the sacrificial spilling of animal blood in the Hebrew Bible. As argued by David Biale in a recent study, the many prohibitions involving blood in pre-rabbinic Judaism can be read as encoded expressions of priestly monopoly. Sex with a woman during her menstrual period is considered a violation, because her body is seen as a miniaturization of the temple

(Biale 2007: 37–38 [Lev. 15:31]). Prohibitions designed to negatively index temple sacrifice – idolatry (Ezek. 33:25), the consumption of blood (ibid.), slaughter according to standards foreign to temple sacrifice (Lev. 17:3–6), etc.– are all considered to defile the land, because the purity and sustenance of the land is thought to ensue from the sites of priestly dominion. Male voluntary action – in this case sacrifice, “*the artificial (i.e. ritualized) killing of an artificial (i.e. domesticated) animal*” (Smith 2001) – is the exegetical point of departure. Its symbolic potentiality does not reside in what it essentially already means, but in its propensity to artificially construe itself anew. In its particular relation to the biological fact of menstruation, the artificiality of sacrifice takes imaginary precedence over all that, at first sight, appears indispensable, involuntary, and natural.

The circumstance that similar modes of analogical reasoning are found in ancient Greek writings, such as the Hippocratic tract *Diseases of Women* (“the blood [in a healthy woman] flows like that of a sacrificial victim”), by no means suggests that the analogy informed the incentive to sacrifice in the first place. On the contrary, the social fact of sacrifice has apparently invited all sorts of secondary speculation, none of which should be considered less socially constrained than the other. However, if there is anything that conjoins the ritual treatment blood with other aspects of symbolic behaviour (e.g. red-ochre burials), anything that might help us to identify a cross-cultural matrix, I believe that the common denominator must be sought outside the sphere of implied sense.

Symbolic acts are never universally recognizable – neither ethnographically, nor in archaeological retrospect – because of what they universally mean, but because of what we can infer about them in their capacity as symbolic acts. A minimal criterion of such acts is that they bring forth more or less tangible social artefacts. Social because they are collectively sustained and regulated, artificial because they do not emerge by themselves. Whether palpable or intangible, symbolic artefacts need to be mediated and decoded according to a locally received protocol. Moreover, such acts are cosmetic. They remain so in the

broadest sense of that term, because they impose a new and arbitrary order upon the world. Since red matter (including blood and ochre) figures so saliently in human culture as a visual medium of symbolic representation, we may assume that it did so on account of what it allowed human populations to do in spite of what such actions occasionally meant. Interestingly, the earliest securely verified impositions of arbitrary forms on physical matter occur on 75.000–100.000 year old pieces of ochre from the Blombos Cave in South Africa (Henshilwood, d’Erri-rico, and Watts 2009). If we imagine ochre to have been exploited by early human populations for purely symbolic purposes, then the manufacturing of such incised artefacts reveals not just symbolic but even ‘meta-symbolic’ capacities, on a par with writing on a crayon. As minimal tokens of archaeological recognition, visual signals are not symbols in terms of what they imply outside of themselves, but rather act as cues for the symbolic action in which they participate. They are the visual traces of a socially sustained and regulated world that, for the most part, remains tacit and invisible.

Sacrificial blood may very well fulfil a similar task. In its quintessential capacity as a visual display of the artificial procedure in which it participates, the spurting blood of the victim makes the ritual community intensely aware of itself. Consider, for instance, the ritual of the so-called blood covenant described in Exodus as being performed by Moses in front of the people at the foot of Mount Sinai (Ex. 24:5–8). The passage presents a ritual sequence in which burnt offerings and offerings of well-being to God are first performed at the altar. Half of the blood is then sprinkled upon the altar while the rest is collected in basins. Moses reads from the book of the covenant in the audience of the people. “All that the Lord has spoken we will do and obey,” they community replies. And finally “Moses took the [other half of the] blood and threw it on the people, saying, ‘Behold the blood of the covenant that the lord has made with you concerning all these words [i.e. commandments].’”³⁰ Blood does not surface in this passage as a

³⁰ I follow David Biale’s translation of the Masoretic text (Biale 2007:39–40).

currency of ritual transaction, but rather serves – even in this discrete context of narrative imagination, as a ritual performed *once and for all* at a critical point in the myth of the Jewish people – to emphatically visualize and substantiate the validity of the ritual statement itself.

The treatment of blood in Greek animal sacrifice is no exception. Unlike the consecrated bones on the altar, blood is not overtly displayed as a gift to the gods. The only exception would be the so-called *haimakouriai*, satiating offerings to the dead in the netherworld. In public sacrificial ritual, blood is rather the visual signal of the sacred act as such. Emphasized by the shrill tones of the female participants, the “staining with blood” (*haimássô*) of the altar marks the emotional climax of the ritual performance (Burkert 1987:56).

I have already touched upon symbolic behaviour in its evolved capacity to artificially elicit emotions, sensations, and interpretations. Admittedly, the most spectacular and least durable enactments of this capacity do not amount to less, but they need not primarily do so with an appeal to intellection, perhaps not even to imagination. Among the ritual events most persistently theorized by priests and scholars we also need to include those of no, or at least very little, semantic significance to the casual ritual participant. A sudden and forceful stream of blood should count among those catchy ritual signals, alongside bursts of light and the joyful noise of ringing bells, which convey very little information apart from the instantly appealing (or shocking) emotions that they evoke. Yet, in their ability to evoke such emotions they are no less social, no less artificial. They are cooperatively employed to move the human mind beyond the immediately apparent world of lax sensations.³¹ Blood and other red colorants, including the lumps of hydrated iron oxide placed upon the bodies of the dead at the Qafzeh cave, have shared in adding depth and visual substance to this prolonged human project. It is primarily from this shared ability, I submit, that we should

³¹ I am reminded of Leibniz’s enthusiasm for fireworks and other spectacular effects produced by gunners and magicians. Instead of regarding such spectacles to be worthy of contemplation in themselves, however, he was confident about their employment as rhetorical devices to stir the mind toward rational pursuits (Werrett 2010:69).

proceed when further exploring what such symbolic media may have in common.

