



# Innhold

|   |     |
|---|-----|
| Redaksjonelt .....  | 5   |
| <b>Vitenskapelige artikler</b>  |     |
| Joy Gabriella Davidsen:<br>Følelser og fantasier eller fakta og rasjonell argumentasjon?<br>Omskjæringsdebatten i <i>Tidsskrift for Den norske legeförening</i> ... | 7   |
| Cato Christensen og Therese Dille:<br>Religion og profesjon: Mot en religionsvitenskapelig<br>profesjonstilnærming .....  | 35  |
| Michael Hertzberg:<br>Ponduismens rare hatter: Humor, vanliggjøring og religionskritikk<br>i Frode Øverlis <i>Pondus</i> .....                                      | 71  |
| Torsten Hylén:<br>Muhammad och migrationen till Abessinien:<br>källor och metoder .....   | 103 |
| Robert W. Kvalvaag:<br>«Jeg er en synder, og jeg liker det»:<br>Madonnas liminale åndelighet .....  | 133 |
| <b>Bokmeldinger</b>   |     |
| Endsjø, Dag Øistein. 2022. <i>Religion og menneskerettigheter: konflikt, balanse og idealer</i> . Oslo: Universitetsforlaget. ....                                  | 166 |
| Av Stine Haugland   |     |

Aavitsland, Kristin B. og Line M. Bonde (red.). 2022. *Tracing the Jerusalem Code, Vol. 1 The Holy City. Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100-1536)*. Berlin: De Gruyter. ... 171  
Av Anne Stensvold

**Presentasjon av nye ph.d.-avhandlinger**

Vibeke Moe. 2021. *Communities, boundaries, and meaning in narratives about Jews among Muslims in Norway*.  
Oslo: Universitetet i Oslo. .... 174  
Av Simon Stjernholm

Liudmila Nikanorova. 2019. *Religion and Indigeneity at Yhyakh*. Tromsø: UiT Norges arktiske universitet. .... 177  
Av Olle Sundström

Inga Bårdsen Tøllefsen. 2021. *Between sports and subjective spirituality: Nordic yoga practitioners' perspectives on yoga, religion and spirituality*. Tromsø: Universitetet i Tromsø. .... 183  
Av Cecilie Endresen

## Om bidragsyterne

Marianne Hafnor Bøe  
Professor ved Universitetet i Stavanger  
marianne.boe@uis.no

Cato Christensen  
Førsteamanuensis ved OsloMet  
catoc@oslomet.no

Joy Gabriella Davidsen  
Forskningsbibliotekar ved NIFU  
joy.gabriella.davidsen@nifu.no

Therese Dille  
Førsteamanuensis ved Universitetet i Sørøst-Norge  
tdi@usn.no

Cecilie Endresen  
Førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo  
cecilie.endresen@ikos.uio.no

Stine Haugland  
Mastergrad i religionsvitenskap  
stine-haugland@oulook.com

Michael I. Hertzberg  
Førsteamanuensis ved Høgskulen på Vestlandet  
michael.hertzberg@hvl.no

Torsten Hylén  
Dosent ved Högskolan Dalarna  
thy@du.se

Robert W. Kvalvaag  
Dosent ved OsloMet  
robert.kvalvaag@oslomet.no

Jane Skjoldli  
Førsteamanuensis ved Universitetet i Stavanger  
Jane.skjoldli@uis.no

Anne Stensvold  
Professor ved Universitetet i Oslo  
anne.stensvold@ikos.uio.no

Simon Stjernholm  
Lektor ved Københavns Universitet  
stjernholm@hum.ku.dk

Olle Sundström  
Dosent ved Umeå Universitet  
olle.sundstrom@umu.se

Ragnhild Johnsen Zorgati  
Førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo  
r.j.zorgati@ikos.uio.no

## Redaksjonelt

Velkommen til et flunkende nytt nummer av *Dīn*! I dette nummeret finner dere fem artikler, to bokmeldinger og presentasjoner av tre nye ph.d.-avhandlinger. Forfatterne som har bidratt til høstens utgave strekker seg fra nylig utsprungne mastergrader i religionsvitenskap til erfarne professorer. Slik favner dette nummeret av *Dīn* noe av det som kjenner tegner tidsskriftets rekkevidde.

I tråd med tidligere åpne numre er spekteret bredt, tematisk, teoretisk og metodologisk. Her finner man en diskursanalyse av omskjæringsdebatten i et norsk medisinsk tidsskrift (Davidsen) og en tverrfaglig argumentasjon for en ny og religionsvitenskapelig tilnærming til religion i profesjon- og profesjonsutdanning, særlig i offentlig sektor (Christensen og Dille). Religionskritikk aktualiseres i møte med den populære tegneseriestripen *Pondus* og fra en ny vinkel (Hertzberg), som også er beslektet med Madonnas religiøse transgressivitet som uttrykk for liminal åndelighet (Kvalvaag). Vi møter også spørsmålet om hvem den historiske Muhammad var, med utgangspunkt i en diskusjon av hva slags kilder og metoder som kan belyse islams tidlige historie (Hylén). Redaksjonen ønsker å takke alle som har bidratt til nummeret – for grundige vurderinger i fagfelleprosessen og for flotte og interessante tekster. Vi ønsker alle god lesning!

Marianne Hafnor Bøe      Jane Skjoldli      Ragnhild Johnsrud Zorgati



# Følelser og fantasier eller fakta og rasjonell argumentasjon?

## Omskjæringsdebatten i *Tidsskrift for Den norske legeforening*

AV JOY GABRIELLA DAVIDSEN

NIFU

Offentlige debatter om religiøse ritualer preges ofte av at ulike verdier, ideologier og livssyn kolliderer. Rituell omskjæring av gutter er et religiøst ritual som har vært gjenstand for mye offentlig debatt i Norge, spesielt de siste 10 årene. I denne artikkelen undersøker jeg hva som kjennetegner den medisinske debatten om omskjæring i *Tidsskrift for Den norske legeforening* mellom 2012 og 2016, og hvordan den preges av normkonflikt. Debatten oppstod i kjølvannet av Helse- og omsorgsdepartementets lovforslag om rituell omskjæring av gutter i 2011. Selv om lovforslaget hovedsakelig omhandlet hvem som kunne utføre inngrepet, omhandler debatten i tidsskriftet hvorvidt ritualet i det hele tatt bør tillates i Norge og i helsevesenet. I denne artikkelen drøfter jeg hvordan et religiøst ritual blir debattert i et medisinsk tidsskrift, hvorfor debatten fremstår så polarisert og uoversiktlig, og hvordan forholdet mellom «sekularitet» og «religion» fremstilles og diskuteres i en medisinsk kontekst. Mitt hovedfunn er at debatten mangler et felles normgrunnlag for å diskutere rituell omskjæring. Dette gjør at partene snakker forbi hverandre, og i siste instans angriper hverandres standpunkter og etos. Språket preges også av et utpreget skille mellom et

«sekulært oss» og et «religiøst dem», noe som vanskeliggjør mulighetene for en saklig og fruktbar debatt.

Nøkkelord (5-7): rituell omskjæring av gutter, medisinsk debatt, politisk anomali, diskursanalyse, religiøse minoriteter, omskjæringsloven.

#### INNLEDNING

«Det er oppsiktsvekkende med en medisinsk kommentarartikkel som til de grader er tuftet på personlige følelser og fantasier og så lite fakta og rasjonell argumentasjon» (Chaudhry, Knutsen, og Kirschner 2013, 264). Slike utsagn er ikke uvanlige i omskjæringsdebatten som foregikk mellom 2012 og 2016 i *Tidsskrift for Den norske legeforening*. Året 2011 ble rituell omskjæring av gutter for alvor satt på dagsordenen i norsk offentlighet. Da kom Helse- og omsorgsdepartementet ut med et forslag om lovregulering vedrørende rituell omskjæring av gutter. Forslaget angikk hvem som i hovedsak skal kunne utføre inngrepet: a) leger og andre med særskilt godkjenning, eller b) kun leger (Helse- og omsorgsdepartementet 2011). I kjølvannet av lovforslaget oppsto det en polarisert debatt i *Tidsskrift for Den norske legeforening*, som hovedsakelig gikk ut på å diskutere for eller imot rituell omskjæring av gutter i Norge, på tross av at lovforslaget altså omhandlet *hvem* som kan utføre inngrepet. Debatten som analyseres i denne artikkelen foregår frem til, og et par år etter, en særskilt lov om rituell omskjæring ble vedtatt i 2014. Formålet med loven er å sikre en forsvarlig utførelse av inngrepet og et tilgjengelig tilbud (Lov om rituell omskjæring av gutter, § 1, 2014). I denne artikkelen vil alle henvendelser til «omskjæring» referere til «rituell omskjæring av gutter», med mindre noe annet er spesifisert.

I Tyskland har den offentlige debatten om omskjæring blitt beskrevet som en «kulturkampf» og en «highly emotional debate» (Heimbach-Steins 2013, 5-6). Hendrik Pekárek (2015) har pekt på hvordan det i den juridiske omskjæringsdebatten i Tyskland har vært lite fokus på at flere verdier kan stå sterkt i samfunnet samtidig, og at debatten derfor har blitt polarisert. Tidligere forskning på den norske omskjæringsdebat-



ten i media viser at den er preget av et sensasjonalistisk og følelsesladd språk (Davidsen 2021). Som det innledende sitatet i denne artikkelen viser, beskrives også den norske *medisinske* omskjæringsdebatten som følelsesladd og usaklig. Det har imidlertid blitt viet lite oppmerksomhet til å undersøke medisinske debatter om omskjæring i Norge fra et ikke-medisinsk perspektiv, noe jeg ønsker å bidra til med denne artikkelen.

Jeg vil analysere denne debatten med fokus på normkonflikt. Dette vil jeg gjøre ved hjelp av samfunnsgeograf Anja Slettelands begrep om politisk anomi, som kan brukes til å analysere debatter og konflikter der det ikke er noe felles normgrunnlag (Sletteland 2016, 12). Med utgangspunkt i tekstempiri blir det primære forskningsspørsmålet: Hva kjennetegner den medisinske omskjæringsdebatten i *Tidsskrift for Den norske legeforening* fra og med 2012 til og med 2016, og hvordan preges debatten av normkonflikt?

Mitt hovedfunn i artikkelen er at mangelen på et felles normgrunnlag fører til en eskalering av debatten, hvor ulike diskurser kolliderer. Dette preger debattens natur ved at den fremhever skillet mellom et sekulært «oss» og et religiøst «dem», og mellom de som argumenterer *imot* og de som argumenterer *for* omskjæring. Dette er spesielt interessant i et religionsvitenskapelig perspektiv ettersom offentlige debatter om religion ofte kan være preget av at ulike verdensbilder, ideologier og livs-syn kolliderer.

#### TIDLIGERE FORSKNING

Debatter om omskjæring har florert i Norge, og Nord-Europa for øvrig, de siste årene. Særlig i Tyskland foreligger det ekstensiv forskning vedrørende omskjæringsdebatter og politiske spenninger rundt ritualet (Heimbach-Steins 2013; Pekárek 2015; Peppard 2019; Triadafilopoulos 2019; Yurdakul 2016). I Norge foreligger det forskning på omskjæringsdebatter i norske offentlige avismedier (Davidsen 2021; Døving og Kraft 2013; Døving 2016; Horsfjord 2021),<sup>1</sup> og hvorvidt omskjæring bør diskuteres som et kontroversielt tema i norsk skole (Von der Lippe

---

<sup>1</sup> En skjematisk oversikt av forskning på omskjæringsdebatt i Norge: (Davidsen 2021)

2019). Det er også blitt foretatt en stor undersøkelse knyttet til dagens lov om omskjæring, som ble vedtatt i 2014 og satt i kraft året etter, med fokus på om loven fungerer etter sin hensikt (Engebrigtsen, Aarseth, og Stene 2020).

Analysen av omskjæringsdebatter i norsk media anvender kritisk diskursteori, og ligner teoretisk sett derfor på analysen i denne artikkelen. Religionsviterne Cora Alexa Døving og Siv Ellen Kraft (2013, 181) identifiserer fire etablerte diskurser i omskjæringsdebatten i media etter høringsforslaget fra Helse- og omsorgsdepartementet i 2011. De finner blant annet at den medisinske diskursen er hegemonisk. Døving (2016) har også et eget arbeid der hun identifiserer lignende diskurser i omskjæringsdebatten, og fokuserer på fremstillinger av jøder i media. Professor i religion, livssyn og etikk Vebjørn Horsfjord (2021) har analysert mediedebatten over en 12-årsperiode fra før og etter den særskilte loven om omskjæring ble vedtatt. Han diskuterer hva omskjæringsdebatten i media *egentlig* handler om, ved å se på ulike innramminger av tekstene. Her kan vi finne likheter med Døving og Krafts arbeid, der eksempelvis den medisinske diskursen har mye til felles med innrammingen han kaller «trygg helse for barn». I min masteroppgave (Davidsen 2021) skriver jeg også om omskjæringsdebatten i media over en periode på cirka syv år, med et kildemateriale fra ni norske aviser. Dette arbeidet avdekket et bredere nett av etablerte diskurser enn tidligere forskning, og har i tillegg et tematisk fokus på andregjøring av jøder. Her finner jeg blant annet et skifte i hegemoni, hvor barnerettighetsdiskursen får definisjonsmakt.

Der tidligere analyser undersøker *mediedebatten* om omskjæring, er denne artikkelens særlige bidrag å undersøke omskjæringsdebatten i en *medisinsk* kontekst. Artikkelen bidrar til å undersøke, og forsøke å forklare, hvordan debatten eskalerer til å bli så uoversiktlig og følelsesladd, selv i en medisinsk kontekst.

## KILDER OG METODE

Kildematerialet for denne artikkelen tar utgangspunkt i en debatt i *Tidsskrift for Den norske legeforening* mellom 2012 og 2016. Debatten starter med en artikkel skrevet av tre forskere, Jan Helge Solbakk, Reidar Pedersen og Anne Hambro Alnæs, som alle er tilknyttet Senter for medisinsk etikk. Ettersom de foreslår et forbud mot omskjæring, begynner en for-eller-imot-debatt i tidsskriftet. Debatten dør ut i 2016, og det er derfor her mitt kildemateriale stopper.<sup>2</sup> Med dette utgangspunktet er det til sammen 24 debattinnlegg som utgjør primærkildene for analysen, hvor noen er artikler og noen mindre kommentarinnlegg.

Gjennom nærlesning og kritisk analytisk fortolkning av innleggene identifiserte jeg tre fremtredende diskurser og fire overgripende konfliktlinjer, som jeg vil komme tilbake til. Disse diskursene og konfliktlinjene er et resultat av induktiv kvalitativ analyse.<sup>3</sup> Forskjellige variabler ble til underveis i analysearbeidet, deriblant nøkkelbegreper, verdier og ideologiske grunnlag. Disse ble videre identifisert og gruppert til større overgripende kategorier. Jeg kom frem til at det var tre etablerte diskurser som hadde størst grad av hegemoni i debatten, og som derfor kjempet om definisjonsmakten. Når jeg skriver «kjemper om definisjonsmakt» må ikke diskursene misforstås som konsepter med agens. De må heller forstås som språk i bruk og som et middel til å videreføre ideologier og hegemonier. Diskursene er avdekket dialektisk, som vil si at de er avdekket i forhold til hverandre (Fairclough 2010, 3-4).

Denne klassifiseringen bygger på kritisk diskursteori, i tråd med tradisjonen fra Norman Fairclough (Fairclough 2010). Et mål med kritisk diskursanalyse er å avdekke og synliggjøre maktstrukturer for å problematisere samfunnsforhold. Kritisk diskursanalyse baserer seg på at det ikke finnes språklige nøytrale måter å fremstille verden på, og at uttalelser således baserer seg på ideologiske grunnlag og maktstrukturer (Grue 2011a, 112; Howarth 2000, 8-9). Konsepter kan kun forstås ut fra visse kontekster, og denne tradisjonen baseres derfor på sosialkonstruktivisme. På samme måte som en skog både kan defineres som et tegn på iboende skjønnhet og en hindring for å bygge en ny motorvei

<sup>2</sup> Jeg har også gått gjennom tidsskriftene fra 2017 til 2019.

<sup>3</sup> Jeg brukte det digitale analyseprogrammet NVivo til å organisere analysen.

(Howarth 2000, 9), kan rituell omskjæring beskrives både som en viktig religiøs identitetsmarkør og et brudd på barnets kroppslige autonomi. Innenfor kritisk diskursanalyse er det derfor essensielt å avdekke diskurser for å undersøke hva og hvem som har ideologisk definisjonsmakt, og dermed hegemonisk evne eller rett «til å bestemme hvordan et fenomen eller en gruppe skal avgrenses og omtales» (Grue 2011b, 116).

Som nevnt innledningsvis anvender jeg Slettelands begrep om politisk anomi,<sup>4</sup> som hun utviklet i en studie av Midtøsten-konflikten (2016). Her forklarer hun den eskalerende konflikten med at de ulike partene mangler et felles normgrunnlag på det diskursive, institusjonelle og strukturelle plan. Dette kan skje når de ulike debattantene opererer innenfor forskjellige normplan og således snakker forbi hverandre. De fleste debatter preges til en viss grad av politisk anomi, men tilstanden er typisk for spesielt uoversiktlige og polariserte debatter som også ofte blir oppfattet som «usaklige». Dette er fordi normkonflikter kan føre til en tilstand hvor saklige argumenter ikke lenger blir tilstrekkelige, og alternativet blir å delegitimere motstandere i debatten. Sletteland skriver at dette kan gjøres «ved å undergrave legitimiteten til vedkommendes talersted, stille spørsmål ved spesifikke faktaopplysninger eller gjøre argumentet irrelevant ved å snu premisset» (2018, 147). På denne måten preges slike debatter av at partene snakker forbi hverandre, noe som kan føre til at konfliktnivået eskalerer. Dette gjør det også vanskelig å følge én tydelig rød tråd i debatten, noe som gjør den uoversiktlig. Jeg synes at Slettelands teori egner seg godt til å analysere normkonflikt i legedebatten om omskjæring i tidsskriftet, i tillegg til å redegjøre for og «rydde» i debatten.

---

<sup>4</sup> I denne sammenheng referer ikke begrepet «politisk» til politiske institusjoner, men til Chantal Mouffes (2005) begrep «the political» som kan beskrives som «det ontologiske grunnlaget for at interesser kan formes og forhandles i samfunnet» (Sletteland 2018, 147).

## ANALYSE AV DISKURSER OG KONFLIKTLINJER I DEBATTEN

I analysen fant jeg at 13 innlegg argumenterer imot og 11 for omskjæring. De som argumenterer for omskjæring er ikke alltid positive til praksisen, men kan for eksempel argumentere for at omskjæring bør skje innenfor helsevesenets rammer for å unngå komplikasjoner ved at ukvalifiserte aktører utfører inngrepet. De som er imot, er ofte kritiske til inngrepet. Flere argumenterer for en 16-års nedre aldersgrense, eller høyere, og noen argumenterer mer generelt imot omskjæring. Dette står til forskjell fra en tidligere legedebatt i samme tidsskrift (3 innlegg), som foregikk mellom 1982–1983, der det ble diskutert om omskjæring bør foregå innenfor helsevesenets rammer eller kun innenfor de religiøse miljøene (Sander 1982; Otnes 1983; Iversen og Iversen 1982). I 1982 var omskjæringsritualets utbredelse mye mindre, med kun 104 gutter som ble omskåret i Oslo i 1982 (Vogt 2000, 163). Dette kan være en grunn til at denne tidligere debatten ikke omhandlet for eller imot omskjæring av guttebarn, slik den gjør i dag, men heller angikk hvorvidt det skulle utføres innenfor eller utenfor helsevesenets rammer.

Jeg kom, som tidligere nevnt, frem til fire fremtredende konfliktlinjer i debatten, der tre ulike diskurser kjemper om definisjonsmakten innenfor konfliktlinjene. Fordi diskursene har forskjellig ideologisk hjemmel, preges debatten av normkonflikt. Én av dem, den medisinske diskursen, har også normkonflikt internt. Tabellen på neste side viser en oversikt over diskursene og konfliktlinjene i debatten, som jeg vil gjøre rede for videre, for så å bruke dem som utgangspunkt til å drøfte debatten. Til slutt vil jeg diskutere hvordan alle konfliktlinjene preges av en diskusjon om definisjonsmakt, kjennetegnet av delegitimering av meningsmotstandernes etos. Som vist i skjemaet, lokaliserte jeg én felles diskurs, den medisinske. De to andre diskursene er stort sett spesifikt knyttet til argumenter *for* eller *imot*, som vist i tabellen på neste side.

De tre diskursene som dominerer i legedebatten, og som derfor blir grunnlaget for videre analyse, er: 1) den medisinske diskursen, 2) barnerettighetsdiskursen og 3) minoritetsdiskursen. Jeg lokaliserte også andre diskurser, som forvaltningsdiskursen og likestillingsdiskursen, men har valgt å fokusere på de mest hegemoniske diskursene som kjem-

| Konfliktlinjer: ➡<br>Diskurser:<br>↓ | <b>1. Hva gjør inngrepet etisk forsvarlig?</b>                               | <b>2. Hva er grunnpremisset i argumentasjonen?</b>                                      | <b>3. Syn på rituell omskjæring av gutter</b>   | <b>4. Hva er barnets beste?</b>  |
|--------------------------------------|--|---|---|--|
| Medisinsk diskurs (for)              | Fordelene må veie opp for ulemper.   | Ekstensiv internasjonal forskning tilsier at omskjæring er trygt, og derfor forsvarlig. | Det finnes flere medisinske fordeler enn ulemper.   | Bør utføres innenfor helsevesenet for å unngå komplikasjoner.            |
| Medisinsk diskurs (imot)             | Inngrepet bør bevises som helsehjelp.  | Store deler av forskningen som støtter omskjæring er ikke aktuell i Norge.              | Det er et irreversibelt, smertefullt og unødvendig inngrep.                               | Omskjæring som ikke gjøres på medisinsk grunnlag bør forbys.             |
| Minoritetsdiskurs (for)              | Minoritetsrettigheter bør overholdes, så lenge inngrepet er medisinsk trygt. | Det er et svært viktig ritual for flere minoriteter, men et tabu i Norge.               | Et viktig religiøst ritual for minoriteter, og trygt å gjennomføre innenfor helsevesenet. | Barns mulighet til å være delaktig i sin families religiøse praksis.     |
| Barnerettighetsdiskurs (imot)        | Inngrepet må overholde barnets kroppslige autonomi.                          | Barnets kroppslige autonomi er viktigst, og samtykke er derfor essensielt.              | Det er et etisk problematisk ritual fordi det bryter med barns rettigheter.               | En aldersgrense på ca. 16 år for å beskytte barnets kroppslige autonomi. |

per om definisjonsmakt i debatten. Jeg finner lignende diskurser som tidligere forskning på omskjæringsdebatt i media, og inndelingen minner spesielt om Døvings (2016, 6). Dette tilsier at de etablerte diskursene som har definisjonsmakt i media også har det i legedebatten. Mitt fokus på konfliktlinjer kan imidlertid gi en dypere forståelse av *hvordan* diskursene kjemper om definisjonsmakten.

Den medisinske diskursen er størst i legedebatten, og henter hjemmel fra medisinske argumenter. Her brukes et helsefaglig språk, og god helse blir fremsatt som en viktig ideologisk verdi. Hvordan man kommer frem til god helse er det derimot uenighet i. Det er derfor en tydelig normkonflikt innenfor den medisinske diskursen mellom de som argumenterer for og imot omskjæring, som vist i tabellen over. Jeg vil gå nærmere inn på hva denne normkonflikten innebærer nedenfor. Minoritetsdiskursen er også en av de mest fremtredende diskursene i debatten og har minoriteters rettigheter, religionsfrihet og foreldres oppdragsrett som nøkkelkonsepter. Ideologisk er pluralisme og multikulturalisme viktig, og debattens hovedspørsmål blir derfor belyst med disse verdiene i fokus. Barnerettighetsdiskursen er den siste diskursen jeg vil legge frem i denne artikkelen. Her veier barnets rettigheter tyngst. Henvisninger til barns beste, kroppslige autonomi, selvbestemmelse og samtykke er fremtredende. For å nærmere forklare hvordan de overnevnte diskursene kjemper om definisjonsmakten i debatten, har jeg kommet frem til fire konfliktlinjer i analysen.

Konfliktlinjene består av spørsmål med ulike svar som går igjen i debatten. Jeg kategoriserer disse svarene innenfor de tre diskursene. Det første er spørsmålet om hvorvidt omskjæring er etisk forsvarlig, og hva som i så fall gjør det forsvarlig. Den neste konfliktlinjen angår hva som ligger til grunn for argumentasjonen i debatten. Denne konfliktlinjen omhandler hva debattantene stadig kommer tilbake til som et grunnleggende premiss for videre diskusjon. Den tredje konfliktlinjen handler om hvordan omskjæring portretteres av debattantene. Dette er viktig fordi det avslører en verdivurdering av selve inngrepet. Hvordan denne verdivurderingen påvirker videre argumentasjon vil være viktig for å avdekke maktstrukturer. Den fjerde og siste konfliktlinjen angår hva som er barnets, eller nærmere sagt guttens, beste. Er det eksempelvis til barnets beste at inngrepet utføres innenfor helsevesenet for å unngå alvorlige komplikasjoner, eller er barnets beste en aldersgrense på inngrepet, slik at gutten kan samtykke? Nå som jeg har gjort kort rede for diskursene og konfliktlinjene, vil jeg gå nærmere inn på analysen av de fire konfliktlinjene.

## 1. ETISK FORSVARLIGHET – HVILKEN PLESS HAR MEDISINSK BEGRUNNELSE I DEBATTEN OM OMSKJÆRING?

Den første konfliktlinjen i debatten handler om hvorvidt omskjæring er etisk forsvarlig. Her finnes det først og fremst en intern konflikt innenfor den medisinske diskursen. Artiklene som argumenterer *for* baserer seg på en vurdering av de medisinske implikasjonene ved inngrepet. Hvis fordelene veier opp for ulempene, kan inngrepet være forsvarlig innenfor det norske helsevesenet. I en artikkel skriver eksempelvis professorer ved Universitetet i Oslo Michael Bretthauer og Erlend Hem (2015b, 1926) at: «medisinske tiltak bør begrunnes ut fra systematiske vurderinger av positive og negative helseeffekter, fremskaffet ved god forskning», og «Når det offentlige helsevesen skal tilby omskjæring, må det prioriteres mot andre helsetiltak».

De fleste som er *imot*, innenfor den medisinske diskursen, skriver derimot at inngrepet ikke er helsehjelp og derfor *ikke* bør diskuteres medisinsk, slik som i denne artikkelen: «Å tillegge rituell omskjæring en medisinsk begrunnelse synes søkt», og at «medisinske begrunnelser for omskjæring ikke har noen plass i diskusjonen om rituell omskjæring» (Aarseth 2016, 10). Her er altså argumentet snudd: Der for-siden ønsker å vurdere gutteomskjæring opp mot andre helsetiltak, skriver mot-siden at medisinske diskusjoner er irrelevante for å vurdere et *rituelt* inngrep. Det at argumentet snus er et tydelig tegn på politisk anomi, ettersom det ikke foreligger noen felles forståelse for hvilke regler som gjør inngrepet etisk forsvarlig. Dette fører til at debatten møter en blindvei: Uansett hvor mange argumenter for-siden legger frem, vil siden imot fortsatt legge til grunn at inngrepet er *rituelt*, og ikke *medisinsk* begrunnet, noe som delegitimerer helsefordelene.

Innenfor minoritetsdiskursen virker konsensusen å være at rituell omskjæring er etisk forsvarlig fordi det er et viktig ritual for flere minoriteter, så lenge det også kan forsvares som medisinsk trygt. Bretthauer og Hem (2016, 10) skriver eksempelvis at: «Politiske beslutninger skal være basert på flertallsavgjørelser, men slik er det ikke i forskningen». Rituell omskjæring kan med andre ord være etisk forsvarlig, selv om det ikke har aksept i majoritetskulturen (se også Bretthauer og Hem



2015a). Dette argumentet har hjemmel i den ideologiske idéen om pluralisme, fordi det åpner for flere sannheter enn bare majoritetens. Utdraget tyder også på interdiskursivitet mellom minoritetsdiskursen og den medisinske diskursen *for*, fordi medisinsk forskning fremholdes som viktigere enn majoritetens hegemoni.

Innenfor barnerettighetsdiskursen blir inngrepet ansett som uforsvarlig fordi det ikke overholder barnets kroppslige autonomi og integritet. På grunn av dette bør ikke de medisinske implikasjonene diskuteres fordi det er sekundært til barnets autonomi, noe som eksempelvis uttrykkes her:

Et siste argument forfatterne fremfører er at det er mindre komplikasjoner når inngrepet utføres i ung alder. Dette kan likevel ikke overstyre individets autonomi – retten til å bestemme over egen kropp, og å selv ta beslutningen om å gjennomføre et irreversibelt inngrep (Vartdal 2016, 8).

Dette utdraget viser også en interdiskursivitet mellom barnerettighetsdiskursen og den medisinske diskursen *imot*, fordi barnets kroppslige autonomi fremholdes som viktigere enn medisinske fordeler ved inngrepet. Innenfor denne konfliktlinjen oppstår politisk anomi fordi aktører innenfor den medisinske diskursen *for* og minoritetsdiskursen vil diskutere medisinske fordeler og ulemper ved inngrepet for å vurdere om inngrepet er medisinsk forsvarlig. På den andre siden er det innenfor barnerettighetsdiskursen og den medisinske diskursen *imot* en idé om at de medisinske aspektene er irrelevante fordi de legger til grunn andre premisser som viktigere.

## 2. KULTURELLE FØLELSER OG HOLDNINGER – HVA ER GRUNNPREMISSET I DISKURSENE?

Den andre konfliktlinjen i debatten angår hva som legges frem som det viktigste grunnpremisset i debatten. Innenfor den medisinske diskursen har de som argumenterer *for* og *imot* en strukturell likhet i sitt grunnpremiss: begge sider argumenterer for at motstanderens forskning er illegitim av ulike grunner. Her mangler det et felles normgrunnlag for

hva som utgjør legitim og relevant medisinsk forskning. Dette fører til at partene ikke tar hverandres argumenter seriøst, og det oppstår politisk anomi.

Da omskjæring er vanligere på kontinenter som Nord-Amerika og Afrika, er mange av de store randomiserte studiene gjort med utgangspunkt i disse kontinentene. Flere av disse studiene viser en fordel ved omskjæring av guttebarn for å unngå tidlig urinveisinfeksjon, fimose, og senere plager som AIDS og HPV (AAP 2012; Kohn 2016). De som argumenterer for omskjæring trekker frem slike studier som bevis på at omskjæring av gutter har få ulemper, og kan ha noen fordeler. I tillegg påpeker de svakhetene ved de mindre og færre studiene som er utført i vestlige land. Flere legger samtidig vekt på at de ikke anbefaler omskjæring for *alle* guttebarn, men at forskningen tilsier at inngrepet ikke er skadelig: «Konklusjonen er at mannlig omskjæring har flere positive helsegevinster. Ingen mener imidlertid at alle guttebarn skal omskjæres» (Bretthauer og Hem 2015b, 1926).

De som argumenterer imot skriver imidlertid at forskningen som er i omskjærings favør, og som blir trukket frem av de som argumenterer for omskjæring, er påvirket av kulturelt forutinntatte holdninger. Dette er også blitt skrevet om i den internasjonale medisinske litteraturen (Frisch mfl. 2013). Hovedargumentasjonen er at inngrepet er vanligere der studiene er gjennomført, eller irrelevant i en norsk kontekst (se f.eks. Markestad 2016). De som mener at majoriteten av forskningen som er for omskjæring ikke er gyldig, grunnet forutinntatte holdninger, referer eksempelvis til en studie utført i Danmark som viser ulemper ved mannlig omskjæring, i form av blant annet nedsatt seksuell nytelse (Frisch, Lindholm, og Grønbæk 2011). De hevder at slike studier er utført på et mer objektivt grunnlag, da omskjæring ikke er et like vanlig inngrep i skandinaviske land. Studiene blir imidlertid ikke kun diskreditert på grunn av en påstått kulturell forutinntatthet. De som er imot omskjæring poengterer også at studier som utføres i Skandinavia er mer relevante for Norge hvor eksempelvis AIDS ikke er et stort samfunnsproblem (se f.eks. Blomkvist og Eika 2016).

Minoritetsdiskursen har som grunnpremiss at inngrepet er svært viktig for visse minoriteter, men at dette skaper blest i Norge hvor omskjæring er et tabu (se f.eks. Chaudhry mfl. 2016). Bretthauer og Hem skriver at debatten preges av «kulturelle følelser» (2016, 10), og bedriftsrådgiver og skribent Leif Knutsen skriver at: «I et land der normen blant majoriteten er å la være å omskjære guttebarna, er det forståelig at skikken vil skape forundring og forskrekkelse hos mange og hysteri hos enkelte» (2012, 1214). Overlege Jon Henrik Laake poengterer også hvordan det finnes flere inngrep som gjøres i Norge der «indikasjonen er tvilsom og nytteeffekten udokumentert» (2013, 1556). Han setter videre spørsmålstegn ved hvorvidt motstanden mot omskjæring er en symbolsak eller om motstandere av omskjæring også vil engasjere seg like sterkt i en debatt vedrørende «andre former for udokumentert behandling» (Laake 2013:1556). De som er for omskjæring i debatten opplever altså at argumentasjonen imot er preget av at inngrepet er svært uvanlig i en norsk kontekst. Interessant nok foreligger det altså argumenter på begge sider som tilsier at meningsmotstanderen sin forskning eller posisjon er illegitim grunnet den kulturelle konteksten den befinner seg i.

Behovet for å delegitimere motstanderen ved å skylle på kulturell forutinntatthet kan komme av at det innenfor de ulike diskursene er ulike grunnpremiss. Debatten mangler dermed et felles normgrunnlag og preges derfor av politisk anomi. Med andre ord finnes det en tilstand av kolliderende normer fordi debattantene ikke blir enige i hvilke medisinske grunnpremiss som skal ligge til grunn for å vurdere om omskjæring er etisk forsvarlig. Spesielt innenfor den medisinske diskursen er det en grunnleggende uenighet i hva som anses som legitim og relevant forskning, og dermed hva som kan legge grunnlaget for god argumentasjon. Løsningen blir derfor, som Sletteland skriver om, å undergrave legitimiteten til den andres talersted ved å stille spørsmål ved spesifikke faktaopplysninger (holdbarheten og relevansen av den andres forskning) og gjøre argumentet irrelevant (anklage den andre for å være farget av kulturelt forutinntatte holdninger eller forskningsresultater).

Hvorfor kulturell forutinntatthet og «følelser» blir et så stort tema i omskjæringsdebatten i tidsskriftet kan ha en sammenheng med at omskjæring er i skjæringspunktet mellom kropp og kultur. Sosialantropolog Mary Douglas skriver om hvordan det er en kontinuerlig meningsutveksling mellom den fysiske kroppen og den sosiale «kroppen» som den opererer innenfor (1996, 69). Dette kan forklare hvordan kroppslige ritualer skaper så mye uenighet, ettersom idéer om hvordan kroppen skal utfolde seg på ulike måte uttrykker sosialt press og kulturell påvirkning. I dette tilfellet virker det som at de ulike debattantene oppfatter de andre som påvirket av forutinntatte holdninger fordi forståelser av kroppen står i sammenheng med ulike diskurser. Douglas skriver: «there can be no natural way of considering the body that does not involve at the same time a social dimension» (1996, 74). Oppfatninger av hvordan kroppen bør være finnes altså ikke utenfor diskurser. Dette kan føre til et høyt konfliktnivå når ulike diskurser kolliderer i en debatt som omhandler omskjæring som har en så tydelig fot både innenfor den fysiske kroppen, som kirurgisk inngrep, og den kulturelle kroppen, som ritual.

### 3. BURDE RITUALER ENDRES FOR Å TILPASSE MAJORITETSSAMFUNNET? – SYN PÅ RITUELL OMSKJÆRING

Den tredje konfliktlinjen i debatten omhandler hvilket syn debattantene har på gutteomskjæring som et religiøst ritual. De som er for innenfor den medisinske diskursen skriver at omskjæring har: «flere positive helsegevinster» (Bretthauer og Hem 2015b, 1926), og at det finnes: «et klart og utvetydig standpunkt fra verdens fremste barneleger, gynekologer og fødselsleger» (Chaudhry, Knutsen, og Kirschner 2013, 265). De som er imot fremstiller imidlertid ritualet som et inngrep som er: «irreversibelt, smertefullt og kan medføre alvorlige komplikasjoner» (Markestad, Lindboe, og Nordhov 2013, 1061), og unødvendig fordi det faller utenfor helsehjelp (se f.eks. Haug og Dimmen 2016).

Innenfor barnerettighetsdiskursen blir ritualet omtalt som etisk problematisk grunnet barns mangel på samtykkekompetanse, noe som fører

til at flere sår tvil om ritualets betydning for de religiøse gruppene det gjelder. Den pensjonerte barnelegen Helene Pande skriver at:

Det er vel kjent at for jødene er omskjæring et religiøst påbud (1. Mos. 17) og det bør et hvert sivilisert menneske ha dyp respekt for. Det er imidlertid interessant at Internett-søk på «Jews against circumcision» gir 180 000 svar med mange gode motargumenter. Altså blir det diskutert også hos dem (2013, 265).

I tillegg til å trekke omskjærings rituelle betydning i tvil innenfor jødedommen, blir ritualets betydning i islam også satt spørsmålsteget ved. Pande skriver at: «For muslimene har jeg forstått at det ikke er noe religiøst påbud, men et spørsmål om renslighet og tradisjon. Tradisjoner har man lov å sette spørsmålsteget ved» (2013, 265). Det kan være at Pande oppfatter gutteomskjæring i islam som mindre viktig fordi det ikke nevnes i koranen, men i hadithene,<sup>5</sup> ettersom hun beskriver påbudet fra 1. Mosebok som noe man bør ha «dyp respekt for» (Greenberg 2018, 193). Pandes beskrivelser av omskjæringspraksisen innenfor islam diskrediteres imidlertid ved å knytte praksisen til andre kategorier enn religion, nemlig renslighet og tradisjon.

Det at Pande skiller mellom omskjæring med religion som begrunnelse og omskjæring med renslighet som begrunnelse kan være grunnet en begrenset forståelse av religionsbegrepet. Dette er typisk for fremstillinger av religion, blant annet i media der protestantisk kristendom ofte fungerer som ramme og referansepunkt for andre religioner (Døving og Kraft 2013, 21). Her er tro ofte i fokus for hva som refereres til som religion, og andre aspekter som hygiene og helse oppfattes som noe «utenfor» religionskategorien. Døving og Kraft poengterer imidlertid at renhetsforestillinger har vært knyttet til religion, både i islam og jødedom: «I mange religioner, men i jødedom spesielt, er ideen om at medisinsk kunnskap ble etablert allerede i ‘tidlig tid’ og da fikk form av religiøse påbud, svært utbredt» (2013, 189). Religionsdefinisjonen som Pande konstruerer er essensialistisk, hvor religion er noe *sui generis* («eget») som skilles fra andre aspekter ved kultur og samfunn. Tid-

<sup>5</sup> Hadithene – fortellinger om profeten Muhammad. En del av tradisjonen og brukes som eksempel for hva som er riktig og god levemåte for muslimer.

ligere forskning viser også at et protestantisk religionssyn preger omskjæringsdebatter i norsk media (Horsfjord 2021, 85-88; Davidsen 2021, 81-85).

Pande fremstiller religion som en egen kategori, og som noe annet enn tradisjon. Hun beskriver religion som noe med mer legitimitet enn tradisjon, og setter omskjæring innenfor den sistnevnte kategorien for å diskreditere inngrepets betydning hos muslimer. Dette inngår i hva Døving og Kraft også finner i den norske omskjæringsdebatten i media der de identifiserer en «autentisitetsdiskurs» (2013, 187). Dette innebærer at jødiske praksiser fremstilles som mer autentiske enn muslimske, og jødedom får derfor forrang for islam. En slik autentisitetsvurdering kommer også frem i den tidligere nevnte kortere debatten fra 1982–1983 i samme tidsskrift (Davidsen 2021, 59). Her diskrediteres nord-amerikanernes omskjæringspraksis, og den beskrives som «en nokså ureflektert tradisjon» fordi den ikke gjøres ut fra «ufravikelig religiøs overbevisning» (Otnes 1983, 2218). Her blir også religion fremstilt som mer autentisk enn tradisjon. I det tidligere utdraget sår Pande imidlertid også tvil om inngrepet innenfor jødedom, selv om hun her definerer det som «et religiøst påbud». Pande anvender altså kategorien religion både som *åpen og foranderlig*, der hun forstår omskjæring som religiøst, og *lukket og uforanderlig*, der hun definerer omskjæring som tradisjon. Religionskategorien blir på denne måten definert forskjellig i ulike sammenhenger for å diskreditere omskjæring som ritual innenfor både islam og jødedom.

I en annen artikkel blir det uttrykket at: «Vår utfordring til de aktuelle religiøse gruppene er at de finner frem til alternative ritualer som kan ha generell aksept i vår kulturkrets i dag. [...] det er rimelig at det fortsatt skjer endringer i takt med ny kunnskap og endringer i etiske og juridiske normer» (Markestad, Lindboe, og Nordhov 2013, 1061). Her blir altså en endring eller fjerning av ritualer innenfor de religiøse miljøene foreslått. Dette argumentet har ideologisk hjemmel i et sekulært verdensbilde, hvor verdier som «etiske og juridiske normer» oppfattes som objektive, rasjonelle og universelle, mens religiøse verdier oppfattes som det motsatte. I tillegg blir majoritetskulturen («vår kulturkrets»)

knyttet opp mot slike sekulære verdier. Dette viser en underliggende konflikt i debatten mellom et sekulært «oss» og et religiøst «dem». Dette inngår i en opplysningsdiskurs som også var prevalent i den norske mediedebatten om omskjæring (Davidsen 2021, 56-58). En slik opplysningsdiskurs kan ses i sammenheng med hva Horsfjord kaller et fremgangsnarrativ (2021, 87). Dette finner jeg flere steder i debatten blant dem som argumenterer imot omskjæring. Eksempelvis skriver veterinær Geir Erik Berge i debatten:

At leger i Norge skal pålegges å gjøre unødvendige inngrep fordi det er så mange andre som gjør dette i verden, er en skremmende ny praksis fra helseministeren. Jeg tør ikke tenke på hva han med denne begrunnelsen vil kunne finne på å innføre overfor kvinner og homofile, når vi vet over hva disse gruppene systematisk utsettes for mange andre steder i verden (2014a, 1029).

Det at omskjæring begrunnes med kultur, religion og/eller tradisjon er ikke legitime argumenter for å tillate inngrepet, ifølge Berge. Dette blir også tydelig når han skriver: «Så må vi velge: Skal grunnleggende menneskerettigheter eller tradisjon og eldgamle offerritualer veie tyngst?» (Berge 2014b, 1448). Med begrepet «grunnleggende menneskerettigheter» referer Berge til barnets rett til å samtykke. Det er altså en sammenheng mellom barnerettighetsdiskursen og en opplysningsdiskurs og et fremgangsnarrativ. Horsfjord skriver også om mediedebatten at: «Slike framgangsnarrativer er det mange av [...] når barns selvbestemmelse er innrammingen» (2021, 87).

Et slikt syn er i direkte motsetning til minoritetsdiskursen som legger vekt på at: «For noen grupper i samfunnet vårt er omskjæring en meget viktig del av deres kulturelle og/eller religiøse identitet» (Schultz 2013, 1556). Her blir altså omskjæring sett på som et viktig religiøst ritual for minoriteter, og derfor noe som bør tillates. Denne argumentasjonen har hjemmel i ideologiske verdier som pluralisme, men også menneskerettigheter som religionsfrihet, noe jeg vil utdype i neste del.

Vi ser altså to forskjellige måter å ramme inn religiøse og/eller kulturelle ritualer. På den ene siden er det en opplysningsdiskurs/et fremgangsnarrativ som tilsier at kulturell eller religiøs begrunnelse ikke gjør

et inngrep mer legitim. Slike ritualer knyttes til noe som svake grupper i samfunnet «utsettes for» og som derfor bør forsvinne i takt med fremgang og «opplysningstidsverdier» som menneskerettigheter og kunnskap. På den andre siden, innenfor en minoritetsdiskurs, legitimeres omskjæringspraksisen nettopp *fordi* det knyttes til religiøs og kulturell identitet, spesielt fordi det gjelder religiøse minoriteter. Omskjæring tillegges altså mer *og* mindre legitimitet i kraft av å være «religiøst».

#### 4. BARNES BESTE – RELIGIØS IDENTITET ELLER KROPPSLIG AUTONOMI?

Innenfor barnerettighetsdiskursen blir barnets beste ofte adressert. Her er barnets kroppslige autonomi fremsatt som viktigst, og en aldersgrense på cirka 16 år er derfor foreslått av flere (se f.eks. Lindboe 2015). I minoritetsdiskursen blir imidlertid barnets beste uttrykt som barnets mulighet til å være delaktig i familiens religion gjennom omskjæring. Derfor er det viktig at familiene det gjelder kan få inngrepet utført innenfor helsevesenets trygge rammer (se f.eks. Heidari 2012). Her ser vi en normkonflikt angående hva som skal anses som barns beste: kroppslig integritet og autonomi eller religiøs identitet og tilhørighet. Både minoritets- og barnerettighetsdiskursen henter hjemmel fra menneskerettigheter. På tross av et felles utgangspunkt er det forskjell i *hvilke* menneskerettighetsforskrifter disse to diskursene henter hjemmel fra. Der minoritetsdiskursen vektlegger sivile rettigheter som religionsfrihet og minoriteters rettigheter, har barnerettighetsdiskursen hjemmel i barns rettigheter, noe som påvirker deres syn på hva som er guttebarnets beste. Dette fører til at diskursene er plassert på motsatt ende av spekteret i for-og-imot-debatten omkring omskjæring av gutter, og kategorisert som to forskjellige diskurser, ikke én felles menneskerettighetsdiskurs.

I den medisinske diskursen argumenterer de som er for at det er til barns beste å utføre inngrepet innenfor helsevesenets rammer for å hindre unødvendige komplikasjoner (se f.eks. Heidari 2012). Noen sammenligner det også med abort: «Som en sammenlikning husker noen av oss, og har sett i andre land, hva det fører til når man forbyr abort.