REFERENCES

- Biale, David. 2007. *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*. Berkeley: University of California Press.
- Burkert, Walter. 1987. *Greek Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Henshilwood, Christopher S., Francesco d’Errico, and Ian Watts. 2009. “Engraved Ochres from the Middle Paleolithic Soute Age Levels at Blombos Cave, Sout Africa.” *Journal of Human Evolution* 57, s. 27–47.
- Hovers, Erella, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef, and Bernard Vandermeersch. 2003. “An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave.” *Current Anthropology* 44, s. 491–522.
- King, Helen. 1998. *Hippocrates’ Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*. London and New York: Routledge.
- Knight, Chris. 1991. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. London & New Haven: Yale University Press.
- Leach, Edmund. 1976. “Color symbolism,” in *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z. 1987. “The Domestication of Sacrifice,” in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Ed. Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford, Calif.: Stanford University Press, s. 191–205.
- Watts, Ian. 2005. “Time, Too, Grows on the Moon: Some Evidence for Knight’s Theory of a Human Universal,” in Wendy James and David Mills (eds), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*. London: Bloomsbury.
- Werrett, Simon. 2010. *Fireworks. Pyrotechnic Arts and Sciences in European History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wreschner, Ernst E. 1980. “Red Ochre and Human Evolution: A Case for Discussion,” *Current Anthropology* 21, s. 631–644.

ABSTRACT

The ritual use of blood (both human and animal, by proxy, and as a tangibly real bodily fluid) has fascinated students of religion for a long time. This paper raises critical questions as to what the ritual use of blood may be universally held to “mean” and as to how this discussion can be brought to bear on the problem of religious symbolism as a whole. Examples from the academic discussion of Paleolithic burial and ancient (pre-rabbinic) Judaism are used as points of departure.

Key words: blood symbolism, palaeolithic burial, menstruation, Sinai covenant

Bokmeldinger

Vakkert og informativt om Østens Kirke

Baumer, Christoph, 2016. *The Church of the East. An Illustrated History of Assyian Christianity*. London: I.B. Tauris, 352 sider.

Yacoub, Joseph, 2016. *Year of the Sword. The Assyrian Christian Genocide*. London: Hurst & Co, 278 sider.

Anmeldt av Jan Bojer Vindheim

Vi har lett for å tenke at kristendommen er en europeisk eller vestlig tradisjon, og dermed se bort fra de østlige og afrikanske kirkene. Da overser vi også hvilken rik kulturell tradisjon som forvaltes av de assyriske og kaldeiske kristne som nå er hardt presset i Syria og Irak. Disse menighetene er rester av det som en gang var verdens største kirkesamfunn i geografisk forstand, *Østens Kirke*, misvisende gjerne omtalt som *nestorianerne*.

For den som vil vite mer om Østens Kirke er det gledelig at forlaget I B Tauris har utgitt en oppdatert utgave av Christoph Baumers gjennomillustrerte praktverk, *The Church of the East. An Illustrated History of Assyian Christianity*. Boka er både en førsteklases innføring og et uvurderlig oppslagsverk med omfattende registre. Baumer gjennomgår den historiske utviklinga i både tekst og bilder, med mange fascinerende detaljer, og resultatet er ei uvanlig attraktiv bok til en latterlig lav pris. Allerede tittelen viser at Baumer ikke tar for seg det gamle assyriske rike, men begynner med kristendommens første tid. Han forklarer i detalj de fine teologiske nyansene som førte til bruddet mellom Østens kirke og såvel den romerske kirke som de koptiske og armenske kirkesamfunnene, ved konsilet i Khalkedon i år 451.

Betegnelsen «nestorianere», som ofte brukes om Østens Kirke, er ifølge Baumer misvisende av flere grunner. Nestorius virket aldri innenfor Østens kirke, og hans kristologi er annerledes, men det er et slektskap mellom formuleringene til Nestorius og den liturgiske formulering som brukes i Østens Kirke: «Én er Kristus, Guds Sønn, æret av alle i sine to naturer; avlet av Faderen uten begynnelse i tid: født av Maria i sin menneskelighet, forenet i tidens fylde i ett legeme» (s.47). Fordømt som vranglære av den statlig sanksjonerte kristendommen i Roma og Konstantinopel, måtte Østens kirke se mot øst. Baumer skildrer utviklinga av en kirkeorganisasjon som fra sitt hovedsete i Seleucia/Ctesiphon, nær dagens Bagdad, hersket over biskoper ikke bare i Syria, Mesopotamia og Persia, men også i Kina, India og Sentral-Asia.

Østens kirke har altså hatt et stort geografisk nedslagsfelt. Den oppnådde likevel aldri å bli statsreligion noe sted, og fikk de fleste steder heller ikke noe fotfeste i brede lag av befolkningen. Den forble en forfinet tradisjon, dyrket av overklassen blant annet i Kina og Mongolia. Det er bare i deler av Persia og Mesopotamia Østens Kirke har vært en egentlig folkekirke. På sekshundretallet var antakelig flertallet av befolkningen her kristne, men i løpet av få århundrer hadde islams framvekst ført til at de kristne var blitt et mindretall.

Blant de mange historiske fakta Baumer bringer fram, er kanskje nestorianernes rolle hos mongolene mest overraskende. Flere av de berømte - og beryktede - mongolhøvdingene som hersket over store deler av Asia hadde nestorianske hustruer, men ingen av dem later til å selv å ha latt seg døpe. Det var likevel slik, skriver Baumer, at Djengis Khans sønnesønn, Hulagu Khan, ga ordre om at de kristne skulle skånes når han lot sine krigere slakte befolkningen i Bagdad og andre byer i Midt-østen

De siste århundrene har Østens Kirke vært redusert til pressede minoriteter i Mesopotamia og Syria (og noen menigheter i India). Kirken har vært splittet en rekke ganger; men består i dag av to hovedstrømninger: *Den Kaldeiske Kirke*, som er *uniert*; altså underlagt paven i Roma, og *Den Assyriske Kirke* som er uavhengig, men langt mindre. Baumer avdekker hvordan maktkamper, mer enn teologisk uenighet,

har ligget til grunn for slike valg av tilhørighet. Hvilke menigheter innen Østens Kirke som allierte seg med Roma har skiftet flere ganger. Baumer skriver: «mellom 1666 og 1672 var alle de tre kirkene som vokste ut av Østens Kirke enten formelt alliert med Roma, eller involvert i forsøk på forening ... Disse forhandlingene var ikke motivert av teologiske spørsmål men hovedsakelig av interessene til de involverte familiene» (s.250).