Hvis vi virkelig ønsker det beste for disse guttene, sørger vi for at omskjæringen skjer under optimale forhold av kvalifiserte leger» (Schultz 2013, 1556). Solbakk, Pedersen og Alnæs argumenterer imidlertid for at en slik holdning sender «et signal om at staten aksepterer at guttebarn uten samtykkekompetanse skal kunne utsettes for etisk problematiske inngrep» (2012, 135). Pande hevder også at: «Med eller uten lisens bør man holdes ansvarlig og eventuelt straffes for å utføre dårlig kirurgisk håndverk» (2012, 2362). De som er imot, uttrykker altså at man ikke bør tillate det de oppfatter som et etisk problematisk inngrep innenfor helsevesenet.

Vurderingen av inngrepet påvirker hvordan de ulike sidene tolker hva som er best for guttebarnet. De som hevder at inngrepet ikke er spesielt skadelig argumenterer også for at det bør utføres innenfor helsevesenets rammer for å holde komplikasjonene marginale. De som tolker omskjæring som grunnleggende etisk feil hevder imidlertid at det derfor ikke kan godkjennes av helsevesenet. Partene snakker forbi hverandre grunnet en grunnleggende uenighet i hvor skadelig inngrepet er. Dette går tilbake til hvilken forskning som bør ligge til grunn for en vurdering av inngrepet. Uten en felles enighet her kan ikke partene argumentere på samme grunnlag, og kampen om definisjonsmakten fortsetter.

*«Selv er jeg ikke praktiserende kristen» – om definisjonsmakt og etos*  
 Konflikten om *hvem* som skal ha definisjonsmakt innenfor de ulike konfliktlinjene preger debatten. Som følge av de mange normkonfliktene forsøker debattantene å delegitimere hverandres *etos* (Grue 2015, 67), og legitimere sin egen. Dette begynner allerede i den første artikkelen i debatten: «'mange' av dem som har uttalt seg om de medisinske fordelene ved omskjæring av guttebarn, har en kulturell og religiøs interesse av å legitimere denne praksisen» (Solbakk, Pedersen, og Alnæs 2012, 134). Artikkelforfatterne anklager altså de som argumenterer for omskjæring for å gjøre det grunnet deres religiøse og/eller kulturelle ståsted. Lege, og tidligere leder i Det mosaiske trossamfunn, Rolf Kirschner svarer i sitt innlegg:

Undertegnede, som vel representerer «mange av dem» som tidsskriftsinnlegget sikter til, er noe forbauset over at det tilsynelatende skulle være forbudt å ha meninger og ytringer om medisinske fakta med annen kulturell og religiøs bakgrunn enn den lutherske. Vi ville aldri nekte Solbakk å ha sine meninger, selv med hans bakgrunn som teolog i henhold til Den norske statskirken (2012, 508).

Kirschner er altså skeptisk til at personlig interesse av å legitimere gutteomskjæring hindrer en legitim vurdering av inngrepet. Solbakk svarer tilbake med fokus på å legitimere sin egen etos:

For det første mener han at det er den lutherske teologen i meg som har tatt frem slåsshansken. Da overser han helt at mine to medforfattere, som er henholdsvis lege og filosof [...] og medisinsk antropolog [...]. For det tredje glemmer han i farten å nevne at jeg ikke er praktiserende prest [...] og at jeg dessuten har to andre akademiske bein å stå på (medisin og filosofi). [...] For det fjerde unnlater han å nevne at mange prester i Den norske kirke faktisk støtter Kirschner i at rituell omskjæring bør kunne tilbys ved offentlige sykehus i Norge [...]. Selv er jeg ikke praktiserende kristen, [...] (2012, 786).

Ved å forsøke å avkrefte sine eventuelle egne religiøse forutinntatte holdninger, bekrefter han hva han uttrykker i sin første artikkel: at en kulturell og religiøs interesse av å legitimere praksisen gjør det umulig å ha en verdifull medisinsk mening om den. Et slikt standpunkt fremhever en dikotomi mellom et *objektivt* «sekulært oss» og et *subjektivt* «religiøst dem».

ET SEKULÆRT «OSS» OG ET RELIGIØST «DEM» - KONKLUDERENDE TANKER  
Innledningsvis dro jeg frem et sitat fra debatten hvor noen uttrykket frustrasjon over at meningsmotstanderens «personlige følelser og fantasier» ble dratt inn i en medisinsk debatt. Ved første øyekast er debatten, om ikke tuftet på personlige følelser og fantasier, svært uoversiktlig, polarisert og til tider «usaklig». Ved å anvende Slettelands begrep om politisk anomi har jeg kunnet «rydde» i debatten ved å avdekke hvordan tre diskurser kjemper om definisjonsmakten gjennom fire overgripende

konfliktlinjer. Normkonflikten i debatten fører til at deltakerne ikke kun kan bero på «fakta og rasjonell argumentasjon», men må ty til å delegitimere meningsmotstanderen, som kan gjøres ved å:

1. «undergrave legitimiteten til vedkommendes talersted» (Sletteland 2018, 147), noe som preger denne debatten gjennom delegitimering av den andres etos, med fokus på hvordan religiøse og kulturelle interessekonflikter står i veien for en riktig vurdering av omskjæring.
2. «stille spørsmål ved spesifikke faktaopplysninger» (Sletteland 2018, 147), noe som preger debatten ved at partene setter spørsmålstegn ved kvaliteten, relevansen og objektiviteten av hverandres kilder (medisinske forskning). Dette er ikke grunnlag for eskalering i seg selv, da det å stille spørsmålstegn ved motstanderens faktaopplysninger kan være grunnlag for saklig og produktiv debatt. Det forårsaker likevel en tilstand av kaos i denne debatten fordi det ikke foreligger noen konsensus om hvilken forskning som er legitim eller relevant i en norsk kontekst.
3. Og til slutt «gjøre argumentet irrelevant ved å snu premisset» (Sletteland 2018, 147), noe som preger debatten i diskusjoner om hvorvidt man i det hele tatt bør diskutere de *medisinske* implikasjonene ved et *rituelt* inngrep. I tillegg blir det satt spørsmålstegn ved ritualets legitimitet og betydning innenfor jødedom og islam. Dette snur premisset om at omskjæring er viktig for menneskene som tilhører disse religiøse tradisjonene.

Jeg har funnet at mangelen på felles normer, for blant annet medisinsk forskning, religiøs legitimitet og barns beste, fører til en tilstand av kaos i debatten som forsterker skillet mellom et sekulært «oss» og et religiøst «dem». Disse to sidene er også preget av en underliggende ideologisk konflikt mellom henholdsvis *barns autonomi* og *pluralisme*. Hvorvidt den medisinske debattens manglende konsensus legger grunnlaget for en polarisert og følelsesladd omskjæringsdebatt i norsk offentlighet for øvrig, er ikke mulig å fastslå fra mitt materiale, men vil være en interessant problemstilling for videre forskning.

## LITTERATUR

- AAP (American Academy of Pediatrics) Task Force on Circumcision. 2012. «Male circumcision». *Pediatrics* 130 (3): e756-e785. DOI: 10.1542/peds.2012-1989.
- Berge, Geir Erik. 2014a. «Dyrevelferdsloven bør utvides til også å omfatte barn». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 10 (134): 1029. <https://tidsskriftet.no/2014/05/kommentar-og-debatt/dyrevelferdsloven-bor-utvides-til-ogsaa-omfatte-barn>.
- Berge, Geir Erik. 2014b. «G.E. Berge svarer». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 15 (134): 1448. <https://tidsskriftet.no/2014/08/brev-til-redaktoren/ge-berge-svarer>.
- Blomkvist, Andreas Wahl, og Fredrik Eika. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 8. <https://tidsskriftet.no/2016/01/brev-til-redaktoren/re-omskjaering-av-gutter-1>.
- Bretthauer, Michael, og Erlend Hem. 2015a. «M. Bretthauer & E. Hem svarer». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 135 (23–24): 2130. <https://tidsskriftet.no/2015/12/brev-til-redaktoren/m-bretthauer-e-hem-svarer>.
- Bretthauer, Michael, og Erlend Hem. 2015b. «Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 135 (21): 1926. <https://tidsskriftet.no/2015/11/kommentar-og-debatt/omskjaering-av-gutter>.
- Bretthauer, Michael, og Erlend Hem. 2016. «M. Bretthauer & E. Hem svarer». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 10. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2016—10.pdf>.
- Chaudhry, Farrukh A., Leif Knutsen, og Rolf Kirschner. 2013. «Barneleger, gynekologer og fødselsleger er positive til gutteomskjæring». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 133 (3): 264-265. <https://tidsskriftet.no/2013/02/brev-til-redaktoren/barneleger-gynekologer-og-fodselsleger-er-positive-til-gutteomskjaering>.
- Chaudhry, Farrukh A., Leif Knutsen, Leoni Abrahamsen Kohn, og Rolf Kirschner. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (2): 106. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2016—106.pdf>.

- Davidsen, Joy Gabriella. 2021. «'Forhistoriske overgrep mot småbarn': Omskjæringsdebatten i norske avismedier og andregjøring av jøder». Masteroppgave, Universitetet i Oslo. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-91058>
- Douglas, Mary. 1996. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. 4. utg. London & New York: Routledge.
- Døving, Cora Alexa. 2016. «Jews in the News - Representations of Judaism and the Jewish Minority in the Norwegian Contemporary Press». *Journal of Media and Religion* 15 (1): 1–14. DOI: 10.1080/15348423.2015.1131039
- Døving, Cora Alexa, og Siv-Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Engebriqtsen, Ada I., Monica Five Aarseth, og Nora Stene. 2020. *En godt bevart statshemmelighet? Evaluering av lov om rituell omskjæring av gutter*. NOVA, OsloMet, Oslo. <https://hdl.handle.net/20.500.12199/6468>.
- Fairclough, Norman. 2010. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. 2. utg. New York: Longman.
- Frisch, Morten, Yves Aigrain, Vidmantas Barauskas, Ragnar Bjarnason, Su-Anna Boddy, Piotr Czauderna, Robert P. E. de Gier mfl. 2013. «Cultural bias in the AAP's 2012 Technical Report and Policy Statement on male circumcision». *Pediatrics* 131 (4): 796–800. DOI: 10.1542/peds.2012-2896.
- Frisch, Morten, Morten Lindholm, og Morten Grønbæk. 2011. «Male circumcision and sexual function in men and women: a survey-based, cross-sectional study in Denmark». *International Journal of Epidemiology* 40 (5): 1367–1381. DOI: 10.1093/ije/dyr104.
- Greenberg, Yudit Kornberg. 2018. *The Body in Religion: Cross-Cultural Perspectives*. London: Bloomsbury Academic.
- Grue, Jan. 2011a. «Hva er kritisk diskursanalyse?». I *Diskursanalyse i praksis: metode og analyse*, redigert av Tonje Raddum Hitching, Anne Birgitta Nilsen og Aslaug Veum, 112–115. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

- Grue, Jan. 2011b. «Maktbegrepet i kritisk diskursanalyse: mellom medisinske og sosiale forståelser av funksjonshemming». I *Diskursanalyse i praksis: metode og analyse*, redigert av Tonje Raddum Hitching, Anne Birgitta Nilsen og Aslaug Veum, 116-135. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Grue, Jan. 2015. *Teori i praksis: Analysestrategier i akademisk arbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Haug, Erik Skaaheim og Magne Dimmen. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 9. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2016—9.pdf>.
- Heidari, Ayad. 2012. «Rituell omskjæring er helsehjelp». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (5): 508–509. <https://tidsskriftet.no/2012/03/brev-til-redaktoren/rituell-omskjaering-er-helsehjelp>.
- Heimbach-Steins, Marianne. 2013. «Religious Freedom and the German Circumcision Debate». *Robert Shuman Centre for Advanced Studies RELIGIOWEST* 18: 1-17. <http://hdl.handle.net/1814/26335>.
- Helse- og omsorgsdepartementet. *Høringsnotat: Rituell omskjæring av gutter*, 2011. <https://www.regjeringen.no/contentassets/c0822b4daed6418988f2daace1e09d6d/hoeringsnotat.pdf>.
- Horsfjord, Vebjørn. 2021. «Om skjæring - hva handler omskjæringsdebatten “egentlig” om?» *DIN – tidsskrift for religion og kultur* (1-2): 67–91. <http://ojs.novus.no/index.php/DIN/article/view/1908/1882>.
- Howarth, David R. 2000. *Discourse*. Buckingham: Open University Press.
- Iversen, Irma, og Torbjørn Iversen. 1982. «Rituell omskjæring av gutter». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening* 27 (102): 1388–1389.
- Kirschner, Rolf. 2012. «Om rituell omskjæring og helsehjelp». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (5): 508. <https://tidsskriftet.no/2012/03/brev-til-redaktoren/om-rituell-omskjaering-og-helsehjelp>.
- Knutsen, Leif. 2012. «Uansvarlig om mannlig omskjæring». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (10): 1214. <https://tidsskriftet.no/2012/05/kommentarartikkel/uansvarlig-om-mannlig-omskjaering>.

- Kohn, Leoni Abrahamsen. 2016. «Mannlig omskjæring - en gjennomgang». Prosjektoppgave, Universitetet i Oslo. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-56011>
- Lindboe, Anne. 2015. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 135 (23–24): 2130. <https://tidsskriftet.no/2015/11/kommentar/re-omskjaering-av-gutter-0>.
- Lov om rituell omskjæring av gutter. LOV-2014-06-20-40. <https://lov-data.no/dokument/LTI/lov/2014-06-20-40>.
- Laake, Jon Henrik. 2013. «Motstand mot omskjæring: en symbolsak?». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 133 (15): 1556. DOI: 10.4045/tidsskr.13.0874.
- Markestad, Trond. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 9. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2016—9.pdf>.
- Markestad, Trond, Anne Lindboe, og Solveig Marianne Nordhov. 2013. «Internasjonal legemotstand mot omskjæring av smågutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening*, 133 (10): 1061. DOI: 10.4045/tidsskr.13.0449.
- Otnes, Brynjulf. 1983. «Omskjæring hos gutter». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening* 33 (103): 2217–2218.
- Pande, Helene. 2012. «Omskjæring kun på medisinsk indikasjon». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (21): 2362. DOI: 10.4045/tidsskr.12.1114.
- Pande, Helene. 2013. «H. Pande svarer». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 133 (3): 265. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2013—264-5.pdf>.
- Pekárek, Hendrik. 2015. «Circumcision Indecision in Germany». *Journal of law, religion and state* 4 (1): 1–48. DOI: 10.1163/22124810-00401001.
- Peppard, Michael. 2019. «Law and Liberty: Circumcision Discourse from Galatia to Germany». I *Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity*, redigert av David Lincicum, Ruth Sheridan og Charles M. Stang. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Sander, Sten. 1982. «Rituell omskjæring av gutter i Norge». *Tidsskrift for den Norske Lægeforening* 31 (102): 1663.
- Schultz, Alexander. 2013. «Rituell omskjæring i den globale verden». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 133 (15): 1556. DOI: 10.4045/tidsskr.13.0873.
- Sletteland, Anja. 2016. «The battle over the Israel-Palestine conflict: A study of international political anomie». PhD, University of Oslo.
- Sletteland, Anja. 2018. «Da #metoo kom til Norge: Et ufullendt normskifte mot seksuell trakassering». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 42 (3): 142–161. DOI: 10.18261/issn.1891-1781-2018-03-02.
- Solbakk, Jan Helge. 2012. «Vikarierende motiver om rituell omskjæring og helsehjelp». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (7): 786. DOI: 10.4045/tidsskr.12.0233.
- Solbakk, Jan Helge, Reidar Pedersen, og Anne Hambro Alnæs. 2012. «Rituell omskjæring er ikke helsehjelp». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 132 (2): 134–135. DOI: 10.4045/tidsskr.11.1439.
- Triadafilopoulos, Triadafilos. 2019. «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making: The debate over ritual male circumcision in Germany». *Ethnicities* 19 (4): 654–673. DOI: 10.1177/1468796819843540.
- Vartdal, Vegard Weyergang. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 8–9. DOI: 10.4045/tidsskr.15.1303.
- Vogt, Kari. 2000. *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Von Der Lippe, Marie. 2019. «Teaching controversial issues in RE: the case of ritual circumcision». *British journal of religious education* 43 (4): 1–11. DOI: 10.1080/01416200.2019.1638227.
- Yurdakul, Gökçe. 2016. «Jews, Muslims and the Ritual Male Circumcision Debate: Religious Diversity and Social Inclusion in Germany». *Social inclusion* 4 (2): 77–86. DOI: 10.17645/si.v4i2.494.
- Aarseth, Svein. 2016. «Re: Omskjæring av gutter». *Tidsskrift for Den norske legeforening* 136 (1): 10. <https://tidsskriftet.no/sites/default/files/pdf2016—10.pdf>.



## ABSTRACT

Public debates about religious matters are often characterized by colliding worldviews and ideologies. Ritual circumcision of boys has been subject to extensive public debate in Norway, especially in the last decade. In this article, I analyse the medical debate about circumcision in *The Journal of the Norwegian Medical Association (Tidsskrift for Den norske legeforening)*, between 2012 and 2016, and how it is characterized by conflicting norms. The debate proceeds the Ministry of Health and Care Services' bill, concerning circumcision of boys, in 2011. Although the bill primarily seeks to regulate *who* can perform the procedure, the medical debate mainly focuses on discussing whether ritual circumcision of boys should be prohibited in Norway. In this article, I analyse how a religious ritual is debated in a medical journal, why the debate has such a polarized and emotional nature, and how the relationship between the “secular” and the “religious” are discussed in a medical context. My main finding is that because of a lack of common normative ground in the debate, the parties for and against circumcision of boys talk at cross-purposes and attack the opponent's viewpoints and ethos. The language is also characterized by a boundary between a “secular us” and a “religious them”, which in turn can make it difficult to have a civil and valuable dialogue across differing ideologies and worldviews.

Keywords: Circumcision of boys, medical debate, political anomie, discourse analysis, minority rituals, law on circumcision.



# Religion og profesjon: Mot en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming

AV CATO CHRISTENSEN OG THERESE DILLE

OsloMet og Universitetet i Sørøst-Norge

Mange profesjonsutøvere forholder seg til religion, direkte eller indirekte, ofte eller sjelden. Mange profesjonsutøvere har selv en religiøs tilhørighet, en religiøs identitet, som utgjør en viktig del av deres liv. Mange har kolleger som tilkjennegir en religiøs identitet og mange profesjonsutøvere forholder seg til religion gjennom de menneskene som de yter tjenester for, pasienter, pårørende, klienter, brukere, elever, barnehagebarn eller allmenheten som sådan. Til tross for dette er det få profesjonsutøvere som har opparbeidet seg fagkompetanse om religion gjennom sine respektive utdanningsløp, og for de fleste profesjonsutøvere er det sjelden klare regler og retningslinjer å gå etter i befatning med religion, egen så vel som andres. I denne artikkelen utforsker vi religion og profesjonsutøvelse med utgangspunkt i to forhold. Det ene handler om at religionsvitenskapelig forskning i liten grad har utforsket de strukturelle og institusjonelle betingelsene for profesjonsutøvelse. Det andre handler om profesjonsutøveres kompetanse om religion. Artikkelen søker å være et bidrag til å løfte profesjonsutøvelse som et aktuelt og interessant religionsvitenskapelig studieobjekt, og å øke profesjoners kunnskaps- og kompetansegrunnlag om religion, da særlig

knyttet til behov i møte med økende religiøs mangfold i befolkningen som samfunnets profesjoner betjener.

Nøkkelord: Profesjonsutøvelse, profesjonsteori, praksistilnærming til religion, levd religion, skjønn, terskelkompetanser.

#### INNLEDNING

Flere av de mest omfattende og opprivende «religionsdebattene» i Norge over de siste to tiårene har omhandlet profesjoner og profesjonsutøvelse. Vi har sett debatter om bruk av hijab i politiet, og om mulig reservasjonsrett for leger i abortspørsmål, noe som dels har blitt knyttet til religions- og livssynsforhold (NOU 2016: 13). Vi har sett debatter om mannlige lærere og tolker som reserverer seg mot å håndhvilse på kvinner med begrunnelse i religion, om religiøse symboler i forsvaret, om lærere og skolegudstjenester, og om bruk av niqab for sykepleiestudenter. Dette for å nevne noen.

Uavhengig av utfallet peker disse sakene mot at profesjonsutøvelse står i kjernen av betydningsfulle meningsbrytninger om religion i samtiden. Dette til tross fremstår profesjonsutøvelse fortsatt som et perifer religionsvitenskapelig studieobjekt. Parallelt pekes det gjennomgående på manglende vektlegging av religion innen flere profesjonsfaglige felt og som del av profesjonsutøveres kompetansegrunnlag (se for eksempel Hodge mfl. 2021; Reme mfl. 2009; Rugkåsa, Eide, og Ylvisaker 2015; Vetvik mfl. 2018; Vetvik 2016; NOU 2013: 1).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Begrepet «profesjonsfaglig» trenger her en klargjøring. Det samme gjør begrepet «profesjonsteori» som vi gjennomgående vil bruke i denne artikkelen. Det er glidende overgang mellom profesjonsteori og profesjonsfaglig forskning/teori/praksis. I denne artikkelen angir begrepene like fullt en distinksjon, i tråd med Molander og Terums (2008b, 23) begrepsavklaring. Begrepet «profesjonsteori» brukes her for å angi teoretiske perspektiver knyttet til det tverrfaglige forskningsfeltet «profesjonsstudier». Dette forskningsfeltet retter oppmerksomhet mot profesjoners rolle i samfunnet, og særlig mot de institusjonelle, strukturelle og organisatoriske forutsetningene for profesjonell virksomhet. I en norsk kontekst har etableringen av Senter for profesjonsstudier i 1999 ved daværende Høgskolen i Oslo vært en pådriver for å etablere dette som et særegent forskningsfelt. Begrepet «profesjonsfag» angir derimot de profesjonsspesifikke kunnskaps- og kompetanseområdene, for eksempel medisin, sykepleie, fysioterapi, jus og sosialt arbeid. Molander og Terum (2008b, 23) angir forholdet mellom profesjonsstudier

Begrepet «profesjon» henviser i faglitteraturen til yrkesgrupper med en særskilt kobling til høyere utdanning og forskning, og med spesialiserte myndighetsområder i samfunnet (Molander og Terum 2008b, 13; Abbott 1988; Freidson 1986, 2001). Både i Norge og internasjonalt er forskning på profesjoners samfunnsmandat og deres kunnskapsmessige grunnlag økende (Saks 2021; Young og Muller 2014). I denne artikkelen utforsker vi sammenhengen mellom religionsvitenskapelig forskning og profesjonsfaglig kompetansebygging.

Artikkelen har et todelt formål. Et første mål er å løfte praktisk profesjonsutøvelse som et aktuelt religionsvitenskapelig studieobjekt. Vi argumenter for viktigheten av å studere hvordan religion uttrykkes, utspilles og involveres i (samt ekskluderes fra) profesjonsutøvelse, og på tvers av ulike profesjonsfelt. Et andre mål er å rette oppmerksomhet mot religion som kunnskaps- og kompetanseelement i profesjonspraksis. Et gjennomgående poeng i artikkelen er disse forholdenes gjensidighet. Vi argumenterer for at økt oppmerksomhet mot profesjonsutøvelse innen religionsvitenskapelig forskning aktualiserer et spørsmål om fagets relevans og pedagogiske utstrekning innen profesjonsutdanninger. Dette poenget gjenspeiles i artikkelens oppbygging og struktur, hvor vi beveger oss fra en teoretisk, argumentativ og fagkritisk drøfting av religionsvitenskapelig forskning, til en praktisk, pedagogisk og mer normativ drøfting med utgangspunkt i profesjonsutøveres kompetansebehov.

Artikkelens teoretiske bidrag springer i stor grad ut av møtet mellom forfatternes ulike fagtradisjoner. En av oss er religionshistoriker, som blant annet har erfaring fra ulike etter- og videreutdanninger innen tema relatert til kulturelt og religiøst mangfold for yrkes- og profesjonsutøvere. Den andre er organisasjonsteoretiker, med bakgrunn fra forskning blant annet på profesjonsgruppers organisatoriske og institusjonelle koblinger. I koblingen mellom en «praksistilnærming» til religion (Ammerman 2020) og profesjonsteoretiske perspektiver (jf. Molander og

---

og profesjonsfag dels som et insider-outsider-spørsmål, hvor det profesjonsfaglige er normativt rettet mot god profesjonsutøvelse innenfor en profesjons særlige fagområde, mens profesjonsstudier tilbyr et systematisk utenfrablikk på profesjoner og profesjonsutøvelse som sosiale institusjoner.

Terum 2008a; Molander og Smeby 2013), mener vi å finne et potensiale for å meisle ut forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse som et aktuelt og interessant religionsvitenskapelig studiefelt.

Vi starter med en refleksjon om hvordan eksisterende religionsvitenskapelig forskning kan suppleres med et tydeligere profesjonsteoretisk perspektiv, og utleder her det vi omtaler som *en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming*. Deretter går vi mer utdypende inn på to tema, som vi mener fremstår som særlig interessante for videre religionsvitenskapelig forskning. Det ene handler om profesjonelt skjønn i møte med religion. Det andre handler om profesjonsutøveres kunnskapsgrunnlag om religion. Artikkelen avsluttes med en pedagogisk drøfting om hvordan profesjonsutøveres kompetanse om religion kan heves.

#### OM MEDIESAKER OG RELIGIONSVITENSKAPELIGE PRIORITERINGER

Som en inngang til å drøfte forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse som et aktuelt religionsvitenskapelig studieobjekt, la oss vende tilbake til de innledningsvis nevnte mediasakene, og hvordan disse har blitt tematisert innen religionsvitenskapelig forskning. Særlig den såkalte «hijabdebatten» fra 2009 har vært grundig tematisert i religionsvitenskapelig forskning (se for eksempel Furseth 2015; Gule 2012; Breistein og Furseth 2017; Andreassen 2019; Døving 2012; Kraft og Døving 2013; Plesner 2016). Flere av sakene kan også ses som sentrale for to viktige offentlige, «religionsfaglige» utredninger, henholdsvis *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*, også kalt «Stålsettutvalget» (NOU 2013: 1), og *Samvittighetsfrihet i arbeidslivet*, også kalt «Samvittighetsutvalget» (NOU 2016: 13). Sistnevnte utvalg ble oppnevnt i mars 2015, og må ses i direkte forlengelse av den ovennevnte debatten om legers reservasjonsrett, som utspant seg høsten 2013 og våren 2014.

Det som imidlertid har vært nær fraværende, både i forskningen og i de nevnte utredningene, er at disse sakene har blitt koblet til og utforsket som *eksplisitt* å omhandle betingelsene for praktisk *profesjonsutøvelse*. Fraværet av en profesjonsteoretisk innramming, med utgangs-

punkt i utøverperspektivet, er noe av beveggrunnen for denne artikkelen. I nær alle religionsfaglige bidrag har sakene først og fremst blitt knyttet til, og utforsket innenfor, den langt større og mer overordnede rammen «religion i offentligheten», eller koblet opp mot bredere diskusjoner om statlig religionspolitikk. For eksempel omtaler Siv Ellen Kraft og Cora Alexa Døving hijabsaken fra 2009 som omhandlende «staten, islam og møterommet mellom religion og offentlighet» (Kraft og Døving 2013, 133). Beskrivelser som dette kobler sakene opp mot større meta-sosiologiske saksforhold og overordnede samfunnsspørsmål, om blant annet integrering, frihet, demokrati og sekularisering.

Det er selvfølgelig mange gode grunner til å sette disse mediasakene inn i et overordnet samfunnsperspektiv. En slik tilnærming tydeliggjør den bredere samfunnsrelevansen som disse sakene og debattene tross alt har. Til syvende og sist handler de også om hvilken rolle religion har (og bør ha) i samfunnet vårt. Ikke minst kan de ses i forlengelsen av den norske stats religionspolitiske linje, og at Norges «åpne sekularisme» fordrer en balansegang mellom ulike religionspolitiske modeller som tidvis må avstemmes gjennom offentlig meningsbrytning (Plesner 2016). Den overgripende samfunnsinnrammingen fremhever samtidig et sentralt aspekt ved profesjoner og profesjonsutøvelse i samfunnet, nemlig at de utgjør et viktig aspekt ved samfunnets strukturelle og institusjonelle orden (Evetts 2013). Profesjonsutøveres virke handler i denne forstanden om å representere staten og samfunnets forvaltnings-systemer i møte med enkeltindivider. På en overordnet plan kan man dermed utlede at profesjonsutøvelse handler om samfunnets forvaltning av goder (ressurser og rettigheter), samt disiplinering av innbyggere (Evetts 2013; Molander og Terum 2008b; Grimen 2008).

Når man da, som eksempelvis Ingvild Thorson Plesner (2016) gjør i forlengelsen av sin diskusjon om religionspolitikk, berører ulike profesjonsgruppers befatning med religion primært gjennom å drøfte hvordan religionspolitiske forhold gjør seg gjeldende «i offentlige institusjoner», så er dette selvfølgelig ikke feil. Men, vil vi hevde, ved å hoppe bukk over kompleksiteten i profesjoners faglige fundament og praktiske virke, og kun søke anskueliggjøring i en bredere samfunns-

sammenheng, kan man også risikere å gå glipp av en del nyanser som ligger latent i de ovennevnte sakene, og som heller ikke har blitt løftet i mediedebattene. Denne forskningen har altså typisk tatt et metaperspektiv på forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse, hvor man utelukkende (og til dels implisitt) har betraktet profesjoner som forlengelser av statsforvaltningen og velferdsstaten. Dermed har særlig praksisperspektivet, blikket mot profesjonsutøveres kompetanse og faktiske praksis i befatning med religion, blitt noe usynliggjort.

De ovennevnte mediasakene og deres religionsvitenskapelige behandling er på mange måter symptomatisk for en situasjon som vi også mener å se internasjonalt, hvor man primært anerkjenner viktigheten (og brennbarheten) av forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse gjennom koblingen mot overordnede (sosiologiske) samfunnstendenser (se for eksempel Fric og Cerf 2017). Samtidig har man innen profesjonsfaglig forskning vært lite opptatt av religion. For eksempel, i en nylig, omfattende oversiktsartikkel knyttet til profesjoner innen den brede kategorien «social work», undersøker David R. Hodge mfl. (2021) fagstoff om religion og spiritualitet i ledende internasjonale tidskrifter i perioden 2008–2017. De finner at disse temaene får minimal oppmerksomhet, grensende mot å være, som de uttrykker det, «largely invisible in discourse shaping social work periodicals» (Hodge mfl. 2021, 47). Dette, hevder de, utgjør en betydelig profesjonsfaglig utfordring: «Irrespective of the reasons for the lack of content, the paucity of attention devoted to spirituality and religion represents a major professional oversight» (Hodge m.fl. 2021, 47; se også Hardy 2013; Moffatt og Oxhandler 2018).

Det finnes imidlertid unntak, også i en norsk sammenheng, og når vi i denne artikkelen forsøker å løfte forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse som et aktuelt religionsvitenskapelig studieobjekt, så er det til disse unntakene vi ser. Et viktig unntak er forskning på lærerprofesjonen, siden man her kan vise til en omfattende fagtradisjon knyttet til religionslærere og deres møte med elever i klasseromsundervisning om religion (se for eksempel von der Lippe 2009; von der Lippe 2010; von der Lippe og Undheim 2017; Toft og Broberg 2018). I forskning



på læreres befatning med religion har også profesjonsteori tidvis vært fremtredende (for eksempel Andresen 2021, 2020). I tillegg finnes det andre enkeltstudier som berører tematikken, eksempelvis Ragnhild Laird Iversens (2020b) studie av NAV-ansattes syn på religiøse reser-vasjoner blant brukere. Disse studiene viser mulighetsrommet som ligger i å rette oppmerksomhet mot bredden av betingelser som konsti-tuerer profesjonsutøvelse, som både går ut over og nyanserer forståelsen av profesjoner som automatiserte forlengelser av en metaforisk sam-funnskropp. Vi vender tilbake til noen av disse studiene senere i artik-kelen. Før dette vil vi komme inn på en mulig tverrfaglig kobling mellom religionsvitenskapelige og profesjonsteoretiske perspektiver, som også gir en ansats til å løfte ulike problemstillinger som særlig in-teressante for videre religionsvitenskapelig forskning.

#### EN MULIG PRAKSISORIENTERT INNGANG

Hvordan kan så religionsvitenskapelig forskning tilnærme seg profe-sjonsutøvelse? Av flere mulige innfallsvinkler, mener vi det finnes et lovende mulighetsrom i å knytte profesjonsteoretiske perspektiver *til* det Nancy T. Ammerman (2020) omtaler som en «praksistilnærming» til religion. Dette er en tilnærming som retter oppmerksomhet mot hvor-dan religion aktualiseres gjennom og i praksis, på tvers av ulike struk-turelle og institusjonelle rammer. Tilnærmingen bygger på de siste to tiårenes vektlegging av såkalt «levd religion», samtidig som den i større grad enn «levd religion»-tilnærmingene søker å ta høyde for ulikheter i strukturelle og institusjonelle rammebetingelser avhengig av hvor re-ligiøs praksis finner sted (Ammerman 2020).

Begrepet «levd religion» henviser til en rekke religionsvitenskapelige bidrag som vektlegger vanlige folk som religiøse subjekter (Ammerman 2006, 2005; McGuire 2008; Hall 1997). Som forskningstendens har fokuset mot levde religion funnet en vei mellom, eller i tillegg til, det som synes å ha vært de to store hovedanliggender for religionsviten-skapelig og religionssosiologisk forskning – det Kim Knibbe og Helena Kupari omtaler som «the emphasis on texts and institutions, on the one

hand, and the focus on the fate of religion in modern times, on the other hand» (2020, 157). Studiet av levd religion har i motsetning beskjeftiget seg med hva «vanlige» folk gjør med religiøse forestillinger, ideer og praksiser, hvordan de bruker dem, hvordan de innlemmer dem i sine liv og verdensanskuelser, og hvordan deres liv og verdensanskuelser påvirkes av dem (Orsi 2003; Kupari 2020).

Ammermans (2020) praksistilnærming bygger på og supplerer fokuset på levd religion. Praksistilnærmingen legger særlig vekt på hvordan strukturelle forhold knyttet til ulike juridiske og kulturelle kontekster påvirker utfoldelsen av religion på mikronivå, herunder hvordan organisatoriske forhold former utfoldelsen av religiøs praksis (se også Repstad 2019). Ammermans praksistilnærming er dermed et ønske om å knytte sammen den etnografiske og aktørnære tilnærmingen som levd religion-fokuset har, både med (religions sosiologiske) makrotendenser, men også med økt oppmerksomhet mot strukturelle rammebetingelser for religiøs praksis innenfor ulike samfunnsdomener. Ammerman oppsummerer tilnærmingen slik:

Students of lived religion pointed the way toward the continuing significance of religion by directing new attention to what people were doing in everyday life. This article has attempted to lay out a set of analytical strategies that build on that foundation, but broaden it to include both institutionalized and emergent practices, in addition to placing those practices in their macrocultural contexts (Ammerman 2020, 40)

Viktigheten av profesjonsteori (for eksempel Molander og Terum 2008a; Molander og Smeby 2013) vil i denne sammenhengen nettopp handle om å ta høyde for strukturelle og institusjonelle særtrekk ved profesjonsutøvelse som grunnlag for eventuelle empiriske undersøkelser, til forskjell fra å studere religion på hvilken som helst annen sosial arena. Profesjonsteoretiske perspektiver gir slik en analytisk innfallsvinkel til å se religiøs praksis *i sammenheng med* de komplekse mekanismene, maktbindingene, forventingene og kapasitetsutfordringer som ligger til grunn for og preger profesjonsutøveres daglige praksis (Molander og Terum 2008b; Vike, Debesay og Haukelien 2016). Det

tverrfaglige perspektivet som følger av en slik sammenkobling av profesjonsteori med en praksistilnærming til religion, velger vi her å omtale som *en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming*.

Gjennom en slik religionsvitenskapelig profesjonstilnærming vil flere aspekter ved forholdet religion/profesjonsutøvelse kunne trekkes fram som interessante problemstillinger. Særlig vil man kunne vie større oppmerksomhet mot de forutsetningene som preger profesjonsutøveres møte og befatning med religion i praksis. Et utgangspunkt er her at profesjonsutøvere sjelden møter religion som «religionspolitikk» eller «religion i offentligheten». Religion er i stedet noe som kommer i berøring med profesjonsutøveres virke som konkrete situasjoner og saksforhold som krever refleksjon og praktisk handling. Dette kan dreie seg om alt fra sykepleiere som vurderer pårørendes ønsker om ritualer på sykehuset, til tollere som vurderer hvordan de mest effektivt og med minst mulig grunnlag for konfliktsituasjoner og potensiell tvangsbruk kan kontrollere «hellige objekter» i en reisendes bagasje. Det kan handle om barnevernspedagoger som vurderer «barnets beste» i familiekonstellasjoner hvor religion er dypt inne i bildet, eller lærere som balanserer hensyn til så vel ytringsfrihet som opplevde krenkelser blant elevene i klasseromsdiskusjoner knyttet til religion.

En annen interessant problemstilling er hvordan profesjonsutøvere selv balanserer, og er i stand til å balansere, egen religiøsitet opp mot sin egen profesjonsutøvelse. Dette ansporer en diskusjon om hvilken utstrekning menneskers religiøse identitet har i det norske samfunnet i dag, og helt spesifikt om menneskers religiøse identitet har utstrekning og virkeområde også når man trer inn i rollen som yrkes- og profesjonsutøver. Hvor stort rom er det for utøvelse og praksis fundert i egen religiøsitet som profesjonsutøver? Hvordan ser profesjonsutøverne selv på dette? Oppfatter man at det er en motsetning mellom profesjonsutøvelse og religionsutøvelse? Kan disse to aspekter kombineres eller holdes de strengt adskilt?

Av de innledningsvis nevnte mediasakene var det kanskje først og fremst i «reservasjonsrettsaken» at disse problemstillingene kom til overflaten. Saken handlet om hvorvidt profesjonsutøvere (i dette tilfellet

leger) har anledning til å la samvittighetsgrunner, som personlige religiøse oppfatninger, begrense og definere deres profesjonsutøvelse. Det er særlig ett aspekt ved den påfølgende debatten som er interessant å trekke fram her, nemlig at den aktualiserte et skille mellom legen som, på den ene siden, profesjonell aktør og, på den andre siden, som privatperson. Gjenklangen fra velkjent sekularistisk tenkning, om forskyvningen av religion til den private sfæren, er her påfallende (se for eksempel Bangstad 2009; Bangstad, Leirvik og Plesner 2012). Gjennomgangstonen fra kritikerne av reservasjonsrett var i debatten at religiøs tilhørighet måtte hensettes til det private. En motsetning til dette sto blant annet daværende KrF-leder, Knut Arild Hareide for. Et av hans viktigste budskap var at man må forstå mennesket som helhet, og at religiøsitet derfor ikke kan ses atskilt fra ens virke i arbeidslivet (se for eksempel Kolberg mfl. 2014). Debatten bevegde seg altså eksplisitt langs aksene privatperson-profesjonsutøver. Dette kommer også fram i regjeringens endelige «kompromissforslag», ved at det ble trukket opp et skille mellom det å «gi uttrykk for personlige vurderinger» og det å være «en profesjonell veileder» (Regjeringen 2014).

Det er altså flere mulige problemstillinger som kan løstes i lys av koblingen mellom en praksistilnærming til religion og profesjonsteori – det vi her kaller en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming. I det følgende retter vi særskilt fokus mot to tema, som vi drøfter mer utfyllende. Det ene handler om profesjonelt skjønn i møte med religion. Det andre handler om profesjoners kunnskapsgrunnlag om religion. Disse to temaene griper inn i kjernen av de strukturelle og institusjonelle forutsetningene for profesjonsutøvelse, og vi kommer både inn på hvordan eksisterende religionsvitenskapelig forskning berører disse temaene, samt hvordan en tydeligere orientering mot profesjonsteori kan supplere eksisterende religionsvitenskapelig forskning. De to temaene henger, som vi skal se, sammen. De knytter også an til en refleksjon om religionsvitenskapens pedagogiske utstrekning. Dette kommer vi inn på avslutningsvis i artikkelen.

## RELIGION OG SKJØNNSUTØVELSE

Profesjoner forstås gjerne som yrkesgrupper hvor skjønn og skjønnsutøvelse spiller en stor rolle i yrkesutøvelsen. Skjønnsutøvelse trekkes ofte fram som den avgjørende forskjellen mellom profesjonsutøvere og andre yrkesgrupper. Arbeidsoppgavene til profesjonsutøvere er sjelden rutiniserte og standardiserte, noe som gjør at de må foreta stadige skjønnsmessige valg og avveininger innenfor rammene av profesjonens mandat (Freidson 2001; Molander 2013). Skillet trekkes gjerne mellom det å være profesjonsutøver og det å være byråkrat. Dette skillet stammer fra Talcott Parsons (1947), som et skille mellom yrkesgrupper med hensyn til hvilket mandat deres yrkesrolle er fundert på. Byråkraters autoritet er, i henhold til Parsons' tenkning, fundert på at de mer eller mindre utelukkende effektuerer et lovverk, mens profesjoners autoritet i større grad konstitueres gjennom deres «superior knowledge and competence» (Toren 1976, 37). Grensegangene er imidlertid noe flytende. Også byråkrater foretar valg som er basert på skjønn (Evetts 2013).

Dette kommer tydelig fram i den tidligere nevnte artikkelen av Ragnhild Laird Iversen (2020b), som for øvrig er blant de bidragene som mest direkte kan knyttes til de aktørnære problemkompleksene som tas opp i denne artikkelen. Iversen skriver om hvordan ansatte i NAV (Arbeids- og velferdsforvaltningen) i Norge erfarer, tolker og vurderer religiøst begrunnede reservasjoner mot arbeidsrettede aktiviteter hos deres brukere. Et eksempel som trekkes fram er en hijabkledd kvinne som mottar dagpenger, og som med det er pålagt å søke alle typer arbeid hun er kvalifisert for, men som reserverer seg mot å søke butikkjobber med begrunnelse i at salg av svin og alkohol strider mot hennes religion (Iversen 2020b, 101).

Iversen bruker ikke profesjonsbegrepet på de NAV-ansatte. Hun velger heller å omtale dem med Michael Lipskys brede begrep «bakkebyråkrater» (Lipsky 2010). Dette virker passende, gitt at de NAV-ansatte fremfor alt er satt til å forvalte et relativt tydelig regelverk, og dermed har begrenset skjønnsrom i møte med brukere. Regelverket med hensyn til eksempelvis utbetaling av dagpenger er ifølge Iversen tilsynelatende tydelig, og de NAV-ansatte er i rundskriv anmodet om å håndheve det

strengt (2020b, 101). Ifølge Iversen er det fastsatt i folketrygdloven (§ 4-5) at rett til dagpenger forutsetter at brukere er villige til å ta «ethvert høvelig arbeid som er lønnet etter tariff eller sedvane» (2020b, 101). Som Iversen påpeker åpnes det likevel, og da særlig knyttet til formuleringen «høvelig arbeid», for en viss utøvelse av skjønn (jf. NOU 2013: 1, 269-273). Denne oppfatningen deles av de NAV-ansatte. Iversen viser at NAV-ansatte oppfattet egen skjønnsutøvelse som sentralt for forvaltning av regelverket, noe som også kom fram i oppfatninger om fleksibilitet med hensyn til avveininger mellom tilrettelegging for eller avvísning av religiøse reservasjoner.

Særlig to aspekter ved Iversens funn er interessante å trekke fram her. Det første er hvor stor variasjon det er mellom de ulike bakkebyråkratene med hensyn til vurderinger av religiøse reservasjoner. Dels har dette bakgrunn i ulike oppfatninger av hvor tydelig lovverket er opp mot slike saker, altså i ulike oppfatninger av eget skjønnsrom. Og dels har det bakgrunn i ulike syn på legitimiteten av religiøse reservasjoner. Det andre, og kanskje mest interessante, ved Iversens analyser handler om bakkebyråkratenes beslutnings- og kunnskapsgrunnlag knyttet til religion. Iversen beskriver en situasjon hvor religion anses som et sensitivt, personlig og til dels omstridt tema. De NAV-ansatte har svært ulike utgangspunkt for å forstå, utforske og utfordre brukeres krav til religiøse reservasjoner. Iversen beskriver generelt en situasjon hvor kunnskapsgrunnlaget vedrørende religion er lite faglig fundert. Tvert imot trakk flere av de NAV-ansatte fram sitt eget religiøse ståsted som relevant for hvordan de møtte brukerne. Flere snakket også om at eget religiøst ståsted skikket dem til forståelse for brukernes situasjon, noe som kunne slå ut både som empati og skepsis.

Iversen beskriver de NAV-ansattes omgang med religiøse reservasjoner som i all hovedsak underlagt skjønnsutøvelse, rett og slett i mangelen på tilstrekkelig klare reguleringer – det vi med Anders Molander (2013) kan omtale som *strukturelle, restriktive mekanismer*. Iversen går imidlertid ikke inn i denne tematikken mer utfyllende. Ved å supplere Iversens analyse med profesjonsteoretiske perspektiver kunne man gjort det.

Med utgangspunkt i profesjonsteori kan man for eksempel stille spørsmål ved om de NAV-ansattes vurderinger overhodet kan omtales som «skjønn», eller i alle fall om de faller inn under profesjonsteoretiske kriterier for hvordan skjønn bør utøves. Ifølge Molander er ikke skjønnsutøvelse, i alle fall ikke av profesjonelle i offentlige roller, «en lisens til å gjøre hva man vil» (2013, 47). Snarere kan skjønnsmyndighet ses som noe man er delegert eller betrodd, for å forvalte et spesifikt mandat i samfunnet. Som Lars Gule uttrykker det:

En profesjonsutøver handler ikke som privatperson, men som medlem av en sammenslutning som er delegert myndighet til å ivareta visse samfunnsoppgaver. Det stiller krav til profesjonsutøvelsen. Det mest allmenne kravet er at en profesjonsutøver ikke handler vilkårlig, men foretar godt begrunnede valg (Gule 2008, 233).

Delegering av skjønnsmyndighet hviler, som Molander uttrykker det, «på en antakelse om at aktørene er i stand til å utføre sine oppgaver på en veloverveid måte» (2013, 46). Skjønnsutøvelse er altså, eller burde iallfall ideelt sett være, underlagt krav om ansvarliggjøringsmekanismer. Skjønnsrommet skal slik være et kontrollerbart rom (Molander 2013, 48), hvor et overordnet ideal er å hindre innflytelsen av heuristiker og kognitive bias, og å bygge beslutninger, resonnementer og vurderinger på «beste tilgjengelige kunnskap».

For yrkesgrupper i samfunnet som innehar eller påberoper seg profesjonsstatus, så tenker man seg gjerne at deres beslutninger, også innenfor deres delegerte skjønnsom, skal være fundert på vitenskapelig eller forskningsbasert kunnskap. På mange måter hviler hele differensieringsprinsippet bak profesjonalisering av funksjoner i et samfunn på nettopp dette, slik vi var inne på tidligere med henvisning til Parsons. Ifølge Harald Grimen (2008) handler profesjonell yrkesutførelse om å forvalte et teoretisk og vitenskapelig fundert kunnskapsgrunnlag, til beste for et felleskap. Dette premisset ligger, kan vi lese av Grimen, innbakt i selve forståelsen av hva som kjennetegner en profesjon, til forskjell fra andre yrker som kokker, røreleggere, snekkere, elektrikere og frisører. Profesjoner forvalter vitenskapelig kunnskap, og er i den

forstand et middel for at vitenskapelig kunnskap skal komme befolkningen til gode (Grimen 2008, 71). Anders Molander og Lars Inge Terum (2008b) omtaler dette som «det profesjonelle komplekset». Dette komplekset handler om at profesjoners utførelse av spesifikke tjenester, på et visst nivå skal, og må, være sammenkoblet med academia og forskning. Profesjonene forvalter en ikke-allment-kjent-kunnskap og derigjennom tilbyr de tjenester som skal komme borgerne til gode. Profesjonsutøvere er slik, ifølge Molander og Terum, både *formidlere* og *fortolkere* av vitenskapelig kunnskap som skal omgjøres til praktiske formål.

På mange måter er det altså nettopp forutsetningen om at profesjoner forvalter et ekstraordinært kunnskapsfelt som gir legitimitet til deres autonomi, og herunder som tillater profesjonsutøvere deres skjønnsrom. Dette handler også om ansvarliggjøring av den makten som profesjonsutøvere besitter overfor brukere. Som Gitte Sommer Harrits uttrykker det:

Simply put, professional autonomy and the asymmetric (power-)relation vis-à-vis citizens is structurally and institutionally linked to the specific formal-scientific knowledge of the professional, and it is thus only legitimate as long as it is confined to this specific knowledge (Harrits 2016, 2).

I den grad religion er en type domene i profesjonsutøvelse som er underlagt få strukturelle mekanismer i form av rettigheter og regler som begrenser rommet for skjønn, er det altså grunn til å rette oppmerksomhet mot hvilket kunnskapsgrunnlag profesjonsutøveres befattning med religion hviler på. Kan man snakke om religion som gjenstand for skjønnsvurderinger når man, som Iversens beskrivelser indikerer, ikke har et faglig grunnlag til å foreta disse vurderingene på (se også NOU 2013: 1, 185)? Eller er man som profesjonsutøver, i mangel på faglig kompetanse, uten mulighet til å foreta de faglig begrunnede valgene som skjønnutøvelse krever?

Denne omveien via tenkningen rundt skjønn og skjønnutøvelse viser noen av utfordringene, og aktuelle forskningstema, knyttet til profesjonsutøveres befattning med religion. Vi snakker her om en mulig



kombinasjon av, på den ene siden, manglende entydige handlingsregler. Feltet er altså ikke byråkratisert, som er en forutsetning for ren prosedural behandling. Og, på den andre siden, manglende faglig kompetanse – noe som gjør at feltet heller ikke kan tenkes profesjonalisert i form av at det skjønnsutsettes som ett av flere tema profesjonsutøvere er i stand til å ta faglig begrunnede valg om. Religion faller dermed mellom minst to stoler, hvor dilemmaet kan formuleres som følger: Dersom profesjonsutøveren hverken vet entydig hva hen skal gjøre eller har faglig kompetanse til å veie alternativer mot hverandre, hva da?

Riktignok kan det innsiges at profesjonsutøvere trolig alltid kommer i befatning med religion knyttet opp mot kunnskapsområder som de faktisk har, eller i det minste bør ha, kompetanse på, altså det profesjonsfaglige. En lege stilles eksempelvis ikke overfor å måtte foreta omfattende analyser av kristendommens historiske fremvekst, men kan for eksempel stilles overfor situasjoner hvor hen møter religiøst begrunnede reservasjoner mot blodoverføring. Legen kan, eller burde kunne, noe om blodoverføring. Dersom hen anbefaler blodoverføring på en pasient, må vi kunne regne med at hen gjør dette på bakgrunn av en *faglig* vurdering.

Ikke desto mindre trer det fram et bilde som er nokså langt fra ideen om profesjonsutøvere som *kun* en forlengelse av statlig forvaltningspolitikk, slik man kan få inntrykk av fra en del religionsvitenskapelig forskning, som vi tidligere var inne på. Dette komplekse bildet ser vi også blant studenter på etter- og videreutdanninger for ulike profesjonsgrupper, som forfatterne har erfaring fra. Et inntrykk herfra er at synet på religion, og også vurderinger og handlinger vedrørende religion i profesjonsutøvelsen, varierer stort. Gitt Iversens betraktninger fra NAV er dette knappast overraskende, da de fleste av de «profesjonsstudentene» vi her snakker om normalt står overfor situasjoner med langt færre restriktive mekanismer enn de NAV-ansatte, og hvor skjønnsmyndigheten de er tildelt som profesjonsutøvere er langt sterkere befestet i den profesjonelle sosialiseringen. Når tematikk knyttet til religion bringes på banen i undervisningssituasjoner, fremstår det tydelig at disse profesjonsutøverne opplever å navigere i et landskap av uklare retnings-

linjer og regler som gjør befatningen med religiøst relaterte problemstillinger utfordrende. Religion oppfattes også som et særlig sensitivt og vanskelig tema for mange profesjonsutøvere (se for eksempel Goldschmidt-Gjerløw, Eriksen og Jore 2022; Vetvik mfl. 2018; Vetvik 2016). Dette bringer oss tilbake til spørsmålet om profesjoners kunnskapsgrunnlag.

#### RELIGION SOM PROFESJONELT KUNNSKAPSELEMENT

I et stadig mer mangfoldig samfunn, hvor det er stort spenn i hvordan religion inngår i menneskers liv, er det all grunn til å spørre hvilket kunnskapsgrunnlag om religion som ligger til grunn for profesjoners og profesjonsutøveres virke. Et relevant spørsmål handler i forlengelsen om religionsvitenskapens pedagogiske utstrekning. Helt særlig handler det om hvorvidt religionsvitenskapelige perspektiver, det faglige blikket på religion som disiplinen (sammen med andre disipliner) formidler, inngår i profesjonsutøveres kompetansegrunnlag. Selv om det i varierende grad er fagstoff om religion på ulike profesjonsutdanningers pensumlister, og kanskje i økende grad i sammenheng med at «mangfoldskompetanse» eller «flerkulturell kompetanse» de senere årene har seilet opp som et sentralt kompetanse- og kunnskapsområde (Christensen og Dille 2017; Røthing 2020), så er det etter alle solemerker ikke særlig mye om religion og heller ikke på et høyt faglig nivå (Zahl og Furman 2005; Reme mfl. 2009; Rugkåsa, Eide, og Ylvisaker 2015; Vetvik 2016; NOU 2013: 1; Hodge mfl. 2021). Det vil i alle fall ikke være å ta for hardt i å fastslå at forsvinnende få profesjonsutdanninger er preget av den utforskende og tvilende, og analytisk og metodisk orienterte, tilnærmingen til religion som kjennetegner religionsvitenskapelig forskning (for en introduksjon til religionsvitenskap, se for eksempel Bøe og Kalvig 2020).

Det kan være flere grunner til at spørsmål om profesjoners religionsfaglige kompetansegrunnlag sjelden løftes. En grunn synes å være at samtalen om møtet med religion i offentlige institusjoner hvor mange av velferdsstatens profesjoner har sitt virke, ofte begrenses til spørsmål

om såkalt «tros- og livssynsmessig betjening», som for eksempel tilstedeværelsen av feltprester i forsvaret eller lignende i fengsler eller på sykehus. Dette ser man for eksempel i NOU 2013: 1, *Det livssyns åpne samfunnet*, som kanskje er det nærmeste vi kommer en samlende kartlegging (og drøfting) som kan si noe om kunnskapsgrunnlag om religion på tvers av ulike profesjoner i en norsk kontekst. Kriminalomsorgen, forsvaret og helseforetakene drøftes her inngående, mens politi, brann, og en del andre yrkes- og profesjonsområder nevnes sekundært.

I den grad man kan bruke denne utredningen som en inngang til bredere diskurser om forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse i Norge, så er det særlig to aspekter som er verdt å merke seg. Det første er at dette forholdet ofte begrenses til å dreie seg om religion blant de menneskene som profesjonsutøvere yter tjenester for, det være seg pasienter, pårørende, klienter, brukere, elever eller allmenheten som sådan. Forholdet knyttes ikke til profesjonsutøvere selv, eller til selve profesjonsutøvelsen. Profesjonsutøvere regnes slik verken inn i «det religiøse mangfoldet», eller gjøres til et aktuelt domene for videre utforskning. Snarere synes utredning, igjen, å være gjennomsyret av en idé om at profesjonsutøvere utelukkende er å forstå som forlengelser av staten og «det offentlige», uten at man kommer nærmere inn på verken kompleksiteten i den praktiske profesjonsutøvelsen eller, i særlig grad, kompetansegrunnlaget for denne.

Det andre som er verdt å legge merke til er at utredningen i stor grad ekskluderer religion fra de fleste av velferdsstatens profesjoners virkeområde. Vektleggingen av tros- og livssynsmessig betjening er et eksempel på dette, ikke minst ved at denne betjeningen gjerne foreskrives delegert til andre angivelige «religionseksperter» eller «ressurspersoner», som prester, imamer eller «etniske ressursteam» (NOU 2013: 1, 176). Det kan dreie seg om saker vedrørende tilrettelegging på sykehus eller i det psykososiale støtteapparatet, eller overrekkelse av dødsbudskap til pårørende i forbindelse med ulykker. Det fleste profesjoner tilkjennes ikke kompetanse til slikt. Denne typen beskrivelser angir langt på vei religion som et kunnskapsområde som krever en særegen kompetanse, og endatil særegne profesjoner. Tilsvarende ser vi igjen når ut-

valget diskuterer den såkalte «førstelinjen» innen helse- og omsorgsinstitusjoner, og deres eventuelle møte med noe som berører tro og/eller livssyn (NOU 2013: 1, 184). Rådet er enten å formidle et behov til institusjonens tros- og livssynstjeneste, eller – dersom institusjonen ikke har en slik tjeneste – ta direkte kontakt med tros- og livssynssamfunn som kan bistå pasienten eller brukeren.

I denne struktureringen av profesjonell arbeidsdeling kan vi kanskje avlese flere implisitte holdninger vedrørende både religion og profesjonsutøvelse. Ett slikt implisitt moment er at man synes å ta for gitt at de fleste profesjoners virke er religionsnøytralt. Dette problematiseres ikke i NOU'en. Et annet implisitt moment er at «betjening» vedrørende tro og livssyn i all hovedsak *ikke* tenkes å finne sted i et nøytralt rom, men må tas hånd om av noen som nettopp ikke er livssynsnøytrale. I dette ligger det, kan man argumentere, en forestilling om at religion vanskelig kan gjøres til et rent faglig anliggende.

#### TERSKELKOMPETANSER OG LEVD RELIGION

Det er kanskje ikke så rart dersom de fleste profesjonsutøvere oppfatter religion som tilhørende andres fagområde enn sitt eget. Til en viss grad må det nødvendigvis være slik, også med hensyn til kunnskapsdannelse. Profesjonsutdanninger må fremfor alt ivareta kompetansebygging vedrørende profesjoners kjerneanliggende (Sullivan 2005; Heggen og Smeby 2012). Profesjonsutdanninger står dessuten allerede i et sterkt spenn mellom ulike kunnskapselementer, gjerne som følge av en sterk akademisering de siste tiårene, hvor også polarisering mellom ulike pedagogiske tradisjoner har bidratt til å etablere sterke barrierer mot kunnskapsmessig utvidelse og tilfang (Terum og Smeby 2014; Daae-Qvale 2016). Ulike profesjonsfaglige tradisjoner orienterer seg dessuten allerede mot egne, interne «retninger» hvor «det religiøse» synes å inngå. Eksempler på dette omfatter fagtradisjonene knyttet til såkalt *åndelig omsorg* (Stifoss-Hanssen og Kallenberg 1998; Lundmark 2014) eller *eksistensiell omsorg* (Austad mfl. 2020) innenfor helse- og sosialfaglig praksis. Disse er i større grad orientert mot, og har røtter innen, kristen

teologi og religionspsykologi, fremfor å være i dialog med religionsvitenskapelig forskning. I dette bildet er det muligens verken rom for eller ønske om åpning for et særskilt «religionsvitenskapelig blikk». Skal man øke profesjonsfaglig religionskompetanse, ikke minst for å imøtekomme økt religiøs mangfold i befolkningen profesjonsutøvere betjener, må man altså navigere pragmatisk og ta høyde for interne profesjonsfaglige og profesjonspedagogiske dynamikker.

En mulig tilnærming er å snakke om visse religionsfaglige «terskelkompetanser», som kan være nyttige (og nødvendige?) for profesjonsfaglig befattning med religion. Ideen om «terskelkompetanser» og «terskelbegreper» (*threshold concepts*) i en religionsdidaktisk sammenheng er hentet fra Sharday C. Mosurinjohn (2021). Begrepet peker på spesifikke (teoretiske) ideer eller læringserfaringer som åpner for dannelse og tenkemåte innen fagfelt (Meyer og Land 2006), og for Mosurinjohns vedkommende innenfor religionsvitenskapelig tenkning og virksomhet. Religionsvitenskapelig kunnskapsdannelse, som kunnskapsdannelsen innen en rekke andre humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag, er riktignok ikke det enkleste å sekvensere gjennom terskelkompetanser, også på grunn av manglende faglig konsensus innad i faget om hva dets kjerneanliggende er og hvordan det skal tilnærmes (Mosurinjohn 2021). Den religionsvitenskapelige kunnskapsdannelsen er, ifølge Mosurinjohn (2021, 87), nodal heller enn sekvensiell, i betydningen at den sjelden etableres gjennom et standardisert repertoar av inkrementelle kunnskapselementer, og at det derfor er individuelt hvorfra studenter og fagfolk starter og får fart på sin faglige «dannelse».

Det er dessuten vanskelig å si hvilke slike religionsfaglige terskelkompetanser som er nyttige i profesjonsutøvelse. Dette vil nødvendigvis variere på tvers både av ulike profesjonsgrupper og av ulike organisatoriske, demografiske og situasjonelle omstendigheter ulike profesjonsutøvere opererer innenfor. Ikke desto mindre er det visse elementer som gjerne går igjen i problembeskrivelser vedrørende religionsoppfatninger i samfunnet generelt, som det er liten grunn til å tro at profesjonsutøvere går klar av (noe også våre egne erfaringer fra profesjonsrettede utdann-

inger tydeliggjør). Et nyttig utgangspunkt kan derfor være å tenke på behov for religionsfaglig terskelkompetanse som en minimal oppdemming mot i alle fall tre tendenser: En av disse tendensene er at massemedia blir en hovedkilde til informasjon om religion (Toft og Broberg 2018; Hjarvard 2008). En annen er at religion tilnærmes som en statisk, essensialistisk og systemisk størrelse, og at profesjonsutøvere dermed legger til grunn et for restriktivt konseptuelt rammeverk i møte med religion. En tredje tendens er at man møter «fremmed» religiøsitet med andre konseptuelle briller enn «egen» eller (antatt) «kjent» religiøsitet.

Ofte henger disse tendensene sammen. For eksempel er det gjerne slik at når medialisering gjør religion til et bærende element i kulturkonflikter (Lundby 2018, 2021), kan massemedia fungere som grunnlag for en utbredt system- og verditenkning om religion. I særlig grad synes dette å prege oppfatninger om innvandrere, og kanskje i særdeleshet muslimske innvandrere. Cora Alexa Døving (2009) forteller eksempelvis om en stadig sterkere tendens i det norske samfunnet til at forholdet mellom majoritet og minoritet forstås som en verdimotsetning, ja endatil en verdikamp. Til grunn for denne tendensen ligger også en annen, og kanskje mer dyptgripende, tendens til at religion blir den fremste markøren for majoritetssamfunnets konstruksjon av minoritetsgrupper som «de andre». Religion har langt på vei erstattet både tidligere perioders opptatthet av hudfarge og «rase», og 1990-tallets opptatthet av etnisitet, som minoritetsmarkør (Døving 2009, se også Iversen 2014; 2020a; Liebmann 2018; Strømsø 2019). Med dette har også persepsjonen av maktforholdet mellom minoritet og majoritet endret seg.

Det at innvandrere kategoriseres ut fra (antatt) religiøsitet og ses som bærere av «andre», kollektive verdsett, som står i motsetning til «egne» verdsett (jf. Thurfjell og Willander 2021), er også en tendens som gjør seg gjeldende i profesjonsgruppers befatning med religion. I undervisningssituasjoner med helsepersonell, som vi har erfaring fra, har det blant annet vært opprivende diskusjoner om hvorvidt religiøs faste er forenlig med profesjonsutøvelse. Ved siden av ulike perspektiver på dette med argumenter av nokså pragmatisk art, så har disse diskusjonene målbåret argumenter av mer substansiell og ideologisk art, hvor nettopp

den formen for verditenkning som Døving (2009) peker på gjør seg gjeldende. Argumentet som noen studenter fremmer går noenlunde i at sykepleiere som gir rom for aspekter ved sin egen religionsutøvelse i profesjonsutøvelsen, noe som anses som privat, tilkjennegir tilslutning til primært andre verdisystemer enn de profesjonsverdiene som den profesjonelle rollen anses å kreve. Religiøs identitet betraktes nærmest som illojalitet overfor profesjonsfelleskapet.

Man kan ane en tendens til at denne typen tenkning om religion er særlig utbredt overfor muslimer (jf. Brekke, Fladmoe og Wollebæk 2020). I sin ytterste konsekvens er dette ideen om at muslimer først og fremst er religiøse, at deres religiøse forpliktelser og hensyn – dersom det skulle komme til det – er viktigere enn andre hensyn og forpliktelser, for eksempel det å være en anstendig profesjonell aktør, eller det å følge nasjonale normer og regler. Muslimer tilkjennes slik ikke den samme evnen til å sondre mellom det religiøse og det sekulære, mellom eksempelvis privatliv og yrkesliv, som særlig forfektes gjennom skandinaviske, post-lutheranske tilnærminger til religion (Thurfjell og Willander 2021).

I en nylig artikkel retter Céline Benoit (2021) et kritisk blikk på hvordan læreres oppfatninger om religion («conceptualisations of religion») ofte er lite egnet for å imøtekomme hvordan religion faktisk leves og gjøres gjeldende i elevers hverdag. Fokus i Benoits studie er riktignok på en britisk kontekst og slik ikke nødvendigvis overførbart til en norsk kontekst. Lærere er heller ikke nødvendigvis representative for andre profesjonsgrupper med hensyn til befatningen med religion. Like fullt kan disse betraktningene være verdt å ta med her, siden de peker på hvordan en uheldig kombinasjon av de ovennevnte tendensene i etableringen av kunnskapsbasen om religion kan slå ut i profesjonsutøvelse. Benoits betraktninger er dessuten verdifulle siden de understreker at profesjonsutøveres manglende fagkompetanse om religion ikke er ensbetydende med at religion møtes uhildet og uberørt av fortolkningsrammer.

Særlig ett aspekt ved lærernes oppfatninger av religion som Benoit (2021) peker på, er at den gjerne har et sterkt innslag av det såkalte «verdensreligionsparadigmet». Dette fungerer som et prisme for deres

betraktninger, kategoriseringer og møter med religion, og det angir en nokså statisk, essensialistisk og systemorientert religionsforståelse som legges til grunn for hvordan lærerne handler og tenker om religion. Utfordringen ved dette er, ifølge Benoit (2021), et tydelig kompetansegap, særlig knyttet til å anskueliggjøre hvordan religion kan inngå på *ulike* måter og i *ulike* konstellasjoner i menneskers liv. Ifølge Benoit (2021) skaper dette kompetansegapet også et stort rom for at polemiske mediefremstillinger om religion påvirker lærernes syn og praksis.

I en norsk kontekst har forskningen på læreres befatning med religion vært mindre problemorientert og i mindre grad spesifikt rettet mot læreres kompetanse. Ikke desto mindre viser flere studier at en til dels fordomsfull og polarisert medieskapt forståelse av religion gjenspeiles i skole og klasserom (Hauan og Anker 2021; Toft 2020; Toft og Broberg 2018; Hammer og Schanke 2018; Flensner 2018). En konsekvens er at det etableres normative rammer for hva som er rasjonelt og irrasjonelt. I en norsk skolekontekst er det gjerne et sekulært ståsted som etableres som normalen, mens elever med religiøse ståsted kan oppleve seg utsatt for fordommer og epistemisk urettferdighet (Hauan og Anker 2021). Tilsvarende viser Benoit (2021), om enn med en annen valør, at monotro etableres som en norm, og at religiøs tilhørighet som ikke passer inn i den overordnede verdensreligionstenkningen etableres som ikke-britisk. Felles er imidlertid en tydelig diskrepans mellom, på den ene siden, de normative føringene som etableres, og på den andre siden, den variasjonen og det mangfoldet som faktisk eksisterer blant aktørene i slike interaksjoner, det være seg mellom elever i et klasserom eller i relasjonen mellom lærer og elev.

For Benoit (2021) – og for Jenny Berglund (2021), som tar utgangspunkt i en skandinavisk kontekst – synes løsningen å være økt dialog mellom læreres profesjonelle praksis og oppdatert religionsvitenskapelig forskning. Særlig argumenterer de for et kompetansebehov knyttet til såkalt «levd religion». Dette begrepet henviser – som vi tidligere har vært inne på – til en rekke religionsvitenskapelige bidrag over de siste to tiårene som vektlegger vanlige folk som religiøse subjekter (Ammerman 2020; Ammerman 2006, 2005; McGuire 2008; Hall 1997; Orsi



2003; Knibbe og Kupari 2020). Den kanskje viktigste innsikten fra denne forskningen er økt bevissthet om religiøst mangfold og religiøs individualisme, også innenfor institusjonaliserte religiøse felleskap og grenser. Eller sagt på en annen måte: den klassiske, institusjonelle og systemorienterte verdensreligionstenkningen er ikke tilstrekkelig for å forstå enkeltindividens religiøsitet.

Til tross for at levd religion er en innflytelsesrik retning innen religionsvitenskapelig forskning, er det altså lite som tyder på at innsikter fra denne forskningen har funnet veien til allmennheten, til media, eller – for den saks skyld – til profesjonell kunnskapsdannelse. Selv om det selvfølgelig er lite realistisk eller hensiktsmessig at eksempelvis sykepleiere, barnevernspedagoger eller barnehagelærere skal besitte omfattende religionsvitenskapelig skoloring, er denne diskrepansen mellom «allmenne» religionsforståelser og en faglig, forskningsbasert religionsforståelse grunn til å ta problematikken på alvor. Profesjonsutøvere kommer nettopp ikke i befatning med religion som systemer. De møter, og må forholde seg til, enkeltpersoner, familier, mennesker i vanskelige livssituasjoner, sårbare mennesker, barn, voldsutsatte. Desto viktigere er det at man minimerer den omkostningen det tross alt er å måtte avstemme egne uheldige epistemologiske antakelser, inkludert eventuelle fordommer og misoppfatninger om religion, mot den realiteten de uansett må virke i.

Det kan dessuten argumenteres for at profesjonsutøvere, i kraft av sitt samfunnsmandat, har et særegent ansvar for å ikke gjøre seg til talerør for oppfatninger som faglig sett er feilaktige, men at det snarere tilkommer et profesjonsfaglig ansvar for å aktivt motarbeide slikt. Berglund (2021, 186) fører et slikt argument for lærere, særlig knyttet til deres ansvar for å ikke reprodusere verdensreligionsparadigmet i undervisning om religion. For lærere er det kanskje lettere å se denne normative siden ved profesjonsutøvelsen, siden lærere står i en eksplisitt oppdragende funksjon, og i Berglunds tilfelle også med et særlig ansvar for undervisning om religion. Men argumentet kan også videreføres til andre profesjonsgrupper, også i tilfeller hvor befatningen med religion kun er episodisk. Dette nettopp fordi profesjonsutøveres samfunnsman-

dat konstitueres på forutsetningen om en tett kobling til oppdatert forskning og som en motvekt mot kunnskapsmessig asymmetri i samfunnet (Molander og Terum 2008b; Grimen 2008).

#### AVSLUTNING

Mye av det som har blitt diskutert i denne artikkelen kan knyttes til at profesjoner og profesjonsutøvelse sjelden angår religionsvitenskapelig forskning annet enn via omveier. Disse omveiene inkluderer den indirekte behandlingen av velferdsstatens profesjoner i forskning på religion i offentligheten og religionspolitikk, som vi viste til innledningsvis. Denne forskningen bidrar med viktige perspektiver på betydningen av religion i dagens samfunn, men den har, som vi har vært inne på, en blind flekk for profesjoners befatning med religion i praksis. Profesjonsutøvelse har også en tendens til å falle ut av synsfeltet når vi hever blikket ytterligere, og gjør opp regning for betydningsfulle retninger innen religionsvitenskapelig forskning de siste tiårene. Religion som aspekt ved profesjoners virke synes for eksempel å falle utenfor både det klassiske studiet av religiøse tekster og tradisjoner, sosiologiske studier av religion og modernitet, og de tidligere nevnte levd religion-tilnærmingene. Unntaket er forskning på lærerprofesjonen, og i særdeleshet religionslærere og deres møte med elever i klasseromsundervisning om religion.

Når vi i denne artikkelen har argumentert for å løfte fram profesjonsutøvelse mer generelt som et aktuelt religionsvitenskapelig fokusområde, grunner vi dette i at det er langt flere profesjonsgrupper enn religionslærere som kommer i berøring med religion – noe både egne erfaringer og en rekke mediasaker de siste tiårene har vist. Profesjonsutøvelse er altså ikke uberørt av religion. Dermed kan, og kanskje bør, man slutte at religionsvitenskapens studieobjekt, religion, heller ikke er uberørt av profesjonsutøvelse. Sagt med Jonathan Z. Smith er altså profesjonsutøvelse et av de stedene hvor religion finner sted, selv om det kanskje ikke riktig er hverken «her», «der» eller «hvorsomhelst» i henhold til hans spatiale modell (Smith 2003). Kanskje profesjons-

utøvelse først og fremst angir et potensielt møtepunkt mellom religion særlig «her» og «der», som heller ikke er «hvorsomhelst», eller for den saks skyld «overalt» (Gilhus 2014, 2013).

Ikke desto mindre kan man argumentere for et økt behov for dialog mellom religionsvitenskapelig forskning og praktisk profesjonsvirksomhet. Dels kan dette begrunnes i at profesjoners konstitusjon og legitimitet i seg selv fordrer en tett kobling til oppdatert forskning. Dels kan det begrunnes i at økt mangfold i samfunnet kan aktualisere religion som tema og utfordring i profesjonsutøvelse. Og dels kan det begrunnes i at nettopp økt mangfold i den befolkningen som profesjoner betjener, også kan øke diskrepansen mellom profesjonsutøveres kunnskapsgrunnlag og de religiøse sidene ved dette mangfoldet – iallfall i den grad profesjonsutøveres inngang til religion preges av tilsvarende tendenser som samfunnet for øvrig, for eksempel vedrørende medias rolle i å forme oppfatningen om religion, ideer om religionsmangfold som verdimotsetninger, og verdensreligionspregede oppfatninger om religion som rigide og statiske systemer.

Ansvarer for denne dialogen kan sannsynligvis legges både på profesjonsfaglige miljøer og på religionsfaglige miljøer. Men siden denne artikkelen er innrettet mot en religionsvitenskapelig lesekrets, så er det her vårt fokus har vært i denne artikkelen. Artikkelen har ingen definitive svar, men er snarere et forsøk på å anskueliggjøre en kompleks situasjon og løfte ulike aktuelle tema vedrørende forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse. Vi har særlig viet plass til å drøfte profesjonelt skjønn og profesjoners kunnskapsgrunnlag i møte med religion. Dette er tema som, vil vi påstå, best kan tydeliggjøres og utforskes gjennom tverrfaglighet. Vår inngang har vært å koble profesjonsteoretiske perspektiver på nyere fremstøt mot «praksisorienterte» religionsstudier (Ammerman 2020) – som vi her har omtalt som *en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming*. Men det finnes helt sikkert andre muligheter. Det samme gjelder for vårt forslag om «terskelkompetanser» (Mosurinjohann 2021) som en inngang til å øke religionskompetansen innen ulike profesjonsgrupper. I alle tilfeller mener vi at forholdet mellom religion og profesjonsutøvelse tilbyr et mulighetsrom,

både for mer interessant religionsvitenskapelig forskning fremover, og for å ytterligere bre ut den religionsvitenskapelige fagkompetansens pedagogiske nedslagsfelt.

## LITTERATUR

- Abbott, Andrew. 1988. *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, London: University of Chicago press.
- Ammerman, Nancy Tatom. 2020. "Rethinking religion: Toward a practice approach." *American Journal of Sociology* 126 (1): 6–51. doi: <https://doi.org/10.1086/709779>
- Ammerman, Nancy Tatom. 2005. *Pillars of faith: American congregations and their partners*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ammerman, Nancy Tatom (red.). 2006. *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press.
- Andreassen, Bengt-Ove. 2019. "The Norwegian Political Discourse on Prohibiting Muslim Garments. An Analysis of Four Cases in the Period 2008–2018." *Changing Societies & Personalities* 3 (4): 353–372. doi: <https://doi.org/10.15826/csp.2019.3.4.082>
- Andresen, Silje. 2020. "Konflikt mellom dannelse og kompetansemål." *Norsk sosiologisk tidsskrift* 4 (3): 151–164. doi: <https://doi.org/10.18261/issn.2535-2512-2020-03-03>
- Andresen, Silje. 2021. "Skolens idealer og mangfoldige realiteter: Muligheter og begrensninger for læreres bruk av skjønn i undervisningen om kontroversielle temaer." PhD, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Austad, Anne, Hans Stifoss-Hanssen, Lisbet Borge og Linda Rykkje. 2020. "Innledning: Det eksistensielle." I *Eksistensielle begreper i helse-og sosialfaglig praksis*, redigert av Linda Rykkje og Anne Austad, 11–21. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bangstad, Sindre. 2009. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Bangstad, Sindre, Obbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (red.). 2012. *Sekularisme - med norske briller*. Oslo: Unipub.
- Benoit, Céline. 2021. "‘I’m just British—normal British’: Exploring Teachers’ and Pupils’ Conceptualisations of Religion(s) and Religious Belonging." *Journal of Contemporary Religion* 36 (2): 1–18. doi: <https://doi.org/10.1080/13537903.2021.1958493>
- Berglund, Jenny. 2021. "Ett fokus på levd islam bortanför maximalistiska representationer." I *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, redigert av Marie von der Lippe, 183-197. Oslo: Universitetsforlaget. doi: <https://doi.org/10.18261/9788215037417-2021-08>
- Breistein, Ingunn Folkestad, og Inger Furseth. 2017. "A coherent public policy on religion in Norway?: An analysis of the 2013 report ‘A Society Open to Religious and Worldview Diversity’." I *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity*, redigert av Solange Lefebvre Patrice Brodeur, 217–239. London: Routledge.
- Brekke, Jan-Paul, Audun Fladmoe og Dag Wollebæk. 2020. Rapport 2020:8. Holdninger til innvandring, integrering og mangfold i Norge. Integreringsbarometeret 2020. Institutt for samfunnsforskning.
- Bøe, Marianne Hafnor, og Anne Kathrine Kalvig. 2020. *Mennesker, meninger, makter. En introduksjon til religionsvitenskap*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Christensen, Cato, og Therese Dille. 2017. "Interkulturell kompetanse: om behov og satsing i Forsvaret." I *Kompetanseforvaltning i Forsvaret*, redigert av Tormod Heier, 111–130. Oslo: Fagbokforlaget.
- Døving, Cora Alexa. 2009. *Integrering. Teori og empiri*. Oslo: Pax.
- Døving, Cora Alexa. 2012. "The hijab debate in the Norwegian press: secular or religious arguments?" *Journal of Religion in Europe* 5 (2): 223-243. doi: <https://doi.org/10.1163/187489212X639208>
- Daae-Qvale, Inger. 2016. "Profesjonsidentitet i et flerkulturelt helsevesen. Paradokser, grenser og ambivalens." *FLEKS - Scandinavian Journal of Intercultural Theory and Practice* 3 (1): 1–19. doi: <https://doi.org/10.7577/fleks.1678>

- Evetts, Julia. 2013. "Professionalism: Value and Ideology." *Current Sociology* 61 (5-6): 778–796. doi: <https://doi.org/10.1177/0011392113479316>
- Flensner, Karin Kittelmann. 2018. "Secularized and Multi-Religious Classroom Practice-Discourses and Interactions." *Education Sciences* 8 (3):116. doi: <https://doi.org/10.3390/educsci8030116>
- Freidson, Eliot. 1986. *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*. London, Chicago: University of Chicago Press.
- Freidson, Eliot. 2001. *Professionalism. The third logic. On the Practice of Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fric, Karel, og Catherine Cerf. 2017. *Religion in the workplace*: Eurofound. [https://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef1738\\_religion\\_in\\_the\\_workplace\\_topical\\_update.pdf](https://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef1738_religion_in_the_workplace_topical_update.pdf)
- Furseth, Inger (red.). 2015. *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2013. "'All over the place': The Contribution of New Age to a Spatial Model of Religion." I *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, redigert av Steven J. Sutcliffe og Ingvild Sælid Gilhus, 35–49. London: Routledge.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2014. "Medialisering og refortrylling: Religiøs endring i Norge." *DIN – Tidsskrift for religion og kultur* (1): 9–26. <http://ojs.novus.no/index.php/DIN/issue/view/89>
- Goldschmidt-Gjerløw, Beate, Kristin Gregers Eriksen og Mari Kristine Jore (red.). 2022. *Kontroversielle, emosjonelle og sensitive tema i skolen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Grimen, Harald. 2008. "Profesjon og kunnskap." I *Profesjonsstudier*, redigert av Anders Molander og Lars Inge Terum, 71–86. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gule, Lars. 2008. "Profesjon og flerkulturalitet." I *Profesjonsstudier*, redigert av Anders Molander og Lars Inge Terum, 233–250. Oslo: Universitetsforlaget.

- Gule, Lars. 2012. "Hijab i politiet?" I *Flerkulturell forståelse i praksis*, redigert av Per Inge Båtnes og Sissel Egden, 181–194. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Hall, David D, (red.). 1997. *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton University Press.
- Hammer, Aina, og Åge J Schanke. 2018. "“Why can’t you just eat pork?” Teachers’ perspectives on criticism of religion in Norwegian religious education." *Journal of Religious Education* 66 (2): 151–164. doi: <https://doi.org/10.1007/s40839-018-0063-y>
- Hardy, Kimberly. 2013. "Searching for the Spirit: A Content Analysis of the Black Church in Mainstream Social Work Journals." *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32 (4): 373–396. doi: <https://doi.org/10.1080/15426432.2013.839245>
- Harrits, Gitte Sommer. 2016. "Being professional and being human. Professional’s sensemaking in the context of close and frequent interactions with citizens." *Professions and Professionalism* 6 (2): 1–17. doi: <https://doi.org/10.7577/pp.1522>
- Hauan, Lina Snoek, og Trine Anker. 2021. "Fordommer mot religion. Epistemisk urettferdighet i klasserommet." I *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, redigert av Marie von der Lippe, 84–103. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heggen, Kåre, og Jens-Christian Smeby. 2012. "Gir mest mulig sammenheng også den beste profesjonsutdanninga?" *Norsk pedagogisk tidskrift* 96 (01): 4–14. doi: <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2987-2012-01-02>
- Hjarvard, Stig. 2008. "The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change." *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6 (1): 9–26. doi: [https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9\\_1](https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1)
- Hodge, David R., Breanna M. Carpenter, Rachel A. Yopez og Bryan C. Lietz. 2021. "Spirituality and religion in leading social work journals: A 10-year content analysis." *Social Work Research* 45 (1): 43–50. doi: <https://doi.org/10.1093/swr/svaa026>

- Iversen, Lars Laird. 2014. *Uenighetsfelleskap: Blikk på demokratisk samhandling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Iversen, Lars Laird. 2020a. “Controversial Issues and the Rhetoric of Common Values.” *Religions* 11 (10): 528. doi: <https://doi.org/10.3390/rel11100528>
- Iversen, Ragnhild Laird. 2020b. “Religion i Nav. Variasjoner i bakkebyråkraters vurderinger av religiøse reservasjoner.” *Tidsskrift for velferdsforskning* 23 (2): 100–112. doi: <https://doi.org/10.18261/issn.0809-2052-2020-02-02>
- Knibbe, Kim, og Helena Kupari. 2020. “Theorizing Lived Religion: Introduction.” *Journal of Contemporary Religion* 35 (2): 157–176. doi: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Kolberg, Marit, Siv Sandvik, Fredrik Solvang og Håvard Grønli. 2014. “Hareide: – Vi kunne kommet fram til dette før.” *NRK*, 07.05.2014. <https://www.nrk.no/norge/kompromiss-om-reservasjonsrett-1.11704062>
- Kraft, Siv Ellen, og Cora Alexa Døving. 2013. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kupari, Helena. 2020. “Lived religion and the religious field.” *Journal of Contemporary Religion* 35 (2): 213–230. doi: <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759901>
- Liebmann, Louise Lund. 2018. “Media, Muslims and minority tactics: Compelling dialogues in Norway.” I *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 187–204. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Lipsky, Michael. 2010. *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Service*. New York: Russell Sage Foundation.
- Lundby, Knut. 2018. “Introduction: Religion and Media in Cultural Conflicts.” I *Contesting Religion. The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 3–10. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Lundby, Knut. 2021. *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.



- Lundmark, Mikael. 2014. "Religiös och icke-religiös andlighet." I *Om vårdnadens grunder: Perspektiv och förhållningssätt*, redigert av Febe Friberg og Joakim Öhlén, 237–266. Lund: Studentlitteratur AB.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Jan H. F., og Ray Land. 2006. *Overcoming Barriers to Student Understanding. Threshold concepts and troublesome knowledge*. Milton Park, New York: Routledge.
- Moffatt, Kelsey M, og Holly K. Oxhandler. 2018. "Religion and spirituality in master of social work education: Past, present, and future considerations." *Journal of Social Work Education* 54 (3): 543–553. doi: <https://doi.org/10.1080/10437797.2018.1434443>
- Molander, Anders. 2013. "Profesjonelt skjønn i velferdsstaten: mekanismer for ansvarliggjøring." I *Profesjonsstudier II*, redigert av Anders Molander og Jens-Christian Smeby, 44–54. Oslo: Universitetsforlaget.
- Molander, Anders, og Jens-Christian Smeby (red.). 2013. *Profesjonsstudier II*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Molander, Anders, og Lars Inge Terum (red.). 2008a. *Profesjonsstudier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Molander, Anders, og Lars Inge Terum. 2008b. "Profesjonsstudier - en introduksjon." I *Profesjonsstudier*, redigert av Anders Molander og Lars Inge Terum, 13–27. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mosurinjohn, Sharday C. 2021. "Threshold concepts in religious studies: A qualitative and theoretical exploration of threshold concepts in a "nodal" curriculum." *Teaching Theology & Religion* 24 (2): 79–92. doi: <https://doi.org/10.1111/teth.12584>
- NOU 2013: 1. *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns-politikk*. Oslo: Kulturdepartementet.
- NOU 2016: 13. *Samvittighetsfrihet i arbeidslivet*. Oslo: Arbeids- og sosialdepartementet.
- Orsi, Robert A. 2003. "Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002."

- Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2): 169–174. <https://www.jstor.org/stable/1387834>
- Parsons, Talcott. 1947. "Introduction." I *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*, redigert av A. M. Henderson og Talcott Parsons, 1–86. Glencoe, Illinois: The Falcon's Wing Press.
- Plesner, Ingvill Thorson. 2016. *Religionspolitikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Regjeringen. 2014. "Leger skal ikke henviser til abort." *Helse- og omsorgsdepartementet*, 07.05.2014. <https://www.regjeringen.no/no/dokumentarkiv/regjeringen-solberg/aktuelt-regjeringen-solberg/hod/pressemeldinger/2014/Leger-skal-ikke-henviser-til-abort/id758612/>
- Reme, Silje Endresen, Lene Berggraf, Norman Anderssen og Tom Backer Johnsen. 2009. "Er religion neglisjert i psykologutdanningen." *Tidsskrift for norsk Psykologforening* 46 (9): 837–842. <https://psykologtidsskriftet.no/fagartikkel/2009/09/er-religion-neglisjert-i-psykologutdanningen>
- Repstad, Pål. 2019. "More Dialogue between Approaches: Everyday Religion and Political Religion." I *Political Religion, Everyday Religion: Sociological Trends*, redigert av Pål Repstad, 55–66. Brill.
- Rugkåsa, Marianne, Ketil Eide og Signe Ylvisaker. 2015. "Kulturalisering og symbolsk mening i barnevernsarbeid." *Tidsskrift for velferdsforskning* 18(2): 2–15. <https://oda.oslomet.no/oda-xmlui/handle/10642/3188>
- Røthing, Åse. 2020. *Mangfoldskompetanse og kritisk tenkning. Perspektiver på undervisning*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Saks, Mike. 2021. *Professions: A Key Idea for Business and Society*. London, New York: Routledge.
- Smith, Jonathan Z. . 2003. "Here, There, and Anywhere." I *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, redigert av Scott Noegel, Joel Walker og Brannon Wheeler, 21–36. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Stifoss-Hanssen, Hans, og Kjell Kallenberg. 1998. *Livssyn og helse. Teoretiske og kliniske perspektiver*. Oslo: Gyldendal.

- Strømsø, Mette. 2019. “‘All people living in Norway could become Norwegian’: How ordinary people blur the boundaries of nationhood.” *Ethnicities* 19 (6): 1138–1157. doi: <https://doi.org/10.1177/1468796818788589>
- Sullivan, W. 2005. *Work and Integrity. The Crisis and Promise of Professionalism in America*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Terum, Lars Inge, og Jens-Christian Smeby. 2014. “Akademisering, kvalitet og relevans. Debatten om utdanningene til velferdsstatens profesjoner.” I *Kvalitet, kapasitet og relevans. Utviklingstrekk i norsk høyere utdanning*, redigert av Nicoline Frølich, Elisabeth Hovdhaugen og Lars Inge Terum, 114–143. Oslo: Cappelen Damm.
- Thurfjell, David, og Erika Willander. 2021. “Muslims by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants.” *Numen* 68 (4): 307–335. doi: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341626>
- Toft, Audun. 2020. “The extreme as the normal; binary teaching and negative identification in religious education lessons about Islam.” *British Journal of religious education* 42 (3): 325–337. doi: <https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1620684>
- Toft, Audun, og Maximilian Broberg. 2018. “Perspectives: Mediatized Religious Education.” I *Contesting Religion. The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 225–242. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Toren, Nina. 1976. “Bureaucracy and professionalism: A reconsideration of Weber’s thesis.” *Academy of Management Review* 1 (3): 36–46. doi: <https://doi.org/10.2307/257271>
- Vetvik, Einar. 2016. *Religion og livssyn i profesjonelt sosialt arbeid. Varierende praksis i klientarbeidet: inkludering, marginalisering og ekskludering. En Survey om holdninger og handlinger i et Utvalg av Norske Sosialarbeidere*. Oslo: VID vitenskapelige høgskole. <http://hdl.handle.net/11250/2392994>
- Vetvik, Einar, Torill Danbolt, Leola Dyrud Furman, Perry W Benson og Edward R. Canda. 2018. “A comparative analysis of Norwegian and American social workers’ views about inclusion of religion and spirituality in social work.” *Journal of Religion & Spirituality in*

- Social Work: Social Thought* 37 (2): 105–127. doi: <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1422415>
- Vike, Halvar, Jonas Debesay og Heidi Haukelien. 2016. “Betingelser for profesjonsutøvelse i en velferdsstat i endring.” I *Tilbakeblikk på velferdsstaten. Politikk, styring og tjenester*, redigert av Halvar Vike, Jonas Debesay og Heidi Haukelien, 14–39. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- von der Lippe, Marie. 2010. “Youth, Religion and Diversity: A Qualitative Study of Young People’s Talk about Religion in a Secular and Plural Society: A Norwegian Case.” Institutt for kultur- og språkvitenskap, Universitetet i Stavanger.
- von der Lippe, Marie 2009. “Scenes from a classroom: Video analysis of classroom interaction in religious education in Norway.” I *Dialogue and conflict on religion*, redigert av Ina ter Avest, Dan-Paul Jozsa, Thorsen Knauth, Javier Rosón og Geir Skeie, 174–193. Münster: Waxmann Verlag.
- von der Lippe, Marie, og Sissel Undheim (red.). 2017. *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Young, Michael, og Johan Muller. 2014. “From the Sociology of Professions to the Sociology of Professional Knowledge.” I *Knowledge, Expertise and the Professions*, redigert av Michael Young og Johan Muller, 3–17. London, New York: Routledge.
- Zahl, Mari-Anne, og Leola Dyrud Furman. 2005. “Koblingen sosialt arbeid og religion/livssyn: – et tilbakelagt stadium eller del av et helhetssyn?” *Nordisk sosialt arbeid* 25 (02): 98–110. doi: <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2005-02-02>

## ENGLISH ABSTRACT

The relationship between religion and professional practice has scarcely been researched in religious studies. To the modest extent that religious studies research has touched upon professional practice, it has been as a sidenote to broader discussions on “religion in the public sphere” or legislations concerning religion. This research has thus typically taken a meta-perspective on the relationship between religion and professional practice, emphasizing professions as merely vehicles of government policies, while ignoring the complexity of professions’ actual practice and competence. In this article, we highlight professional practice as a relevant object of study in religious studies. We argue for the importance of studying how religion is expressed, enacted and involved in professional practice and across different professions (cf. Ammerman 2020). We draw on examples from Norway – in the form of public debates, previous research, and the authors’ own experiences from professional education – to call attention to various aspects of professionals’ approaches to religion that are relevant for religious studies. These aspects include the subjugation of religion to professional discretion, professions’ conceptualizations and knowledge of religion, and the relations between religion and professional identity, autonomy, and mandate. The article also calls for a broadening of the pedagogical scope of religious studies, to increase its involvement in professional education(s). We argue for the usefulness of approaching professional knowledge building on religion through the notion of “threshold concepts” (Mosurinjoh 2021), with particular emphasis on anchoring research on so-called “lived religion” as a knowledge foundation for professions’ dealing with religion.