I likhet med andre religiøse minoriteter har de kristne vært forfulgt. Og overgriperne har ikke skjelnet mellom kaldeere og assyrere, som jo er samme folkeslag. De ble alle rammet av folkemordet på armenere og andre kristne i Tyrkia under første verdenskrig og har de siste åra vært angrepet av den Islamske Stat og andre ekstreme islamister. Baumers bok er oppdatert også på denne utviklinga, men for den som vil ha en grundigere innføring i situasjonen for de assyriske og kaldeiske kristne de siste hundre år har Joseph Yacoub utarbeidet en utførlig dokumentasjon i sin bok «*The Year of the Sword,*» som kom i 2016. Også denne boka har et godt register.

Yacoub har arbeidet med sitt materiale i mange år og har utgitt flere bøker om kristne minoriteter tidligere. Han har et lengre historisk perspektiv enn Baumer; og begynner sin framstilling slik «Kjent under ulike navn - assyrere, kaldeere, syriaker, nestorianere, jacobitter, arameere - er assyrerne, kalt *aissorer* eller *assoriere* av armenerne og *suriyanai* av tyrkerne, etterkommere av de assyriske, babylonske, kaldeiske og arameiske folkene i det gamle Mesopotamia, et land situert mellom elvene Eufrat og Tigris, hvis historie går mere enn 5 000 år tilbake» (s.2).

Men hovedinnholdet i boka er de tragiske begivenhetene i året 1916 som tittelen viser til. Yacoub, hvis familie var blant ofrene, skildrer med dypt engasjement hvordan den tyrkiske kampanjen mot armenerne også rammet den assyriske befolkningen i Tyrkia. Paradoksalt nok var vestlige misjonærers støtte til de kristne minoritetene i Anatolia og Mesopotamia en viktig utløsende årsak til den motvilje og mistenksomhet overfor de kristne som arkitektene bak folkemordet kunne utnytte.

Yacoub bruker et omfattende kildemateriale og skåner på ingen måte sine lesere. Vi får i kvalmende detalj lese utdrag fra samtidige beretninger om hvor og hvordan tyrkere og kurdere drepte, plyndret og voldtok. Flukt var ingen løsning. Titusener av assyrere som holdt til i fjellområdet Hakkari, valgte å flykte til sine trosfeller i det nordvestlige Iran. Der ble de imidlertid angrepet av den kurdiske stammehøvdingen Simko, og mange ble drept, heriblant den assyriske patriarken Mar Shimun XXI som Simko lokket i bakhold. Med hjelp fra britiske myndigheter flyktet de overlevende videre til Irak, og ble bosatt på Ninive-slettene utenfor Mosul, der det allerede var mange kaldeiske kristne. Britene organiserte de kamptrente assyrerne i egne paramilitære enheter kalt Levies, som ble brukt til å slå ned opptøyer blant arabere og kurdere.

Da britene trakk seg ut var assyrerne derfor svært upopulære blant andre irakere. Noen hundre væpnede assyrere som sommeren 1933 forsøkte å ta seg over grensa til Syria ble avvist, og da de ville vende tilbake brøt det ut kamper med irakiske styrker. I løpet av få dager utviklet det seg omfattende angrep på og plyndring av kristne landsbyer, som kulminerte i nedslaktning av hundrevis av sivile i den lille byen Semila.

Mange av assyrerne valgte etter dette å flykte (ubevæpnet) videre til Syria, der de opprettet landsbyer i distriktet langs Khabour-floden. Minnet om denne vonde historien ble vekket til live igjen i 2014 da etterkommere av Hakkari-assyrerne ble angrepet av den Islamske Stat. Flere tusen assyrere ble nok en gang drept og enda flere flyktet, mange til andre verdensdeler. De assyriske kristne er i dag - i likhet med minoriteter som yezidier - ikke bare truet av ekstreme islamister, men både i Syria og Irak presset til å velge side i maktkamper mellom arabere og kurdere.

Yacoub's bok utvider perspektivet som vi møter i mange framstillinger av folkemordet på armenerne, ved å vise at armenerne ikke var de eneste ofrene. I likhet med armenske historikere bruker Yacoub mye plass på å dokumentere at overgrepene ikke var tilfeldige, men fulgte en sentralt utarbeidet plan. Her kunne han hatt nytte av Taner Akçams (2013) dypdykk i de ottomanske arkivene. Mens Yacoub's bok er et rop

om rettferdighet for hans forfulgte folk, er Baumers bok mere lavmælt, men ikke mindre klar i sin påpeking av at Østens kirke kan være i ferd med å bli utslettet fra sitt første og kanskje siste hjemsted i Mesopotamia.

LITTERATUR

Akçam, Taner, 2013. *The Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Marie von der Lippe & Sissel Undheim (red.), 2017. *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget*. Oslo: Universitetsforlaget, 217 sider.

Anmeldt av Inge Andersland

I 2017, da antologien *Religion i skolen* ble utgitt, kunne den leses som en faglig reaksjon på at Høyre, Fremskrittspartiet og Kristelig Folkeparti i 2013 bestemte at RLE skulle bli til KRLE, og at omtrent halvparten av tiden i faget skulle vies kristendom. Nå, derimot, når et samlet religionsdidaktisk fagmiljø står på terskelen til nye læreplaner både i KRLE og religion og etikk, er den aktuell på en annen måte. Antologiens tolv bidrag gir innspill til å forstå hvorfor læreplanrevisjonene var nødvendige, introduksjon til tankegodset som ser ut til å prege de nye planene, og ressurser som vil hjelpe lærere til å gjøre de nye versjonene av fagene gode.

En av strukturene i det eksisterende KRLE-faget er de såkalte verdensreligionene. Trine Anker viser at dette begrepet verken er selvsagt eller uproblematisk. I stedet viderefører det utdaterte forestillinger om religion, og står i veien for elevers møte med kompleksiteten i enkeltmenneskers religiøse praksiser. En annen struktur som har preget norsk grunnskoleundervisning om religion er skillet mellom «kristendom» og «andre religioner». Bengt-Ove Andreassen peker på hvordan forestillinger om det kristne har spilt flere roller, blant annet som felles norsk kulturarv. Han drøfter veien fra RLE til KRLE i 2013–2015 og argumenterer for at vektleggingen av kristendom handler like mye om opprettholdelse av forestillinger om majoritetsreligion og norske tradisjoner som å gi elevene en innføring i historiske forhold.

Wanda Alberts har blikk for lærerutdanning og gjør rede for hvordan en religionsvitenskapelig religionsdidaktikk sammen med en emansipatorisk dannelsestenkning kan legge til rette for at studenter utvikler den dømmekraften de trenger for å være lærere i fremtidens KRLE-fag. På denne måten illustrerer hun også hvordan religions-

didaktikk henger sammen med pedagogikk, og at også religionsvitenskapelige tilnærminger har syn for danning.

For å forstå tenkingen i de nye forslagene til læreplaner er åpningsartikkelen i antologien et godt sted å begynne. Der stiller Marie von der Lippe og Sissel Undheim de store spørsmålene om religions- og livssynsfaget, og viser hvordan antologien som helhet skisserer en tilnærming til religionsdidaktikk som vektlegger kulturkompetanse og demokratisk medborgerskap.

Her er det også interessant å se hvordan Geir Skeies diskuterer religionsfagets bidrag til elevenes personlige utvikling. Han trekker veksler på pedagogen Gert Biestas kritikk av en skole som blir for læringsorientert og foreslår et undersøkende og utforskende perspektiv. Denne artikkelen kan også leses som et bidrag til å forstå det nye kjerneelementet i KRLE og religion og etikk om utforskning av eksistensielle spørsmål og svar.

I forlengelsen av Skeies artikkel kommer Jon Magne Vestøls bidrag, som setter fokus på rollen elevenes livssynsbakgrunn kan og bør ha i skolefag om religion. Han avslutter med en skisse av en livssynsåpen didaktikk, hvor blant annet filosofiske samtaler fungerer som et sted for refleksjon der også elevenes livssynsbakgrunn kan spilles ut. Samtidig avgrenser Vestøl seg fra en tenkning som legger opp til at religionsundervisningen bevisst tar sikte på arbeid med denne bakgrunnen. I stedet er målet at det skal være rom i faget for reflekterende møter mellom fagstoffet og elevene.

Lars Laird Iversens bidrag til antologien er en kortfattet og presis innføring i konseptet uenighetsfellesskap, som han har utviklet og utdypet andre steder. Dette konseptet hadde i sin tid sitt utspring i observasjoner av norske KRL-klasserom og kan med fordel tas med videre i de nye religions- og livssynsfagene vi får fra og med 2020.

Videre inneholder antologien flere bidrag som tilbyr ressurser og veiledning til lærere som skal i gang med de nye fagene. Først av disse er Sissel Undheims artikkel, om potensialet i populærkultur og døde religioner, som dessverre har trange kår i KRLE-planen fra 2015. Med utgangspunkt i utkastet til nye planer, derimot, skulle veien være åpen

for at de spennende innspillene fra Undheim kan finne veien til norske klasserom. Det blir nå opp til lærere å la elever utforske hvordan religiøse tradisjoner som den mesopotamiske, keltiske eller egyptiske både spilles ut i digitale formater og kan gjenfinnes som deler av norsk eller europeisk kultur. På denne måten kan elever også inviteres til å ta med seg religion slik det fremstår i transmediert populærkultur med seg inn i klasserommet. Der kan den bli gjenstand for utforsking og sammenligning som blant annet kan utfordre elevenes forestillinger av hvordan religion kan skje.

Camilla Stabell Jørgensens bidrag fungerer også som ressurs for lærere i KRLE og religion og etikk, og enda mer med tanke på fagfornyelsen. Hun presenterer og drøfter begrunnelser for hvorfor ekskursjoner bør være en del av religions- og livssynsfagets metodearsenal, og gir med bakgrunn i empirisk materiale god innsikt i problemstillinger en da må være klar over.

Som Jørgensen også viser, kan ekskursjoner også innebære møter med forkynnende elementer i religiøse tradisjoner. Da vil det være nyttig å kjenne Marie von der Lippes artikkel i antologien, som gjør rede for de norske fritaksreglene og peker på utfordringer disse reglene gir i en flerkulturell skole. Siden fritaksretten ikke er knyttet utelukkende til KRLE-faget vil dette bidraget også ha verdi utenfor fagets grenser. Det er en viktig del av norsk skolelovgivning som alle lærere burde gjøre seg kjent med.

Et av de tverrfaglige temaene i den nye overordnede delen av læreplanverket er demokrati og medborgerskap. Bengt-Ove Andreassen og Torjer A. Olsen viser at for elever i Norge innebærer dette også samiske tema og urfolkstematikk. Gjennom begrepene mainstreaming og whitestreaming åpner de også opp en bredere inngang til hva som settes i spill når det samiske er på dagsorden. Artikkelen viser godt at dette vil være viktig i de nye religions- og livssynsfagene.

Det tolvte bidraget i antologien er skrevet av Oddrun Marie Hovde Bråten, som i likhet med Alberts sørger for at blikket løftes ut over den norske konteksten. Hun viser at norske klasserom alltid finner sted i en global kontekst, med forestilte fellesskap i flere nivåer. Dette bidraget

gir antologiens tydeligste oppfordring til videre forskning innenfor religionsdidaktikk og bør inspirere både master- og PhD-kandidater i årene som kommer.