Keywords: Professionalism, sociology of professions, practice approach to religion, lived religion, discretion, threshold concepts.



# Ponduismens rare hatter: Humor, vanliggjøring og religionskritikk i Frode Øverlis *Pondus*

AV MICHAEL HERTZBERG

Høgskulen på Vestlandet

De fleste i Norge har hørt om tegneserien *Pondus*, som i over 20 år har kommet ut som avisstripe i mange av landets aviser, som eget månedsblad, og i mer enn 20 bind om *Pondus* og hans mange venner og kjente i *Pondus*-universet. Selv om religion egentlig bare har en liten rolle i dette universet, så har forfatteren Frode Øverli i disse årene levert tegninger og striper hvor han både harselerer og raljerer med religion og religiøse karakterer, uten at det har blitt nevneverdig gjenstand for debatt og polarisering. Jeg skal forfølge tre argumenter i artikkelen relatert til religionskritikk, humor og vanliggjøring: a. Hvordan blir religion, og religiøse karakterer, brukt som humoristisk referanseredskap i *Pondus*? b. Hvordan bruker Frode Øverli vanliggjøring som et retorisk virkemiddel i *Pondus*? c. Hva er forholdet mellom humor, vanliggjøring og religionskritikk i *Pondus*?

Nøkkelord: Religionskritikk, tegneserier, vanliggjøring, andregjøring, fordommer, populærkultur, humor.

POPULÆRKULTUR, HUMOR, ESSENSKRITIKK OG VANLIGGJØRING

Frode Øverli (f. 1968) har nesten blitt et synonym på sin egen tegneseriesuksess, *Pondus*. Som konsept fikk *Pondus* sin spede begynnelse i 1995, sitt eget månedsblad i 2000, og har per 2022, kommet ut med 20

bøker om *Pondus*. I tillegg kommer flere spin-off bøker fra serien, i tillegg til andre konsepter som *Riskhospitalet* og *Rutetid*. Øverli har tre ganger vunnet Sproingprisen, en anerkjent tegneseriepris i Norge, samt at *Pondus* fikk eget frimerke i 2011 i forbindelse med 100 års markeringen av tegneserier i Norge. *Pondus* regnes som den største norske tegneseriesuksessen noensinne, og har blitt en referanseramme for nesten alle som driver med tegneserier i Norge. Å komme inn i *Pondus*-bladet er en milepæl for mange serieskapere. Svært mange aviser trykker *Pondus* ukentlig, og de siste 20 årene har *Pondus* vært en vital del av norsk tegneseriekultur. Karakteren *Pondus* er i serien en aktiv religionskritiker, men selv om religion kun er en liten del av *Pondus*-universet, kan likevel tegneserien si noe vesentlig om hvordan religion og religionskritikk har blitt forstått og diskutert i Norge de siste 20 årene.

Hvordan passer egentlig *Pondus* inn i det religionskritiske landskapet? Det synes umiddelbart mer nærliggende å lese *Pondus* inn i sfæren religion og populærkultur, et felt som i det siste har funnet ulike foreninger av religion i alt fra lego, dataspill, rollespill, adventskalendere, grand prix og reklame, for å nevne noen av temaene som ble åpnet av religionsviterne Dag Øistein Endsjø og Liv Ingeborg Lied i boken *Det folk vil ha* (2011). *Pondus* forbindes tross alt mer som en populær tegneserie om fotball, fyll, hverdagsliv, familie, «stygge?!» damer og rockemusikk. Religion og religionskritikk er i beste fall et perifert tema i *Pondus*, men det er nettopp denne distansen fra hovedlinjene i *Pondus* som gjør det interessant. *Pondus* handler ikke primært om religionskritikk, men samtidig er religion og religionskritikk noe som kommer inn fra sidelinjen. En distinksjon er viktig her: jeg leser forfatteren Frode Øverli først og fremst som en humorist, mens hans viktigste to karakterer, *Pondus* og *Jokke*, er svært religionskritisk anlagt. I tillegg bruker Øverli religion aktivt som et semiotisk referanseunivers, noe som gir religion som helhet et latterlig preg i tegneserien. Hvordan kan så humor trekkes inn?

Komiker Markus Gaupås Johansen skiller mellom fire ulike humor-teorier for å forstå hva som skaper latter: 1. Overlegenhetsteorien (hvor ydmykelsen skaper latter), 2. Forløsningsteorien (hvor drøyt er mor-



somt), 3. Inkongruens-teorien (ordspill og misforståelser), og 4. Benign violation-teorien (hvor uskyld og overtredelse blandes sammen). Johansen hevder at «[k]ronargumentet for forløsningsteorien er at humor forsyner seg grovt av tabubelagte emner» (50), hvor «[v]itsens teknikk er det som overrumpler oss slik at vi plutselig finner glede i det forbudte» (52). Dette gir både mening og ikke mening opp mot Øverlis *Pondus*-univers. *Pondus* utforsker på ulike vis mange tabu-belagte emner, men samtidig så fungerer religionshumoren i *Pondus* som noe mer enn et tabu. Religion er et verdisystem (som kan kritiseres, forkastes og utforskes), et semiotisk referanseunivers (verbalt, men spesielt visuelle virkemidler som nonner, munkes, helvete, himmelen, kors og pavehatter, osv.), og en mulighet til å utføre hyperbolsk (overdreven) humor. Det siste punktet er hvor religion brukes som et rammeverk for å enten forstørre, eller forminske, et humoristisk poeng, ved både overdrivelser og underdrivelser, gjerne til det absurde.

I to andre studier om religion og tegneserier (Gresaker (2019) og Otterbeck (2019)), utforskes begrepet andregjøring, og hvordan både tegneserier og humor bruker forenkling som et sentralt retorisk virkemiddel. Sosiologen Ann Kristin Gresaker (2019) diskuterer hvordan andregjøring, stereotypier og fordommer kommer til uttrykk i tegneserier i mannebladet *Vi Menn*, og grensene mellom religion og humor står sentralt i antologien *Ingen spøk* (Botvar m.fl. 2019). I islamforskeren Jonas Otterbecks (2019) analyse av tegneserien *Rocky* står også representasjon av muslimer og deres andregjøring, om enn i ironiske former, i førersetet, og den diskuterer i hovedsak hvordan «oss» og «de andre» blir portrettert i populærlitteraturen. Mens Jonas Otterbeck (2019) utforsker hvordan Martin Kellerman bruker subtile humorvirkemidler i tegneserien *Rocky*, ved at man aldri vet om karakteren faktisk er fordomsfull eller ikke, har Frode Øverli dyrket den overdrevne humoren, hvor man sjelden er i tvil om at man er i en humoristisk verden.

Heller enn å behandle religionskritikk som en helhetlig størrelse,<sup>2</sup> så vil jeg hevde at det som er på spill i *Pondus* handler om en underkategori av religionskritikk, en underkategori jeg vil kalle *essenskritikk*. Til tross for stort omfang og sterke følelser i media, så er religionskritikk som analytisk størrelse fortsatt underteoretisert. Jeg vil hevde at man grovt sett kan dele religionskritikk inn i tre hovedstørrelser, a. den klassiske religionskritikken, som ser på de eksistensielle sidene av religion, som en kritikk av religiøse forestillingers sannhetsverdi, b. den vulgære religionskritikken, som diskuterer hva som er hellig, og derigjennom også religionens status i samfunnet, og c. essenskritikken, hvor man fremhever trekk ved religion som en gruppebasert størrelse (vis-a-vis etnisitet, kjønn, seksualitet, klasse, språk, geografisk tilhørighet, osv.). Religionskritikk som *essenskritikk* er derfor også beslektet med kritikk av andre gruppebaserte kategorier. I en nylig utgivelse gjør litteraturviteren Frode Helland et hovedpoeng av hvordan minoriteter ofte essentialiseres i den offentlige diskursen: «Religionen islam framstilles altså som en udifferensiert, enhetlig størrelse, og denne delen av muslimers liv forstørres i teksten slik at den utgjør en essens som alle muslimer kan reduseres til» (Helland 2019, 103). Religionskritikk innenfor *Pondus*-universet handler mindre om påstander om sannhetsverdi (klassisk kritikk) eller hvorvidt staten skal bygges på kristne verdier (den vulgære religionskritikken), men hvordan religion, derunder religiøse grupper og individer, fremstilles humoristisk i lys av fordommer, andregjøring og vanliggjøring (som essenskritikk).

Essenskritikk er en fellesnevner rundt mange diskusjoner om gruppebaserte størrelser, utover religion, som rase, etnisitet, seksualitet, tilhørighet, osv. Ved at «religion», og deres religiøse tilhørere («kristne»),

---

<sup>2</sup> Til tross for usedvanlig stor oppmerksomhet i media, har religionskritikk som forskningstema oftere blitt behandlet gjennom enkeltsaker og enkelttema (se Sørheim 2021, Helland 2019), fokusert på historiske og filosofiske tenkere (se Hellesnes 2014, Thorstensen 2013, Dahl 2008), eller behandlet og forsvart/kritisert religionskritikk som en enhetlig størrelse (se Skirbekk 2021, Lem 2014, og Hareide 2011). Prismet hadde i tillegg et temanummer om religionskritikk i undervisning i 2018. I denne samlingen, og i en annen sammenheng, ser vi at Robert W. Kvalvåg (2018, 2006) analyserer hvordan religionskritikk kommer til uttrykk i popmusikk. Tarald Rasmussen (2015) har skrevet en interessant artikkel om karikaturer og religionskritikk på Martin Luthers tid, og Sindre Bangstad (2011) har skrevet om islamofobi og religionskritikk.

«muslimer», «buddhister», «hinduer», «nyreligiøse», osv.), blir gruppebaserte størrelser, så setter man i spill flere beslektede diskusjoner.<sup>3</sup> Essenskritikk kan forstås gjennom fire punkter: 1. Grensene mellom fordommer, stereotypifisering og essensialisering, 2. Representasjon i samfunnet basert på gruppebaserte størrelser (ofte benevnt som ‘identitetspolitikk’), 3. Polarisering mellom ulike gruppebaserte størrelser (jmf. ‘kulturkamp’), og 4. Grensene mellom andregjøring og vanliggjøring. Benevnelsen *essenskritikk* har som siktemål å samle beslektede problemstillinger i en klynge, og se på hvordan gruppebaserte størrelser, inkludert religion, er gjenstand for forhandling og diskusjon opp mot de nevnte punktene. Disse problemstillingene er en omfattende debatt, både innenfor academia og i offentligheten generelt, men jeg vil hevde at diskusjon og debatt omkring vanliggjøring er det punktet med minst oppmerksomhet rundt. I min analyse av *Pondus* har jeg valgt å ta et steg tilbake, og ikke se på andregjøring (som Helland (2019), og i andre studier av tegneserier (Gresaker 2019)), men på bevegelser av vanliggjøring, nettopp for å utforske hvordan dette punktet kommer til syne i populærkulturen.

«Vanliggjøring» er et begrep som blir tatt frem av kulturviteren Tone Hellesund, for å synliggjøre og diskutere «hvordan vanlighet både kan fungere som en eksklusjons- og en inklusjonsmekanisme» (Hellesund 2021, 343). Hellesund bruker dette spesielt i forbindelse med informanter med «avvikende» seksualitet og legning, hvor hun i særdeleshet tematiserer hvordan terminologi som «legning» på en side har et hverdagslig preg, samtidig som en dyp fremmedgjørende effekt som i ytterste konsekvens nekter minoriteter av ymse slag og andre annerledes mennesker å ta del i det normative rommet av «det vanlige». Noen kategorier utløser nærmest et umiddelbart stigma, hvor alle andre kjennetegn og karakteristikk ved denne personen blir redusert til ett enkelt særtrekk – det avvikende. Hellesund utforsker hvordan personer med

<sup>3</sup> I min analyse har jeg ikke laget en detaljert oversikt over hvilke religioner og synspunkt som blir mest karikert i *Pondus*-universet. Det semiotiske referanseuniverset inneholder elementer fra kristendom, islam, buddhisme, nyreligiøsitet, hinduisme, og ulike sekter. Rare hatter, spesielt pavehatter, er ofte inkludert i religionshumoren, men argumentet mitt er at Frode Øverli fortrinnsvis må leses som humorist, og ikke religionskritiker. Da er fordelingen mellom de ulike religionene mindre relevant.

slike «avvikende identiteter» opplever mikroagresjoner og føler på hverdagslivets marginaliseringsmekanismer, samtidig som de har en lengsel mot, og føler sterk anerkjennelse av, å bli inkludert i det Helle-sund kaller alminnelighetens potensial.<sup>4</sup> Her vil jeg hevde at Frode Øverli fortrinnsvis bruker retoriske virkemidler med smak av vanlig-gjøring, og ikke andregjøring, både i møte med religion, men også i møte med andre fordomsfulle kategorier. Religion er på mange måter *det ultimate avviket i Pondus*, og han lager til slutt sin egen religion, Ponduismen, for å stadfeste denne forskjellen mellom vanlige og religiøse. Men er virkelig religion som det ultimate avviket egentlig fremmedgjørende og andregjørende, eller er det flere elementer i spill? Hvordan bruker så Frode Øverli vanliggjøringsmekanismer som retoriske virkemidler for humor i *Pondus*?

#### TEGNESERIER OG METODE

Religionsviteren Jeffrey Brackett (2015) har i en oversiktsartikkel sett på hvordan temaet religion og tegneserier har blitt flettet sammen på ulike vis, og har ulike nedslagsfelt alt etter hvilket land og verdensdel de er situert i, hvor Brackett selv har sin egen forskningsinteresse opp mot hinduistisk-inspirerte tegneserier. Herunder henviser han til Matthew Pustz og en av hans studier av amerikanske tegneserier hvor han skiller mellom fire bruksmåter for tegneserier: 1. Kulturell historie gjennom tegneserier, 2. tegneserier som kulturelle artefakter, 3. tegneserier og historisk identitet og 4. tegneserier og samtidig historie. Jeg har, som Gresaker (2019) og Otterbeck (2019), gått gjennom materialet mitt mer med henblikk for en kvalitativ analyse, heller enn å se på materialet kvantitativt. Jeg har lest gjennom 20 bind med *Pondus*,<sup>5</sup> i kronologisk rekkefølge, og systematisk

<sup>4</sup> Merk at Knut Nærum i forordet i *Hat-trick* (Øverli 2004b) kommenterer: «Hvordan kan Norges mest populære tegneserie ha fått lov til å være en boblende gryte av homofobi i snart ti år uten at en eneste talsmann eller interesseorganisasjon har hevet stemmen?» (s. 5) og senere «Pondus er verdens beste gladvulgære homofobe humorserie for nesten hele familien» (s. 6). Mitt siktemål i denne artikkelen er primært å diskutere Øverlis bruk av religion, og i mindre grad andre tematikker, selv om de selvsagt også kan ha relevans i *Pondus*-universet.

<sup>5</sup> Takk til Trond Næss for langvarig lån av alle *Pondus*-bøkene.

innordnet stripene etter forekomsten i ulike bind.<sup>6</sup> Det finnes stort sett mellom 5-25 striper om religion i de fleste av bindene, av ca. totalt 150-300 striper i hvert bind. Anslagsvis handler mellom 2-8 prosent av *Pondus* om religion, vidt definert. Slik sett har jeg tatt utgangspunkt i bøkene, men *Pondus* kommer også i et eget månedsblad, samt som striper i mange ulike aviser. Jeg har senere fått tilsendt en liste over alle stripene (svart-hvitt) i *Pondus* fra Strand Forlag, hvor det da er 5830 hverdagsstriper og 566 helgestriper (disse er noe større, og mer utbroderte).<sup>7</sup> Totalt har jeg analysert rundt 180-200 striper som på en eller annen måte inneholder referanser til religion, alt fra banneord, djevler, direkte religionskritikk, til hissige og fotballfanatiske guder.

Mye av min analyse og databehandling av *Pondus*-materialet er inspirert av begrepshistorisk teori og metode (se Koselleck 2004). For det første så leser jeg *Pondus* med religionskritiske briller, ikke utelukkende striper som omhandler kritikk av religion, men jeg leser hele *Pondus*-universet som en enhetlig «hendelse» i en større religionskritisk diskurs, i kjølvannet av Salman Rushdies *Sataniske vers* (se Austenå 2011). Altså; hvordan forholder *Pondus*-universet seg til den gjeldende diskurs omkring religion i det offentlige ordskiftet, generelt sett. En slik begrepshistorisk forståelse ser på religionskritikk primært som en utveksling, et møte, hvorpå en aktør eller tekst bringer frem sine argumenter eller interesser ved hjelp av ulike retoriske virkemidler. Det betyr også at ulike diskurser, hegemonier, ideologier eller rådende dominante samfunnsforhold må tas i betraktning, men også at agens og diskurs kan ha gjensidig påvirkning inn hvilke roller og retoriske virkemidler man har tilgjengelig. Idehistorikeren Helge Jordheim hevder at begrepshistorie både kan brukes som teori og metode, og at grensene iblant kan være flytende (Jordheim 2017). Det sagt, så viser religionsmaterialet i *Pondus*-serien noen interessante historiske konjunkturer, men i denne artikkelen vil jeg heller forsøke å utarbeide en grunnforståelse for hvordan religion, humor, fordommer og religionskritikk utspiller seg i *Pondus*.

<sup>6</sup> Opplaget på de siste bindene av *Pondus* har vært på ca. 50 000. Bladene ligger på ca. 60 000, og juleheftene trykkes i ca. 150 000 – 160 000 eksemplarer.

<sup>7</sup> Takk til Strand Forlag og Frode Øverli for bruk av striper i artikkelen: *Pondus* © Frode Øverli / distr. strandcomics.no. Første dato for korrespondanse var 22. februar 2022.

Religion er bare et undertema i tegneserien, men har likevel en funksjon. Fremfor å lese hver stripe i sin historiske rekkefølge, så har jeg valgt å kategorisere dem etter ulike narrative mønstre som repeteres gjennom serien. Det mest interessante ved dette er hvordan Øverli utvikler sine fortellertekniske repertoarer underveis, men også at mange av mønstrene etableres allerede i første bind. Jeg har identifisert fire narrative mønstre i Pondus-serien som jeg mener gir en helhetlig forståelse av dynamikken mellom humor, fordommer og religion (skritikk) i Pondus. To av disse mønstrene handler om hvordan religion som et semiotisk referansesystem og som eget verdisystem kommer til syne i Pondus (Den vrengte virkelighetens virkemidler og Smålighetens himmelske klang), mens to av disse narrative mønstrene handler om hvordan Øverli portretterer sitt karaktergalleri, især når det kommer til religion og religiøse karakterer (Ydmykelsens vilkårlighet og Avvikernes normalitet). Mens de fleste studier på tegneserier, fordommer og religion diskuterer om de nærmer seg andregjøring, så skal jeg se på de retoriske virkemidlene Frode Øverli bruker for å skape en form for vanligjøring innad i Pondus-universet.

PONDUISTEMENS RARE HATTER: FIRE INNGANGER TIL PONDUS-UNIVERSET  
 Det er umulig å diskutere religion i *Pondus* uten å kjenne til flerfoldigheten i det etter hvert så mangfoldige Pondus-universet. En enkel gjennomgang vil ikke yte noen rettferdighet, men størsteparten av serien handler om bussjåføren og etter hvert bareieren Pondus (og hans kjernefamilie), hans bestekompis Jokke (som etter hvert også får familie), Jokkes foreldre (Else og Gunther), bussjåførene Ivar og Hugo, gjennom hverdagsdilemmaer, fyll, fotball, samtaler med Gud, stygge(!) damer og øvelseskjøring. Religiøse karakterer er kun med som statister (med unntak av Fridas samtaler med Gud, og Gud selv) helt frem til bind 15 (Øverli 2016), da journalisten Eddie og hans far presten gjør sin entré som fast persongalleri. Religion er likevel en slags marinade, som følger gjennom hele serien.

Litteraturviterne Anderson, Felski og Moi hevder at analyse av karakterer har havnet i den litteraturteoretiske bakevjen, og løfter frem Alex Woloch og hans termer for karakter-rom og karakter-system. Et karakter-rom handler om hvordan karakteren i et verk får sitt eget rom og rolle i møte med verkets helhet, og karakter-system handler om hvordan mangfoldet av karakterer i et verk betinger hverandre og hverandres rom i en større helhetlig narrativ ramme (Anderson m.fl. 2019, 5). For å lese og forstå de individuelle karakterene i *Pondus* kreves derfor en viss kjennskap med helheten i universet, og derfor skal jeg pendle mellom hvordan religion både kan bidra til helhetsforståelsen, samtidig som enkelte karakterer og episoder krever litt mer nærlesning av tekniske spissfindigheter.

*Pondus* er ingen superhelt, men heller en form for anti-helt. Da det er viktig å lese tegneserier som situert til tid og sted, er det kanskje enda mer interessant hvordan Frode Øverli kobler hele sitt persongalleri av anti-helter opp mot temaer som religion og humor. Sosiologene Donald Lindsey og John Heeren (1992) har gjennomgått 65,000 avisstriper i Los Angeles Times mellom 1979-1987 og sett på hvordan religion og humor har blitt koblet sammen, og forfulgt ulike narrative grunnmønstre og hvordan religiøse karakterer har blitt fremstilt. Det er et tema som har blitt enda mer betent etter karikatur-striden og Charlie Hebdo, og avistegninger og tegneserier har havnet i søkelyset mer enn noen gang (se Titley m.fl. 2017, Cox 2015, Weaver 2010, Klausen 2009). Religionsviteren Peter Gottschalk (2019, 154) hevder, etter en gjennomgang av redaksjonelle tegninger av muslimer i USA, at det finnes to motpoler i hvordan muslimer portretteres, en som «skaper en affekt av fremmedgjørelse og dehumanisering som hjelper til med å forsterke feilaktige forståelser, mens uttrykk mot det har fremhevet fellesskap, sympati og empati» (Gottschalk 2019, 154. *Min overs.*). I Sverige har tegneserien *Rocky* blitt anklaget for anti-semittisme, nettopp fordi den prøver å kombinere og balansere fordommer, humor og vulgærtekniske virkemidler. Hvordan kan vi forstå *Pondus* i dette landskapet av religionskritikk, fordommer og politiserte strektegninger? Jeg skal hovedsakelig diskutere *Pondus*-universet gjennom fire ulike innganger: 1. Religion som måle-

stokk: Den vrengte virkelighetens virkemiddel, 2. Samtaler med Gud: Smålighetens himmelske klang, 3. Religion, misjon, kritikk: Ydmykelsens vilkårlighet, og til slutt Pondusismens rare hatter: Avvikernes normalitet.

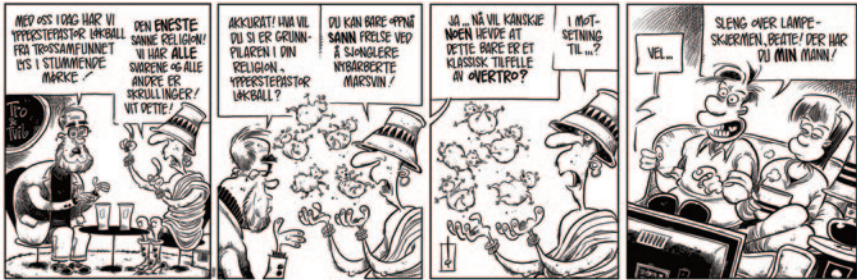
RELIGION SOM MÅLESTOKK: DEN VRENGTE VIRKELIGHETENS VIRKEMIDDEL Religion brukes som målestokk på mange vis gjennom hele *Pondus*, både verbalt og visuelt. Det går fra det helt enkle, med hverdagslige banneord som «Jesus», «Herregud», «Satan», «Fanden på veggen», til litt mer avanserte karakteristikk som «tørrere enn et menighetsblad» og «like sprettent som indremisjonen».<sup>8</sup> Religion fremstilles på mange måter som *den ultimate forskjellen* i *Pondus*, og det gjelder både hjemlig, kristen religion så vel som andre eksotiske religionsreferanser. I tillegg til verbale virkemidler, så fremheves denne ultimate forskjellen som en visuell brekkstang for hvor langt de ulike karakterene er villig til å gå for å nå sine interesser; noen damer blir nonner for å unngå skjortejegeren Jokke (en rolle som etter hvert overtas av bussjåføren Ivar), og senere omfavner Jokke den første og beste guden han kommer over (Buddha), Fanden selv sliter flere ganger med snøvær i helvete, eller da ypperstepastor Løkball, med lampeskjerm på hodet, oppnår frelse ved å sjonglere nybarberte marsvin, noe som *selvsagt ikke* er å anse som overtro. Som vi ser i figur 1 brukes religion, og religionskritikk, innenfor rammen av overdrivelser.

Følger Frode Øverli her en av de vanligste humor-oppskriftene rett fra boken, postulatet om at *drøyt er morsomt*? Ett annet eksempel er da Pondus som bussjåfør blir overrumplet av den superultimate forskjellen, en blind, overvektig såkalt kystfiskemuslimsamener (en samling av alt det ikke går an å tulle med) som selvsagt går ham på fordommene løs. Og hvor hans kone, Beate, kommenterer tørt: «Nå må du ikke gre alle med samme kam, Pondus!». Forskjellen til tegneserien *Rocky* blir tydelig her. Mens man i *Rocky* hele tiden må kode budskapet i hvilken grad det balanserer på nyansene mellom satire og ironi, så er grunntonen

---

<sup>8</sup> Lindsey & Heeren (1992) tok ikke med banneord i sin undersøkelse.





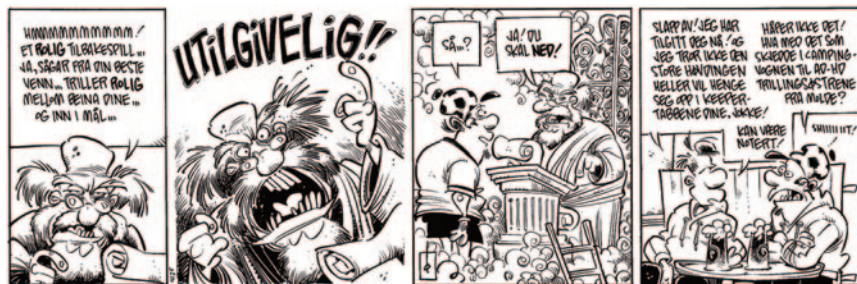
Figur 1: *Stripe nr. 5081. (Øverli 2019, 139). Pondus © Frode Øverli / distr. strand-comics.no.*

i Pondus overtydelig gjennom den vrengte virkelighetens virkemiddel. Og det er her religionen blir en målestokk. Medieviteren Abraham hevder at tegneserier må ligge tett opptil eksisterende kulturelle og semiotiske ressurser:

Repertoaret av kulturelle apparater (hendelser, figurer, hverdagslighet, og spesielt litterære og kulturelle alluderinger) som tegneserier bruker for å ramme inn hendelser, hjelper ikke bare å artikulere bestemte kulturelle rammeverk som gjør disse hendelsene meningsfulle, men gir også et ritualisert gjenbruk av semiotisk kulturelle ressurser som identifiserer og integrerer samfunnet som medlemmer av et fortolkende fellesskap, samtidig som det er med på å isolere fremmede som sees på som «den andre». (Abraham 2009, 161. *Min overs.*)

Religion i Pondus er, som sagt, både et verdisystem (som kan kritiseres, forkastes og utforskes), et semiotisk referanseunivers (spesielt ved visuelle virkemidler som nonner, munk, helvete, himmelen, kors og pavehatt, osv.), og en unik mulighet til å utføre hyperbolsk humor gjennom overdrivelser. Religion, og religiøse figurer som Gud, djevl, nonner, osv. er ypperlige semiotiske ressurser i den vrengte virkelighetens verden. Ved å bruke religion som den ultimate forskjellen så skaffer Frode Øverli seg et semiotisk speil som kan frembringe humor på flere nivåer samtidig. Et eksempel hvor både forenkling (dommens dag) og Guds straffende temperament (over keepertabber) finnes i stripen under (Figur 2), hvor nettopp religion brukes for å skape en hyperbolsk effekt.

Den hyperbolske effekten ligger i å blande bagateller med overdrivelser, og religion blir da et ypperlig semiotisk verktøy for å skape disse overdrivelsene.



Figur 2: *Stripe nr. 4125 (Øverli 2014, 109). Pondus © Frode Øverli / distr. strand-comics.no.*

#### SAMTALER MED GUD: SMÅLIGHETENS HIMMELSKE KLANG

Et undertema av den vrengte virkelighetens virkemiddel er hvordan religion også fungerer som en verdimeslig referanseramme. Her finner vi spesielt datteren Fridas samtaler med Gud, men etter hvert, som i Figur 2, gjør Gud en direkte inntreden i tegneserien. Fridas mange bønner til Gud inneholder elementer av både stort og smått, hvor hun introduseres i første bind som et lynende intelligent småbarn, allerede da fremmedgjort av de snåle menneskene på jord. I disse samtalen finner vi alt mellom bønn om at Pondus *ikke* må synges natta-sang (som Elvis-imitator), at danseband er musikk for de som er hjernedøde (Pondus tenker visst på alle), flere striper om Guds intervensjoner i Liverpool,<sup>9</sup> toppet med mirakelet i Istanbul (en klassiker blant fotballfolket), og ikke minst i stripen hvor Gud utsetter problemet i Syria for hjelpe Enkefru Rognaldsen i Kvinesdal. I disse små bønnestundene er også stedet hvor Frode Øverli er tettest på det kristne verdisystemet, og bruker det som et speil nettopp for å fremheve karaktergalleriets hang til smålig-

<sup>9</sup> Pondus-serien er spesielt populær blant fotballfolket, og det finnes mange striper om rivalisering mellom ulike fotballklubber i serien. For Pondus sin del er det Liverpool og Brann som gjelder.

hetens himmelske klang, nettopp hvor religion blir et virkemiddel for å belyse smålighet og trivialitet. Ved å bruke det religiøse alvorret som klangbunn, så blir den trivielle humoren enda mer triviell – nettopp som et ledd i hyperbolsk humor. To striper kan vise hvordan smålighet og vektighet brukes som humoristisk dynamikk, i henholdsvis figur 3 og 4.



Figur 3: Stripe nr. 4296 (Øverli 2015, 107). Pondus © Frode Øverli / distr. strandcomics.no.



Figur 4: Stripe nr. 1032 (Øverli 2004b, 107). Pondus © Frode Øverli / distr. strandcomics.no.

Her ser vi kontrastene mellom det store og det lille, og hvordan religionens alvor setter farge på hverdagens trivialitet. Religion blir benyttet som et kulturelt og semiotisk univers som gir tyngde, størrelse og alvor, dynamikker som er velegnet for å forstørre og fremheve flere av karakterenes lyter og hang til personlige skavanker. Teologen Gunnar Haaland refererer til jødisk humor som bærer av noen av de samme

trekkene, hvor han trekker frem rollefiasko, smarte taktiske manøvre eller forbilledlige avvik som typiske elementer (Haaland 2019, 182). Samtidig som Pondus anklager religion for å være smålig, brukes også religion som en størrelse, både abstrakt og moralsk, til å fremheve smålighet hos persongalleriet i Pondus-universet. Smålighetens himmelske klang blir dermed en underkategori av den vrenge virkelighetens virkemiddel, men hvor det er tydeligere at religion er et selvstendig verdisystem og ikke bare et semiotisk referanseunivers.

En spesiell problemstilling som dukker opp når man bruker religion som en målestokk for et verdisystem er i hvilken grad dette verdisystemet er allment gjenkjennelig. Humor, og tegneserier, må legge seg tett opp til allerede gjeldende kulturelle og semiotiske ressurser, for hvis ikke så vil de humoristiske poengene forsvinne i mangel på leserens referansegrunnlag. En viktig del av Frode Øverlis religionshumor er å gjøre narr av paven, og en del katolske skikker og tradisjoner. Siden reformasjonen har den katolske kirke vært *den andre* i norsk religiøs bevissthet, men jeg vil heller hevde at Øverli bruker den katolske kirke mest av alt som en semiotisk ressurs for å gjøre humoristiske poenger. Dette kan føre til at religionskritikk gjennom humor, men også iblant tegneserier, kan bli overfladisk og lettvindt, da man hele tiden må ta utgangspunkt i at et tenkt publikum mangler en større referanseramme. For å bedrive humor på religionens bekostning så må man hele tiden ta hensyn til hva som er allment tilgjengelige religionsreferanser.

#### RELIGION, MISJON OG KRITIKK: YDMYKELSENS VILKÅRLIGHET

De fleste møtene i Pondus-universet med faktisk, levde religion, skjer gjennom dørklokke- og telefonmisjon. Og i disse møtene er de religiøse karakterene på mange måter *de andre*, og i tidlige utgaver av *Pondus* fulgte Frode Øverli et ganske vanlig mønster av å karikere religiøse karakterer som innpåsletne misjonere og hyklerske og pengegriske pastorer (se Lindsey & Heeren 1992). Her vil jeg påstå at det etter hvert skjer en merkbar forskjell i måten Øverli behandler religion på, spesielt fra bind 5, *Fem rette* (Øverli 2005), hvor ydmykelsen av de religiøse

karakterene blir vrent, og spiller tilbake til hovedkarakterene. Her har vi bilmekanikeren som får inn bilen fra sin tidligere mobber, med punchlinen «Det finnes en Gud!» (Øverli 2005: 157), men kanskje enda bedre eksemplifisert da Påsan (Pondus sin sønn) håper at dommedag kan redde ham fra leksene (jf. Figur 5).



Figur 5: *Stripe nr. 1905* (Øverli 2005, 170). Pondus © Frode Øverli / distr. strandcomics.no.

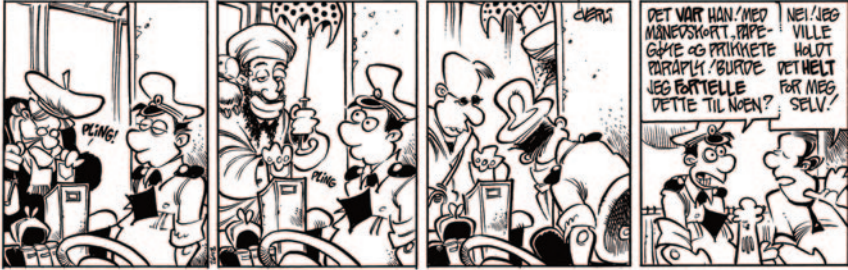
I det store og det hele er ydmykelse en sentral del av Pondus-universet, og et virkemiddel som Øverli bruker på hyggelige og uhyggelige måter. I den første stripen som i det hele tatt bringer religion på banen, så vil Turid-Laila «heller spise middag med Salman Rushdie på en cafe i Teheran,» fremfor å spise middag med Jokke. Ydmykelsen slutter ikke der, men Jokke blir så forbigått av en tulling med «den hellige tamburin», som viser at Jokke ikke engang duger å være en idiot (Øverli 2001, 28). Ydmykelse finnes i hele Pondus-universet: blant annet på kvinnefronten (først Jokke, så bussjåførene Ivar og Hugo), på fotballbanen (både Pondus og Jokke, det går litt bedre med Camilla), Else og førerkortprøven, og Påsans skolearbeid.

Bloggeren Erik Valebrokk hevder: «Poenget er at han latterliggjør selve fordommene vel så mye som, eller mer enn, dem han angivelig fornærmer» (Valebrokk 2017). At noe eller noen ydmykes i Pondus-universet er ikke unntaket, men regelen, men det interessante er hvordan Øverli bruker ydmykelses-mekanismene til å skape likevekt i sitt eget univers. Det er ikke de samme karakterene som ydmykes gang etter gang, men ydmykelsens offer og seierheltinne er i stadig forhandling.

Pondus-universet er bygget på ydmykelsens vilkårlighet, og denne vilkårligheten skaper likevekt mellom karakterenes ulike stereotypiske bakgrunn. Poenget mitt er ikke at alle bare krenkes, men at i Pondus er ydmykelsen vilkårlig – hvem som ydmykes kommer overraskende på. På ett nivå ligger dette i håndverket til Frode Øverli, hvor han har blitt kjent for sin totrinns humor, ved at han gjerne legger en ytterligere vending på den opprinnelige vitsen (Harper 2005).

Tegneserier som medium har et unikt potensial til å utheve totrinns humor, både gjennom tekst, bilder, men også hvor humor og meta-humor ligger lagvis oppå hverandre (McCloud 2016). Professor i kommunikasjon Thomas Conley (2010, 61) forteller om en lignende dynamikk fra skuespilletts verden, hvor Shakespeare tenker dobbelt om karakterenes allianser – de skal både interagere med resten av persongalleriet, men også takke publikum, i dette tilfellet leserne. Som Conley (2010, 49) også påpeker – fornærmelser skaper samhold mellom oss mot dem – men i Pondus har dette blitt omgjort til den kjente filosofen Thomas Hobbes' kjente teorem hvor det er alle-mot-alle, hvor livet er *skittent, brutalt og kort*. På dette punktet skiller *Pondus* seg fra tegneseriers andregjøring, og ved at ydmykelsens er vilkårlig og i stadig forandring, blir hele persongalleriet behandlet med likevekt innenfor vanliggjøringens synsvinkel. Innenfor rammen av humor/meta-humor møter vi også angivelig Osama bin Laden, selv om han forblir navnløs. I figur 6 ser vi hvordan tegningene som medium brukes som en semiotisk ressurs på å bruke eksisterende referanser (Osama som kjent terrorist), men også Øverlis bruk av totrinns humor for å gjøre det humoristiske poenget på Pondus sin bekostning. På ett nivå ligger det latterlige i å tegne en farlig terrorist med papegøye og prikkete paraply, som en semiotisk grenseoverskridende lek hvor man blander helt ulike kulturelle referanser, men hvor hovedpoenget, selve totrinns humoren, slår tilbake på Pondus om at en slik observasjon vil skade hans ry som troverdig aktør. På det andre nivået ser vi en dobbel semantisk forskyvning hvor Øverli leker med fordømmene om Islam som farlig, truende og alvorlig, men også Vesten som selverklært rasjonell, sindig og fornuftig. Jeg vil hevde at Øverli er med på å utvide grensene for norma-

litet, ved stadig å utforske normalitetens grenseoppdragninger, gjennom slike semantiske forskyvninger.



Figur 6: *Stripe nr. 2648 (Øverli 2007, 173). Pondus © Frode Øverli / distr. strand-comics.no.*

#### PONDUISMENS RARE HATTER: DEN AVVIKENDE NORMALITETEN

I bindet *20 i stil* kommer Pondus endelig ut av skapet og viser seg som skaperen av Ponduismen. Ved å introdusere Ponduismen som størrelse (Figur 7 og 8), har Frode Øverli lagt inn nok et lag av religionskritikk i Pondus (se Øverli 2021).

Spørsmålet er om Øverli med stripene om Ponduismen både klarer å avvise religion som verdisystem, samtidig som han inkluderer religion som en sosial og kulturell gruppestørrelse? Heri ligger tegneseriens potensial for å snakke på to nivåer samtidig, med et klart budskap fremst og med et høyere nivå av meta-budskap som kommentar. Dette er, som komiker Markus Gaupås Johansen påpeker, også en av de viktigste forutsetningene for humor:

En forutsetning for humor er nettopp at de moralske normene midlertidig oppheves. I vår kultur er det sjangeren som gir den endelige tillatelsen til opphevelsen. Det er vi som samfunn enige om. Som Mary Douglas har påpekt, krever humor at det er bred enighet om at normene oppheves. Hvis ikke blir satiriske fornærmelser bare fornærmelser. (Johansen 2020, 42)





dus-universet. Og i dette humoristiske feltet gir han seg selv større spillerom for å kunne leke med ulike nyanser av religionskritikk, så vel som rasisme, homofobi, feminisme og andre fordommer. Humoren gir et frirom for lek med de fundamentale forskjellene våre. Figur 9 viser hvordan motivet med rare hatter har vært en nøkkel inn til religionshumoren i Pondus i lang tid.



Figur 9: *Stripe nr. 2441 (Øverli 2007, 69). Pongus © Frode Øverli / distr. strandcomics.no.*

Men hvorfor snakker jeg om Ponguismens *rare hatter*? Jeg vil hevde at i motsetning til mange andre som utforsker rasisme, feminisme, homofobi og religion, så er ikke Øverli interessert i de fundamentale forskjellene, men i de fundamentale likhetene. På overflaten tegner han det som gjør oss forskjellige, men den narrative strukturen handler om våre likheter – vi er alle *raringer*. Frode Øverli opererer med identitetskonstruksjoner på tre nivåer: 1. det autoktone nivået (alder, kjønn, seksualitet, religion, klasse, geografi, språk – altså potensielt tunge eksistensielle kategorier), 2. interessebaserte identitetskonstruksjoner (fotball, dating, fising, cola korksamling, golf, s/m sex, musikk) og 3. det konkrete og generelle området (hvor det lille og store speiles – spesielt hvor rare hatter og andre tilsynelatende uvesentlige detaljer blir viktige). Ved at Frode Øverli er i stand til å ta i bruk alle disse nivåene er noe som gir ham en større verktøykasse når han skal sette opp humoristiske poenger.

Den brede penselen i bakgrunnen av hele Pondus-universet er hverdagens inkluderende metafysikk – hverdagen som det trivielle, strevsomme, latterlige og ikke minst vanlige fenomenet som vi alle må håndtere. Den overdrevne andregjøringen blir en form for vanliggjøring. Avviket er på mange måter den gjengse normaliteten. Og her ligger Frode Øverli sitt fortrinn i å utnytte alminnelighetens potensial, med å fremheve våre smålige trekk, ubetydelige detaljer, og hang til diverse skavanker og uvaner. Humoren skapes ved at vi aldri helt vet hvilket nivå vitsen er på, for Øverli bruker flere og ulike lag av identitetskonstruksjoner, nettopp med henblikk for kontrast, overraskelse, gjenkjennelighet, sjokk og ironi (se Felski 2008). Kort sagt kan hele Frode Øverlis religionskritiske oeuvre konkretiseres til: *Menn i rare hatter*. Det er jo helt latterlig. Og det er kanskje hele poenget. Religionskritikken lurer i bakgrunnen, men de humoristiske poengene i forgrunnen handler om hatter. Flere steder i Pondus-universet fremheves religion nettopp ved sine hatter, og især paven får gjennomgå, både i *Pondus*, men også i spinoff-serien *Rutetid* (Pavehatten som blomstrer hvert 25te år). Ivar våkner nesten naken etter sine barbesøk, kun iført pavehatt. Hatter, og pavehatter er et kjennemerke når Øverli skal karikere religion. Etter bind 8, muligens samtidig med kontroversen med karikaturtegningene,<sup>10</sup> forsvinner religiøse referanser nesten fullstendig i flere år, men før det skjer oppsummerer Øverli religion nettopp som en samling av menn i rare hatter, slik vi ser i Figur 10.

#### RELIGIONSKRITIKK: FORDOMMER, HUMOR OG VANLIGGJØRING

En av de mest bemerkelsesverdige observasjonene er hvordan Frode Øverli, i en tidsperiode med (religiøs) terror, karikaturtegninger og debatter om rasisme og fordommer, i det store og hele har unngått å bli en brikke i denne polariseringen (se Lundby 2021, Sørheim 2021). Som

<sup>10</sup> Å belegge historisk at denne stripen har en sammenheng med karikaturtegningene krever en særdeles finmasket historisk gjennomgang av når de enkelte stripene ble tegnet, publisert, og også intensjonen bak tegningene. Otterbeck (2019) hevder at *Rocky* ikke har nevneverdige historiske konjunkturer, men mine funn indikerer at det kan være interessant å se mer analytisk på Pondus-universets historiske konjunkturer når det gjelder semiotiske henvisninger til religion.



Figur 10: Helgestripe nr. 405 (Øverli 2008, 99). Pondus © Frode Øverli / distr. strandcomics.no.

Martin Kellerman, skaperen av *Rocky*, så har Frode Øverli lekt med mange av de samme tematikkene omkring fordommer og stereotyper, men samtidig ikke blitt dradd inn i lignende kontroverser.<sup>11</sup> *Pondus* er ikke noens talsmann. Men disse to tegnerne er veldig ulike, for i motsetning til Frode Øverli har Martin Kellerman utforsket hva man kan si og ikke, langs andregjøringens grenser. Otterbeck argumenterer:

Hvis man leser *Rocky* som tegneserie full av ironiske provokasjoner, så er det mulig å se hovedpersonens bevisste enfoldighet som en form for kritikk. Men dersom man leser *Rocky* uten denne sjanger-bevisstheten, så fremstår tegneserien som om den knytter seg mot islamofobiske forestillinger. Denne doble lesbarheten peker på et problem ved å lese såkalt «vulgær» litteratur. Hvis tegneserien leses med en lojalitet til sjangeren og med en aksept om at det umiddelbare ikke nødvendigvis er budskapet, så er det evnen til å skrive frem det

<sup>11</sup> Martin Kellerman har måttet trekke noen av sine striper i *Rocky* etter anklager som antisemittisme, da noen av hans karakterer leker med konspirasjoner rundt jøder i Sverige (se Otterbeck 2019).

uventede, det hårreisende, som således blir skarpsindig, som blir det sentrale. På den andre siden, hvis sjangeren ikke blir gitt dette privilegiet, og tegneserien leses mot intensjonene, så fremtrer det et mønster hvor islam og muslimer konsistent brukes som utgangspunkt for det negative, noe kulturelt mangelfullt, og det som ikke er inkludert i tegneseriens større «oss». (Otterbeck 2019, 166-167. *Min overs.*)

Frode Øverli og Martin Kellerman har mange likheter, og det gjelder for begge at man leser stripene ulikt alt etter hvilke briller man har på seg. Begge forfatterne leker med stereotype fremstillinger av ulike grupper og personligheter, hvor de både avkler og leker med fordommer. Frode Øverli har selv en fortid som tegner i bladet *Pyton*, hvor «smakløs pubertetshumor» var dominerende (Harper 2005, 110). Tegneserieteoretikeren Mila Bongco hevder at sjangeren har en fortid som opprørsk og tøylesløs, og at mange serier bevisst var ute etter å utfordre sømmeligheten hos det amerikanske borgerskapet. Likevel, ved å se på tegneserier som populære kulturelle uttrykksformer med høye salgstall, så gir disse også en inngang nettopp til å se på dem som «massekommunikasjonsvåpen» som definerende og dominerende innenfor en gitt kultur (Bongco 2000). Mens Kellerman utforsker andregjøringens dynamikk gjennom subtile koder, så utforsker Øverli alminnelighetens potensial gjennom hyperbolske overdrivelser.

Denne påstanden betyr likevel ikke at Øverli oppfyller et sett med ideelle krav til flerkulturell og flerreligiøs representasjon, for eksempel finnes det ikke en eneste fremstilling av en muslimsk kvinne i hele *Pondus*-universet. Sosialantropologen Marianne Rugkåsa skriver informativt om hvordan nettopp minoritetsetniske kvinner mangler muligheter for å bli anerkjent og akseptert som likeverdige og fulle borgere i Norge (Rugkåsa 2012, 176). Frode Øverli kommer ikke disse kvinnene til unnsetning i sine mekanismer for vanliggjøring. Ifølge Helleund (2021) kan det å ikke få plass i vanliggjørings synsvinkel fungere ekskluderende. Slikt sett scorer ikke Øverli høyt på flerkulturell representasjon. Men skulle han det? I forordet i *20 i stil* utbroderer forfatteren Gulraiz Sharif hvordan *Pondus* åpnet nye forståelseshorisonter hos ham: «*Pondus* var min inngangsbillett til å få innsikt inn i hvordan det er

hjemme hos norske nordmenn, den hjalp meg til å få et innblikk i hvordan en norsk mann og kvinne har det» (Sharif 2021, 5). Oppgaven er ikke å finne det totale blikket, men et blikk fra noensteds, for å følge wittgensteiniansk vandringsteori, et blikk som både er begrenset og preget av blindsoner, men like fullt betydningsfullt fordi det er et blikk fra noen (se Robinson 2011, 138). På samme måte som Frode Øverli har et begrenset blikk for minoritetskvinner, så finner vi også sparsomt med referanser til majoritetskvinner i Gulraiz Sharifs roman *Hør her 'a*, selv om også han er kyndig i sin bruk av litterære vanliggjøringsmekanismer (se Sharif 2020). Det er nettopp dette begrensede blikket, blindsonene i egen horisont, at man ser fra noensteds, som er litteraturens styrke. Sharif leser også *Pondus* med vanliggjøringsens briller:

«Spiller ingen rolle om du heter Patrick, Patrice, Patricia, Parvaiz eller Phom, det er en Pondus inni deg et sted som egentlig vil ut, om du vil skrike til Cricket, Dart eller Curling har ikke noe å si. (...) Pondus er sosialantropologi og sosiologi fra øverste hylle, vil man skjønne nordmenn og den norwegische folkesjelen så er det bare å lese Pondus, Pondus har Pondus på så mange nivåer, Pondus er i oss, men vi kan kun være Pondus når vi legger fra oss vårt selvhøytidelige oss!!» (Sharif 2021, 6)

Gulraiz Sharif leser *Pondus* som en representant for det hvite majoritetskulturelle Norge, men også som en karakter som sier noe mer vesentlig om det å være menneske, med ulike drifter, interesser og behov, som kommer til uttrykk på produktive og ikke fullt så produktive måter. Å lese *Pondus* gir et innblikk inn i noensteds, det hvite majoritetskulturelle Norge, ikke som et totalt verdensbilde, men like fullt et innblikk inn i noens livsverden. Stikkordet, eller den kodede nøkkelen om du vil, ifølge Sharif, er å lese serien uten selvhøytidelighet.

I en nylig utgivelse, *Ingen spøk*, utforsker de norske forskerne Botvar m.fl (2019, 10) ytterkantene for humor omkring religion i Norge: «Finnes det grenser for hva man kan le av, eller lage humor på, i forbindelse med religion? Hvor går i så fall denne grensen?». At humor både kan skape inn- og utgrupper er et velkjent fenomen (se Meyer 2000). Gresakers funn, som også inkluderer *Pondus*, er at tegneseriene i manne-

bladet *Vi Menn* tar opp temaer som seksualitet og kjønn, men også andregjøring av muslimer, og bidrar til «å reprodusere og forsterke stereotypier» (Gresaker 2019: 113-114.). At tegneserier har begrenset rom til å forandre holdninger utdypes av Abraham (2009), som videre hevder at avistegningers tette sammenkopling med samtidens kulturelle rammeverk gjør dem velegnet for studier av kulturelle prosesser. Humor- og retorikkforskeren Dahl hevder også at humor har blitt gjenstand for en polariseringsdynamikk, som både gir krenkefest (ved at flere tør å si ifra om hvor grensene går), men også en stigende markeringskonkurranse om hvem som er innenfor og utenfor det humoristiske rommet, hvor «[h]umor er ein av måtene me held ved like og forsterkar moralske grenser på» (Dahl 2020, 69). En velkjent kritikk mot religiøse mennesker er at de mangler humor, og forfatteren Amos Oz hevder sågar at humor er en kur mot fanatisme: «Jeg har aldri truffet en fanatiker med humoristisk sans», hvor humor nettopp er «evnen å le av seg selv» (Oz 2005, 35). Alt i alt ser vi hvordan diskusjonene omkring religion og humor trekker på mange av problemfeltene jeg kategoriserte under essenskritikk.

Å tre inn i Pondus-universet med en god dose selvhøytidelighet vil nettopp fremheve konflikten mellom humor og det humorløse, men som jeg tidligere har argumentert, Frode Øverli bruker nettopp overdrivelser til å fremheve at man er i *det humoristiske rommet*. I *Rocky* er kodene for denne humoren langt mer subtile, og lettere å misforstå. Botvar m.fl. (2019) hevder at det er en risiko med humor som «sparker nedover», samtidig fremhever flere standup-komikere idealet om å «sparke oppover» (Gresaker og Hovdelien 2019: 144) når religion skal utforskes humoristisk. Argumentet mitt er at Frode Øverli i Pondus-universet introduserer en ny form for humoristisk bevegelse – en humor som sparker bortover. Med det mener jeg ikke at Pondus-universet er fri for andregjøring, men heller at de dominerende humorteknikkene bærer preg av vanliggjøring, som ydmykelsens vilkårlighet, smålighetens himmelske klang og en konsekvent diskurs omkring den avvikende normaliteten. Det ligger mye makt i å tegne normaliteten, og det er et platå som er utilgjengelig for mange avvikere, men gjennom *Pondus* viser Frode

Øverli at han ikke drar stigen med seg opp på normalitetens platå, men lar den stå igjen for andre å kunne klatre opp.

Hva kan *Pondus* si oss om religionskritikkens kår i Norge? Til tross for utsagnene om Pondusismens fortreffelighet, så finner man ingen helhetlig, koherent religionskritisk filosofi i *Pondus*. Ja, Pondus er en selverklaart ateist, eventuelt ponduist, men likevel, i det store og hele, så brukes religiøse referanser på kryss og tvers ut ifra ett stort formål – det humoristiske. Hvis man vil lese religiøse som en gjeng overtroiske skrottinger, så er det rom for det i Pondus-universet, og det er sikkert mulig å lese portretteringene av muslimer som en form for andregjøring også. Samtidig som jeg har prøvd å lese Frode Øverli primært som en humorist, som bruker flere vanliggjøringsteknikker, så hevder jeg at Pondus-universet kan leses som et finmasket målingsinstrument for å se på religionskritikkens kår i Norge. Religionskritikk har på mange måter blitt den nye normalen. Ikke nødvendigvis uten risiko, men likevel med en robust retorisk posisjon i samfunnet. Religionsviterne Thurffjell og Willander (2021, 314) beskriver også dette gjennom det post-lutherske religionsbegrepet, hvor mange blant majoriteten identifiserer seg selv som sekulære (til tross for medlemskap, dåp, konfirmasjon, og annen deltagelse i kirkelige aktiviteter) i motsetning til «de andre», de religiøse, som visstnok har et annet, maksimalistisk, forhold til religion. Påstanden hos Botvar m.fl. (2019, 43) om at det «kan tyde på at ikke-troende oppfattes å tilhøre en robust (majoritets)gruppe i befolkningen, i motsetning til de religiøse» finner gjenklang i *Pondus*. Dette ligger også tett opptil flere av hovedpunktene som Charles Taylor har utforsket i sitt verk *A Secular Age*, hvor religion- og livssynslandskapet har blitt mer og mer preget av «en gjensidig skjørhet i ulike religiøse posisjoner» (Taylor 2007, 595. *Min overs.*).

Religionskritikk har blitt den nye normaltstanden. Måten religionskritikk blir fremført på i *Pondus* viser det sekulære som en komfortabel størrelse som både kan sparke fra seg, men som også tåler å bli sparket tilbake. Persongalleriet i Pondus-universet skal nettopp speile den kulturelle samtiden, og ved å sette en ateistisk religionskritisk hovedperson i midten, så er dette i seg selv en påstand, via humoren, om at religions-

kritikk har overtatt tronen som toneangivende verdi i samtiden. Det ligger mange lag med makt i skjæringspunktet mellom humor, religion og samfunn, ikke minst omkring hva som regnes som det normale. Essenskritikk handler ofte om å definere grensene for denne normaltilstanden. Samtidig betyr ikke dette at religion har forsvunnet fra den kulturelle horisonten, men at den har blitt tildelt nye roller og sammenhenger. Ved nettopp å ha introdusert religionskritikk med et større persongalleri bestående av misjonærer, pastorer, Gud og andre ymse guder, så ser vi at Øverli med disse strekene på rituelt vis også resirkulerer religion som en kulturell og semiotisk ressurs, hvorpå også religiøse karakterer tar del i et tolkende fellesskap. Religion har i Pondus-universet blitt inkludert i den avvikende normaliteten.

#### KONKLUSJON

I innledningen lovet jeg å forfølge tre argumenter i artikkelen relatert til religionskritikk, humor og vanliggjøring: a. Hvordan blir religion, og religiøse karakterer, brukt som humoristisk referanseredskap i Pondus? b. Hvordan bruker Frode Øverli vanliggjøring som et retorisk virkemiddel i Pondus? c. Hva er forholdet mellom humor, vanliggjøring og religionskritikk i Pondus? Som jeg har vist så er religion en liten, men likevel viktig del av Pondus-universet, nettopp for å skape kontrast, alvor, tyngde, størrelse, virkemidler som Frode Øverli bruker i sin hyperbolske (overdrevne) humor. Religion hjelper å tydeliggjøre at man i *Pondus* befinner seg i det humoristiske rommet.

Mens flere forskere har utforsket hvordan humor og tegneserier bidrar til andregjøring så har jeg prøvd å utforske på hvilke måter *Pondus* bidrar med vanliggjøring. Det som står på spill her er om religion, og religiøse individer, blir sett på som en del av det normale. Når det kommer til essenskritikk havner debattene på andre arenaer ofte opp i polariserende identitetspolitikk eller såkalt kulturkamp, men hos Pondus er disse fordømmene brukt til å skape humor gjennom hverdagens trivielle metafysikk. Både andregjøring og vanliggjøring finnes i Pondus-universet, men vanliggjøring skjer fortrinnsvis gjennom fire teknikker: den



vrengte virkelighetens målestokk, smålighetens himmelske klang, ydmykelsens vilkårlighet og avvikernes normalitet (de rare hattene). Frode Øverli's bidrag er ikke å definere grensene for hvilke grupper og minoriteter som kan regnes som normale eller unormale, men han åpner normalitetsbegrepet for flere kategorier av «raringer». Det som fungerer som andregjøring på ett nivå, fungerer som vanliggjøring i det neste. Heri ligger tegneseriens potensial til å kunne avvise religion som verdssystem, samtidig som man innlemmer religion som en del av normaliteten. Vanliggjøringens inklusjonsmekanismer kan høres banal ut, men likevel inneholde stor kraft: man kan både være religiøs og normal. Ved hjelp av Pondus-universets tette sammenkobling med humor som styrende diskurs, vil jeg hevde at serien kan leses som et finmasket målingsinstrument for å måle hvordan religionskritikk trives i den norske samfunnsfloraen. Religionskritikk har blitt den nye normalen. På bakgrunn av dette vil jeg hevde at Pondus indikerer at religionskritikk har blitt en retorisk dominant samfunnsverdi i Norge, men også at Frode Øverli, ved hjelp av vanliggjøringens teknikker, fortsatt holder døren åpen for religion som en type avvikende identitet i en ny sekulær normalitet.

#### LITTERATUR

- Abraham, Linus. 2009. *Effectiveness of Cartoons as a Uniquely Visual Medium for Orienting Social Issues*. Accra: Association for Education in Journalism and Mass Communication.
- Anderson, Amanda, Rita Felski og Toril Moi. 2019. *Character: Three Inquiries in Literary Studies*. Chicago: Chicago University Press.
- Austenå, Ann-Magrit. 2011. *Arven etter sataniske vers: Den politiske kampen om yringsfrihet og religion*. Oslo: Cappelen Damm.
- Bangstad, Sindre. 2011. «Islamofobi, rasisme og religionskritikk.» *Kirke og Kultur*, 116 (4): 247–266.
- Bongco, Mila. 2000. *Reading Comics: Language, Culture, and the Concept of the Superhero in Comic Books*. New York: Garland Publishing, Inc.

- Botvar, Pål Ketil, Ann Kristin Gresaker og Olav Hovdelien (red.). 2019. *Ingen spøk: En studie av religion og humor*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Brackett, Jeffrey M. 2015. «Religion and comics.» *Religion Compass* 9 (12): 493–500.
- Conley, Thomas. 2010. *Toward a Rhetoric of Insult*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cox, Neville. 2015. «Pourquoi Suis-Je Charlie? Blasphemy, Defamation of Religion, and the Nature of ‘Offensive’ Cartoons.» *Oxford Journal of Law and Religion*, 4, 343–367.
- Dahl, Espen. 2008. *Det hellige: Perspektiver*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dahl, John Magnus Ragnhildson. 2020. «Den polariserande humoren.» *Samtiden*, 130 (4): 66–75.
- Endsjø, Dag Øistein og Liv Ingeborg Lied. 2011. *Det folk vil ha: Religion og populærkultur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Felski, Rita. 2008. *Uses of literature*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gottschalk, Peter. 2019. «Affect, Thought, and Hermeneutics: Changes in the Views of Muslims in American Editorial Cartoons». I *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics*, redigert av Emma O’Donnell Polyakov. Leiden: Brill.
- Gresaker, Ann Kristin. 2019. «Vet du hvorfor Gud skapte Adam før Eva?». I *Ingen spøk: En studie av religion og humor*, redigert av Pål Ketil Botvar (m.fl.), 97–118. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Gresaker, Ann Kristin og Olav Hovdelien. 2019. «‘Hvis jeg ville forandre verden, burde jeg nok ha gjort noe annet’: Standupkomikere om religionshumor». I *Ingen spøk: En studie av religion og humor*, redigert av Pål Ketil Botvar (m.fl.), 141–160. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Haaland, Gunnar. 2019. «Jødisk humor hver fredag». I *Ingen spøk: En studie av religion og humor*, redigert av Pål Ketil Botvar (m.fl.), 179–202. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Harper, Morten. 2005. «Pondus – en fordomsfull folkehelt», *Samtiden*, 115 (3), 110–120.

- Helland, Frode. 2019. *Rasismens retorikk: Studier i norsk offentlighet*. Oslo: Pax forlag.
- Hellesund, Tone. 2021. «Vanliggjøringens potensial: Homofili og andre «fundamentale forskjeller». I *Fordommer i skolen*, redigert av Marie von der Lippe, 341–368. Oslo: Universitetsforlaget.
- Johansen, Markus Gaupås. 2020. *Hva er humor*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jordheim, Helge. 2017. «Begrepshistorie som idéhistorisk praksis». I *Grep om fortiden: Perspektiver og metoder i idéhistorie*, redigert av Ellen Krefting (m.fl.). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Klausen, Jytte. 2009. *The Cartoons that Shook the World*. London: Yale University Press.
- Koselleck, Reinhardt. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.
- Kvalvåg, Robert W. 2018. «Rock og religionskritikk. Bruk av religionskritiske rockelåter ved hjelp av en erfaringsbasert tilnærming til religionsundervisning», *Prismet*, 69 (2–3), 199–218.
- Kvalvåg, Robert W. 2006. «Forestill deg en verden uten religion: John Lennon som religionskritiker», *Kirke og Kultur*, 111 (4), 480–492.
- Lem, Gunn Hild. 2014. *Religionskritikk*. Oslo: Humanist Forlag.
- Lindsey, Donald B. & John Heeren. 1992. «Where the Sacred meets the Profane: Religion in the Comic Pages», *Review of Religious Research*, 34 (1), 63–77.
- Lundby, Knut. 2021. *Religion i medienes grep: Medialisering i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- McCloud, Scott. 2016. *Hva er tegneserier*. Oslo: Minuskel Forlag.
- Meyer, John C. 2000. «Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication», *Communication Theory*, August 2000.
- Otterbeck, Jonas. 2019. «Islam in Satire: Representations, Taste Cultures and Liquid Racism». I *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics*, redigert av Emma O'Donnell Polyakov (red.). Leiden: Brill.
- Oz, Amos. 2005. *Hvordan helbrede en fanatiker*. Oslo: Arneberg Forlag.

- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Robinson, Christopher C. 2011. *Wittgenstein and Political Theory: The View from Somewhere*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rugkåsa, Marianne. 2012. *Likhetens dilemma: Om sivilisering og integrasjon i den velferdsambisiøse norske stat*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Sharif, Gulraiz. 2020. *Hør her 'a*. Oslo: Cappelen Damm.
- Sharif, Gulraiz. 2021. «Pondus var min inngangsbillett», forord i Frode Øverli. 2021. *Pondus: 20 i stil*. Oslo: Strand Forlag.
- Sørheim, Erle Marie. 2021. *Karikaturenes historie: Fra hulemalerier til Charlie Hebdo*. Oslo: Humanist Forlag.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thorstensen, Erik. 2013. *Ateismekritikk: Om reduksjonisme, religion og samfunn*. Oslo: Akademika Forlag.
- Thurfjell, David og Erika Willander. 2021. «Muslims by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants». *Numen*, 68, 307–335.
- Titley, Gavan & Des Freeman, Gholam Khiabany & Aurelien Mondon (red.). 2017. *After Charlie Hebdo: Terror, Racism and Free Speech*. Exeter: Zed Books.
- Valebrokk, Erik. 2017. «Kunsten å fornærme», *Blogginnlegg*, <https://erikvalebrokk.no/kunsten-a-fornaerme/> [sett 21.01.2022].
- Weaver, Simon. 2010. «Liquid Racism and the Danish Prophet Muhammad Cartoons», *Current Sociology*, September 2010.
- Worden, Daniel. 2015. «The Politics of Comics: Popular Modernism, Abstraction, and Experimentation». *Literature Compass* 12 (2), 59–71.
- Øverli, Frode. 2001. *Pondus: Første omgang*. Oslo: Bladkompaniet AS.
- Øverli, Frode. 2004a. *Pondus: Andre omgang*. Oslo: Schibsted Forlagene AS.
- Øverli, Frode. 2004a. *Pondus: Hat-trick*. Oslo: Schibsted Forlagene AS.

- Øverli, Frode. 2004c. *Pondus: Flat Firer*. Oslo: Schibsted Forlagene AS.
- Øverli, Frode. 2005. *Pondus: Fem rette*. Oslo: Schibsted Forlagene AS.
- Øverli, Frode. 2006. *Pondus: 0-6*. Oslo: Strand Forlag.
- Øverli, Frode. 2007. *Pondus: 7 lange og 7 breie*. Oslo: Egmont Serieforlaget.
- Øverli, Frode. 2008. *Pondus: 8. divisjon*. Oslo: Egmont Serieforlaget.
- Øverli, Frode. 2009. *Pondus: Nummer 9*. Oslo: Egmont Serieforlaget.
- Øverli, Frode. 2010. *Pondus: Ti tette og en badehette*. Oslo: Egmont Serieforlaget.
- Øverli, Frode. 2012. *Pondus: 11 i hatten*. Oslo: Egmont Serieforlaget.
- Øverli, Frode. 2013. *Pondus: Den 12.mann*. Oslo: Egmont Kids Media.
- Øverli, Frode. 2014. *Pondus: Tretten pils og en kebab*. Oslo: Egmont Kids Media.
- Øverli, Frode. 2015. *Pondus: Fjorten av samme sorten*. Oslo: Egmont Publishing.
- Øverli, Frode. 2016. *Pondus: 15 tenner i en pose*. Oslo: Egmont Kids Media.
- Øverli, Frode. 2017. *Pondus: 16 hjerneceller & dansefot*. Oslo: Egmont Kids Media.
- Øverli, Frode. 2018. *Pondus: 17 i nøtten*. Oslo: Egmont Kids Media.
- Øverli, Frode. 2019. *Pondus: Minus 18 på det ene øyet*. Oslo: Strand Forlag.
- Øverli, Frode. 2020. *Pondus: Hey Nineteen*. Oslo: Strand Forlag.
- Øverli, Frode. 2021. *Pondus: 20 i stil*. Oslo: Strand Forlag.

## ENGELSK ABSTRACT

Comics are increasingly being accused of contributing to processes of othering, yet in this article I will elucidate how the comic *Pondus* by Frode Øverli enlarges the sphere of the normal. *Pondus* has become the most popular cartoon in Norway, featuring stripes in most major and numerous minor newspapers daily, as well as a magazine of its own. 20 voluminous volumes have so far been published, and almost everyone in Norway has a relation to the characters in *Pondus* – the relaxed and football crazy barkeeper Pondus, his best buddy Jokke (and his erotic adventures), the gay neighbours, and all-too-normal wife Beate. The whole comic is mired into an anti-heroic ethos. Religion is not a central part of the comic, merely a digression among other digressions. Nonetheless, I will argue, the ways that the cartoon depicts religion can give us a wider entry into how criticism of religion unfolds in Norway. While using religion actively as a semiotic frame of reference, Frode Øverli has still avoided any major controversies around his vivid depictions of religious virtuosi. This article follows a threefold objective: a. How is religion, and religious characters, used as a semiotic tool of reference in *Pondus*? B. How is normalization, in contrast to othering, used as a rhetorical tool promoting humour? C. What is the relationship between humour, normalization, and criticism of religion in *Pondus*?

Keywords: Comics, othering, normalization, criticism of religion, prejudices, popular culture, humour.

# Muhammad och migrationen till Abessinien: källor och metoder

AV TORSTEN HYLÉN

Högskolan Dalarna

Frågan om hur mycket vi kan veta om den historiske Muhammad har länge sysselsatt islamhistoriker, och skapat hård debatt. Inte mycket har skrivits om forskningen och debatterna om Muhammad på svenska eller andra nordiska språk de senaste årtiondena. I denna artikel vill jag lyfta fram något av den internationella forskningen och visa på några av de källor och metoder som används för att bättre förstå islams tidigaste historia. Som exempel har jag valt att analysera traditionen om hur Muhammad skickade några av sina anhängare till Abessinien för att de skulle undkomma förföljelserna från de icke-troende i Mecka. Två typer av källor analyseras. Dels diskuterar jag några versioner av berättelsen om den Abessinska migrationen ur olika Muhammadbiografier. De äldsta versionerna av detta material kan dateras till sekelskiftet 699–700, alltså 70–80 år efter den händelse som beskrivs. Under denna tid kan berättelserna om profeten och hans liv ha bearbetats mycket, och vi kan inte vara säkra på att de återger en historisk verklighet. Det materialet kompletteras i denna studie av en hadith som bara antydningssvis berör migrationen till Abessinien, men som visar på en mindre smickrande sida av förhållandet mellan migranterna och de som stannade kvar i Mecka, och därför kan antas bekräfta att migrationen ägde rum.

Nyckelord: Muhammad; *sīra*; hadith; källkritik; metodologi.



Figur 1. Negus av Abessinien och den icke-muslimska delegationen från Mecka. Illustration från Världshistoria av Rashīd al-Dīn (d. 1318). Public Domain via Wikimedia Commons, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hijra\\_Abyssinia\\_\(Rashid\\_ad-Din\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hijra_Abyssinia_(Rashid_ad-Din).jpg)

## INTRODUKTION

Vad vet vi egentligen om profeten Muhammad?<sup>1</sup> Denna fråga har i över hundra år vållat debatt bland islamforskare. Redan före förra sekelskiftet började många forskare att kritiskt granska de skriftliga källorna om profetens liv – det historisk-biografiska materialet, de juridiska haditherna<sup>2</sup> samt Koranen – och ifrågasatte deras historiska värde; andra var mer benägna att acceptera att de ger en någorlunda autentisk bild av profetens liv och verksamhet.<sup>3</sup> Med en grov generalisering skulle man kunna placera in muhammadforskare på en skala. Den ena polen på skalan består av dem vars utgångspunkt är att de traditionella källorna inte kan anses vara trovärdiga förrän motsatsen har bevisats, och som menar att det är omöjligt, eller i alla fall mycket svårt att avgöra när de återger

<sup>1</sup> Stort tack till deltagarna i Humanioraseminarier vid Högskolan Dalarna, särskilt Tomas Axelson och Therese Rodin, för viktiga synpunkter på en tidigare version av texten. Jag är också mycket tacksam till mina anonyma granskare som kom med en rad kommentarer och tips på litteratur vilka definitivt har gjort artikeln bättre. Ansvar för eventuella kvarvarande brister är naturligtvis mitt eget.

<sup>2</sup> Jag använder svenska pluralformer och bestämda former av arabiska ord för att göra texten mer läsbar. Sålunda skriver jag t.ex. hadither istället för *aḥādīth* som är den korrekta arabiska pluralformen.

<sup>3</sup> För översikter över denna debatt, se Donner (1998, 5–25); Schoeler (2011, 3–13).



verkliga historiska händelser eller skeenden. Det betyder alltså inte att allt som sägs i dem är uppdyktat, bara att vi inte kan avgöra vad som är korrekt och vad som inte är det. Skalans andra pol kan då sägas bestå av forskare som hävdar att källorna måste betraktas som tillförlitliga om det inte finns särskilda skäl att anta annat, och att det ofta går ganska bra att urskilja det som är historiskt tillförlitligt.

Till den förra kategorin brukar man ofta räkna forskare som Patricia Crone och Michael Cook, som med sin epokgörande och kontroversiella bok *Hagarism* försökte skriva islams tidiga historia främst med hjälp av arkeologiskt och icke-muslimskt historiskt källmaterial (1977, 3). En av deras hypoteser var att Muhammad själv deltog i erövringen av Palestina och var vid liv åtminstone till år 634, alltså två år efter det datum som traditionellt anges för hans död. Såväl Cook som Crone har visserligen i senare publikationer backat något från en del av sina radikala idéer i *Hagarism*, men den grundläggande misstron till de traditionella muslimska källorna kvarstår (Cook 1983, 67; Crone 1987, 203–30).<sup>4</sup> På senare tid har bland andra religionshistorikern Stephen Shoemaker uttryckt en liknande skepsis inför källmaterialet och tagit upp en del av Crones och Cooks idéer (2012). Denna ståndpunkt har kritiserats för att vara alltför skeptisk till källorna så att man kastar ut barnet med badvattnet; att många traditioner är falska behöver inte betyda att alla är det. Man menar också att skeptikerna inte heller har lyckats komma överens om någon alternativ bild av islams uppkomst; inte heller har de kunnat visa på någon politisk eller religiös auktoritet som skulle ha drivit en sådan revision av islams tidiga historia som skeptikerna antar har förekommit (t. ex. Donner 1998, 25–31).

En framstående representant för den motsatta hållningen – att källorna i grunden är trovärdiga – är islamhistorikern Montgomery Watt (1983, 32). Hans position och metod är särskilt viktiga för oss i Skandinavien eftersom Jan Hjärpe, svensk professor i islamologi, är starkt påverkad av honom och i flera sammanhang har lyft fram Watts arbets-sätt som ett föredöme. Watts grundhållning är alltså att källorna till Mu-

---

<sup>4</sup> I boken *Meccan Trade and the Rise of Islam* (1987) försöker Crone utgå från positionen att källorna är trovärdiga, men kommer under arbetet fram till den motsatta hållningen. Se också Crone (1992, 217–8).

hammads liv på det stora hela måste accepteras, men att skildringarna har påverkats av politiska, sociala och religiösa faktorer under århundradet efter hans död. Om man som forskare är medveten om dessa tendenser kan man bortse från dem och komma åt den historiska kärnan i traditionerna (1953, xii–xv). Hjärpe uttrycker det så här: ”I en i och för sig tendentiös tradition kan uppgiften om själva skeendet vara historiskt tillförlitlig. Däremot kan (och bör) man bortse från det *motiv* traditionen anger för de agerandes åtgärder” (2011, 31–2, kursivering i original).<sup>5</sup> Inte minst, menar Watt, är det kronologiska schema som presenteras i den mest kända muhammadbiografin, som skrevs av Ibn Ishāq (d. 768), korrekt, även om det senare har fyllts ut med anekdoter och berättelser av mer tveksamt ursprung (1962). En mer sentida förespråkare för den accepterande hållningen är islamvetaren Tilman Nagel, som har kommit ut med en omfattande muhammadbiografi där han mycket okritiskt bygger på det traditionella källmaterialet (2008). Nagel för inget teoretiskt eller metodologiskt resonemang som Watt gör, så det är svårt att närmare veta hur han har arbetat med källorna. Kritiken mot det accepterande förhållningssättet har framför allt gått ut på att källorna är alltför redigerade och påverkade av senare tiders kontexter för att det ska gå att skilja ut en ”historisk kärna” som dessa forskare ofta menar är möjligt (Crone 1987, 203–30; Shoemaker 2012, 99–101). Dessutom har studier visat att Ibn Ishāqs kronologi var något som han själv skapade; ett skäl att anta det är att tidigare muhammadbiografier inte var kronologiskt ordnade (Schoeler 2011, 16).

En lång rad forskare befinner sig någonstans mellan de båda polerna. Jag kommer längre fram i artikeln att närmare presentera några tyska islamforskare, Harald Motzki, Gregor Schoeler och Andreas Görke, som menar att många traditioner om profeten är fabricerade eller överdrivna på olika sätt, men att andra har en historisk kärna, och att det finns metoder för att skilja agnarna från vetet. Deras metoder är dock betydligt mer krävande än de som Watt (och Hjärpe) föreslår, och in-

---

<sup>5</sup> I det inledande kapitlet till boken *Bilden av profeten* skriver Hjärpe visserligen att han har ett annat perspektiv än att lyfta fram den historiske Muhammad; han vill snarare visa på berättelsernas funktion genom tiderna (2011, 32–3). Trots det kommenterar han ofta de olika traditionernas historiska trovärdighet.

nebär noggranna analyser av varje enskild tradition om Muhammad och hans verksamhet. Min egen uppfattning ligger nära de tyska forskarnas; ingenting i berättelserna om Muhammads liv kan tas för givet utan noggrann analys och varje tradition som beskriver någon företeelse i hans verksamhet måste granskas för att vi med viss sannolikhet ska kunna avgöra om den återger något som faktiskt ägde rum. Jag tror att vi med hjälp av sådana analyser kommer att kunna bekräfta att vissa händelser i hans biografi sannolikt är historiska, och vi kommer att kunna fastslå att andra berättelser troligen har är produkter av en senare tid. Om de flesta händelser i hans liv kommer vi dock inte att kunna komma till något avgörande såvida vi inte hittar helt nya källor eller metoder att tolka de källor vi har tillgång till redan nu. Det är ett enormt arbete som kommer att ta lång tid att genomföra, och det kommer säkerligen inte att leda fram till en allmän konsensus bland forskare i första taget.

I den här artikeln vill jag ge ett exempel på hur en analys av detta slag kan genomföras. Jag ska diskutera en tradition som handlar om hur Muhammad i början av sin karriär som predikant (enligt traditionen omkring år 615) skickade några av sina anhängare över Röda havet till Abessinien för att de skulle undkomma förföljelserna från de icke-troende invånarna i Mecka.<sup>6</sup> Jag ska säga direkt att den analys jag gör här avsevärt förenklas av att de forskare jag knyter an till redan har utfört mycket av det ”tunga” arbetet. Den här artikeln är därför en demonstration av vilka källor och metoder som kan användas för detta ändamål snarare än en presentation av helt ny forskning. Det betyder också att jag inte i första hand vänder mig till specialister, utan till läsare med ett allmänt intresse av islams tidiga historia. Jag försöker dock ge ett bidrag till vår kunskap om Muhammad och hans verksamhet genom att kombinera analysen av två typer av källmaterial till just denna berättelse, och argumentera för att en sådan metod visar att den abessinska migrationen sannolikt ägde rum; ett resultat som är föga känt och som faktiskt överraskade mig själv.

Traditionen om den abessinska migrationen återfinns i olika former i flera källor; den mesta kända versionen är den som återges av Ibn

<sup>6</sup> Alla årtal i denna text är givna enligt den gregorianska kalendern, alltså den som används i hela Västvärlden idag.

Hishām i hans biografi över profeten, *Sīrat rasūl Allāh*. Den börjar så här:

Text 1

När Guds apostel såg de prövningar som hans anhängare fick gå igenom, och att han inte kunde skydda dem – även om han själv på grund av sin ställning inför Gud och sin farbror Abū Ṭālib undgick [prövningarna] – så sa han till dem: ”Hur skulle det vara om ni gav er av till Abessinien? Där finns en kung som inte tillåter någon orätt, och det är ett gott land. [Stanna där] tills Gud befriar er från det lidande ni är i.” Till Abessinien åkte då de av Guds apostels anhängare som fruktade avfall och som tog sin tillflykt till Gud med sin religion. Detta var den första *hijran*<sup>7</sup> i islam. (Ibn Hishām 1858-59, 208)<sup>8</sup>

Sedan följer en lång lista med de 83 män som reste till Abessinien; några kvinnor och barn är också nämnda. Berättelsen fortsätter sedan med hur negus, den abessinske kungen, tog emot muslimerna och var vänlig mot dem och hur de levde gott i hans land. När Muhammads motståndare i Mecka hörde om detta skickade de två män med gåvor till negus i Abessinien för att försöka få honom att skicka tillbaka muslimerna till Arabien. Negus frågade då muslimerna om deras tro, och deras ledare Ja‘far b. Abī Ṭālib reciterade Sura 19 från Koranen,<sup>9</sup> en text som bland annat handlar om Jesus. Negus och hans biskopar blev djupt rörda av vad de fick höra:

Text 2

Vid Gud, negus grät så att hans skägg blev vått och hans biskopar grät så att deras böcker blev våta när de hörde vad han läste för dem. Negus sa till dem: ”Sannerligen, detta och vad Jesus har kommit med utgår från samma nisch.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Det arabiska ordet *hijra* kan översättas ”migration”. Det används framför allt för Muhammads och hans anhängares flytt från Mecka till Medina år 622, men även i andra sammanhang.

<sup>8</sup> Jag har själv översatt alla arabiska texter. När det gäller Ibn Hishām har jag konsulterat Alfred Guillaumes engelska översättning (Ibn Ishāq 1955). Jag har inte angett sidhänvisningar till Guillaumes översättning eftersom sidnumren i Wüstenfelds arabiska utgåva anges i marginalen till översättningen.

<sup>9</sup> I arabiska namn är ”b.” en förkortning för *ibn*, alltså ”son till”. På samma sätt är ”bt.” en förkortning av *bint*, ”dotter till”.

<sup>10</sup> I Wüstenfelds utgåva står det ”Moses” här, något som gör texten obegriplig. Guillaume följer en utgåva från Kairo redigerad av Mustafā al-Saqqā m. fl. 1937 för sin översättning, och där är namnet ”Jesus” (Ibn Ishāq 1955, 152, n. 2). Guillaume påpekar att

Ni två kan ge er iväg, för vid Gud, jag kommer inte att överlämna dem till er och de ska inte förrådas.” (Ibn Hishām 1858-59, 220)

Negus menade att Koranens och evangeliernas bild av Jesus kommer från samma källa. Därför avvisar han de icke-muslimska sändebuden från Mecka (Figur 1). Ibn Hishām och andra historiker och traditionsförmedlare återger också andra rapporter om relationen mellan negus och muslimerna, både de som befann sig i exil i Abessinien och de som var kvar i Arabien, inklusive profeten Muhammad själv (Raven 1988). Det finns också traditioner som beskriver hur negus konverterade till islam, och ett stort antal hadither som berättar hur profeten och hans anhängare bad för negus själ när de hörde att han hade dött (se t.ex. Ibn Hishām 1858-59, 223–4, och se Text 3 nedan).

Det råder ingen tvekan om att det fanns många politiska, militära och kommersiella kontakter mellan den Arabiska halvön och Abessinien (Power 2012; Robin 2012). Etiopiska låneord i Koranen visar att det också fanns ett starkt religiöst inflytande från den etiopiska kyrkan (Kropp 2008). Det är med andra ord inte svårt att tänka sig att en sådan utvandring *kan* ha ägt rum. Frågan som ska behandlas här är alltså om det finns skäl att tro att den första *hijran*, den till Abessinien, faktiskt ägde rum, eller åtminstone om källaget är sådant att det teoretiskt skulle vara möjligt att avgöra det.

Några ord om den geografiska benämningen innan vi går vidare. Namnet Abessinien är en ”europiserad” form av det semitiska *Ḥabashat*. I de arabiska texter jag använder här används begreppet *arḍ al-Ḥabasha*, ”landet Abessinien”. Troligen refererar det till den östliga delen av kungariket Aksum, alltså kusten mot Röda havet (Robin 2012, 255). Se Figur 2.

---

Wüstenfeld inte anger någon variant för sin text här. Jag följer Guillaumes läsning.



Figur 2. Regionen kring Röda havet omkring år 600. Karta: Astrid Hylén

#### VAD SÄGER KÄLLORNA?

I det här avsnittet ska jag diskutera de två typer av källor som huvudsakligen står till buds när det gäller att kartlägga Muhammads liv i allmänhet, och den abessinska migrationen i synnerhet: det historisk-biografiska materialet, och haditherna, vars funktion i allmänhet är att ge juridisk vägledning.<sup>11</sup> Båda dessa kategorier av källmaterial är uppbyggda på samma sätt. Själva budskapet förmedlas i en självständig narrativ del som återger en händelse eller en följd av händelser (ar. *matn*). Före den kommer en kedja av tradenter som har förmedlat denna

<sup>11</sup> För en omfattande förteckning över källor rörande den abessinska *hijran*, se Gori (2007).

berättelse från generation till generation (ar. *isnād*). En historisk-biografisk berättelse av detta slag kallas oftast för *khabar*, medan en juridisk tradition kallas hadith. Båda orden har innebörden ”information” eller ”meddelande”; skillnaden mellan dem ligger främst i vilket syfte de används i, historiskt eller juridiskt (Leder 1992, 279). Ett exempel är denna hadith:

## Text 3

Ismā‘īl – Mālik – Ibn Shihāb [al-Zuhrī] – Sa‘īd b. al-Musayyab – Abū Hurayra: Guds apostel (må Gud välsigna honom och ge honom frid) informerade [folket] om negus död samma dag som han hade dött. Han gick ut till böneplatsen, lät folket ställa sig i rader och uttalade fyra *takbīr*. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. I, Bok 23, kap. 4:1, sid. 315)

Den här korta hadithen börjar alltså med en tradentkedja, en *isnād* som ska ange hur berättelsen har traderats från lärare till elev i flera generationer. Den person som står först i kedjan, Ismā‘īl, är närmast oss i tid, och sedan går *isnāden* bakåt i tiden till Abū Hurayra, en välkänd kompanjon till profeten som alltså ska ha varit ett ögonvittne till den händelse som han berättar om. Brödtexten handlar om hur profeten meddelar sina anhängare om negus död (här ser vi ett övernaturligt inslag som ska visa på Profetens andliga förmågor: han gör det samma dag som negus har dött, trots att de befann sig på olika sidor om Röda havet), och sedan ställer han upp sina anhängare för bön för den döde och uttalar fyra *takbīr* det vill säga *Allāh akbar*. Den här hadithen och många liknande handlar alltså inte om migrationen till Abessinien, men nämner negus som ett exempel på en god icke-muslim. Den var en del i en juridisk debatt om lämpligheten att be för en avliden icke-muslim som ändå hade varit en god person, och hur många *takbīrer* man i så fall skulle uttala när man bad (Raven 1988, 209–14; Halevi 2007, 180).

## DET HISTORISK-BIOGRAFISKA MATERIALET

Som jag har nämnt ovan kommer sammanfattningen av migrationen till Abessinien från ‘Abd al-Malik b. Hishāms biografi över Muhammad,

*Sīrat rasūl Allāh* ("Guds apostels liv").<sup>12</sup> Ibn Hishām dog ungefär år 833, alltså omkring 200 år efter profetens död. Han var dock inte en oberoende författare; hans verk är en starkt förkortad version av Ibn Ishāqs (d. ca. 768) enorma historiska verk.

Före mitten av 700-talet spreds inte traditioner om profeten genom "publicerade" böcker. De fördes i allmänhet vidare i muntlig form från generation till generation, från lärare till student, och traderingen "dokumenterades" i allmänhet genom tradentkedjorna, *isnāderna* som vi såg ett exempel på ovan. Ibland skrevs traditionerna ner som föreläsninganteckningar av både lärare och studenter. Sådana kompendier av anteckningar kunde då föras vidare, men då inte som författarens "officiella" text, utan i form av mindre formella anteckningsböcker. Det innebar att texterna inte var fixerade utan förändrades allteftersom författaren (alltså läraren) arbetade på dem (Schoeler 2006, 28–44; Anthony 2020, 160). Det verkar som att det rådde en viss motvilja mot att skriva ner traditioner om profeten, eftersom man var rädd att sådana texter kunde minska Koranens betydelse (Cook 1997; Schoeler 2006, 111–41). Ibn Ishāqs ursprungliga text var ett enormt verk i många volymer som omfattade inte bara Muhammads liv utan också tiden från skapelsen till profetens framträdande och även tiden efter hans död (Anthony 2020, 150–60; Mårtensson 2020, 324–5). Vi vet att han omarbetade texten flera gånger och att hans studenter måste ha traderat från olika versioner av den. Dessvärre är Ibn Ishāqs kompletta verk förlorat, och vi har bara tillgång till de förkortade framställningarna från hans studenter och generationerna efter dem, för det mesta som fragment inbäddade i andra texter.<sup>13</sup> Ibn Hishāms version är dock en fristående bok.<sup>14</sup> I Ibn Ishāqs/Ibn Hishāms biografi saknas ofta *isnāder*, och så är fallet med berättelsen om den abessinska migrationen.

En annan person som förmedlade delar av Ibn Ishāqs muhammadbiografi var den kände historikern och korankommentatorn Ibn Jarīr al-

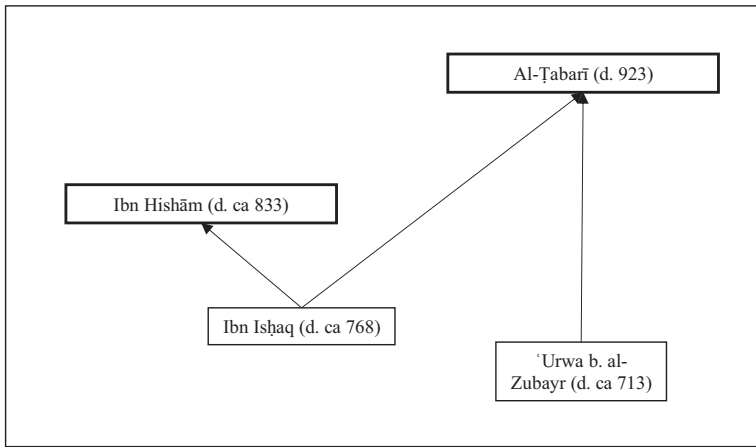
<sup>12</sup> Detta verk har varierande titlar i olika sammanhang. Se Anthony (2020, 162 och n. 5).

<sup>13</sup> För en översikt över de olika versionerna, se Anthony (2020, 158–71).

<sup>14</sup> Inte bara Ibn Ishāq skrev biografier av profeten Muhammad, men hans var utan tvekan de längsta. En annan biografi som finns tillgänglig och är översatt till engelska är skriven av Ibn Ishāqs samtida Ma' mar b. Rāshid (2014). Jag återkommer till den.



Ṭabarī (d. 923). Hans version är en del av hans stora världshistoria *Tārīkh al-rusul wa-ʿl-mulūk* ("Apostlarnas och kungarnas historia") (1879–1901). Ṭabarīs version är viktig eftersom den inte utgår från Ibn Hishām utan från andra tradenters återgivning av Ibn Ishāq. Därför kan man jämföra de två versionerna, något som har betydelse för historieforskare. Så har Ṭabarī till exempel ibland tagit med avsnitt från Ibn Ishāq som Ibn Hishām har utelämnat.



Figur 3. Några tidiga källtexter. Pilarna visar förenklat hur berättelserna har tranderats. Feta ramar indikerar texter som är befintliga idag.

Ṭabarī använder sig inte bara av Ibn Ishāq som källa till sitt långa avsnitt om profeten Muhammad, utan har också tagit med andra källor. Särskilt intressanta är ett antal texter som sägs vara brev skrivna av 'Urwa b. al-Zubayr (d. 713). 'Urwa var systerson till Muhammads hustru 'Ā'isha (d. 678) och sägs ha fått upplysningar om profeten av henne. I breven, som ska vara skrivna till kaliferna 'Abd al-Malik (r. 685–705) och al-Walīd (r. 705–715), redogjorde 'Urwa för olika händelser i profetens liv. Nio brev är bevarade av Ṭabarī, några i hans *Historia*, andra i hans stora kommentar till Koranen.<sup>15</sup> Se Figur 3.

<sup>15</sup> Andra muslimska historiker har också bevarat delar av 'Urwas brev. Anthony (2020, 102–28) har samlat och översatt alla breven till engelska, och diskuterar deras innehåll och autenticitet.