Oppsummert peker antologien på svakheter ved religions- og livssynsfagene slik de nå fremstår, både med tanke på verdensreligionmodellen, kristendommens rolle og forholdet til samiske tema. Den viser hvordan sentrale aktører i det religionsdidaktiske feltet nå vil forstå fagene, med vekt på kulturkompetanse og demokratisk medborgerskap, og gir nyttige og praktiske innspill til hvordan de nye fagene kan realiseres. Antologien har derfor mye å by på for alle med aksjer i religions- og livssynsfagene i norsk skole, og den er et opplagt bidrag til pensumlitteratur i lærerutdanningene våre. Samtidig samler den også perspektiver som isolert sett nok kan tolkes i ulike retninger. Disse potensielle spenningene, for eksempel mellom Vestøls og Alberts sine bidrag, hadde det vært interessant å se tematisert. Det kjennes også som at flere av bidragsyterne er forsiktige i formuleringen av kritiske poeng, og kanskje disse kunne vært lagt frem klarere. For eksempel er det vel mer alvorlige problemer med «Et ensidig fokus på såkalte verdensreligioner [...] og ‘harmoniserende’ fremstillinger som kun fokuserer på religion som individuell og sosial ressurs» enn at det «overlater lærere til å måtte ta krevende didaktiske valg», jf. s. 22 av åpningskapittelet.

Til slutt vil jeg peke på et godt grep redaktørene har tatt. Alle bidragenes litteraturreferanser peker til en samlet liste tilslutt i boken. Denne inneholder over 400 referanser og fungerer både som leseliste for den interesserte og som god hjelp til alle som har ansvar for å sette opp ytterligere pensumlitteratur i religionsdidaktikk.

Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme, Oslo: Universitetsforlaget, 2018, 278 sider.

Anmeldt av Mona Helen Farstad

Boken *Unge muslimske stemmer* som nylig kom ut på Universitetsforlaget er et interessant supplement til lærebøker om islam som vanligvis legger vekten på ulike historiske hendelser og normative utlegninger av islamske idealer. Her tegnes det opp nærbilder at et utvalg norske muslimske ungdommer, og vi får et lite dypdykk i deres tankeverdener, spesielt når det gjelder tematikken tro og deres synspunkter på radikale islamske grupperinger og deres ideer. Boken gir oss et lite glimt inn i hvordan unge, norske muslimer faktisk tenker om ulike religiøse spørsmål og hvordan de ordner sine liv i forhandling med ulike muslimske stemmer, ulike typer av autoriteter og strømninger i den norske ungdomskulturen. Dette skjer i en tid hvor deler av den offentlige debatten om islam og muslimer har blitt stadig mer polarisert, noe som også påvirker de unge.

Denne publikasjonen er et resultat av forskningsprosjektet "Radikalisering og motstand" som startet opp i 2017, finansiert av SAMKUL-programmet ved Norges forskningsråd. Det har hatt sin faglige forankring på Institutt for kriminologi og rettsosnologi ved UiO, under ledelse av professor Sveinung Sandberg. Publikasjonen framstår som et felles prosjekt med hele syv forfattere. Alle med tilknytning til institutt for kriminologi, men ingen har blitt kreditert med bestemte kapitler. Hvem som har skrevet hva og har hatt ansvaret for de ulike deler av publikasjonen er dermed uvisst. Dette er tydeligvis et bevisst valg, noe som kommenteres i bokens etterord. Målet var å unngå sprik i tema, stil og tone. Samtidig er det en krevende øvelse for syv forfattere å skulle skrive én tekst, noe som også poengteres i etterordet. Kanskje er dette også årsaken til at det finnes visse uklarheter i teksten, spesielt når det gjelder formuleringen av prosjektets formål og ambisjon.

I denne studien har man valgt en kvalitativ tilnærming med lange og fritt strukturerte intervjuer, for å kunne fange opp kompleksiteten i

religiøse verdensbilder (s.18). Utvalget består av 90 unge norske muslimer mellom 18 og 32 år, fordelt på 20 forskjellige kommuner i hele Norge. Det eneste kriteriet for å delta i studien ut over dette er at de selv definerer seg som muslimer. Forskning på radikal islam og voldelig ekstremisme fikk et oppsving etter 2001, hvor vi så at forskere fra ulike typer fagmiljøer satte fokus på årsaker til radikaliserings og ekstremisme. Dette prosjektet har en viss forbindelse til denne generelle tendensen. På den ene siden virker prosjektet formulert og motivert ut fra interessen for årsaker til (voldelig) ekstremisme («I denne boken håper vi å si noe om bakgrunnen for at noen unge norske muslimer trekkes mot ekstreme bevegelser – og hvorfor de aller fleste ikke gjør det», s.11). «Vi ønsker [...] å gjøre et kvalitativt dypdykk i de religiøse forestillingene som motiverer ekstremisme. Vi ser også på hvordan disse forestillingene tas opp og bekjempes i muslimske miljøer. På denne måten vil vi si noe om hvordan muslimske ungdommer kan trekkes mot ekstreme fortolkninger av islam – og hvorfor de ikke gjør det» (s. 21). Samtidig forsøker man å bringe forskningen et skritt videre ved å koble studien til generelle kulturelle endringsprosesser, levd religion og ungdomskultur, og å fokusere på hvordan (voldelig) ekstremisme også er gjenstand for intern debatt blant unge muslimer i Norge.

Når det gjelder tilnærmingen til informantene og intervjumaterialet, så påpekes det at man har tonet ned detaljer og ulike typer kontekstuelle faktorer som alder, kjønn, etnisitet etc. i denne studien. Meningen er at «leseren skal følge «hovedstrømmen» i det religiøse verdensbildet og få innsikt i sentrale forestillinger og fortellinger, fordi at: “[...] vi [vil] avdekke det repertoaret av historier unge muslimer i Norge bruker når de navigerer i sin religiøse tro. I et slikt prosjekt er fortellingene - ikke fortelleren - i sentrum» (s.19). Her er det altså «fortellingene om» som løftes fram, og ikke «årsakene til», som fremheves andre steder i teksten. Her savnes en skarpere presisjon og en tydeliggjøring av hva som er studiens målsetting og ambisjon. Det viser seg også i de siste kapitlene at det er mer de unges *holdninger til* og *tanker om* ekstremisme som er hovedsaken; deres tanker om hva årsakene til radikaliserings kan være, og ikke en analyse av selve årsakene og

motivasjoner til radikalisering som sådan. I tillegg kan man spørre seg om ikke nedtoningen av kontekstuelle faktorer kan bidra til å tilsløre forholdet mellom forteller og fortelling, og spenninger mellom ulike fortellinger og strategier som de unge benytter seg av.

Kapitlene i boken er tilegnet tematikk som etter forfatterens mening har vært lite belyst i debatten om islam i Norge. De første to kapitlene er ute etter å belyse muslimske ungdommers personlige tro og deres religiøse praksis i hverdagen. Her får vi innblikk i hvordan de unge tenker om Gud, og hva gudstroen har å si for deres liv, i tillegg til deres tanker om Profeten og fortellinger om Muhammad og de andre profetene, og hva disse betyr for deres tro. Religiøs vekkelse og konvertering blir også tatt opp her. Det tredje kapitlet tar for seg hvilke kilder som brukes av de unge for å innhente kunnskap om islam, og hvilken rolle nye medier spiller både i spredning og i fortolkningen av religionen. Her får vi interessante innblikk i hvordan de unge forholder seg til og forhandler mellom ulike typer av kilder og autoriteter, inkludert sine foreldre, i sin søken etter kunnskap om sin religion. Kapittel fire tar for seg ulike retninger. Her får se hvordan de ulike ungdommene tenker om enhet og mangfold i islamsk tradisjon, og hvilken vekt de legger på dette med gruppeidentitet (sunnī, sjīa, sufi, salafi) i sine egne liv. Her kunne man med fordel ha trukket veksler på og diskutert med eksisterende forskning på norsk muslimsk ungdom og identitet, spesielt tenker jeg på arbeidene til Christine Jacobsen (2002, 2011). Jacobsen 2002 er oppgitt i litteraturlisten, men funnene til Jacobsen er i liten grad reflektert i selve teksten.

Kapittel fem er fokusert på fortellinger om dommedag. Bakgrunnen for valget av dette temaet later til å være den sentrale rollen apokalyptiske forestillinger har i ekstremistiske grupper, både som del av deres selvforståelse og som legitimering av deres aktivitet. I tillegg spiller disse forestillingene en sentral rolle i rekrutteringen av tilhengere. Apokalyptiske ideer har ellers hatt en heller perifer rolle i tradisjonell islamsk teologi. Kapittel seks ser på forholdet mellom religion og politikk. Her får vi et innblikk i hvordan de unge tenker om begreper som sharia, kalifat, hudud, hvordan de ser på kvinners stilling i islamsk lov,

og hvordan de tenker om islamsk lov i et moderne samfunn. Det viser seg at politiske tema ikke spiller noen stor rolle for de fleste av de unge i denne studien, og at de kviet seg for å uttale seg for kategorisk om en del av spørsmålene de fikk. Samtidig gir dette kapittelet oss et interessant innblikk i hvordan de unge, i den grad de har tatt seg bryet med å tenke på slike saker, er opptatt av å forhandle både seg imellom og mellom ulike autoriteter, og hvordan de fører en slags indre dialog eller diskusjon om ulike tema.

Kapittel syv tar opp ungdommers holdninger til og deres kritikk av ekstremistiske grupper og dere ideer og synspunkter. Her pekes det på et mangfold av ulike strategier, som latterliggjøring, humor, ignorering eller utskjelling, eller det kunne være snakk om kritikk av ekstremistenes forståelse av endetiden eller betydningen av jihad. Disse strategiene er det forfatterne kaller for hverdagsmotstand, de unges utøvelse av motstand via ulike typer strategier, gjerne om hverandre, i det daglige. Her finnes det også relevant norsk forskning som i mye større grad kunne vært utnyttet. Et eksempel er en artikkel om nettopp slike «motstandsstrategier» blant norske somaliere av Mona Abdel-Fadil (2005). Det åttende og siste kapittelet ser på hvordan de unge selv forklarer hvordan ekstremistiske miljøer kan virke fascinerende og tiltrekke seg enkelte unge. Sentrale faktorer som de peker på er sinne over krigshandlinger og grusomheter, eller opplevelser av fremmedgjøring og marginalisering. Her trekkes også fram paralleller mellom jihadistiske miljøer og andre typer gatekultur: i begge tilfeller kan vi se at man dyrker fram en kriger-helt som kjemper mot et undertrykkende system. Noen av de unge peker på dette som en mulig forklaring på jihadistiske miljøes appell blant småkriminelle “gangstere”. Her trekker man inn relevant forskning, bl.a. flere av arbeidene til Olivier Roy, som blant annet har pekt på nettopp betydningen av et “helte-narrativ” i spredningen av og rekrutteringen til radikale, jihadistiske grupper (han oppsummerer dette i Roy 2015).

Innholdsmessig ser det ut til at boken retter seg mot en leser som har ingen eller minimale kunnskaper om religionshistorie, eller islam spesielt. Det er litt påfallende at man ikke har invitert inn religionshis-

torikere i dette prosjektet, noe som antakelig kunne gitt fruktbare innspill. Teksten framstår som relativt lettlest, med tegninger og sitater fra informantene som innledning til de ulike kapitlene. I tillegg har den spredte fakta-bokser som inneholder grunnleggende informasjon om tema som «De abrahamittiske religionene», «Allah», «Hvorfor tro?» (med religionssosiologiske perspektiver på ulike motivasjoner/forklaringer av hvordan tro dannes og vedlikeholdes), «Lovskolene i islam», «islamisme» og «mystikken i islam». Det betyr at den vil kunne fungere som pensumlitteratur på høyskoler og universitet på lavere nivå, kanskje spesielt i lærerutdanningene, som et supplement til en bredere orientert religionshistorisk fremstilling. Til tross for enkelte svakheter, er denne publikasjonen et kjærkomment bidrag til vår kunnskap om unge muslimers faktiske tanker og ideer. Ikke minst i det sterkt polariserte debattklimaet som hersker i dag er slike studier viktige.