Om ‘Urwa verkligen är författare till dessa brev är de tveklöst de tidigaste berättelser om Muhammads liv vi har tillgång till. Till skillnad från Ibn Ishāqs biografi som är kronologiskt arrangerad, är ‘Urwas brev tematiskt ordnade. I ett av breven är således de två migrationer som Muhammads tidiga anhängare var med om – den till Abessinien och den till Medina –placerade tillsammans fast de enligt Ibn Ishāq ägde rum med flera års mellanrum. ‘Urwas redogörelse för den abessinska migrationen är mycket kortare än Ibn Ishāqs/Ibn Hishāms version. Den börjar med en beskrivning av förföljelsen muslimerna fick utstå i Mecka, och sedan fortsätter den med berättelsen om migrationen till Abessinien:

## Text 4

Alī b. Naṣr b. ‘Alī al-Jahḍamī och ‘Abd al-Wārith b. ‘Abd al-Šamad b. ‘Abd al-Wārith – ‘Abd al-Šamad b. ‘Abd al-Wārith – Abān al-‘Aṭṭār – Hishām b. ‘Urwa – ‘Urwa: [Beskrivning av förföljelserna i Mecka.] När muslimerna rådde ut för detta befallde Guds apostel dem att åka till Abessinien. I Abessinien fanns en kung som kallades negus. Ingen förtrycktes i hans land och därför hade ryktet om hans rättfärdighet spridits. Abessinien var ett land med vilket Quraysh<sup>16</sup> bedrev handel och där de fann gott om levebröd, säkerhet och en god marknad. Guds apostel befallde alltså muslimerna att åka dit, och de flesta gav sig av på grund av den svåra situationen i Mecka. Han fruktade att de skulle avfalla. Han själv stannade kvar. Så fortsatte det under flera år, då [Quraysh] var hårda mot dem som blev muslimer. (al-Ṭabarī 1879–1901, I, 1181)

Negus nämns här som landets rättfärdige kung, men ingenting sägs om hans göranden och låtanden med muslimerna. Inte heller finns någon lista över migranterna som i den senare versionen av Ibn Ishāq. Efter det stycke som citeras här följer en betydligt längre beskrivning av migrationen till Medina.<sup>17</sup>

Som vi ser av *isnāden* är detta brev traderat från ‘Urwa genom hans son, Hishām b. ‘Urwa (d. 763). Traditioner om profetens liv från ‘Urwa

<sup>16</sup> Quraysh var den stam som Muhammad hörde till och som var dominerande i Mecka.

<sup>17</sup> Ṭabarī som arbetar kronologiskt snarare än tematiskt har delat upp ‘Urwas brev, så att avsnittet om *hijran* till Medina inte står här, utan kommer långt senare (1879–1901, I, 1234–7). Sean Anthony har rekonstruerat brevet och översatt det till engelska (2020, 110–4).

som inte är i brevform har också bevarats av historiker och hadith-specialister. Många av dem är förmedlade av hans mest kände elev, Ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 742). De viktigaste av dessa återges av al-Zuhrīs elev Ma‘mar b. Rāshid (d. 770) som sammanställde dem till en biografi över Muhammads liv. Den finns bevarad i en utgåva av Ma‘mars elev ‘Abd al-Razzāq (d. 827) med titeln *Al-Maghāzī* (”Fälttågen”) (Mamar 2014) (Se Figur 4). Liksom i brevversionen börjar Ma‘mars version av den abessinska migrationen med att berätta om den förföljelse som muslimerna fick utstå i Mecka innan den går in på själva migrationen.

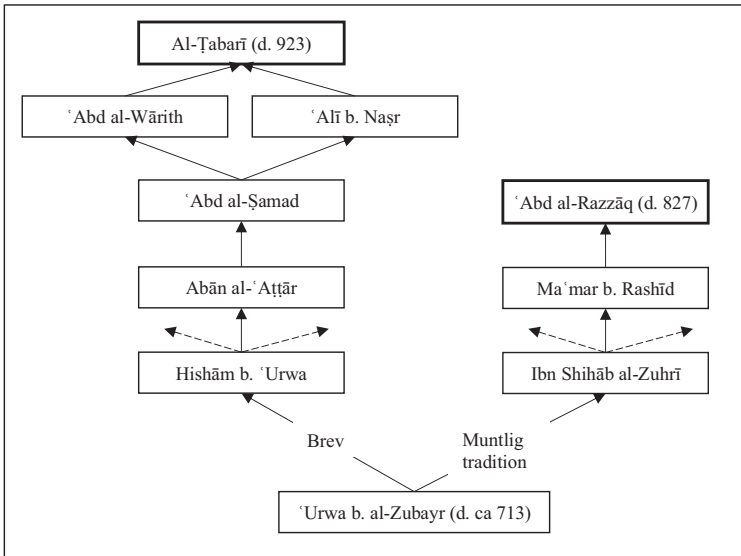
Text 5

‘Abd al-Razzāq – Ma‘mar – al-Zuhrī – ‘Urwa: [Beskrivning av förföljelserna i Mecka]. Vi fick höra att Guds apostel sa till de troende: ”Skingra er på jorden.” De frågade: ”Men vart ska vi ta vägen, o Guds apostel?” ”Dit” svarade han och pekade med handen mot Abessinien. Det var det land som Guds apostel tyckte det var bäst att emigrera till. Många av människorna emigrerade då, några med sina familjer andra på egen hand, så att de kom till Abessinien. (Ma‘mar Ibn Rāshid 2014, 112)

Sedan följer en lista av migranter som dock bara innehåller namnen på fyra män och deras hustrur (till skillnad från Ibn Ishāqs 83). Därefter kommer ett avsnitt om hur en av Muhammads äldsta och viktigaste anhängare, Abū Bakr, påbörjar sin migration till Abessinien, men övertalas av en stamhövding vid namn Ibn al-Dughunna att stanna kvar i Mecka (2014, 112–6).<sup>18</sup> Ma‘mar återger sedan traditioner från ‘Urwa (med tillägg från några andra tradenter) om flykten till Medina, och följer därmed samma struktur som i brevet (2014, 117–29).

Vi har alltså två versioner om den abessinska *hijran* från ‘Urwa (se Figur 4): hans brev som förmedlas av hans son Hishām och är återgiven av Ṭabarī (Text 4), och den muntliga tradition som kommer från al-Zuhrī och är nedtecknad i Ma‘mars biografi (Text 5). Många forskare i den västerländska akademiska kontexten har dock ifrågasatt om dessa traditioner över huvud taget har sitt ursprung hos ‘Urwa; särskilt brevens autenticitet har betvivlats (se t.ex. de Prémare 2002, 14–6; Robin-

<sup>18</sup> Episoden om Abū Bakr och Ibn al-Dughunna nämns även av Ibn Hishām, men åtskilt från den abessinska *hijran* (Ibn Hishām 1858-59, 245–6).



Figur 4. Isnāder till de viktigaste traditionerna från 'Urwa om migrationerna till Abessinien och till Medina. Streckade pilar anger andra traditionskedjor för delar av traditionen där den abessinska hijran inte finns med. Feta ramar indikerar texter som är tillgängliga idag.

son 2003, 23–4; Shoemaker 2011). Andra har accepterat att de härstammar från honom (Anthony 2020; Görke & Schoeler 2005).

Alla som har arbetat med islams tidiga historiska och juridiska utveckling (även muslimska lärde från de första århundradena) har varit och är medvetna om att många hadither och *khbarer* var förfälskade, medvetet eller omedvetet, av doktrinära och politiska skäl. Som jag har nämnt i inledningen är alltså den primära frågan om det går att skilja de falska traditionerna från de autentiska, och jag vill nu komma tillbaka till de tyska forskare jag nämnde där. Motzki, Schoeler och Görke menar att bara för att många av de traditioner som sägs härstamma från Muhammad eller tiden närmast efter honom bevisligen är falska kan man inte förutsätta att alla är det. Istället måste varje enskild hadith och varje *khbar* analyseras för att vi ska kunna avgöra i vilken utsträckning just denna tradition reflekterar historiska fakta. Motzki utvecklade först

en metod där han kombinerade analyser av traditionskedjor och bröd-text, och tillämpade den främst på juridiska hadither.<sup>19</sup> Med hjälp av denna metod har Görke och Schoeler undersökt ‘Urwas brev och andra traditioner från honom och hävdade att de till stor del är autentiska (Görke & Schoeler 2005; 2008, 38–77). Jag ska sammanfatta deras analys av de traditioner från ‘Urwa som behandlar de båda *hijrorna*, den till Abessinien och den till Medina.

Ett grundläggande kriterium när man försöker avgöra om en historisk händelse har ägt rum, och i så fall hur den utspelade sig, är att det finns flera källor som oberoende av varandra återger händelsen. En ensam källa kan lätt vara förfalskad eller ge helt felaktiga besked beroende på författarens intressen. Har man däremot flera källor som var för sig berättar ungefär samma sak ökar sannolikheten för att åtminstone grundläggande fakta stämmer överens med verkligheten. Det svåra är ofta att avgöra om källorna är ömsesidigt oberoende, eller om någon av dem bygger på en annan.

Görkes och Schoelers analys av ‘Urwas *hijra*-brev bygger på just detta kriterium. De undersöker olika källor som i sin tur återger ‘Urwas brev för att se om de oberoende av varandra skildrar samma händelser på ungefär samma sätt. Figur 4 är ett diagram över traditionskedjorna till de båda versionerna av ‘Urwas traditioner om migrationerna till Abessinien och Medina. Den vänstra visar hur hans brev förmedlades via hans son Hishām b. ‘Urwa till Ṭabarī; den högra gäller den muntliga traditionen via al-Zuhrī till Ma‘mar och ‘Abd al-Razzāq. När Görke och Schoeler jämför de båda versionerna visar det sig att de i huvuddrag berättar samma historia, men att det också finns viktiga skillnader. I de korta avsnitt som jag har citerat ovan är skillnaderna ganska stora, men om man jämför hela ”migrationsbrevet” (som alltså handlar både om *hijran* till Abessinien och den till Medina) med Ma‘mars text om de båda migrationerna så blir likheterna tydliga. De streckade pilarna i Figur 4 visar också att traditionsvägarna grenar ut sig ytterligare från Hishām och al-Zuhrī. Dessa pilar antyder *isnāder* till de verk som inte nämner den abessinska *hijran* utan bara tar upp *hijran* till Medina.

<sup>19</sup> Han kallade den ”*isnād-cum-matn*-metoden”. Den bygger vidare på en metod för analys av *isnāder* som utvecklades i mitten av förra århundradet av Joseph Schacht (1950).

Alla versioner är viktiga för Görkes och Schoelers analys, vare sig de behandlar båda migrationerna eller bara den till Medina. Det visar sig nämligen att när man jämför de versioner som härstammar från Hishām respektive al-Zuhrī, så det är vissa särdrag som förekommer i de versioner som utgår från Hishām och andra i de som kommer från al-Zuhrī. De betonar olika detaljer, men ändå är alltså grundberättelsen densamma. Skillnaderna kan bero på att tradenterna hade olika intressen, eller att 'Urwa själv berättade om händelsen på olika sätt vid olika tillfällen. Det viktiga är, menar Görke och Schoeler, att den här kombinationen av grundläggande likheter och skillnader i detaljer visar att de båda versionerna har ett gemensamt ursprung, men har traderats oberoende av varandra. Hade likheterna varit alltför stora så hade man kunnat misstänka att en tradent i den ena kedjan hade kopierat en version i den andra kedjan, till exempel att al-Zuhrī hade kopierat Hishāms text. Om så hade varit fallet hade ju inte al-Zuhrīs text varit en självständig trädning från 'Urwa utan varit beroende av Hishāms variant; vi hade då inte haft två versioner som är oberoende av varandra, utan bara en.

För att sammanfatta Görkes och Schoelers analys, så menar de att vi har två av varandra oberoende trädningar av 'Urwas tradition om de båda migrationerna. Att de är oberoende stärker antagandet att de verkligen härstammar från 'Urwa själv och inte är påhittade av någon av hans elever. De tyska forskarna hävdar att åtminstone följande grunddrag i berättelsen om de båda migrationerna går tillbaka till 'Urwa (2005, 219–20):

1. Muslimerna blev trakasserade i Mecka.
2. För att undkomma förföljelsen emigrerade en grupp till Abessinien.
3. Trakasserier fortsatte vilket ledde till att en stor grupp muslimer emigrerade till Medina
4. Muhammad och hans kompanjon Abū Bakr (tillsammans med den senares frigivne slav 'Āmir b. Fuhayra) emigrerade till Medina.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> För en utförligare lista som bygger på en noggrannare analys, se Görke & Schoeler (2008, 76).

Vi har alltså, menar Görke och Schoeler, en berättelse om några händelser i Muhammads liv som med stor sannolikhet går tillbaka till åtminstone slutet av 600- eller början av 700-talet, alltså betydligt längre tillbaka än Ibn Ishāqs verk som kom till flera årtionden senare. På liknande sätt har de tyska forskarna analyserat alla 'Urwas brev och drar slutsatsen att de verkligen härstammar från honom.

Görkes och Schoelers analyser har kritiserats hårt av den amerikanske religionshistorikern Stephen J. Shoemaker (2011). Han menar att det möjligen går att härleda traditioner tillbaka till generationen efter 'Urwa, i första hand hans elev al-Zuhrī. Den *isnād* som sägs visa traditionsvägen från 'Urwa till Ṭabarī via Hishām är fabricerad, menar Shoemaker, och därför går det inte att avgöra om 'Urwas brev är äkta. Görke, Schoeler och deras kollega Harald Motzki gör en rad metodfel, hävdar han. De tre tyska forskarna har tillsammans publicerat ett detaljerat svar på Shoemakers kritik (2012) där de bland annat menar att han har missförstått viktiga premisser i deras resonemang. Debatten är intressant och lärorik, men det är inte möjligt för mig att här gå in på de tekniska argument som har framförts. Jag måste dock medge att jag finner de tyska forskarnas svar på Shoemakers kritik ganska övertygande. Jag tror inte att diskussionen om 'Urwas brev på något sätt är avslutad, men tills vidare är jag beredd att acceptera Görkes och Schoelers slutsats att de till stor del är äkta och alltså härstammar från 'Urwa själv.

Den amerikanske islamhistorikern Sean Anthony kommer fram till samma slutsats om brevens äkthet som Görke och Schoeler, men han gör det med helt andra argument (2020, 102–5). För honom är det brevens innehåll och struktur snarare än analysen av *isnāderna* som faller avgörandet. Han anser att brevens korthuggna och kärva karaktär, som står i stark kontrast till senare tiders utbroderade och detaljrika muhammadbiografier, är ett viktigt argument för en tidig datering. Dessutom menar han att breven gör tydliga försök att åstadkomma försoning mellan två av parterna i den stora inom-muslimska konflikten på 680- och 690-talen, där 'Urwas bror 'Abdallāh b. al-Zubayr stod på ena sidan och de Umayyadiska kaliferna på den andra. Det var en konflikt som senare tiders historiker inte skulle ha haft något intresse av att medla i.

Ytterligare ett argument som Anthony framför är att den tredje parten i de tidigare konflikterna, Muhammads kusin och svärson ‘Alī och dennes familj, helt lyser med sin frånvaro i ‘Urwas brev. Till skillnad från senare tiders historiker hade varken ‘Urwa eller Umayyaderna något intresse av att lyfta fram honom som en av de ledande tidiga muslimerna, något som Anthony menar talar för brevens äkthet.

Även om man accepterar att dessa brev faktiskt skrevs av ‘Urwa, så betyder inte det att händelserna som beskrivs är historiska i den meningen att de beskriver vad som faktiskt hände på profeten Muhammads tid. ‘Urwa föddes antagligen omkring år 642, alltså ungefär tio år efter profetens död, och flera årtionden hade gått när han skrev sina brev kring sekelskiftet 699–700. Åtminstone 70–80 år hade gått sedan de båda migrationerna, och under den tiden hade mytologin omkring profeten och de teologiska tolkningarna av hans liv utvecklats i enlighet med de sociala och politiska förändringar som hade ägt rum i samband med det islamiska imperiets snabba expansion och de religio-politiska idéernas utveckling. Det kan vara på sin plats att jämföra med förhållandet mellan Jesus och de synoptiska evangelierna i Nya testamentet. Det råder i stort sett konsensus bland bibelforskare om att dessa evangelier skrevs omkring 40–50 år efter korsfästelsen, men att de ger bild av Jesus liv och gärning som är starkt bearbetad för att stämma med den tidiga kyrkans behov, och att det är mycket svårt att vaska fram historiska fakta om Jesus och hans gärning ur dem (Fredriksen 2000, 3–4, 177; Ehrman 2016, 104–6, 240–1). Tidsspannet mellan Jesus liv och de tidigaste kristna skrifterna är alltså flera årtionden kortare än det mellan Muhammad och ‘Urwas brev; om bearbetningen är så omfattande i de förra måste man misstänka att den inte är mindre i de senare.

Görke och Schoeler är väl medvetna om avståndet i tid från Muhammad till ‘Urwa, men de menar att ‘Urwa ändå är tillräckligt nära tidsmässigt för att berättelserna om profeten skulle återge historiska fakta. Dessutom var han ju nära släkting till Muhammads fru ‘Ā’isha, som ska ha gett honom mycket information om profetens liv. Alltså, menar forskarna, förmedlar ‘Urwas brev troligen en ”kärna” av profetens liv (2005, 219–20; Görke, Motzki, & Schoeler 2012, 256–62).



På denna punkt tycker jag inte att deras argument är särskilt övertygande. För det första finns det inget sätt att belägga att ‘Ā’isha faktiskt informerade ‘Urwa. För det andra, om hon verkligen hade information att ge till ‘Urwa om denna tid så måste hon i sin tur ha fått den från andra. Enligt traditionen var hon bara ett litet barn när den abessinska *hijran* ägde rum. Exakt vilket år hon föddes är oklart, men enligt de flesta traditioner var hon bara något eller ett par år gammal vid denna tid.<sup>21</sup> Med andra ord kan vi inte veta vad en eventuell tradering från ‘Ā’isha till ‘Urwa är värd som historisk källa. Därför menar jag att vi inte bör lita enbart på den information vi får från ‘Urwa, vare sig i hans brev eller i de muntliga traditionerna, åtminstone när det gäller så tidiga händelser som den abessinska migrationen. Däremot kan en studie av några hadither som inte kan härledas tillbaka till ‘Urwa styrka trovärdigheten i det historiskt-biografiska narrativet.

#### DET JURIDISKA MATERIALET, HADITHERNA

Som jag har nämnt är syftet med haditherna att ge juridisk snarare än historisk vägledning. De anses återge ord och gärningar från profeten Muhammad som kan fungera som handlingsmönster för muslimerna. Precis som med det historiska narrativet har det länge varit känt att många hadither fabricerades långt efter profetens död för att fylla olika politiska och religiösa behov. Studier av tidig islam syftar ofta till att försöka skilja äkta från falska hadither, men som vi ska se är det inte nödvändigt för min diskussion här. Jag ska behandla en hadith som förekommer i ett par versioner. Båda återges av al-Bukhārī (d. 870) med samma *isnād*:

Text 6

Muhammad b. al-A‘lā’ – Abū Usāma – Burayd b. ‘Abdallāh – Abū Burda – Abū Mūsā: När vi var i Jemen fick vi höra om profetens flykt [till Medina]. Vi gick ombord på ett skepp, men skeppet kastade oss till negus i Abessinien. Där

<sup>21</sup> Enligt en tradition var hon dock omkring sex–sju år när den abessinska migrationen ägde rum. Tannous som har ett argument som liknar mitt bygger på denna tradition om ‘Ā’ishas ålder (2018, 300–1). För olika, motsägande källor om ‘Ā’ishas födelseår, se Spellberg (1994, 197 n. 4).

mötte vi Ja‘far b. Abī Ṭālib, och vi stannade hos honom tills vi kom fram [till Medina] och mötte profeten efter erövringen av Khaybar. Profeten sa: ”Ni skeppets folk, ni ska ha belöningen för två *hijror*”. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. III, Bok 63, kap. 37:5, sid. 28)

Den här texten handlar alltså om några troende som var i Jemen när de hörde om profetens migration till Medina. De gick ombord på ett skepp för att ansluta sig till honom, men hamnade i Abessinien (kanske på grund av en storm<sup>22</sup>) där de mötte Ja‘far, ledaren för de muslimer som hade utvandrat från Mecka några år tidigare. Det är underförstått i texten att åtminstone några av de ursprungliga migranterna till Abessinien följde med till Medina. När de slutligen nådde Medina lät profeten dem veta att de skulle belönas för inte bara en *hijra*, utan två: från Mecka till Abessinien och från Abessinien till Medina.

Som vi ska se ligger den juridiska poängen i den här hadithen i profetens utsaga om två *hijror*. Texten är en förkortad version av en mycket längre tradition som ger mer av bakgrunden. Den långa versionen har diskuterats av den italienske orientalisterna Leone Caetani (1905–26, vol. I, 262–83). Caetani menade att den abessinska migrationen inte alltid sågs positivt av de muslimer som hade stannat kvar i Mecka. Muhammads anhängare i Mecka måste stå ut med fortsatta trakasserier och förföljelser, medan migranterna till Abessinien fejt hade flytt och levde gott på andra sidan havet för att återvända först när Muhammad och hans kvarvarande anhängare hade kommit i säkerhet i Medina. De som hade stannat i Mecka under förföljelserna ansåg sig därför som bättre muslimer än de som hade migrerat, enligt Caetani. Det här blev sinom tid inte bara en fråga om prestige utan också om ekonomi. När det islamiska imperiet expanderade under 600- och 700-talen, klassificerades muslimerna i enlighet med de tjänster som de och deras förfäder hade gjort för Muhammad och hans mission, och betalades underhåll från staten i enlighet med det. Bland de mest ansedda var den klass av muslimer som hade emigrerat till Medina tillsammans med profeten (Duri 2011, 161–7). Så nu uppstod frågan om hur man skulle klassificera dem

---

<sup>22</sup> Den arabiska texten antyder att ankomsten till Abessinien var oavsiktlig och oväntad.

som hade migrerat till Abessinien före *hijran* till Medina och sedan återanslutit sig till Muhammad först efter det.

Caetani menar att det är det här problemet som ligger till grund för utsagan om de två *hijrorna*, och att det är något som blir tydligt i den längre versionen av den citerade hadithen (Caetani 1905-26, vol. I, 264–5, n. 2). Den långa versionen börjar som den korta, genom att berätta om gruppen i Jemen och resan med skepp via Abessinien till Medina. Sedan följer ett långt avsnitt som är utelämnat från den korta versionen. Den berättar om hur en av de abessinska migranterna upplevde sin ankomst till Medina, en kvinna vid namn Asmā' bt. Umays, hustru till migranternas ledare Ja'far. I Medina mötte hon 'Umar b. al-Khaṭṭāb, en av Muhammads närmaste kompanjoner som kom att bli den andre kalifen efter profetens död. Han sa till henne att de som hade stannat kvar i Mecka stod närmare profeten än migranterna till Abessinien, och att *hijran* från Mecka direkt till Medina var mer värd än den som hade gick via Abessinien. Asmā' blev förstörd mycket upprörd och svarade 'Umar:

#### Text 7

Ni var tillsammans med Guds apostel som gav mat till de fattiga och förmanade de okunniga bland er, medan vi var i det avlägsna och förhatliga Abessinien, och allt detta för Guds och för hans apostels sak... Vi var oroliga och rädda. (al-Bukhārī 1862–1908, vol. III, Bok 64, kap 38:3, sid. 128–9)

Sedan gick Asmā' till profeten och berättade för honom vad 'Umar hade sagt. Han försäkrade henne att 'Umar inte stod närmare honom än vad de gjorde och att de som hade varit i Abessinien var värda två *hijror* medan de som hade stannat i Mecka och migrerat direkt till Medina tillsammans med honom bara hade gjort en.

Det finns mycket få varianter av denna hadith, något som gör att det är svårt att analysera och jämföra olika versioner och datera dem enligt Motzkis metod.<sup>23</sup> För min argumentation spelar dock tiden för hadithens tillkomst inte någon större roll. Den har blivit till för att mildra en spänning som hade uppstått mellan olika grupper av muslimer: de som hade

<sup>23</sup> Avsnittet om Asmā's möte med 'Umar, utan den föregående båtfärden, återges också av Ibn Sa'd med en helt annan isnād: 'Abdallāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī – Sufyān – Ismā'īl – al-Sha'bī och Abū Ḥamza (2001, vol. X, 266).

migrerat till Abessinien och de som hade stannat i Mecka, och framhäva de förras meriter framför de senares. De som fortsatt leva i Mecka såg ner på abessinienmigranterna och ansåg dem mindre värda tilldelning av det statliga underhållet. Migranterna, å andra sidan, var indignerade över en sådan attityd och hävdade att de hade lidit minst lika mycket som de som hade blivit kvar i Mecka.

Även om själva hadithen och det problem den behandlar är sen, är känslorna och spänningen mellan de två grupperna som beskrivs troligen korrekta. Här kan vi inte tillämpa kriteriet om flera oberoende källor för att avgöra vad som är historiska fakta. Istället måste vi ta till ett annat kriterium som ofta används av historiker i samma syfte: det som ibland kallas för ”genanskriteriet”. Det kriteriet säger att ord, handlingar och idéer som på något sätt skulle verka genant eller strida mot idéer och doktriner som uppkommit i ett senare skede av en grupp eller rörelses utveckling knappast ha kommit till då, utan har troligen sitt ursprung betydligt tidigare, innan det blev ”fel”. Det är ett viktigt kriterium, inte minst inom forskningen kring den historiske Jesus, och bibelforskaren John P. Meier har gett en utförlig redogörelse för det (1991, 168–73). Genanskriteriet är också vanligt i studiet av Muhammad och tidig islam (se t.ex. Shoemaker 2011, 322–5).

I det här fallet lyfter hadithen fram en fråga som skapade oenighet bland de tidiga troende. Att splittring och osämja förekom gick inte att förneka och senare historiker lägger stor vikt vid dessa problem och försöker ofta förklara varför de uppstod (van Ess 1991–1997, vol. IV, 696–700), men man försökte knappast hitta på sådana situationer i efterhand; det räckte gott med dem som redan fanns. Därför är det svårt att tänka sig att de känslor som beskrivs i hadithen är ett senare påhitt. I den korta versionen (Text 6) kommer man ju fram till den juridiska poängen – Muhammads uttalande om att de som varit i Abessinien hade utfört två *hijror* och skulle belönas för det – utan att spänningarna mellan hans anhängare berörs. Man borde alltså ha kunnat glida över problemet om man hade velat. Jag menar med andra ord att även om själva hadithen och Muhammads påstående om de två *hijrorna* skulle vara sena, så måste det ha funnits en spänning mellan migranterna till Abes-

sinien och de som stannade kvar i Mecka, annars hade diskussionen om det statliga underhållet aldrig uppstått och det hade inte funnits något behov av att lyfta fram en hadith för att reglera detta administrativa problem. Som jag ser det är detta ett starkt argument för att den abessinska migrationen faktiskt ägde rum annars hade problemet inte uppkommit.

#### AVSLUTNING

För att sammanfatta mina argument i den här studien menar jag att de två typerna av källor måste användas tillsammans. Det historiskt-biografiska materialet ger oss ett narrativ, en beskrivning i ‘Urwas ord av vad som kan ha hänt. Detaljer från de senare versionerna, som mötet med negus och hans acceptans av det muslimska budskapet (Text 2), är med all sannolikhet senare utsmyckningar som har lagts till för att visa på det muslimska budskapets relevans, höja muslimernas självförtroende och stärka deras identitet. Däremot har sannolikt kärnan i berättelsen – alltså trakasserierna mot muslimerna i Mecka och själva migrationen till Abessinien – sin grund hos ‘Urwa.

Det historiska narrativet kan knappast dateras tidigare än kring sekelskiftet 699–700. Det betyder att det är ett gap på 80–90 år till händelserna som beskrivs, och under den tiden kan det ha hänt mycket med berättelserna om profeten och hans liv. Med hjälp av den refererade hadithen kan klyftan överbryggas. Själva hadithen om de två *hijrorna* kan mycket väl vara sen, och den återger inte själva migrationen till Abessinien utan förutsätter den. Vad den ger oss är en glimt av de känslor som rådde bland de tidiga muslimerna. Den visar på en spänning som inte var så positiv för senare tiders muslimer att lyfta fram, och som därför med stor sannolikhet har ett tidigt ursprung. På så vis styrker den historiciteten i berättelsen om migrationen till Abessinien.

När man arbetar med historiska skeenden så långt tillbaka i tiden som vi gör här så är det sällan man får fram otvetydiga fakta. För det mesta handlar det istället om att avgöra hur sannolikt det är att något har inträffat. Eftersom jag har påverkats av den kritik som har riktats mot det optimistiska förhållningssättet till källorna var jag, när jag bör-

jade studera den abessinska migrationen, tämligen övertygad om att det inte skulle gå att fastställa om den hade ägt rum eller ej. Därför blev jag ganska överraskad av resultatet, och jag har blivit stärkt i förhoppningen att vi kommer att kunna bekräfta sannolikheten i vissa av de händelser som återges i den tidiga historiska litteraturen. Men som vi har sett kan källorna förstås på olika sätt och jag är övertygad om att den tolkning jag har gjort inte kommer att stå oemotsagd.

Framställningar av Muhammad på svenska har under flera årtionden starkt präglats av den bild som Montgomery Watt målade upp, och som jag berörde i inledningen. Både i religionsvetenskaplig litteratur och inte minst i skolans läromedel beskrivs profeten ofta som den religiös-politiska reformator som Watt gjorde honom till.<sup>24</sup> Däremot känner jag inte till någon framställning på svenska som studerar profetens liv utifrån det skeptiska perspektivet och inte heller någon som positionerar sig mellan de två ytterligheterna på skalan jag nämnde i inledningen. Min uppfattning är att problemen gällande källorna om Muhammad och hans tid länge har varit underskattade i Sverige. Den enda svenska publikation som på senare tid på allvar har diskuterat källkritiken inom muhammadforskningen är Hjärpes bok *Bilden av profeten* (2011, 17–32), som dock inte beskriver utvecklingen längre fram i tiden än till mitten av 1900-talet, och som alltså kommer fram till en mer optimistisk position i denna fråga. Som kontrast kan nämnas att man inom den svenska forskningen om den historiske Jesus är fullt medveten om det problematiska källäget. Det är intressant att i det här sammanhanget jämföra artikeln om Jesus i *Nationalencyklopedin* med den om Muhammad (*NE.se*, s.v. ”Jesus”; *NE.se*, s.v. ”Muhammed”). Den förra tar upp problemen med källorna och en rad historisk-kritiska svårigheter kring den historiske Jesus, medan den senare bara är en sammanfattning av den traditionella berättelsen om profeten utan nämna källorna och problemen med dem.

---

<sup>24</sup> För religionsvetenskaplig litteratur, se förutom Hjärpe (2011) till exempel (Roald 2005, 33–42). Även om det inte framgår explicit är det tydligt av formuleringar om Muhammads roll i det arabiska stamsamhället att verk som Ringgren & Ström (1978, 132–7) och Hedin (1994, 23–5) är påverkade av Watts tolkning. För ”Watts historiprojekt” i skolans läromedel, se Otterbeck (2004, 66–8).

Nu är det, som Jonas Svensson har påpekat, inte den historiske Muhammad som står i centrum för muslimers tro och praktik, utan deras uppfattning om honom. Svensson skriver att forskningen om muslimers bild av profeten framför allt visar ”att Muhammad för muslimer idag är långt ifrån en person i den fjärran historien. Han är i hög grad central för tro, praxis och känsloliv...” (2021, 18).<sup>25</sup> Det betyder förstås inte att den historiska forskningen är oviktig. De båda inriktningarna av studiet av Muhammad kompletterar varandra, och bidrar ”till den gemensamma kunskapsbanken” som Svensson uttrycker det (2021, 18).

Med den här artikeln har jag velat peka på några av de frågor vi måste brottas med när vi försöker förstå den historiske Muhammads liv och verksamhet. Studiet av islams tidigaste historia är ett omfattande arbete som måste utföras med stor försiktighet och ödmjukhet, och trots att det har pågått i närmare 150 år i västerländska akademiska sammanhang, har det bara börjat. Det får inte hindra oss från att, med det material och de metoder som finns tillgängliga nu och de som kommer att hittas och utvecklas längre fram, fortsätta arbetet för att försöka förstå ursprunget till en av världens största religiösa traditioner.

#### LITTERATUR

- Anthony, Sean W. 2020. *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam*. Oakland, CA: University of California Press.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. 1862–1908. *Al-jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, redigerad av L. Krehl och T. W. Juynboll. 4 volymer. Leiden: Brill.
- Caetani, Leone. 1905-26. *Annali dell’Islam*. 10 volymer. Milano: Ulrico Hoepli.
- Cook, Michael. 1983. *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
- Cook, Michael. 1997. “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.” *Arabica* 44 (4): 437–530. DOI: 10.1163/1570058972582317.

---

<sup>25</sup> Se Svensson (2015) för en utmärkt och utförlig framställning om muslimers bild av Muhammad ur ett kognitionsvetenskapligt perspektiv.

- Crone, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Crone, Patricia. 1992. "Serjeant and Meccan Trade." *Arabica* 39 (2): 216–40.
- Crone, Patricia, och Michael Cook. 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, Fred M. 1998. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton N.J.: Darwin.
- Duri, Abd al-Aziz. 2011. *Early Islamic Institutions: Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and 'Abbāsids*. London: I. B. Tauris.
- Ehrman, Bart D. 2016. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 6 uppl. New York: Oxford University Press.
- van Ess, Josef. 1991–1997. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 volymer. Berlin: de Gruyter.
- Fredriksen, Paula. 2000. *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Christ*. 2 uppl. New Haven: Yale University Press.
- Gori, Alessandro. 2007. "Historiography – Classical Arabic on Ethiopia." I *Encyclopaedia Aethiopica*, redigerad av S. Uhlig, 5 volymer. Vol. 3, 46–8. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Görke, Andreas, Harald Motzki, och Gregor Schoeler. 2012. "First Century Sources for the Life of Muhammad? A Debate." *Der Islam* 89 (1–2): 2–59. DOI: 10.1515/islam-2012-0002.
- Görke, Andreas, och Gregor Schoeler. 2005. "Reconstructing the Earliest Sīra Texts: The Hiġra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr." *Der Islam* 82 (2): 209–20. DOI: 10.1515/islam-2012-0002.
- Görke, Andreas, och Gregor Schoeler. 2008. *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*. Princeton N.J.: Darwin Press.
- Halevi, Leor. 2007. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islam*. New York: Columbia University Press.



- Hedin, Christer. 1994. *Islam i vardagen och världen*. Stockholm: Arena.
- Hjärpe, Jan. 2011. *Bilden av profeten: Berättelserna om Muhammed och deras funktion förr och nu*. Stockholm: Leopard.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. 1858-59. *Kitāb Sīrat Rasūl Allāh*, redigerad av F. Wüstenfeld. 2 volymer. Göttingen: Dieterichsche Univertitäs-Buchhandlung.
- Ibn Ishāq, Muḥammad. 1955. *The Life of Muḥammad: A Translation of Ibn Ishaq’s “Sīrat Rasūl Allāh”*, översatt av A. Guillaume, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Sa’d, Abū ‘Abdallāh Muḥammad. 2001. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, redigerad av ‘Alī Muḥammad ‘Umar. 11 volymer. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Kropp, Manfred. 2008. “Beyond Single Words: *Mā’ida* – *Shayṭān* – *jibt* and *ṭāghūt*. Mechanisms of Transmission into the Ethiopic (Gə’əz) Bible and the Qur’ānic Text.” I *The Qur’ān in its Historical Context*, redigerad av G. S. Reynolds, 204–16. London: Routledge.
- Leder, Stefan. 1992. “The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing.” I *The Byzantine and Islamic Near East. Vol. I, Problems in the Literary Source Material*, redigerad av A. Cameron och L. Conrad, 277–315. Princeton, N.J.: Darwin.
- Ma‘mar Ibn Rāshid al-Azdī. 2014. *The Expeditions: An Early Biography of Muḥammad*, redigerad och översatt av S. Anthony. New York: New York University Press.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1, The Roots of the Problem and the Person*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mårtensson, Ulrika. 2020. “Ibn Ishāq’s and al-Ṭabarī’s Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research.” I *Knowledge and Education in Classical Islam*, redigerad av S. Günther, 315–53. Leiden: Brill.
- Nagel, Tilman. 2008. *Mohammed: Leben und Legende*. Munich: De Gruyter.
- NE.se, ”Muhammed.” <http://www-ne-se.www.bibproxy.du.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/muhammed> (hämtad 15 september 2022)

- NE.se, ”Jesus.” <http://www-ne-se.www.bibproxy.du.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/jesus> (hämtad 15 september 2022)
- Otterbeck, Jonas. 2004. ”Vad kan man egentligen begära? – Lärmedelstexter om islam.” *Didaktikens Forum* 1: 56–73.
- Power, Timothy. 2012. *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- de Prémare, Alfred-Louis 2002. *Les fondations de l’islam: entre écriture et histoire*. Paris: Seuil.
- Raven, Wim. 1988. ”Some Early Islamic Texts on The Negus of Abyssinia.” *Journal of Semitic Studies* 33 (2): 197–218. DOI: 10.1093/jss/XXXIII.2.197.
- Ringgren, Helmer, och Åke V. Ström. 1978. *Religionerna i historia och nutid*. 7 uppl. Stockholm: Verbum.
- Roald, Anne Sofie. 2005. *Islam: historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och kultur.
- Robin, Christian Julien 2012. ”Arabia and Ethiopia.” I *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, redigerad av S. F. Johnson, 247–332. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Chase F. 2003. *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon.
- Schoeler, Gregor. 2006. *The Oral and the Written in Early Islam*. Översatt av U. Vagelpohl. Redigerad av J. E. Montgomery. London: Routledge.
- Schoeler, Gregor. 2011. *The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity*. London: Routledge.
- Shoemaker, Stephen J. 2011. ”In Search of ‘Urwa’s Sīra: Some Methodological Issues in the Quest for ‘Authenticity’ in the Life of Muhammad.” *Der Islam* 85 (2): 257–344. DOI: 10.1515/ISLAM.2011.006.
- Schoeler, Gregor. 2012. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

- Spellberg, Denise A. 1994. *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
- Svensson, Jonas. 2015. *Människans Muhammed*. Farsta: Molin & Sorgenfrei.
- Svensson, Jonas. 2021. "Muhammad." I *Islam – en religionsvetenskaplig introduktion*, redigerad av S. Olsson and S. Sorgenfrei, 2 uppl., 14–37. Stockholm: Liber.
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. 1879–1901. *Tārīkh al-rusul wa-'l-mulūk*, redigerad av M. J. de Goeje, m.fl. Leiden: Brill.
- Tannous, Jack. 2018. *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1953. *Muhammad at Mecca*. Oxford,: Clarendon Press.
- Watt, W. Montgomery. 1962. "The Materials used by Ibn Ishāq." I *Historians of the Middle East*, redigerad av B. Lewis och P.M. Holt, 23–34. London: Oxford University Press.
- Watt, W. Montgomery. 1983. "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources." I *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, redigerad av T. Fahd, 31–43. Paris: Presses Universitaires de France.

## ABSTRACT

The question about how much we can know about Muhammad as an historical person has engaged historians of Islam for a long time and created fierce debate. In Swedish or other Nordic languages not much has been written about this research and the related debates. In the present study, I want to draw attention to some of the international research and point at some of the sources and methods used to understand the earliest history of Islam. As an example I have chosen to analyse the tradition about Muhammad's sending of his companions to Abyssinia to help them escape from the persecution of the non-Muslims there. Two types of sources are analysed. Some versions of the Abyssinian migration from various biographies about Muhammad are discussed. The earliest of these can be dated to the turn of the eighth century CE; about 70–80 years after the events described. During this time, the stories about the Prophet would probably have been shaped by the interests of the later community, and we cannot be sure that they relate a historical reality. Therefore, this material is supplemented in the present study, by a hadith which only in passing refers to the Abyssinian migration, but which manifests a less flattering side of the relationship between the migrants and those Muslims who stayed in Mecca. Thus, it can be concluded that it confirms that the migration actually took place.

Keywords: Muhammad, *sīra*, hadith, source criticism, methodology

# «Jeg er en synder, og jeg liker det»: Madonnas liminale åndelighet

AV ROBERT W. KVALVAAG

OsloMet

Helt fra starten av har en sentral side ved Madonnas prosjekt vært å utforske hva som ligger i transgresjon og overskridelse. I denne artikkelen hevder jeg at det hos Madonna sammen med transgresjonen alltid følger med en ambivalens, hvor synd og nåde, rent og urent, hellig og profant både utfordres og nytolkes, samtidig som tradisjonelle forståelser beholdes og bekreftes. Madonna passer ikke inn i én bestemt kategori, hun er både verken – eller, og både – og. Hun er en liminal skikkelse, som bryter med tradisjonen samtidig som hun bekrefter den. Et godt eksempel på dette er hennes bruk av begrepet synd, ord som «synd» og «synder» utgjør en sentral del av Madonnas tekstlyriske vokabular. Det handler både om noe som skal leves ut og nytes, samtidig som begrepet beholder den tradisjonelle teologiske betydningen; noe urent eller en mangel som mennesket trenger å bli rensset fra eller få hjelp til å bli utfridd fra. Madonna har skapt sitt eget «rom-i-mellom», hvor hun både løsriver seg fra sider ved den katolske tradisjonen, samtidig som hun viderefører og utfordrer den.

Nøkkelord: Madonna, katolisisme, sakramenter, synd, seksualitet, transgresjon, liminalitet

MADONNA, TRANSGRESJON OG LIMINALITET

Med over 300 millioner solgte album er Madonna trolig den mest innflytelsesrike kvinnelige artisten i populærmusikkens historie. I artikkelen

om Madonna i *The Encyclopedia of Popular Music* skriver musikkforskeren Colin Larkin at «no other female singer in the pop arena has been as prominent or as successful» (Larkin 2002, 791). Mange forskere vektlegger at Madonna er en grenseoverskridende artist, og betegnelsen *transgressiv* brukes ofte om henne, særlig når det gjelder feminisme, kjønn og seksualitet. *Transgression* er et vanlig ord i engelskspråklig sosiologi. Sosiologen Chris Jenks har skrevet innføringsboka *Transgression*, i Routledge-serien *Key Ideas*. Han definerer begrepet slik:

Transgression is that which exceeds boundaries or exceeds limits [...] Transgressive behaviour does not deny limits or boundaries, rather it exceeds them and thus completes them [...] Transgression is not the same as disorder; it opens up chaos and reminds us of the necessity of order (Jenks 2003, 7).

Jenks viser til den franske filosofen Georges Bataille (1897-1962), og påpeker at Bataille har hatt stor innflytelse når det gjelder betydningen av begrepet transgresjon i nyere tid (Jenks 2003, 87). Bataille «er *overskridelsens*, *transgresjonens* tenker – overskridelse da definert som en bevegelse utover de grensene samfunnet setter, men uten at man når fram til et bestemt mål, et alternativt bestemmelsessted, eller en forsoning» (Buvik 1998: 71). Bataille kritiserte den tradisjonelle forståelsen av begrepet *transgresjon*, hvor det ble oppfattet som en umoralsk ettergivenhet i forhold til impulser eller fristelser. Han så på transgresjonen som noe positivt, noe viktig som det er verdt å strebe etter. Gjennom den kan mennesket komme i berøring med det som stenges ute av fornuften, derfor kaller Bataille den en guddommelig erfaring (Buvik 2005, 79).

I essayet «Power to the Pussy» (1993) skrev den nylig avdøde feministen og pedagogen bell hooks (Gloria Jean Watkins) at Madonnas image, «like that of the black Madonna, evoked a sense of promise, a vision of freedom feminist in that she was daring to transgress sexist boundaries» (Frank og Smith 1993,66).<sup>1</sup> I 1999 påpekte Carolyn Lea i

---

<sup>1</sup> På noen av de eldste avbildningene av Maria er hun brun eller svart. Bare i Europa finnes det over fem hundre slike svarte Madonnaer, alle utformet som statuer. «Black Madonnas are considered especially wonderworking, as the possessors of hermetic knowledge and power» (Warner 2016, 281). De er nært forbundet med folkereligiositeten og med Marias nærhet til vanlige mennesker (Næss 2019, 259).

essayet «Madonna: Transgression and Reinscription» at Madonna «transgresses the boundaries of traditional femininity». Men Lea gjorde samtidig en annen observasjon, som jeg forfølger i denne artikkelen: «Madonna's texts provide us with a *landscape of contradictory messages*» (Lea 1999, 220, min uthevelse).

Titlene på noen av Madonnas tidlige utgivelser, *Madonna* (1984), *Like a Virgin* (1984), *Like a Prayer* (1989), *The Immaculate Collection* (1990) og *Erotica* (1992), reflekterer to tema som hun stadig vender tilbake til: religion (særlig katolsk kristendom) og seksualitet. Forskning på det religiøse aspektet ved Madonnas artistiske uttrykk har i stor grad dreid seg om hennes problematisering av ulike sider ved katolsk teologi, særlig jomfru (Maria) – hore (Maria Magdalena) dikotomien (se for eksempel McClary 1993 og Guilbert 2002).

Et annet religiøst aspekt forskere har vært opptatt av er Madonnas interesse for kabbala (Kvalvaag 2004, Huss 2005 og 2019). Religionsviter Kocku von Stuckrad skriver at hennes fascinasjon for kabbala er et uttrykk for en grenseoverskridende religiøsitet: «In her work, Madonna transgresses [...] the lines between various pieces of tradition» (von Stuckrad 2010, 296). Han utdyper imidlertid ikke hva han legger i verbet *transgress*, eller hvordan Madonna uttrykker en slik overskridelse i sine tekster.

Religionsviter Christopher Partridge vier i boka *The Lyre of Orpheus* et helt kapittel til fenomenet transgresjon i rock og populærmusikk. Ett av eksemplene han nevner er Madonna og hennes «transgressive persona» (Partridge 2014, 110). Partridge mener at dette først og fremst handler om at hun forener den syndige og urene med den rene og jomfruelige kvinneskikkelsen i katolisismen. Allerede i 1992 skrev den amerikanske feministen og kulturkritikeren Camille Paglia at Madonna forente jomfruen og horen i én og samme kropp:

Playing with the outlaw personae of prostitute and dominatrix, Madonna has made a major contribution to the history of women. She has rejoined and healed the split halves of woman: Mary, the Blessed Virgin and holy mother, and Mary Magdalene, the harlot (Paglia 1992, 11).

Ifølge Paglia forener hun Maria Magdalena, som tradisjonelt har representert synd, begjær og seksualitet, med jomfru Maria, som representerer renhet, moderlighet og det åndelige feminine.<sup>2</sup> Madonna skiller ikke mellom det religiøse og det erotiske, dette blir tvert imot to sider ved samme sak (Partridge 2014, 110–111). Paglia og Partridge overser imidlertid at dette ikke er et nytt fenomen i katolsk teologi og fromhet. Både Georges Bataille og Simone de Beauvoir har vist at det finnes mange eksempler i katolsk kunst og hos katolske mystikere på en nær sammenheng mellom fromhet og seksualitet.<sup>3</sup> Madonna sier selv at hun har hentet inspirasjon til denne tematikken i kirken, i syndsbejennelsen og i ritualene:

I do believe religion and eroticism are absolutely related. And I think my original feelings of sexuality and eroticism originated in going to the church... It's very sensual, and it's all about what you are not supposed to do. Everything's forbidden, and everything's behind heavy stuff—the confessional, heavy green drapes and stained-glass windows, the rituals, the kneeling—there's something very erotic about that (Till 2010, 31).

Dette er interessant fordi Madonnas fokus på erotikk og seksualitet på den ene siden og religion på den andre ofte oppfattes som anti-katolsk og anti-kristen (jf. Partridge 2014, 110). Musikkforskeren Susan McClary har imidlertid påpekt at det er likhetstrekk mellom Madonna og katolske komponister på 1600-tallet, «[who] freely borrowed images of desire and eroticism from the steamy operatic stage for purposes of devotionals and worship services» (McClary 1993, 119).

---

<sup>2</sup> Pave Gregor I var den første som hevdet at Maria Magdalena hadde en fortid som prostituert. I sin påskepreken i Roma i 591 tegnet han et bilde av den syndige kvinnen som hadde omvendt seg, etter å ha gitt etter for kroppslige lyster. Dette var en person mange kunne identifisere seg med. Gregors nytolkning av Maria Magdalena-skikkelsen ble en stor suksess, og hun regnes i dag som den nest mest populære helgen i den katolske kirken, bare overgått av Maria (Næss 2019, 309). Se også note 8 og 9.

<sup>3</sup> Georges Bataille 1996, 223–252, og Simone de Beauvoir 2000, 699–707. Begge bruker den spanske mystikeren Teresa av Avila som eksempel. Et klassisk uttrykk for dette i form av en skulptur er Berninis statue «Den hellige Teresas ekstase» i Santa Maria della Vittoria-kirken i Roma. Det er ikke tilfeldig at et bilde av Berninis Teresa prydet omslaget på førsteutgaven av Batailles *Erotismen*.



Paglia og Partridge neglisjerer dessuten sider ved Madonna som ikke passer inn i bildet av den transgressive artisten som gjør opprør mot tradisjonen. Paglia har imidlertid innsett at Madonna sprenger rammene for det transgressive: «It's an absurd, post modernist canard [norsk: 'ubegrunnet rykte'] that Madonna's cultural significance resides entirely in her 'transgressiveness'» (Paglia 1998, 28). Det transgressive og opprørske representerer bare én side ved Madonna. Hun har også en annen side, som bekrefter det som utfordres gjennom transgresjonen. Denne siden tones imidlertid ned eller ignoreres i forskningen; det er tross alt det transgressive og provoserende som i stor grad har gitt Madonna den unike posisjonen hun har i populærkulturen. Madonna har aldri brukt ordet *transgression* i noen av sine sangtekster. Men da hun i 2012 turnerte med sitt *MDNA*-show, hvor MDNA henspiller på hennes navn, hennes DNA og på rusmiddelet MDMA, bedre kjent som ecstasy, var showet inndelt i fire avdelinger: Transgression, Prophecy, Masculine/Feminine og Redemption. Madonna beskrev showet som en sjels reise fra mørket til lyset (O'Brien 2018, 493).

I flere av Madonnas sentrale låter spiller forestillinger knyttet til substantivene *synd* og *synder* en viktig rolle. Disse teologiske begrepene opptrer ofte sammen med andre kristne elementer som bønn og syndsbejelse, og vann og renselse. Fra og med Augustin har sex i den vestlige kulturen ofte blitt forbundet med synd. Synd, sex og død har til sammen dannet fruktbare sammenhenger som igjen har gitt opphav til ulike liminale subkulturer (Partridge 2015, 39). Madonna er et godt eksempel på en artist som har funnet seg godt til rette i liminale subkulturer. Inn i dette universet har hun tatt med seg ordet «synder», som er en vanlig betegnelse på mennesket i katolsk og kristen antropologi. Hos Madonna både bekreftes, nytolkes og utfordres dette, slik at det betegner menneskets uferdige og ambivalente status i den liminale

fasen. I denne artikkelen utforsker jeg hvordan tradisjon, transgresjon og liminalitet kommer til uttrykk i Madonnas tekster.<sup>4</sup>

VICTOR TURNER OG DEN LIMINALE FASEN

Sosialantropologen Victor Turner skapte begrepet *liminalitet* som betegnelse på en av tre faser i overgangsriter: adskillelse, liminalitet og reintegrasjon. Turner bygde videre på Arnold van Genneps klassiske bok, *Les Rites de Passage* (1909), som ble oversatt til norsk i 1999, sammen med Victor Turners essay «Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter». I den liminale fasen befinner individet seg i et grenseland, et kreativt kaos, et sted imellom. Turner var opptatt av religionens rolle i den liminale fasen, og han hevdet at «den vitale formidlingen av *sacra* er selve liminalfasens kjerne», og at «*sacra* er den symbolske malen for hele systemet av forestillinger og verdier i en gitt kultur» (Turner 1999, 138 og 143). Med *sacra* siktet Turner til det en kultur betrakter som hellig og skilt ut fra resten av kulturen. *Sacra* kan formidles ved det som utstilles (hellige gjenstander), ved handling («det som gjøres») og opplæring («det som sies») (Turner 1999, 139).

Turner la vekt på at den liminale fasen er grunnleggende ambivalent, ettersom den både er preget av det kjente og det ukjente, og av det tradisjonelle og det nye. I denne fasen kan man reflektere over, utforske og prøve ut ideer, roller, handlinger, forståelser og praksiser som skiller seg fra det man er vant med. Turner kalte de som befinner seg i den liminale fasen for overgangspersoner eller liminale *personae*. Liminalpersoner opptrer overskridende i forhold til klassifikasjon og grenseoppganger: «They transgress classificatory boundaries [...]. But the

---

<sup>4</sup> På engelsk brukes *transgression* også i bibelspråket. Salme 32:1 har følgende ordlyd i King James-oversettelsen (KJV): «Blessed is he whose transgression [NO 2011: lovbrudd] is forgiven, whose sin is covered» og i 1 Joh 3,4: «Whosoever committeth sin transgresseth [NO 2011: gjør opprør mot] also the law, for sin is the transgression [overtredelse] of the law» (KJV). Den greske grunnteksten bruker her ordet *anomia*, mens ordet for synd er *hamartia*. Synd er en mer generell betegnelse, i bibelspråket betegner transgresjon synd forstått som overtredelse av Guds lov. Transgresjon innebærer en overskridelse av loven, et opprør mot den bestående orden, en form for lovløshet.

most characteristic midliminal symbolism is that of paradox, or of being *both this and that*» (Turner 1977, 37).<sup>5</sup>

Den danske antropologen Bjørn Thomassen har videreutviklet Turners idé om det liminale. Han påpeker at det liminale ofte brukes synonymt med det marginale, noe han mener er misvisende. «De liminale» er ikke nødvendigvis marginaliserte eller sosialt ekskluderte. Det viktigste kjennetegnet ved liminalitet ifølge Thomassen er at det på den ene siden innebærer en nesten uinnskrenket frihet i forhold til alle mulige etablerte strukturer, samtidig som individet befinner seg i en uavklart situasjon, hvor hierarkier og normer oppløses, hvor hellige symboler spottes og gjøres narr av, og hvor autoriteter utsettes for kritiske spørsmål, plukkes fra hverandre og snus på hodet (Thomassen 2018, 1, 5).

Teologen Kees Waaijman bruker begrepet *liminal åndelighet* om den religiøse dimensjonen i liminalfasen. Som eksempler på dette viser han til den jødiske spiritualiteten i eksilet i Babylon, holocaust-åndelighet og apokalyptisk åndelighet. Han skriver at fordi liminalfasen er en overgangsfase oppstår det uttrykk for åndelighet som utvikles «outside the cadres of culture». Waaijman legger vekt på den kreative siden ved liminal åndelighet, den kjennetegnes av fellesskap, likhet, innsikt, imaginasjon og energi (Waaijman 2006, 11).

I denne artikkelen hevder jeg at Madonna er en liminal *persona* i den forstand at hun befinner seg i en mellomtilstand; hun er kritisk til den katolske kristendomsforståelsen hun vokste opp med, samtidig som aktørene i mange av hennes sanger uttrykker et ønske om å komme «hjem». I denne tilstanden «midt-i-mellom» kombinerer hun flere motsetninger i én og samme person. På den ene siden uttrykker hun overskridelse og transgresjon, og på den andre siden kristen tradisjon og

---

<sup>5</sup> Her viser Turner til Mary Douglas, og hennes bok *Rent og urent*. Douglas skrev at det «rene» er det som er avgrenset og ubesmittet av kontakt med alt som ikke tilhører det. Det «urene» er det som flyter over grensene, det åpne, utflytende og tvetydige. Det urenes essens er ubestemmelighet – det som ikke passer inn i mønsteret (Douglas 1997, 11). Det urene hos Mary Douglas er dermed beslektet med det liminale hos Victor Turner. Og det liminale er igjen beslektet med det transgressive, slik dette forstås hos sosiologen John Jervis: «Transgression [...] involves hybridization, the mixing of categories, and the questioning of the boundaries that separate categories» (Jervis 1999, 4).

katolsk teologi. Hun uttrykker en liminal åndelighet, som er uferdig, sammensatt, motsigelsesfull og åpen. Hun stiller spørsmålsteget ved alle former for religiøsitet som innebærer underkastelse og lydighet, og hun tar kristne symboler og elementer fra katolsk kristendom og snur disse på hodet. Resultatet er imidlertid ikke fravær av åndelighet, men tvert imot en reforhandling av *sacra*, hvor det som er hellig også omfatter kropp, kjønn og seksualitet. Samtidig opprettholdes en tradisjonell forståelse av *sacra* (forstått som sakramenter i katolsk teologi), og det kristne syndsbegrepet beholdes som et kjerneelement i menneskesynet.

#### MADONNA LOUISE VERONICA CICCONE

Madonna er et italiensk ord, satt sammen av *ma* og *donna*, som betyr «min kvinne» eller «min frue». Det er vanskelig å fastslå nøyaktig når jomfru Maria første gang ble kalt Madonna, men det skjedde i Italia, en gang tidlig i middelalderen. I billedkunsten ble det ofte brukt om Maria når hun holder Jesusbarnet. Mens Maria, Mari eller Mary er vanlige kvinnenavn i mange land er det uvanlig å bruke Madonna som navn på jenter. Men da Ciccone-familien i Michigan i USA ble utvidet med et nytt medlem 16. august 1958 var det helt naturlig å kalle den lille jenta Madonna Louise. Hun ble oppkalt etter sin mor, som også hadde dette uvanlige navnet. Madonna har uttalt at den eneste personen hun vet om som heter Madonna, var hennes egen mor (Cross 2007, 26), og at Madonna er det helligste navnet en kvinne kan ha (Bego 2000, 17). Det er derfor ikke så merkelig at hun tidlig betraktet navnet som et ideal hun måtte leve opp til (Cullen 2001, 87). I programheftet til turnéen hun la ut på i 1987, skrev hun: «Madonna is my real name. It means a lot of things. It means virgin, mother, mother of earth. Someone who is very pure and innocent, but always someone who's very strong» (McClary 1993, 126). Hun tillegger navnet stor betydning, samtidig som hun legger vekt på at det kan bety flere ting.

Familien var aktive i den lokale katolske kirken, og de nøyde seg ikke med kirkebesøk kun på søndager. De sto tidlig opp hver morgen og dro til kirken en time før skoletid (Cullen 2001, 89). På skolen lærte

hun at Madonna var den eneste kvinnen som ikke trengte en mann for å bli gravid. Madonna var nært knyttet til sin mor, men da hun var fem år døde moren av brystkreft. Hennes bestemor ble en sentral figur i oppveksten, og bestemoren viderefremidlet et kvinnesyn som er utbredt i deler av katolsk tenkning: «When I was tiny my grandmother used to beg me not to go out with boys, to love Jesus and be a good girl. I grew up with two images of women, the Virgin and the whore» (Michael 2004, 8).

Katolsk teologi rommer mange ulike og til dels motstridende retninger. Flere forskere har påpekt betydningen av at Madonna vokste opp i en menighet og med en mor som var sterkt preget av jansenismen (O'Brien 2018, 35-36). Jansenismen, som oppstod på 1600-tallet, har navn etter Cornelius Otto Jansen (1585-1638), en teologiprofessor ved Universitetet i Leuven i Belgia. Han mente at kirken burde legge større vekt på Augustins lære, og i sitt hovedverk *Augustinus* understreket han betydningen av syndefallet og arvesynden. Menneskesynet er utpreget pessimistisk, og jansenismen kalles av og til for katolsk puritanisme (Choquette 2004, 119). Samleie i ekteskapet er nødvendig for å føre slekten videre, men begjæret og lysten ble betraktet som noe syndig:

[Jansenism] was based on the fundamental suspicion of all things human, because man was by definition a sinner; only God was worthy of trust. This led to stringent teachings and regulations including a ban on any theatrical productions, on dancing whenever both sexes were present, and denunciations of immorality that smacked of exaggeration (Choquette 2004, 120).

Familien til Madonnas mor kom fra Quebec i Canada, et sted hvor jansenismen historisk sett har spilt en viktig rolle. Madonnas mor, Madonna Fortin Ciccone (1933-1963), praktiserte en asketisk form for katolsk fromhet. Eksempelvis strødde hun i fastetiden ukokt ris på gulvet, knelte og ba, samtidig som hun kjente smerten og ubehaget i kroppen. Om nettene sov hun av og til med kleshengere laget av stål under seg i sengen. Dersom det kom kvinner på besøk som hadde bukser med glidelås foran, dekket hun til alle de hellige bildene eller vendte dem mot veggene (Morton 2001,33). Det er derfor neppe tilfeldig at coveret

på Madonnas utgivelse *Like a Prayer* (som imiterer coveret på Rolling Stones-albumet *Sticky Fingers*, 1971) viser et bilde av Madonnas hofteparti, hvor hun har åpnet den øverste knappen i bukse. En talsperson for plateselskapet Warner Bros. sier at det var Madonnas idé: «She wanted to create a flavour of the 60's and the church. She wanted to create a sensual feeling you could hear and smell». <sup>6</sup> Navnet Madonna er printet over magen, med o-en plassert akkurat der navlen er. O-en er omgitt av et korsformet lys. Over Madonnas navn er en krone, symbolet på Maria/Madonna som himmeldronningen.

I et intervju fra 2015 med *Billboard Magazine* kaller Madonna katolisismen sin *alma mater*:

Catholicism feels like my alma mater. It's the school I used to go to, and I can go back any time I want and take whatever I want from it because I suffered all the oppression, and all the abuse—and also enjoyed all the pomp and circumstance, the drama and the confusion and the hypocrisy and the craziness. I feel like I can say whatever I want and do whatever I want (Grigoriadis 2015).

*Alma mater* er latin, og betyr «nådige, gavmilde, nærende mor». Det kan brukes om det universitetet en person har studert ved, og som tittel på en gudinne. Romerske diktere i antikken brukte det blant annet om Venus, og i middelalderen brukte kirken det om jomfru Maria. Katolisismen er Madonnas *alma mater* fordi det er fra denne tradisjonen hun ikke bare har hentet sin identitet, men også funnet mesteparten av det stoffet hun har brukt, nytolket og endevendt i sin egen utvikling som artist.

Denne artikkelen analyserer Madonnas sangtekster, og fokuserer i liten grad på hennes musikkvideoer og sceneshow. Tidligere forskning har lagt stor vekt på de to sistnevnte elementene (se antologiene til Schwichtenberg 1993 og Fouz-Hernandez 2004), mens Madonna som låtskriver i liten grad har vært gjenstand for seriøs forskning. En viktig

---

<sup>6</sup> Pop Artwork 101. Freccero mener at Madonna, ved å kombinere de blå jeansene Rolling Stones brukte på sitt cover, som inneholder fallos eller penis, uttrykker en form for feminisme ved å plassere o-en over sin egen navle. O-en representerer det kvinnelige kjønnsorganet, og o-en, med krone over – triumferer dermed over penis i de trange jeansene til Rolling Stones (Freccero 1992, 169).

grunn til dette er en utbredt oppfatning om at Madonnas tekster ikke er autentiske. Den kjente musikkritikeren Theodore Gracyk hevder at Madonna (sammen med Pet Shop Boys)

are prominent exemplars of authentic inauthenticity: there is no pretense to any meaningfulness or commitment beneath the surface of pleasurable music and image-construction. Style is embraced and enjoyed for what it is (Gracyk 2020, 212-13).

Madonnas tekstmusikalske univers handler med andre ord bare om overflate, *image* og stil. Hun forsøker ikke å formidle noe meningsfylt eller å hengi seg til noe under overflaten. Gracyk er ikke alene om å fremme slike synspunkter. En annen kritiker hevder at hun er det han kaller «Teflon-idolet», fordi ikke noe fester seg ved henne. Umoralsk oppførsel, blasfemi og det som er perverst, alt bare sklir av Madonna (Tetzlaff 1993, 259). I fortsettelsen skal jeg vise at disse kritikerne tar feil; det finnes noe hos Madonna som er autentisk, og dette er igjen nært forbundet med hennes liminale åndelighet.

«FAR, JEG HAR SYNDET»

Med noen viktige unntak («Like a Virgin», «Material Girl» og «Papa Don't Preach») skriver Madonna de fleste av tekstene sine selv. Hun har uttalt at mange av hennes sanger inneholder elementer av bekjennelse og er delvis selvbiografiske (Vickers 1994, 232). Her har Sylvia Plath, Frida Kahlo og Anne Sexton vært viktige inspirasjonskilder (Cross 2007, 107). Sangene på hennes kanskje mest kjente album *Like a Prayer* (1989) har et tydelig selvbiografisk preg, og en rød tråd er Madonnas ønske om å utforske ulike sider ved katolisismen. I 1989 uttalte hun at hennes egen katolisisme var i kontinuerlig endring (Holden 1989).

Et godt eksempel på selvbiografisk låtskriving fra *Like a Prayer* er sangen «Oh Father». Madonna sier at «Oh Father» ikke bare handler om faren Tony Ciccone, men om alle autoritetsskikkelser i hennes liv,

som også inkluderer Gud (Zollo 2003, 621). Det andre verset beskriver en situasjon hvor jeg-personen kneler ved farens støvler og ber:

Seems like yesterday  
I lay down next to your boots and I prayed  
For your anger to end  
Oh Father, I have sinned

Synsdbekjennelsen er nødvendig for at F/farens sinne skal opphøre. Sangens «Father» kan både være hennes egen far («You never loved me»), katolske prester («Oh Father, I have sinned») og kristendommens Gud Fader («Oh Father, you never wanted to hurt me, why I am running away?»). I katolisismen etterfølges synsdbekjennelsen av en botshandling, eller en «act of contrition» (et uttrykk Madonna bruker i flere sanger). «Oh Father» kan oppfattes som et tidlig eksempel på at tematikken knyttet til synd, synsdbekjennelse, botens sakrament og renselse kom til å spille en sentral rolle i Madonnas tekstlyriske univers.<sup>7</sup>

Selv om Madonna seinere i livet har kalt katolisismen masochistisk (Taraborrelli 2018, 23), har hun samtidig bevart en sterk fascinasjon for den fromheten hun så hos nonnene og sin mor. På omslaget til *Like a Prayer* skrev hun: «This album is dedicated to my mother, who taught me how to pray». Som barn drømte Madonna om å bli nonne, og da hun ble konfirmert i 1967 la hun navnet Veronica til sine to fornavn. Hun valgte navnet Veronica fordi dette ifølge katolsk tradisjon er navnet på kvinnen som tørket svetten av Jesu ansikt da han var på vei til Golgata (Taraborrelli 2018, 21).

Da hun ble mor for første gang i 1996 kalte hun datteren Lourdes Maria. Lourdes, som i likhet med Madonna er relativt uvanlig som personnavn, er et av de viktigste valfartsstedene i den katolske verden. Ved å kalle sin egen datter Lourdes videreførte Madonna katolisismens Ma-

---

<sup>7</sup> Det lyriske jeget i en poptekst er ikke nødvendigvis identisk med tekstforfatterens: «The ‘I’ of the pop song contains multitudes. For a gifted singer, the ‘I’ need not have any autobiographical connection» (Bradley 2017, 302). Hos Madonna er det imidlertid flere ganger en eksplisitt sammenheng mellom låtskriving og selvbiografi, særlig når hun skriver om sine egne foreldre, slik som i «Oh Father» (far), «Inside of Me» (mor), «Mother and Father», «Promise to Try» og «Mer Girl».



riatradisjon i sin egen familie. Dessuten ga hun datteren dette navnet fordi mange av de som drar på pilegrimsreise til Lourdes drar dit for å oppleve helbredelse. Madonnas mor hadde et sterkt ønske om å besøke Lourdes (O'Brien 2018, 318).

Da Madonna ga ut en samleplate i 1990 fikk den tittelen *The Immaculate Collection*. Dette henspiller på den katolske betegnelsen «The Immaculate Conception», som betyr den rene, uberørte, eller uplettede unnfangelse. Dette handler ikke om Jesu unnfangelse, eller om jomfrufødsel, men om Marias unnfangelse. Den var i utgangspunktet helt vanlig, det vil si at hennes foreldre hadde sex, men akkurat i øyeblikket Maria ble unnfanget grep Gud inn og frelste henne fra arvesynden. Slik kom hun til verden: uplettet av synd. Men desto mer Maria ble syndfri, jo mindre kunne vanlige mennesker finne trøst hos henne når de selv gav etter for fristelser. For mange ble Maria så opphøyd og hellig at hun ble fjern og utilnærmelig. Dermed oppsto det et behov for en annen kvinneskikkelse som representerte det motsatte av den opphøyde jomfruen (Veiteberg 1995, 101).

Madonna sier at Maria Magdalena er hennes favoritthelgen, og hun føyer samtidig til at Jesus og Maria sannsynligvis hadde et seksuelt forhold: «There's Mary Magdalene—she was considered a fallen woman because she slept with men, but Jesus said it was okay. I think they probably got it on, Jesus and Mary Magdalene. Those are my saint heroes» (King 1991, 248).<sup>8</sup> Selv om Det nye testamente ikke sier noe om hva hennes synder besto i ble Maria Magdalena tidlig prototypen på den botferdige horen, Bibelens *femme fatale*. Maria Magdalena ble svært populær i middelalderen, både som synder og helgen. Hun ble et forbilde for det angrende menneske og hun ble særlig knyttet til botens sakrament. Boten, eller det personlige skriftemål, var ett av de sju sakramentene og fra begynnelsen av 1200-tallet fikk den stor betydning. Alle måtte bekjenne sine synder for en prest minst én gang i året for å kunne få adgang til nattverden. Gjennom boten kunne enkeltmennesket sikre seg frelse, og her ble Maria Magdalena en sentral figur fordi mange identifiserte seg med henne. Hun hadde vært nær Jesus og blitt

<sup>8</sup> Ambivalensen og dobbeltheten mellom den fromme jomfru Maria og den syndige Maria Magdalena er dermed allerede til stede i Maria Magdalena som helgen.

tilgitt. I mange prekenes ble hun kalt *beata peccatrix* – «den velsignede synderinnen».<sup>9</sup>

#### RITUALENE I DEN LIMINALE FASEN

Den liminale fasen er nødvendig for å «vaske bort» en persons tidligere statuser, for å gjøre ham eller henne klar til å gjenfødtes som en ny person (Hylland Eriksen 1998, 173). I den liminale fasen spiller ulike ritualer en viktig rolle fordi ritualet innebærer en forandring og eksemplifiserer overgangen fra én tilstand til en annen. Turner skiller mellom ritual og seremoni; ritualet er transformativt eller forvandlende, mens seremonien er stadfestende (Turner 1967, 95). Ritualene skal forberede de som er i den liminale fasen på det nye livet i den siste fasen, hvor de gjenopptas og integreres i fellesskapet. Ritualene er forbundet med det hellige, eller *sacra*. Dette har ikke en dynamisk, men heller en konserverende funksjon. Det hellige utgjør en fast kjerne som ikke er gjenstand for forhandlinger (Crosby 2009, 10).

Hos Madonna er ritualene naturlig nok knyttet til sakramentene i katolisismen. Madonnas mest kritikerroste utgivelse, *Like a Prayer* (1989), innledes med referanser til bønn i «Like a Prayer» og avsluttes med «Act of Contrition», en låt hvor botens sakrament spiller en viktig rolle. I «Act of Contrition» siterer Madonna utdrag fra en bekjennelse som brukes i forbindelse med boten. Mens sangen «Like a Prayer» spilles baklengs (og Prince bidrar med en gitarsolo), resiterer og synger Madonna:

---

<sup>9</sup> Musikalen *Jesus Christ Superstars* bilde av Maria Magdalena bidro sterkt til at hun i populærkulturen på 1970-tallet (og seinere) ble sett på som prostituert. Her synger hun: «I don't know how to love him. He's just a man, and I've had so many men before». Kjærlighetsforholdet mellom Maria Magdalena og Jesus ble iscenesatt i Martin Scorseses film *The Last Temptation of Christ* (1988), som bygger på Nikos Kazantzakis roman med samme tittel. I nyere forskning tegnes et helt annet bilde av Maria Magdalena; hun var en av Jesu nærmeste disipler, og hun spilte en sentral rolle blant de første kristne. Hun var verken hore eller besatt av demoner. I filmen *Mary Magdalen* (2018), regissert av Garth Davis og med Rooney Mara i hovedrollen, tegnes et bilde av Maria Magdalena som åndelig lederskikkelse, et forbilde for de mannlige apostlene. Filmens manus, som er skrevet av to kvinner (Helen Edmundsen og Philippa Goslett), bryter dermed radikalt med den tradisjonelle forståelsen av Maria Magdalena som den syndige forførrersken (Bolton 2020, 36-39).

Oh my God, I am heartily sorry for having offended Thee  
 And I detest all my sins because of Thy just punishment  
 But most of all, because I have offended Thee  
 Who art good and deserving of all my love  
 I firmly resolve with the help of Thy grace  
 To confess my sins, to do penance, to amend my life  
 And to avoid the temptations of evil

Dermed etableres en teologisk sammenheng mellom Madonnas kanskje mest kjente sang, og botens sakrament. Men denne sammenhengen er disharmonisk og gir lytteren en opplevelse av at noe er feil, brutt i stykker og gjenstand for spott og spe.<sup>10</sup> Det skapes både et inntrykk av at syndsbekjennelsen legges over «Like a Prayer» for å undertrykke det Madonna uttrykker gjennom sin sang, samtidig som syndsbekjennelsen oppleves som en parodi. I og med at syndsbekjennelsen fremføres over en baklengsversjon av «Like a Prayer» kan den også tolkes som et uttrykk for en kritisk holdning til koblingen mellom synd og seksualitet.<sup>11</sup> Dette har vært et svært sentralt ankepunkt hos Madonna overfor den kirken hun vokste opp i, og en tematikk som hun har uttrykt på mange ulike måter—ikke minst i sine musikkvideoer og sceneshow. Madonna utfordrer den tradisjonelle kristne forståelsen av begjæret og det kroppslige som noe syndig.

Madonna har selv lagt vekt på sammenhengen mellom religiøsitet og erotikk som kjernen i «Like a Prayer»: «[It is] a song of a passionate young girl so in love with God that it is almost as though He were the male figure in her life» (Holden 1989). I «Like a Prayer» møtes det ån-

---

<sup>10</sup> Låten «Girl Gone Wild» (2012) innledes med nesten samme bønn som i «Act of Contrition». Men i motsetning til «Act of Contrition» oppleves den innledende delen av «Girl Gone Wild» som bønnen til en som oppriktig betrakter seg selv som angrende synder. Tekstens jeg-person befinner seg i en paradoksal tilstand hvor hun dras mellom ønsket om å være god på den ene siden, og lysten til å være slem eller ond på den andre. Hun er «bad», men ønsker å være «good».

<sup>11</sup> Dette er ikke et eksempel på skjult baklengsmaskering, eller satanisk maskering, et fenomen som fikk stor oppmerksomhet i USA på 1980-tallet. Det er ikke vanskelig å høre deler av «Like a Prayer» i bakgrunnen mens Madonna fremfører «Act of Contrition». Patrick Leonard, som produserte «Act of Contrition», sier at «the engineer just flipped over the tape of ‘Like a Prayer’ and played it backwards, and Madonna just sat there with a microphone and said a prayer» (Andrews 2022, 43).

delige og det erotiske i en jeg-person som i knelende positur føler kraften fra tekstens «du», og som tar denne personen med til et ubestemt «sted»:

When you call my name  
 It's like a little prayer  
 I'm down on my knees  
 I wanna take you there

Tekstens «there» kan være himmelen og foreningen med Gud, eller det kan være den seksuelle ekstasen mellom to mennesker som elsker med hverandre (Friskics-Warren 2005, 64). Om forholdet mellom bønn og sex har Madonna uttalt at de er nært beslektet med hverandre, og at det ikke finnes en lov som sier at du ikke både kan være en åndelig og en seksuell person. Madonna sammenligner sex med bønn, og hun påpeker at begge kan oppleves som noe guddommelig (Hiatt 2015, 41).

«Contrition» er en form for indre omvendelse. Men «Act of Contrition» avsluttes ikke med at Madonna sier «Forgive me», eller at hun tilsies syndsforlatelsen. Hun sier heller ikke «I regret», men «I reserve», som om hun befinner seg på et hotell og skal reservere et rom:

I reserve, I reserve, I reserve, I reserve, I resolve  
 I have a reservation, I have a reservation!  
 What do you mean, it's not in the computer?

Reservasjonen Madonna ønsker å foreta finnes ikke i hotellets datamaskin, hennes reservasjon kan ikke bekreftes. En nærliggende tolkning av dette kan være at den bedende i «Act of Contrition» oppfatter syndsbejennelsen som et adgangskort som gjør at man automatisk slipper inn i himmelriket («I have a reservation»). Når tekstens jeg-person forsøker å reservere rom, oppdager hun at hennes navn ikke er registrert i hotellets datasystem. Budskapet synes dermed å være at man ikke automatisk skaffer seg «rom i himmelen» gjennom å fremsi en syndsbejennelse eller ved å gjennomføre et religiøst ritual. «Act of

Contrition» inneholder derfor ikke en kritikk av botssakramentet, men heller en kritikk som rammer ritualets bruk eller misbruk.

#### NATTVERDSAKRAMENTET

Nattverden omtales aldri eksplisitt i Madonnas tekster. Men i «Love Tried to Welcome Me» (1994) siterer hun fra et kjent dikt som inneholder en invitasjon til å ta del i det sakramentale måltidet. Her tar hun på nytt opp tematikken knyttet til synd som en dimensjon ved mennesket som holder mennesket borte fra fellesskapet med Gud. De første linjene fra det første verset i denne sangen er en nesten ordrett gjengivelse av noen linjer fra George Herberts kjente dikt «Love III». Herbert (1593-1633) var en engelsk dikter, prest og mystiker. I Herberts dikt er kjærligheten personifisert, og fungerer som en metafor for Kristus. Selv om jeg-personen føler skyld på grunn av skrøpelighet og synd overser Kjærligheten dette, og ber jeg-personen sette seg ned:

Love bade me welcome  
 Yet my soul drew back  
 Guilty of dust and sin  
 [...]
 You must sit down, says Love,  
 And taste my meat:  
 So I did sit and eat

Sangen «Love Tried to Welcome Me» ble spilt inn til utgivelsen *Bedtime Stories* (1994). Madonna sier at de fleste sangene på denne utgivelsen «are about a kind of spiritual struggle or coming to terms with a spiritual struggle» (Andrews 2022, 72). Denne åndelige kampen handler om en tematikk som ofte dukker opp i Madonnas tekster; nøling, opplevelse av ikke å være verdig, og (fraværet av) overgivelse. Jeg-personen i hennes versjon av «Love Tried to Welcome Me» er ønsket velkommen av Kjærligheten, men kommer aldri til måltidet. Årsakene til dette er nesten identiske med Herberts «dust and sin». Madonna har imidlertid i sin tekst lagt til en dimensjon som ikke finnes hos Herbert, representert ved substantivet *lust*:

Love tried to welcome me  
 But my soul drew back  
 Guilty of lust and sin  
 Covered with dust and sin  
 Love tried to take me in

En nærliggende tolkning er at selv om Gud ønsker jeg-personen velkommen, trekker hun seg unna, fordi hun opplever seg selv som en synder, skyldig overfor Gud på grunn av synd—i dette tilfellet konkretisert som begjær (*lust*). I katolisismen er det vanlig å regne med sju døds-synder, og en av dødssyndene er (å gi etter for) lyst eller begjær (latin: *luxuria*).<sup>12</sup> Dette inkluderer onani og sex før og utenfor ekteskapet. I henhold til normativ katolsk lære skal man ikke motta kommunion dersom man har en uoppgjort dødssynd. Det er med andre ord ikke bare begjæret i seg selv, men begjæret som utløser syndige handlinger som holder jeg-personen borte fra nattverden.

I middelalderen ble *luxuria* alltid forbundet med kvinnen, fordi hun fristet og vekket lyst hos menn. Når det ble laget illustrasjoner av døds-syndene ble *luxuria* alltid framstilt som en kvinne, gjerne en fristerinne ute etter å forføre menn. Kvinneidealet var derfor jomfru Maria, som aldri kjente på lyst og som forble jomfru hele sitt liv.

#### VI ER ALLE SYNDERE

Madonna har i flere uttalelser understreket hvor sentrale begrepene «synd» og «synder» er i katolisismen, slik hun har lært den å kjenne. Hun mener at den sterke vektleggelsen av skyld og tilgivelse har gjort livet vanskelig for mange katolikker: «Do you know what it's like to be told from the day you walk into school for the first time you are a sinner, that you were born that way, and that that's just the way it is?» (Taraborrelli 2018, 21). På utgivelsen *MDNA* (2012) er det flere sanger hvor Madonna berører denne tematikken. Klarest kommer dette til uttrykk i «I'm a Sinner», med følgende refreng:

<sup>12</sup> I den katolske kirkes katekisme kalles de sju syndene hovedsynder, «fordi de gir opphav til andre synder og laster. De er: hovmot, havepsyke, misunnelse, sinne, ukyskhhet (*luxuria*), fråtseri, åndelig latskap eller akedi» (Den katolske kirkes katekisme 2014, 407).

I'm a sinner, I'm a sinner  
I'm a sinner, I like it that way  
I'm a sinner, I'm a sinner  
Praise the Lord and I like it that way

I et av versene påkalles Maria, som går i forbønn for dem som har syndet. Madonna synger også at Jesus henger på korset, og at han døde for menneskenes synder – noe som beskrives med ordet *loss*:

Hail Mary, full of grace  
Get down on your knees and pray  
Jesus Christ hanging on the cross  
Died for our sins, it's such a loss

Jeg-personen tror ikke at han som døde på korset, døde for menneskenes synder. Ordet «loss» er tvetydig, det kan bety at Jesu død var et smertelig tap, men det kan også tolkes i retning av at det som skjedde på korset var bortkastet. Maria har ikke lenger noen opphøyd posisjon, også hun er en synder som trenger å be om tilgivelse.

I fortsettelsen nevner Madonna flere kjente katolske helgener, blant annet Antonius, Sebastian og Thomas Aquinas. Men hva er poenget med å ramse opp disse skikkelsene fra kirkehistorien? Handler dette om eksotiske navn Madonna har tatt med for å gjøre inntrykk på sitt katolske publikum? Mest sannsynlig har Madonna inkludert disse i sin egen tekst fordi hun ønsker å markere at hun tilhører en tradisjon som hun samtidig tar avstand fra. Hun sier ikke at hun identifiserer seg med denne tradisjonen, men heller ikke at hun forkaster den. Teksten kan oppfattes slik at den uttrykker et ønske om tilhørighet. Samtidig blir kirkens alvorlige tilnærming til synd erstattet med en leken tone. Tekstens jeg-person ber Antonius, Aquinas og alle andre hellige menn om å passe på eller «fange» henne før hun synder på nytt:

Saint Anthony, lost and found  
Thomas Aquinas, stand your ground  
All the saints and holy men  
Catch me before I sin again

Mot slutten av sangen utvides perspektivet til å omfatte alle mennesker: «You're a sinner, you like it that way. We're all sinners». Det er ingen grunn til å tro at dette er ironisk ment. Det er heller en ærlig bekjennelse fra en artist som selv vokste opp med en sterk bevissthet om synd; både du og jeg er syndere, og det er likeså greit å innrømme det med en gang: vi liker det slik. Sangen avsluttes med noen tekstlinjer som nesten ordrett siterer en katolsk bønn rettet til jomfru Maria: «Hill deg, Maria» (latin: 'Ave Maria'), som også kalles også «Engelens hilsen» og bygger på engelen Gabriels hilsen til Maria i Luk 1: 28: «Vær hilset, du som har fått nåde! Herren er med deg!» (engelsk: «Hail Mary, full of grace, the Lord is with thee»). Madonna har imidlertid gjort noen små, men vesentlige endringer i bønnen:

Hail Mary, full of grace (the Lord is with me)  
 Hail Mary, full of grace (your love is with me)  
 Full of grace

I stedet for «Herren er med deg (Maria)» synger hun «Herren er med meg». Dette kan forstås slik at jeg-personen i Madonnas tekst opplever at Herren (Gud) er med henne på samme måte som han var med Maria. Samtidig opplever jeg-personen at hun, slik Maria var omsluttet av Guds kjærlighet, selv er omsluttet av Marias kjærlighet og nåde.

#### ET NYTT SAKRAMENT

I førkristen tid var dyrkingen av vagina som hellig og synet på den kvinnelige seksualiteten som sakral utbredt i Europa (Wolf 2012, 134–150). I Irland ble det laget steinskulpturer av kvinnefigurer fra keltisk mytologi som viser kvinneskikkelser med lårene spredt mens de holder kjønnsleppene åpne med hendene. Da Madonna i den kontroversielle boka *Sex* skrev at hennes vagina er et lærdomstempel, føyer hun seg med andre ord inn i en lang, men ikke helt ubrutt tradisjon:

Sometimes I stick my finger in my pussy and wiggle it around the dark wetness and feel what a cock or a tongue must feel when I'm sitting on it. I pull my



finger out and I always taste it and smell it. It's hard to describe, it smells like a baby to me, fresh and full of life. I love my pussy; it is the complete summation of my life. It's the place where all the most painful things have happened. But it has given me indescribable pleasure. My pussy is the temple of learning (Madonna 1992, 73).

I Europa mistet vagina sin status som hellig i den greske antikken (Wolf 2012, 138–39). Den tidlige kristendommen har lite å si om dette, men hos flere av kirkefedrene utvikler religionen seg i en asketisk retning. Religionens opphøyde kvinneskikkelse er ikke lenger gudinnen med sin hellige vagina, men den rene og uberørte jomfruen.

I låten «Holy Water» (2015) viderefører Madonna tanken om vagina som et hellig sted. Her blir den kvinnelige seksualiteten sakramental, vaginalåpningen sammenlignes med himmelens dør, og innenfor finnes frelsen. Jeg-personen lover dessuten sangens du at det de skal gjøre sammen på gulvet ikke er en synd:

There's something you gotta hit  
 It's sacred and immaculate  
 I can let you in heaven's door  
 I promise you it's not a sin  
 Find salvation deep within  
 We can do it here on the floor.

I «Holy Water» er vagina hellig og ren; den er døren til himmelen. Ordet *immaculate*, norsk «ubesmittet», som i katolsk kristendom brukes om Marias unnfangelse, brukes her om vagina, og kobler dermed vagina fra dogmet om arvesynden. En av helgenene Madonna nevner i «I'm a Sinner» er Thomas Aquinas, som er en av de mest kjente teologene i den katolske kirken. Aquinas skriver blant annet følgende om arvesynden: «Samleiet mellom kjønnene, som etter våre urforeldres synd bare kan skje med vellyst, overfører arvesynden til avkommet» (Aquinas 2006, 253). I Madonnas tekst blir det Aquinas karakteriserer som «vellyst» (*luxuria*) i forbindelse med samleie ikke betraktet som synd, men tvert imot som en del av frelsesopplevelsen. Det som ble betraktet som

urent og forbundet med arvesynd er blitt til det hellige og rene. Tekstens «du» oppfordres til å kysse jeg-personens vagina slik at den blir våtere:

Kiss it better, kiss it better (Don't it taste like holy water)  
 Make it wetter, make it wetter (Don't it taste like holy water)  
 Kiss it better, make it wetter (Don't it taste like holy water)

«Holy Water» handler om cunnilingus eller oralsex, et tema Madonna har skrevet om før, i sangen «Where Life Begins» (1992). I «Holy Water» sammenlignes fuktigheten i vagina, kvinnens reaksjon på seksuell opphisselse, med hellig vann. Ved inngangen til katolske kirker står et kar med vigslet vann. De troende dypper fingerspissene i vannet, en handling som uttrykker et ønske om renselse. Det hellige vannet er sakramentalt, det er et synlig tegn på Guds usynlige nåde. Det vigslede vannet er også et symbol på dåpens vann, en påminnelse om at mennesket er syndig og trenger renselse:

Don't it taste like holy water (If you like it, please confess)  
 Don't it taste like holy water, like holy water  
 Don't it taste like holy water (Bless yourself and genuflect)  
 Don't it taste like holy water, like holy water  
 Don't it taste like holy water (Yeezus loves my pussy best)

Smaker ikke fuktigheten i vagina som hellig vann? spør sangens jeg-person. Og liker du det, så bekjenn! Smaker det ikke som hellig vann? Si fram velsignelsen og bøy kneet ned mot bakken! *Genuflection* uttrykker en dyp respekt for en overordnet person, i dette tilfelle kvinnen og hennes kjønnsorgan. Sangen avsluttes med at kvinnen sier at «Yeezus loves my pussy best», hvor Yeezus trolig er en ironisk referanse til Kanye West, og hans album Yeezus (2013). West skrev «Holy Water» sammen med Madonna.

Madonnas poeng med «Holy Water» er å provosere og utfordre tradisjonell kristen forståelse av sex og synd. Hun tar kristne symboler og elementer fra katolsk liturgi og fyller dem med nytt innhold, slik at den kvinnelige seksualiteten ikke framstår som noe syndig eller skambelagt, men tvert imot bekreftes og helliggjøres. Gjennom denne låten etableres

den kvinnelige seksualiteten som et sakrament, men i motsetning til måten hun nærmer seg de andre sakramentene på gjennomfører hun her hele ritualet. Hun opptrer som en prestinne som åpner døren til det aller helligste rommet, til et sted der de som slipper inn finner frelsen.

«Holy Water» minner om sentrale forestillinger hos Georges Bataille, slik han uttrykker det i *Erotismen*. Ifølge Bataille begrenses seksualiteten av forbud, og erotikkens område er overskridelsen av disse forbudene. Sanselighet og mystikk er i bunn og grunn ikke forskjellige fra hverandre, de adlyder de samme prinsippene. Mystikerne evner i sitt språk å beskrive den seksuelle foreningen slik at den symboliserer en høyere forening – foreningen med Gud (Bataille 1996, 224, 249). Det som interesserer Bataille er erotikken som *indre erfaring* eller *hellighetserfaring*, altså *autentisk kommunikasjon* hinsides individets normale grenser (Buvik 1998, 119). Både hos Bataille og Madonna forbindes erfaringen av det hellige med kroppen, og det hellige kommer til syne i transgresjonen eller overskridelsen av den etablerte orden.

#### EN PILEGRIM PÅ VEI HJEM?

Ifølge Victor Turner karakteriseres overgangsritualets første fase, separasjonsfasen, av adferd hvor individet bryter med en tidligere posisjon i den tradisjonen man kommer fra. Deretter følger den liminale fasen, og til sist en fase av reintegrering. Finnes det spor etter en slik siste fase i Madonnas tekster? Helt i begynnelsen av «Like a Prayer» hører jegpersonen noen som sier hennes navn, noe som gir henne en følelse av å være hjemme. Det musikalske uttrykket i denne innledende delen av låten skiller seg fra resten. Noe av det som gir «Like a Prayer» kraft og dynamikk er nettopp blandingen av sakral kirkemusikk med svart gospel. «Kirkemusikken» går i D-moll, mens gospelmusikken fremføres i F-dur. De fire første linjene i låten etterfølges av «When you call my name...», hvor det musikalske uttrykket er en form for funky, gospelpreget dansemusikk. Men det er i det «katolske preludiet», som forbinde sangen med katolsk kirkemusikk, at hun synger «And it feels like home»:

Life is a mystery  
 Everyone must stand alone  
 I hear you call my name  
 And it feels like home

Sangens tittel antyder at teksten ikke handler om bønn, men om noe som kan sammenlignes med en bønn. Men hvem er «du» i «Like a Prayer»? Og hva eller hvor er «hjem»? Er det Gud som kaller jeg-personen? Eller er det Madonnas mor, som kaller på sin datter? «Navnet» i teksten er da Madonna, som både kan referere til artisten Madonna og til jomfru Maria. Kay Turner kaller Madonna «den bortkomne datter», som imidlertid ikke kommer angrende, men beriket hjem:

Like the biblical Prodigal Son, she abjures paternal control and goes off to experience her own needs and desires, only to return. Unlike the son, she does not return repentant, but rather ‘enriched’ – for she is ‘prodigal’ in the second sense of the word as well: she is lush, exceptional, extravagant and affirmative. To be prodigal in this sense is to alter the law, to enlarge its parameters and recast its meaning (Turner 1993, 17).<sup>13</sup>

I «I’m a Sinner» sammenligner jeg-personen seg med månen, som ikke lyser av seg selv, men fordi den reflekterer sollyset. I Madonnas tekst beveger den seg over himmelen for å finne et sted som den kan kalle «hjem»:

Like the moon with no light of my own  
 Surfs the sky for a place to call home  
 I woke up with my hand in the fire  
 Get my kicks when I’m walking the wire

De to siste linjene beskriver ambivalensen hos jeg-personen. Selv om hun har brent seg får hun en slags rus av hårfint å balansere mellom to ytterpunkter. Senere i samme sang ber hun om at den hellige Kristoffer skal hjelpe henne å finne veien, slik at hun en dag vil komme hjem.