REFERANSER

- Abdel-Fadel, Mona. 2005. "Truede identiteter", i: *Somaliere i Norge: Perspektiver på språk, religion og integrering*. Vallset: Opplandske Bokforlag, s. 91–113.
- Jacobsen, Christine. 2002. *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- Jacobsen, Christine. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Roy, Olivier. 2015. "What is the driving force behind jihadist terrorism?", *Inside Story* 18.12.2019, <https://insidestory.org.au/what-is-the-driving-force-behind-jihadist-terrorism/> (lasted ned 17.03.2019).

Esben Andreasen & Klaus Bo Nielsen, 2015. *Kinesisk religion*. Høbjerg: Forlaget Univers, 231 sider.

Esben Andreasen & Jørn Borup, 2015. *Japansk religion*. Høbjerg: Forlaget Univers, 207 sider.

Anmeldt av Roald E. Kristiansen

På norsk savnes det fagbøker og lærebøker om religioner i Øst-Asia. Det kan der være flere grunner til, men delvis skyldes det at skolens religionsfag har bidratt til å skyve slike religioner ut av synsfeltet. Det er ikke bare synd, men faglig uholdbart, ikke minst tatt i betraktning den rolle land som Kina og Japan i økende grad spiller i dagens verden. Boka til Andreasen og Nielsen om kinesisk religion peker innledningsvis på dette forholdet, og minner om at også på det kulturelle området markedsfører Kina seg som en ny supermakt. Ett eksempel er kinesernes økende interesse for sitt unike historiske bidrag til religionenes verden, konfutsianismen. Mens denne tradisjonen ble aktivt motarbeidet i Maos tid, har dagens politiske ledere trukket den gamle vismann fram igjen. Kinas nåværende president Xi Jinping har ved flere anledninger sitert fra klassisk kinesisk tradisjon og oppfordret til et fornyet studium av den gamle mester. Vi skal først se nærmere på boka om kinesisk religion.

Boka til Andreasen og Nielsen har en bred tilnærming til studiet av kinesisk religion. Den innledes med et lite kapittel om innflytelsen fra kinesisk religion i Danmark og avsluttes med et kapittel om Kinas nye religioner og kinesisk religion utenfor Kina. Hoveddelen består av kapitler om de klassiske tradisjonene daoisme, buddhisme og konfutsianisme, men der er også egne kapitler om kinesisk verdensbilde, statsreligionen i eldre tid, samt om folkereligiositet og maoisme. Boka er rikt illustrert med fargebilder, tabeller, figurer og utdrag fra tekster som illustrerer religionenes idéverden og verdisyn. Forlaget har etablert egne nettsider med ytterligere materiale til hjelp for undervisning og videre studier.

Det første kapitlet drøfter innledningsvis religionsbegrepet (*zong-jiao*) som ble introdusert på slutten av 1800-tallet. Forfatterne drøfter så forholdet mellom de doktrinære religionssystemene og det nære forholdet mellom konfutsianisme, buddhisme og daoisme slik det ble uttrykt i tanken om systemenes læremessige enhet (*san jiao*).

Bokas kapittel 2 handler om det kinesiske verdensbildet. Forfatterne tar utgangspunkt i myter om skapelsen og kulturens opprinnelse. Sentrale begreper i kinesisk kultur og religion forklares på en oversiktlig måte og med velegnede illustrasjoner. Det neste kapitlet gir en bred religionshistorisk oversikt der det legges vekt på de viktigste religiøse ideenes historiske fremvekst og utvikling.

Kapittel 4 tar for seg kinesisk religion som statsreligion, dvs. hvordan religionen spilte en vesentlig rolle for den klassiske utformingen av det keiserlige Kinas politiske og kulturelle liv, der ikke minst det kinesiske eksamenssystemet bidro vesentlig til utbredelsen av konfutsiansk tenkning og verdisyn, en innflytelse som fortsatt gjør seg gjeldende ikke bare i Kina, men også i flere andre land som har blitt påvirket av kinesisk kultur (f.eks. Korea, Japan, Vietnam).

Kapittel 5 fokuserer på daoismen, Kinas eneste innfødte og opprinnelige skriftreligion. Forskningen på daoismen har i senere tid tatt en ny vending og forfatterne synes oppdatert på denne utviklingen. Daoismens fremvekst og utvikling kommenteres på en oversiktlig måte og de karakteristiske trekk ved de to hovedretningene i dagens daoisme suppleres og berikes ved et rikholdig bildemateriale. Det pekes også på hvordan daoismen har påvirket kulturer i andre land, inkludert den vestlige verden. Kapitlet avsluttes med flere tekster om daoismens tanke- og forestillingsverden.

Konfutsianismen i kapittel 6 innledes med en oversikt over tradisjonens fremvekst og utvikling. Forfatterne drøfter spørsmålet om hvorvidt denne tradisjon kan betraktes som et religiøst, etisk eller politisk system, og konkluderer med at konfutsianismen best kan forstås som et multidimensjonalt system som inkluderer alle tre aspekter. Deretter drøftes systemets sentrale ideer, samt viktige historiske personer som har bidratt til systemets utforming og avsluttes med tekstutdrag

som viser hvordan systemets ideinnhold uttrykkes i konfutsianismens skriftlige kilder fra ulike tidsperioder.

Kapittel 7 omhandler kinesisk buddhisme og starter med et riss over buddhismens fremvekst og utvikling i kinesisk historie. Deretter drøftes buddhismens mottagelse i Kina og hvordan buddhismen selv ble påvirket og omformet av den kinesiske kulturkonteksten og avsluttes med en drøfting av buddhismens posisjon i Kina i dag. Det supplerende tekstmaterialet illustrerer det mangfoldige i kinesisk buddhisme både i religiøs og filosofisk forstand, og inkluderer endog et eksempel på forsøk fra nyere tid om å se mulige forbindelseslinjer mellom buddhisme og kristendom som systemer.

Maoismen (kapittel 8) er selvsagt i seg selv ikke en religion, men tiden etter Maos død (1976) har vist at en politisk ideologi også kan omdannes og få religiøse trekk. Innledningsvis skildres maoismens politiske utvikling og drøfter kulturrevolusjonens religionsfiendtlige virksomhet, men også Maos heltedyrkelse. Denne heltedyrkelsen har i økende grad fått religiøse trekk ved at der et etablert «templer» viet til Mao og andre revolusjonshelter der folk kommer med sine ønsker om å oppnå lykke og velferd i sine liv slik man gjør i regulære templer til ære for guder og ånder. Historiske og politiske heltefigurer er derved tatt inn i den kinesiske folkereligiøsitet, noe som etter forfatterens syn berettiger dette kapitlet som en del av boka. En av tekstene til kapitlet (av Ninian Smart) om sammenhengen mellom religion og ideologi, gir dessuten et bidrag til diskusjonen om en teoretisk plattform for et slikt syn.

Folkereligiøsitet (kapittel 9) kunne muligens blitt plassert foran kapittel 8 fordi kapitlet forklarer hva som er karakteristisk ved kinesisk folkereligion og bidrar derved til forståelsen av hvordan maoismen ble omdannet av den folkelige formen for religiøsitet. Folkereligion er ikke et «system», men kan ses på som uttrykk for en uorganisert understrøm i kinesisk kultur. Sentralt står kulten av de avdøde (forfedrene) som derfor har blitt kalt «åndenes religion» (*shen jiao*). Forfatterne drøfter hjemmet som kultsenter, hvordan forholdet mellom levende og døde er å forstå, og hvordan døde betraktes som en del av det byråkratiske

himmelsystemet som påvirker menneskers dagligliv og som man møter på rituellet vis. Både bilde- og utvalgstekster er rike og meningsfylte.

Bokas avsluttende kapittel 10 om nye religioner og kinesisk religion utenfor Kina tar for seg noen eksempler på nyreligiøse bevegelser i Kina (Qigong og Falun Dafa). Innflytelsen fra kinesisk tankegods drøftes kort i tilknytning til enkelte aspekter ved vestlig kultur, og kapitlet avsluttes med noen kommentarer til religionens plass i kinesisk diaspora i USA og Europa.

Andreasen og Borups bok om japansk religion er bygget opp etter det samme mønster som Andreasen og Nielsens bok. Den japanske konteksten beskrives som et møtested mellom øst og vest og som et «laboratorium» der man kan stille mange typer spørsmål for både religionsundervisningen og andre fag. Boka innledes med et utvalg tekster som drøfter religionens plass i et samfunn der folk ikke uten videre vil identifisere seg selv som «religiøse», men som samtidig er fylt av templer hvor folk stikker innom for å foreta rituelle handlinger. Selv populærkulturen, som f.eks. manga, inkluderer ofte allusjoner som mange japanske lesere ikke uten videre vil gjenkjenne som «religiøse». De innledende tekstene skal gjøre bokens lesere kjent med den japanske konteksten, og de leste tekstutdrag er skrevet av japanske forfattere.

Kapittel 2 er en kortfattet gjennomgang av japansk religionshistorie, fremstilt kronologisk fra de eldste tider og frem til vår egen tid. Kapittel 3 tar for seg shinto-religionen og kami-kulten, dens forhold til buddhismen og utvikling frem til å bli en selvstendig religiøs tradisjon, samt den nære forbindelsen som ble etablert i moderne tid mellom statsmakten og shinto. De utvalgte tekstene som avslutter kapitlet handler om shintos mytologi og er krydret med klassiske ritualtekster og forklarende kommentarer skrevet av moderne forskere. Kapitlet inkluderer tekster som gir et kritisk perspektiv på den bruk av shinto som den japanske statsmakten benyttet på 1900-tallet.

Kapittel 4 (feilnummerert som kapittel 5 på bokas side 96) omhandler buddhismen. Det redegjøres for buddhismens ankomst til Japan og illustreres ved velvalgte tekstutdrag og hvordan japansk buddhisme etter hvert ble splittet opp i en rekke sekter («buddhismen»), og hva som

karakteriserer de mest utbredte blant dem. Utvalgte tekster utfyller fremstillingen selv om tekstenes lengde til tider kan gjøre det vanskelig for leseren å holde tråden. Underviseren må antagelig her – og kanskje også i flere andre sammenhenger – gjøre noen pedagogiske grep for at kapitlet skal få et helhetlig preg. Kapitlet avsluttes med en nyttig drøfting av den klassiske buddhismens møte med dagens utfordringer, et tema som utfylles av innsiktsfulle tekster skrevet av dagens forskere.

Kapittel 5 tar for seg Japans nye og ny-nye religioner. Mens de «nye» religioner oppsto på siste halvdel av 1800-tallet og i kjølvannet av 2.verdenskrig, er de «ny-nye» religioner de som har vokst frem siden 1980-tallet. Mens de eldre nye religioner (f.eks. Tenrikyo) ofte var inspirert av shinto og benevnt som «sekt-shinto», henter de ny-nye religioner ofte sin inspirasjon fra buddhismen (f.eks. Soka Gakkai og Aum Shinrikyo). Innflytelser fra både kristendom, vitenskap og sekulærkulturens forretningsverden gjør seg også gjeldende. Forfatternes drøfting av stoffet er saklig og informativ, og leseren merker at forfatterne kjenner sitt stoff meget godt og makter å formidle det på en god måte.

Kapittel 6 handler om japansk buddhisme utenfor Japan. Mens shinto i utgangspunktet er uløselig knyttet til landet Japan og kan regnes som en «etnisk» religion, har de nye og ny-nye religioner tatt spranget ut i den moderne verden der religion ikke lenger er så knyttet til nasjon og folk som tilfellet var i hjemlandet. Zen-tradisjonen er et godt eksempel på denne utviklingen. Forfatterne drøfter problematikken på en innsiktsfull og nyansert måte, og illustrerer sin fremstilling med tekster hentet fra ulike diaspora-miljøer.

Andreasen, Nielsen og Borups bøker om kinesisk og japansk religion er meget verdifulle tilskudd til lærebøker om Øst-Asiatisk religion og kan med fordel leses i sammenheng. De er meget velegnede som lærebøker for både interesserte elever på videregående skole så vel som universitetsstudenter.