---

<sup>13</sup> Turner bygger på Jerry Aline Fliegers «The Female Subject: (What) Does Woman Want». Teksten er nesten ordrett hentet fra Flieger, men det er Turner som har overført den på Madonna.

Ifølge tradisjonen var Kristoffer en kristen martyr fra det tredje århundre, og hans fremste oppgave er å beskytte pilegrimer og andre reisende.

Sammen med sin kone Edith skrev Victor Turner en bok om pilegrimsreiser i en kristen kontekst. Her hevdet de at pilegrimsreisen for mange utgjør en liminal erfaring, fordi pilegrimen er underveis, og dermed verken det ene eller det andre, men noe midt-i-mellom (Turner 1978, 4, 7, 9). Madonna er en pilegrim i den forstand at selv om hun er underveis mot et «hjem» er hun først og fremst en hjemløs, noe som innebærer frihet til å utforske ulike sider ved livet utenfor trygge og gitte rammer, og gjøre nye erfaringer med åndelighet på siden av de etablerte tradisjonene.

I «Devil Pray» (2015) synger Madonna om å bruke narkotika, drikke whiskey og ruse seg med LSD. Resultatet av dette vil være at jeg-personen er «forever lost, with no way home». En mulig tolkning av «home» kan være at det refererer til katolsk kristendom, i og med at en del av teksten er formulert som en bønn til Maria. Tematikken knyttet til «hjem» dukker også opp på Madonnas hittil siste utgivelse, *Madame X*, i låten «Crave» (2019):

I'm tired of being far away from home  
 Far from what can help  
 Far from where it's safe  
 Hope it's not too late

Hva er det som ligger i ordet «home», og hvorfor bruker hun dette ofte i sine tekster? Hos Madonna er «home» ikke et ukjent land, men et territorium hun utforsker, som er forbundet med kirken, og med barndommens uskyldstilstand: «The focus of Madonna's poetry is not sexual freedom, but the adolescent desire to transgress, to break the rules in order to obtain again, even if only mentally, mother's tenderness» (Stramaglia 2012, 67). Dette siste er trolig en overdrivelse, men like fullt en interessant observasjon. «Home» er forbundet med mor, med mors spiritualitet, og med kirken Madonna vokste opp i. Det er fra disse kildene

hun har hentet mye av det materialet hun har vært i dialog med, bearbeidet og konfrontert som artist.

#### MADONNAS LIMINALE ÅNDELIGHET

I sitt klassiske essay «Betwixt and Between» skrev Victor Turner at liminale personer er i en tilstand av «ikke lenger» og «enda ikke»: «Liminale *personae* har en tosidig karakter i det at disse individene på én gang er *ikke lenger klassifisert* og *ikke ennå klassifisert*» (1999, 133). Et viktig kjennetegn ved Madonnas åndelighet er at den er åpen, sammensatt og ikke uten videre lar seg putte i én bås. Det er ikke religiøse autoriteter eller kirkelige læresetninger, men hun selv som definerer hva som ligger i begrepene synd og syndig. Hun kaster om på den kristne diskursen om synd, og proklamerer at hun er stolt over å være en synder. Men samtidig med dette erkjenner hun at hun trenger å bli rensset fra synden, som tynger henne ned. I «Devil Pray» (2015) synger hun:

Take my sins and wash them away  
Teach me how to pray  
I've been stranded here in the dark  
Take these walls away

Et sentralt liminalt element hos Madonna er dermed hennes tvetydige forståelse av syndsbegrepet. Hun er både synder i tradisjonell, kristen forstand, samtidig som hun er en synder som lever ut sine lyster og som liker det. Victor Turner skrev om liminale personer at «hele deres eksistensvilkår bygger på tvetydigheter og paradokser, en forvirring av alle tradisjonelle kategorier [...] en sone av rene muligheter hvor *nye* konfigurasjoner av tanker og forhold kan oppstå» (Turner 1999, 134). Madonna er en polyvalent artist (Guilbert 2002, 1), hun sier selv at alt det hun gjør er tvetydig (Vickers 1994, 232). I «Wash all over Me» (2015) vektlegges motsigelsen, eller det å være «stuck in here between»:

In a world that's changing  
I'm a stranger in a strange land

There's a contradiction  
And I'm stuck here in between

Turner skriver også at liminale personer nesten alltid blir betraktet som urene, fordi de representerer det som er uklart og selvmotsigende. De «er spesielt forurensende, siden de er verken det ene eller det andre, eller til og med kan være begge deler; de er verken her eller der» (Turner 1999, 134). Du kan med andre ord være *både* synder og helgen, men ikke *bare* synder eller helgen. Madonna blander kategoriene, det urene blir rent, og motsatt. Om dette har hun selv uttalt: «People put me into all different categories: I'm a material girl, a sex goddess, a mother, spiritual. But I love contradiction. There's always a mystery, always a whole other life going on» (Gardner 2005).

#### KONKLUSJON

I denne artikkelen har jeg vist at nettopp det motsetningsfulle, sammenblandingen av elementer som ikke passer sammen, det som bryter med det oppleste og vedtatte, står sentralt i Madonnas liminale spiritualitet. Subjektet i hennes tekster nærmer seg de hellige handlingene, men tar ikke del i det som formidles gjennom ritualene. Men selv om den etablerte orden overskrides, opprettholdes den tradisjonelle betydningen av *sacra*. Dessuten – og ikke minst – suppleres den etablerte forståelsen av *sacra* med et nytt sakrament: den seksuelle foreningen mellom to mennesker som elsker med hverandre.

Madonna beholder samtidig en dimensjon som forankrer et viktig aspekt ved hennes spiritualitet i en førmoderne forståelse av mennesket. I den tradisjonelle kristne diskursen om relasjonen mellom Gud og mennesket er mennesket aldri bare synder, men en synder som trenger nåde. I «Looking for Mercy», fra hennes hittil siste utgivelse *Madame X* (2019), synger Madonna:

Every night before I close my eyes  
I say a little prayer that you'll have mercy on me  
Please dear God, to live inside the divine

Not like I want to die  
Teach me to forgive myself, outlive this hell

Hun både forkaster og legitimerer det menneskesynet og den teologien hun vokste opp med. Inn i denne tilstanden «midt-i-mellom» tar hun med seg begrepet nåde, og en bønn til Gud om å komme på innsiden av det guddommelige.

Madonna omtales ofte som en typisk postmoderne artist, som hele tiden veksler mellom ulike identiteter og finner seg selv opp på nytt igjen (se f. eks Guilbert 2002, 89, som kaller Madonna «a radical post-modern phenomenon»). Men det er én side ved Madonna som er genuin og ekte, og det er hennes navn. Andre kjente artister som Bob Dylan og David Bowie er også kjent for å bære masker og fremstå i ulike utgaver. Disse artistenes måter å konstruere identitet på inkluderer også å endre navn. Navn og identitet henger ofte sammen. Madonna har alltid operert under sitt egentlige navn, og hele hennes karriere kan betraktes som en lang og til dels konfliktfylt samtale med den tradisjonen hun kommer fra, og som har gitt henne navnet hun bærer. Ifølge denne tradisjonen er mennesket en synder, det vil si en person som kommer til kort overfor Gud, og som trenger tilgivelse og nåde. Om dette har Madonna uttalt: «Once you're a Catholic, you're always a Catholic – in terms of your feelings of guilt and remorse and whether you've sinned or not. Sometimes I'm racked with guilt when I needn't be, and that, to me, is left over from my Catholic upbringing. Because in Catholicism you are a born sinner and you're a sinner all your life. No matter how you try to get away from it, the sin is with you all the time» (Taraborrelli 2018, 176).

#### LITTERATUR

- Andrews, Marc 2022. *Madonna. Song by Song*. Fonthill Media, Brimscombe.
- Aquinas, Thomas 2006. *Teologisk håndbok*. Bokklubben, Oslo.
- Bataille, Georges 1996. *Erotismen*. Pax, Oslo.
- Beauvoir, Simone de 2000. *Det annet kjønn*. Bokklubben, Oslo.



- Bego, Mark 2000. *Madonna. Blonde Ambition*. Cooper Square Press, New York.
- Bolton, Lucy 2020. «Beautiful penitent whore: the desecrated celebrity of Mary Magdalene». *Celebrity Studies*, 11/1, 25–42.
- Bradley, Adam 2017. *The Poetry of Pop*. Yale University Press, New Haven.
- Buvik, Per 1998. *Georges Bataille*. Gyldendal, Oslo.
- Buvik, Per 2005. «Det guddommelige og det menneskelige. Om Batailles pornografi». *Agora*, nr. 3, 76–95.
- Choquette, Robert 2004. *Canada's Religions: An Historical Introduction*. University of Ottawa Press, Ottawa.
- Crosby, Joy 2009. «Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other». *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, vol. 5/1, 1–19.
- Cross, Mary 2007. *Madonna. A Biography*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- Cullen, Jim 2001. *Restless in the Promised Land. Catholics and the American Dream*. Shed & Ward, Franklin, Wisconsin.
- Den katolske kirkes katekisme* 2014. St. Olav Forlag, Oslo.
- Douglas, Mary 1997. *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Pax, Oslo.
- Flieger, Jerry Aline 1990. «The Female Subject: (What) Does Woman Want»? I Richard Feldstein & Henry Sussman. *Psychoanalysis and ...* Routledge, New York, 54–63.
- Fouz-Hernández, Santiago & Freya Jarman Ivens (eds.) 2004. *Madonna's Drowned Worlds. New Approaches to her Cultural Transformations 1983–2003*. Ashgate, London.
- Freccero, Carla 1992. «Our Lady of MTV: Madonna's 'Like a Prayer'». *Boundary 2*, 19/2, 163–183.
- Friskies-Warren, Bill 2005. *I'll Take You There. Pop Music and the Urge for Transcendence*. Continuum, New York.
- Gardner, Elysa 2005. «Madonna at a Crossroads». *USA Today* 27.10.
- Gennep, Arnold van 1999. *Rites de passage. Overgangsriter*. Pax, Oslo.

- Gracyk, Theodore 2020. «Authenticity, Creativity, Originality». I Allan Moore & Paul Carr. *The Bloomsbury Handbook of Rock Music Research*. Bloomsbury Academic, London. 209–223.
- Grigoriadis, Vanessa 2015. «Madonna Talks ‘Fifty Shades of Grey’ (‘Not Very Sexy’), the Pope and Why the ‘Word Police Can F–Off’». *Billboard Magazine* 13.2.
- Guilbert, Georges-Claude 2002. *Madonna as Postmodern Myth*. McFarland & Company, Jefferson, North Carolina.
- Hiatt, Brian 2015. «Live to Tell». *Rolling Stone Magazine* 1230, March 12.
- Holden, Steven 1989. «Madonna Recreates Herself – Again». *New York Times*. March 19.
- hooks, bell 1993. «Power to the Pussy». I Lisa Frank & Paul Smith (eds.). *Madonnarama. Essays on Sex and Popular Culture*. Cleis Press, Hoboken, New Jersey.
- Huss, Boaz 2005. «All You Need Is LAV: Madonna and Postmodern Kabbalah». *The Jewish Quarterly Review* 95/4, 611–624.
- Huss, Boaz 2019. «The kind of stuff Madonna talks about – that’s not real kabbala, is it»? I Wouter Hanegraaff, Peter Forshaw & Marco Pasi (eds.). *Hermes Explains. Thirty Questions About Western Esotericism*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 153–160.
- Hylland Eriksen, Thomas 1998. *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Jenks, Chris 2003. *Transgression*. Routledge, London.
- Jervis, John 1999. *Transgressing the Modern. Explorations in the Western Experience of Otherness*. Blackwell, Oxford.
- King, Norman 1991. *Madonna. The Book*. Quill/William Morrow, New York.
- Kvalvaag, Robert W. 2004. «Å avdekke den indre guden. Madonnas postmoderne spiritualitet». I Robert W. Kvalvaag (red.) *Spor etter Gud i ungdomskulturen*. IKO-Forlaget, Oslo.
- Larkin, Colin 2002. *The Virgin Encyclopedia of Popular Music*. Virgin Books, London.

- Lea, Carolyn 1999. «Madonna: Transgression and Reinscription». I Marian Meyers (ed.). *Mediated Women. Representations in Popular Culture*. Hampton Press, New Jersey.
- Madonna 1992. *Sex*. Warner Books, New York.
- McClary, Susan 1993. «Living to Tell: Madonna's Resurrection of the Fleshly», i Sexton, 101–127.
- Michael, Mick St 2004. *Madonna Talking*. Omnibus Press, London.
- Morton, Andrew 2001. *Madonna*. Michael O'Mara Books Limited, London.
- Næss, Helene K. 2019. *Maria, Guds mor. Jomfrufødsleens historie*. Scandinavian Academic Press, Oslo.
- O'Brien, Lucy 2018. *Madonna. Like an Icon. The Definite Biography*. Bantam Press, London.
- Paglia, Camille 1992. *Sex, Art and Culture. Essays*. Penguin, London.
- Paglia, Camille 1998. «Dissenting Sex». *Index On Sensorship* 6, 25–28.
- Partridge, Christopher 2014. *The Lyre of Orpheus. Popular Music, The Sacred & The Profane*. Oxford University Press, Oxford.
- Pop Artwork 101. Madonna – Like a Prayer – Pop Artwork 101 (home. blog)
- Schwichtenberg, Cathy (ed.) 1993. *The Madonna Connection. Representational Politics, Subcultural Identities and Cultural Theory*. Westview Press, Boulder.
- Sexton, Adam 1993 (ed.) *Desperately Seeking Madonna*. Delta, New York.
- Stramaglia, Massimiliano 2012. «How Pop Music Celebrities Connect the Mind and the Body during the Adolescent Phase». *Education Sciences & Society* 3/1, 59–73.
- Taraborrelli, J. Randy 2018. *Madonna. An Intimate Biography of an Icon*. Pan Books, London.
- Tetzlaff, David 1993. «Metatextual Girl: Patriarchy – postmodernism – power – money - Madonna», i Schwichtenberg, 239–263.
- Thomassen, Bjørn 2018. *Liminality and the Modern*. Routledge, London.

- Till, Rupert 2010. *Pop Cult. Religion and Popular Music*. Continuum, London.
- Turner, Kay 1993 (ed.). *I Dream of Madonna. Women's Dreams of the Goddess of Pop*. Collins Publishers, San Francisco.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca.
- Turner, Victor 1977. «Variations on a Theme of Liminality». I Sally F. Moore & Barbara Meyerhoff (eds.). *Secular Ritual*. Van Gorcum, Amsterdam.
- Turner, Victor & Edith 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Blackwell, Oxford.
- Turner, Victor 1999. «Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter». I Arnold van Gennep. *Rites de Passage. Overgangsriter*. Pax, Oslo, 131–145.
- Veiteberg, Kari 1995. *Bibelens kvinner*. Det norske samlaget, Oslo.
- Vickers, Nancy 1994. «Maternalism and the material girl». I Leslie C. Dunn & Nancy A. Jones. *Embodied Voices. Representing Female Vocality in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Von Stuckrad, Kocku 2010. «Madonna and the Shekhinah: The Playful Transgression of Gender Roles in Popular Culture». I Boaz Huss, Marco Pasi & Kocku von Stuckrad. *Kabbalah and Modernity*. Brill, Leiden.
- Waaijman, Kees 2002. *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*. Peeters, Leuven.
- Warner, Marina 2016. *Alone of All Her Sex. The Myth & the Cult of the Virgin Mary*. Oxford University Press, Oxford.
- Wolf, Naomi 2012. *Vagina. A New Biography*. Virago, London.
- Zollo, Paul 2003. *Songwriters on Songwriting*. Da Capo Press, New York.

ENGELSK ABSTRACT

From the beginning of her career Madonna has explored the Catholicism she inherited as a child, and she has used central ideas and themes from this tradition in her own creative way. One important theme in her lyrics is the notion of sin and the designation of human beings as sinners. Madonna's approach to the notion of sin is ambiguous, on the one hand she admits that she is a sinner, on the other hand she confesses that she enjoys being a sinner. This approach is transgressive, in the sense that it deviates from traditional Christian doctrine. But it also opens up new and unorthodox ways of understanding an idea that has played a very important role in Madonna's life. I argue that Madonna is a liminal figure; she does not fit in any fixed category or tradition, and she is contradictory and impossible to classify. She has created her own in-between space, where she both confirms and carries on Catholic tradition, while at the same time challenging and detaching from the same tradition. She appreciates and is drawn to the sacraments of Catholicism, but she does not embrace the rituals herself. An important feature of her liminality is the creation of a new sacrament; the sexual union of two people in love with one another.

Keywords: Madonna, Catholicism, sacraments, sin, sexuality, transgression, liminality.

## Bokmeldinger

Dag Øistein Endsjø, *Religion og menneskerettigheter: konflikt, balanse og idealer*, Oslo: Universitetsforlaget, 2022 (336 sider).

Anmeldt av Stine Haugland

I en tid der blant annet flere stater i USA gjeninnfører strenge abortlover, blir Dag Øistein Endsjø's bok, *Religion og menneskerettigheter: konflikt, balanse og idealer*, et meget dagsaktuelt skue på bokmarkedet. Forfatteren har i mer enn 20 år arbeidet med menneskerettigheter og har i tillegg skrevet en rekke titler om krysningene mellom religion og tema som kjønn, sex, kropp og populærkultur, som boken *Religion og Sex* (2009) eller artikkelen «Lesbian, gay, bisexual and transgender rights and the religious relativism of human rights» (2005). Denne boken kan i dette selskap virke som en sammenstilling av Endsjø's største forskningsinteresser, nemlig religion, menneskerettigheter, kjønn og seksualitet.

*Religion og menneskerettigheter* er delt inn i åtte kapitler, i tillegg til en kort introduksjon og et lite etterord. Hvert kapittel er formulert som et utsagn eller spørsmål i tillegg til den overordnede tematikken kapittelet skal følge. Oppbygningen av boken fungerer instruerende og opplærende. Endsjø bruker bokens første tredel til å hjelpe leseren inn i det religions- og menneskerettslige utgangspunktet, samt å bli kjent med en rekke begreper, som positiv og negativ religionsfrihet og trosamfunns autonomi. Disse begrepene blir forklart og problematisert gjennom flere kapitler i verket. Endsjø tar eksempelvis for seg hvordan religionsfrihet deles inn i positiv religionsfrihet, altså retten til å uttrykke sin religion, og negativ religionsfrihet, altså retten til å ikke tro, praktisere eller innrette seg etter andres tro. Bokens siste to tredeler benyttes

til å belyse større hovedtema innenfor skjæringsfeltet religion og menneskerettigheter, som retten til privatliv, diskriminering, ytringsfrihet, rett til liv og barns rettigheter.

Bokens første kapittel tar for seg hvordan religion inngår i en tosidig gråsoner i sammenheng med menneskerettighetene. Dette fordi mennesker ifølge menneskerettighetskonvensjonene har rett til å tro og praktisere sin religion i alle deler av livet, samtidig som også mennesker har rett til å ikke være tvunget til å leve etter andre menneskers tro (17-18). Denne dikotomien er komplisert, da det tradisjonelt er et ønske fra religiøse aktører å fremme og opprettholde sine religiøse sannheter. I kapittel to utdyper Endsjø hva religionsfrihet er, og viser fram et komplekst system der ingen er helt fornøyd med egen eller andres rett til religionsfrihet. Grunnlaget for dette ligger i at mennesker har full religionsfrihet i form av tro. Samtidig er utøvelsen av egen tro noe begrenset utenfor trossamfunnets domene, da religiøse mennesker eller aktører ikke skal kunne frarøve ikke-troende mennesker sin rett til å ikke tro. Forfatteren mener dette er problematisk, da flere religiøse samfunn ofte mener at deres tro, og dernest også religiøse verdensbilde, leveregler etc. er det eneste rette (35).

Bokens viktigste kapittel er det tredje, der Endsjø problematiserer religionsfrihet i praksis. Dette fordi forståelsen av «religionsfrihet i praksis» ligger til grunn for flere av diskusjonene i de senere kapitlene. Hvor greit er det at alle skal uttrykke alle aspekter ved sin religion til enhver tid, og hvor lite skal til før en med en annen religiøs overbevisning føler seg krenket av andres religiøse overbevisning? Kapitlet adresserer områder der mennesker innenfor ulike religioner, livssyn eller ikke-religiøse føler de blir frarøvet enten den negative eller positive religionsfriheten. Et interessant poeng denne leseren observerte, og boken poengterer, er at den europeiske menneskerettsdomstolen ofte dømmer i favør negativ religionsfrihet og statens skjønnsmargin, mens FNs menneskerettighetskomité gjerne dømmer motsatt (102-103).

Ulike tema rundt menneskers rett til, og beskyttelse av, privatliv er innholdet i kapittel fire. Endsjø beskriver hvordan myndighetene i mange land begrenser menneskers rett til privatliv for å opprettholde

religiøse og religiøst baserte forestillinger om hvordan mennesker skal leve sine liv. Kapittelet belyser hvordan retten til privatliv og dermed negativ religionsfrihet også må sees sammen med trossamfunnets autonomi. Endsjø forklarer at mennesker som ønsker å tilhøre et visst trossamfunn da må tolerere de reglene for privatlivet som det gitte trossamfunnet har som eksemplifisert med: «At trossamfunn viderefører kristne krav om at kvinnen skal ‘adlyde’ mannen i ekteskapsløftet og muslimske krav om mannens formynderskap, faller i utgangspunktet innenfor trossamfunnets autonomi» (147). Samtidig har ikke trossamfunnet autonomi utenfor sine grenser, og kan dermed ikke tvinge ikke-tilhørere til å følge sine lover og regler, selv om mange gjerne skulle ønske det motsatte var tilfellet.

De to neste kapitlene handler henholdsvis om forholdet mellom religion og diskriminering, og religion og yttingsfrihet. Et av Endsjø's hovedargument om diskriminering i kapittel fem er at tradisjonelle religiøse forestillinger fremdeles er den største sydebukken for videreføring av diskriminering i ulike land og stater (169-171). Endsjø konkluderer med at det ikke er menneskers overbevisning om at Gud gjør forskjell på folk som avgjør om de fremmer diskriminering eller ikke, «Utfordringen er de som insisterer på at deres tro skal være samfunnets rettesnor, og at de som ikke passer inn, *skal* diskrimineres» (214). Endsjø forklarer i kapittel seks at innenfor religionene handler gjerne yttingsfrihet om den aldri begrensede forkynnelsen og begrensningen av krenkende, uanstendige og blasfemiske ytringer. Utgangspunktet er at alle har rett til å uttale seg på måter som fornærmer, sjokkerer og forstyrrer, noe som til tider kan oppleves som ubehagelig og slitsomt (243). Endsjø konkluderer her med at de som bruker makt for å begrense yttingsfriheten for det som er religiøst problematisk, som regel er de samme som bruker sin makt til å begrense andre menneskerettigheter, for slik å beholde maktposisjonen.

Religion er også en faktor når retten til liv skal diskuteres i kapittel sju. Dette korte kapittelet sikter på å illustrere tre store og dagsaktuelle tema: dødsstraff, abort og aktiv dødshjelp. I bokens åttende og siste kapittel spiller Endsjø på alle de tidligere kapitlene, idet han diskuterer



religion, menneskerettigheter og barn. For hvordan kan en balansere ivaretagelsen av barns menneskerettigheter, samtidig som en opprettholder foreldrenes rett til både oppdragelse og rett til privatliv, og hva skjer så når en blander religion opp i det hele? Endsjø konkluderer i *Religion og menneskerettigheter* at det religiøse mangfoldet preger vanskeligheten med å komme med en enkel konklusjon i skjæringen religion og menneskerettigheter. Samtidig kommer det tydelig fram at forfatteren har menneskerettighetene som eneste mulige verdigrunnlag for hvordan en godt kan regulere et samfunn som følgelig bevarer alles rettigheter, uavhengig av religionssynspunkt (315).

For denne leseren er Endsjøes *Religion og menneskerettigheter* en god introduksjon til flere dagsaktuelle og viktige tema innenfor religion, menneskerettigheter og politikk. Boken dekker flere tema, som synet på sex i alle sine former, LHBT-personers utfordringer, den negative religionsfriheten og barns rettigheter oppi det hele. Et ønske hadde vært at forfatteren hadde gått enda mer i dybden i kapittel syvs tema, da blant annet aktiv dødshjelp er og blir både aktuelt og problematisk i en religionspolitisk og menneskerettslig sammenheng.

Et gjennomgående trekk er at omtrent hvert argument Endsjø trekker fram også blir illustrert med eksempler fra saker tatt opp i de ulike menneskerettighetsinstansene. Det rike eksempelmaterialet bidrar til en bredere forståelse for temaet og gjør bokens argumenter overbevisende. Det at eksemplene kommer fra både nær og fjern og illustrerer flere religions- og livssynsformer gjør boken mer troverdig og representativ. I tillegg med begrepssystemet rundt blant annet positiv og negativ religionsfrihet, samt de rike eksemplene, skaper Endsjø en lett-fattelig argumentasjon og forståelse av et ellers komplisert lovverk, som menneskerettighetene representerer.

Alt i alt er Dag Øistein Endsjøes *Religion og menneskerettigheter* en bok som følger opp sin målsetting, om å belyse religion og menneskerettigheters påvirkningskraft på hvordan mennesker lever sine liv. Boken er like aktuell for et velldannet fritidspublikum som supplement til introduksjonsemner i religionsvitenskap eller juss. Boken illustrerer det religiøse mangfoldet både mellom og innad i de ulike religionene

og livssynene og hvordan de reagerer på de ulike temaene i skjæringen religion og menneskerettigheter på en allsidig måte. Endsjøes valg av tema, tydelige konklusjon og menneskerettighetspolitiske agenda er noe denne leseren tenker kan være et viktig springbrett, da boken som helhet, dens perspektiv og dens tematikk kan by på både kritiske, nytenkende og interessante diskusjoner i flere settinger.

*Tracing the Jerusalem Code*, Kristin B. Aavitsland og Line M. Bonde (red.) De Gruyter 2022. Vol. 1 *The Holy City. Christian Cultures in Medieval Scandinavia (ca. 1100-1536)*. 617 sider.

Anmeldt av Anne Stensvold

Denne boken, som er første bind i en serie på tre, er frukten av et NFR-prosjekt med samme navn. Prosjektet gikk fra 2017-2020, og nå foreligger alle tre bind. Boken har i alt 24 kapitler, de fleste på 20-30 sider. Noen er svært korte, ned til 7 sider, og beskriver et (relevant) historisk kildemateriale, og alle bokens kapitler baserer seg på et unikt kildemateriale som forfatterne har tilpasset boken tema. Den bærer preg av at bidragsyterne har deltatt på seminarer og workshoper, og hatt det gøy. I alle fall er denne boken en fryd å lese for den som er interessert i skandinavisk middelalder. Den gir alle noe å tygge på, men selv om mesteparten av materialgrunnlaget er hentet fra Norge (nærmere bestemt «Norge» i høymiddelaldersk forstand). Leder og initiativtaker til forskningsprosjektet *Tracing the Jerusalem Code* er den norske kunsthistorikeren Kristin B. Aavitsland, professor ved MF Vitenskapelig Høyskole i Oslo. Hun har også redigert første bind sammen med Line M. Bonde, og bidrar selv med to kapitler.

Jeg har lenge lurt på hvorvidt Jerusalem var et geografisk sted for mennesker i Norge i middelalderen, eller om det var som Eden—et sted utenfor denne verden—eller en ren metafor, som for eksempel i Jesaja 66: 8–12 hvor Jerusalem beskrives som en kvinne med melk i sine flommende bryster. Derfor ble jeg skikkelig begeistret da jeg forsto at *Tracing the Jerusalem Code* vil undersøke hva Jerusalem betød i det kristne verdensbildet, eller som det uttrykkes mer poetisk i prosjektets engelske språkdrakt i «the storyworld of Christianity». Dette begrepet blir introdusert i innledningen til hele bokverket («Prelude») først i bind 1. Innledningen er skrevet av Kristin B. Aavitsland og hennes to samarbeidspartnere i forskningsprosjektet, teolog Eivor Andersen Oftestad, og litteraturviter og religionshistoriker Ragnhild Johnsrud Zorgati.

I den korte, men svært så presise innledningen til bokverket, gjør de rede for hva de forstår med Jerusalem, eller rettere sagt «det imaginære Jerusalem» slik det opptrer i kildene. De skiller mellom tre perspektiver: For det første det bibelske Jerusalem, som gir en indikasjon på at prosjektittelen kanskje er inspirert av Northrop Frys (*The Great Code*) arbeid med å spore bibelske motiver i skjønnlitteraturen. Perspektiv nummer to er det allegoriske Jerusalem (som forfatterne kaller for et innsiddeperspektiv). Her er det Jerusalem som allegori for Eden og som litterært motiv i apokalyptiske fortellinger som står sentralt. Det tredje perspektivet er Jerusalem som *storyworld*, et fortellingsunivers (i denne boken kalt «utenfraperspektiv»). Som allerede nevnt er dette begrepet et svært vellykket valg. Begrepet er hentet fra narrativ teori og fremstår, i løpet av bind 1, som et gullegg. At en slik metafor renner meg i hu er ikke tilfeldig, for dette er en vakkert produsert bok. Den er rikt illustrert med minst ett og opp til syv bilder til hvert kapittel. De fleste illustrasjonene er gjengitt med gode farger, og skriften er lett å lese. Det er ikke plass her til å gå inn på enkeltkapitler, men det holder å konstatere at de alle holder en høy vitenskapelig standard.

Innledningen til bind 1 består av tre kapitler, deretter er kapitlene fordelt på fire deler. Del 1 har en noe uklar tittel: «Kings, crusaders, and Jerusalem relics: Strategies of legitimation, models, authority». Det et komplekst temaområde som får plass i denne delen, men med *storyworld*-begrepet, som flere av forfatterne bruker eksplisitt, blir man som leser minnet om hovedtemaet selv om vi her møter seks historikere med hver sitt spesialområde. I del 2 er det, som tittelen sier, reisen som står i sentrum: «The Holy City: Travels, perceptions and interactions». Denne delen fremstår som noe tettere sammenvevet tematisk. Del 3, «Jerusalem transposed and reenacted: Townscapes, churches and practices», har igjen en mer uklar tittel, men her er de ulike kapitlene tematisk like og opptatt å spore Jerusalem i nordiske lokalsamfunn og kirkebygg. I del 4, «Navigating the sacred storyworld: Nordic landscapes and salvation history» kommer *storyworld*-begrepet til sin rett. Her handler det om hvordan Jerusalem tillegges mening når det opptrer i en nordisk sammenheng. Mens kapitlene i del 1 handler om kristen-

dommens begynnelse i Norden. Perioden sammenfaller med korsfarertiden, slik at Jerusalem i høymiddelalderen blir et konkret sted som det går an å reise til. Jerusalem fremstår som et konkret geografisk sted, ikke «bare» et hellig sentrum, slik det gjør når vi kommet til slutten av middelalderen og Jerusalem er blitt et kristent nøkkelsymbol.

Samtlige kapitlene er skrevet av en kompetent, tverrfaglig gruppe forskere. Jeg har sjelden lest en redigert bok hvor kvaliteten på bidragene er så jevnt god. Samtlige forfattere, med hver sin spesialitet, gir leseren innblikk i sitt primærmateriale, som består av alt fra kart til skaldekvad, stavkirker og mye mer. Den største utfordringen med en stor, tverrfaglig publikasjon som denne, er at kapitlene ikke «snakker sammen» og/eller at kvaliteten varierer og perspektivene spriker. Det er ikke tilfellet her. *Storyworld*-begrepet gjør at leseren godtar at alt det som står i denne boken bidrar til å belyse Jerusalems betydning i middelalderens verdensbilde, selv om det ville styrket bokens tverrfaglige ambisjoner dersom *storyworld*-begrepet hadde vært benyttet som analytisk begrep i alle kapitlene.

Som tittelen på bokens fire deler viser, er det ingen tydelige prinsipper som ligger til grunn for inndelingen. Dette er en svakhet ved de aller fleste antologier—særlig de tverrfaglige. Det er ikke ment som en alvorlig kritikk, kun som en konstatering av det tverrfaglige samarbeidets begrensninger.

Istedenfor å organisere stoffet ved å plassere kapitlene i fire deler som beskrevet ovenfor, ville denne anmelderen ha foretrukket at forfatternes faglige bakgrunn kom tydeligere frem, for det er fagpersonenes ambisjoner om å være tverrfaglige som gjør at de strekker seg utover fagenes vante rammer. Noen strekker seg enda lenger, begir seg inn på fruktbare sammenligninger og trekker tankevekkende paralleller. Kanskje skjer dette tydeligst i kunsthistorikernes bidrag. Jeg er rett og slett imponert og tenker at dette er en bok som alle med interesse for middelalderhistorie i nordisk sammenheng vil ha stor glede av.

## Presentasjon av nye ph.d.-avhandlinger

Vibeke Moe. 2021. *Communities, boundaries, and meaning in narratives about Jews among Muslims in Norway*. Oslo: Universitetet i Oslo.

Av Simon Stjernholm

I februar 2022 forsvarte Vibeke Moe sin avhandling *Communities, boundaries, and meaning in narratives about Jews among Muslims in Norway* ved Universitetet i Oslo. Avhandlingens mål er at “explore narratives about Jews among self-identified Muslims in contemporary Norway [...] beyond a mere identification of stereotypes of anti-Jewish sentiments” (1f). Det empiriske materialet består av 32 djupintervjuer med muslimske menn og kvinner i Norge. Ett viktig resultat er at Moe viser på både kompleksitet og ambivalens i norske muslimers narrativ om judar, ikke minst samexistensen av uppskattende og fordomsfulle vurderinger i individers sätt  t tala om judar. Avhandlingen bidrar med relevant ny kunnskap,  r v lskriven, og oppnår framgangsrikt sitt mål. Ett relativt omfattende bakgrunnsavsnitt introduserer judisk-muslimske relasjoner i historia og nutid samt judars og muslimers plats i dagens norske samhälle. Avsnittet om hur judar og judendom historisk har framst llts i islamiske teksttraditioner kan verka främmande i en intervjustudie, men berättigas av at dessa tekster explicit og/eller implicit fungerer som referenspunkter for nutida muslimer i Norge. Gjennomg ngen framhäver at även äldre islamiske tekster om judar og judendom  r komplekse og ambivalente. Den f ljende presentasjonen av forskning om attityder gentemot judar i Norge respektive Europa viser

att Moe har en god inblick i fältet – vilket inte är överraskande eftersom hon själv har bidragit till denna tidigare forskning.

Forskningsöversikten används huvudsakligen som kontext för Moes undersökning snarare än att aktivt engageras i diskussioner om de egna resultaten. Det slås fast att avhandlingen främst är kvalitativt empirisk utan större ambitioner att generalisera. En mer engagerad diskussion av forskningsfältet och en ambition att bidra till teoriutveckling kunde ha styrkt avhandlingen ytterligare. Även en mer reflexiv diskussion av forskarens egen position – till exempel i relation till den forskningsassistent som genomfört en del av intervjuerna – hade varit välkommen. Teorikapitlet fokuserar huvudsakligen på olika typer av narrativ, vilket passar syftet väl. Dock hade denna nyanserade diskussion av olika typer och aspekter av narrativ i högre grad kunnat integreras analytiskt i de följande empiriskt drivna kapitlen.

Det första av fem analytiska kapitel handlar om religioner och religiositet. En av de viktigaste slutsatserna är att muslimsk religiositet inte var en huvudsaklig orsak till negativa attityder emot judar – snarare motsatsen, då judar ofta blev religiöst idealiserade som varande ”nära muslimer” jämfört med icke-monoteister. I religiösa narrativ fungerade kategorin ”judar” som en symbol som kan fyllas med olika och motsägelsefulla former av innehåll. Ofta hade dessa narrativ ingen relation till faktiskt existerande judar.

De mest negativa och stereotypa uttalandena om judar framkom istället när fokus skiftade från religion till politik. ”Judisk makt” och konspiratoriska narrativ framträdde i intervjuerna både som något de intervjuade tog avstånd från att tro på och som något reellt existerande. ”Judisk makt” som begrepp var dock inte bara negativt laddat utan användes också som något muslimer kunde inspireras av och sträva efter att uppnå. Moe visar hur kategorier som ”jude”, ”Israel” och ”sionist” förekommer utan klara distinktioner mellan dem. De två sistnämnda användes i kontrast till judar som anhängare av judendom, det vill säga i mer religiös bemärkelse.

I avhandlingens behandling av utsatthet visar Moe att det både var en källa till identifikation – en slags gemenskap minoriteter emellan –

och som en källa till kraft att övervinna förföljelse; det sistnämnda förekom inte minst bland de av Moe's intervjupersoner som identifierade sig med Ahmadiyya-församlingen. Idén att muslimer har blivit ”de nya judarna” i Europa, då islamofobi idag påstods vara mer utbredd än antisemitism, visade att kategorin ”judar” kan användas i olika syften då kontexten skiftar. Kontexten var också avgörande för hur termen ”jude” kunde användas, eller inte, som förolämpning. Trots att en sådan användning av termen ”jude” – på ett påstått skämtsamt vis – i hög grad var distanserad från faktiska judar, fann intervjupersoner att det vore (ännu mer) olämpligt att använda uttrycket om en judisk person var närvarande. Relationen mellan antisemitiska uttryck och intentioner noteras här av Moe, men skulle kunna ha analyserats mer i detalj.

I konklusionen diskuterar Moe avhandlingens primära fynd på ett balanserat vis. Med utgångspunkt i de ”kärnnarrativ” (*core narratives*) som har identifierats i slutet av varje analytiskt kapitel konstruerar hon tre övergripande ”kategorier” av narrativ: 1) identifikation, 2) övergång (*transition*) och 3) opposition. Det framgår inte tydligt varför den vagare termen ”kategorier” används här istället för exempelvis ”diskurser”, eller precis hur Moe förstår relationen mellan narrativ och diskurs. Vidare kunde avhandlingens många viktiga insikter, inte minst om intervjunarrativens komplexitet och ambivalens, ha använts ytterligare för att nyansera både existerande forskning om muslimsk-judiska relationer samt dominerande diskurser kring muslimer.

Avhandlingen har många starka sidor. Den visar på god förståelse av de olika forskningsfält som Moe relaterar till. Vidare identifieras viktiga forskningsfrågor för såväl forskare som samhället i stort. Moe är framgångsrik i sin ambition att identifiera och undersöka muslimers narrativ om judar samt att spåra dessa narrativ genom olika historiska traditioner. Typologin som utvecklas i konklusionen är solitt grundad i materialet och framstår som användbar. Kort sagt är detta en relevant och väl utförd doktorsavhandling.



Liudmila Nikanorova. 2019. *Religion and Indigeneity at Yhyakh*. Tromsø: UiT Norges arktiske universitet

Av Olle Sundström

I sin doktorsavhandling *Religion and Indigeneity at Yhyakh* undersöker Liudmila Nikanorova, med utgångspunkt i James Cliffords (2013) teoretiska begrepp, de många och varierande *artikulationer*, *utföranden* och *översättningar* av religion och *indigeneity* (ung. ’urfolklighet’ eller ’urfolksidentitet’) i nutida firande av yhyach. Yhyach är en midsommarfest som firas i Sacha, en autonom republik i den sibiriska delen av Ryska federationen uppkallad efter den historiskt sett dominerande folkgruppen i området, sacha (tidigare kallade jakuter). År 1991, i samband med Sovjetunionens upplösning, förklarades dagen för firandet som officiell national- och helgdag i Sacha. För att bättre kunna beskriva och förstå komplexiteten i hur yhyach konstrueras som just en *religiös* högtid, som samtidigt manifesterar och stärker sacha-folkets etniska särart, tar Nikanorova hjälp av den modell för ”religionisering” (*religion-making*) som religionshistorikerna Markus Dressler och Arvind-Pal S. Mandair har formulerat. Sådan religionisering sker, potentiellt, från olika håll av olika aktörer: ovanifrån, underifrån och (förment) utifrån. Förenklat kan man uttrycka det som att religion skapas med olika medel och avsikter av personer i ledande ställning (eliten), av folk i gemen samt av mer eller mindre utomstående betraktare (forskare bl.a.). Nikanorova överför denna modell även till det hon benämner *indigenous-making* (ung. ’skapande av urfolksidentitet’). Hon lägger dessutom till ytterligare en aspekt av det religions- och urfolkskapande som sker, nämligen det som uppstår vid kulturmöten (*religion- and indigenous-making in cultural encounters*).

Genom sina fältstudier, med deltagande observationer och intervjuer vid yhyach-firanden i huvudstaden Jakutsk och på andra mindre orter i Sacha under perioden 2016–2018, vill Nikanorova påvisa hur såväl *religion* (i dess gängse västerländska betydelse) och *indigeneity* reifieras och institutionaliseras. Förutom detta lyfter hon även fram den stora va-

riationen i förståelser av och motivationer till firandet som förekommer hos olika individer och grupper; en kanske nog så viktig och intressant poäng. Hon analyserar därtill olika aktörers (vanliga deltagares, akademikers, politikernas och myndigheters) roller i den process där yhyach konstrueras som en religiös ritual.

Nikanorova är både en *insider* och – genom sin utbildning och internationella forskarkarriär – en *outsider* i förhållande till sitt studieobjekt. Hon föddes i den sachanska byn Chotjo, växte upp i Jakutsk med sacha som sitt förstaspråk och hon identifierar sig själv som sacha. Under sitt sista år av studier på kandidatprogrammet i historia med inriktning mot etnografi vid det federala universitetet i Jakutsk, kom hon via utbytesprogrammet north2north (University of the Arctic) till Universitetet i Tromsø där hon så småningom påbörjade masterprogrammet i Indigenous studies, vilket ledde henne in på en forskarutbildning i religionsvetenskap där. Den språkliga och kulturella kompetens, i förhållande till sitt studieobjekt, som hon besitter, kombinerad med den mångåriga utbildningen inom kultur- och religionsvetenskap, ger Nikanorova en unik tillgång till och insikt i sitt material. Genom sitt reflexiva och problematiserande förhållningssätt till sin egen position som fältarbetande observatör av den kultur hon själv har vuxit upp i – vilket inkluderade firandet av yhyach sedan barnsben – förmår hon också göra välbalanserade analyser av sitt material.

Det stora värdet av Nikanorovas studie ligger i den ingående dokumentationen av yhyach-firande och av de många olika attityder till festligheterna som framkommer av hennes intervjuer och observationer. Hennes mångfacetterade etnografiska skildring tar oss bortom ytliga romantiseringar och skildringar av en förment enhetlig inhemsk kultur. På ett föredömligt sätt presenterar hon nyansrikedomen, komplexiteten, paradoxerna och dynamiken som finns bland och mellan organisatörer av och deltagare i firandet av yhyach.

Avhandlingen är något ovanligt disponerad. Efter det sedvanliga introduktionskapitlet får vi i kapitel 2–4 följa Nikanorovas observationer och möten med informanter vid firandet av yhyach under de tre åren av fältstudier. Först därefter, i början av kapitel 5, får vi lära oss om bak-

grunden till dagens firande – hur yhyach från 1990-talet och framåt metodiskt kom att (åter-)skapas av en grupp akademiker och intellektuella som, var och en utifrån sina kompetensområden, formulerade vad man med en religionsvetenskaplig terminologi skulle kunna kalla en teologi, liturgi och sakral arkitektur för firandet av yhyach. Tillsammans åstadkom de med detta en inhemsk sacha-religion, som, ansåg de, var anpassad för dagens samhälle. Först därefter presenterar Nikanorova det källmaterial som denna grupp av intellektuella använde sig av för att revitalisera yhyach – etnografiska beskrivningar av främst utomstående besökare från 1600-talet fram till början av 1900-talet i vilka yhyach skildras som sacha-religionens mest centrala årshögtid. Nikanorova motiverar denna struktur med att hon vill ge företräde åt de grupper som hon menar sällan hörs eller ofta kommer i andra eller tredje hand i religionsvetenskapliga skildringar. Genom att börja med att ge utrymme åt röster från vanliga yhyach-deltagare och först därefter åt den elit som gör anspråk på att kunna ge auktoritativa svar på vad yhyach egentligen handlar om – och som förvisso har skapat dagens officiella firande – lyckas hon med sin föresats att påvisa den mångfald av uppfattningar som förekommer.

Fältarbetet – som är detaljerat redovisat nästan i dagboksform – väcker hos Nikanorova successivt nya frågor som leder henne till att undersöka ytterligare aspekter av studieobjektet. Från de första lite trevande, och ibland till synes banala iakttagelserna, fördjupas så småningom kunskapen om och förståelsen av hur yhyach artikuleras, utövas och översätts som *religion* (av många men inte av alla inblandade). Hur artikulationen, utövandet och översättningen av *indigeneity* sker är för mig mer oklart. Det verkar som att Nikanorova inte har fått fram något entydigt om detta, mer än att en amerikansk utbytesstudent som närvarade vid ett av firandena jämförde sacha med urfolken på den amerikanska kontinenten. Möjligen hänger detta ihop med att sacha historiskt, liksom i den nutida ryska lagstiftningen, inte har klassificerats som ”urfolk” med den ryska terminologin (*korennoj narod*), som bara delvis överlappar med den engelska (*indigenous people*). Därtill är sacha en alltför talrik befolkning och med en mer dominerande ställning

än andra minoritetsgrupper i Sacha och övriga Sibirien. I de exempel på artikulationer som Nikanorova lyfter fram handlar det snarare om *indigenous* i betydelsen 'inhemsk', inte nödvändigtvis 'urfolklig' enligt FN:s definition av urfolk. Vad som artikuleras är sachansk nationalism och etnisk identitet, inte främst en urfolksidentitet.

Ett av de, för mig, mer intressanta fynden Nikanorova gör är att artikulationen, utövandet och översättningen av schamaner och schamanism vid yhyach lyser med sin frånvaro i det material hon samlade in under 2016–2018. Ingen av informanterna talade om funktionärerna vid utövandet av yhyach som "schamaner" (eller med den sachanska term som vanligen har översatts med schaman, *oyuun*) eller firandet som något som har med "schamanism" att göra. De enda som gjorde det var utomstående, utländska forskare (mig själv inkluderad) som i olika studier under 1990-talet och de första 10–15 åren av 2000-talet beskrev sachas revitaliserade religion i termer av schamanism. Det framgår dock av Nikanorovas material att en av förgrundsgestalterna, Vladimir Kondakov (avliden 2009), som var med och arrangerade de första offentliga yhyach-firandena på 1990-talet, betraktade sig själv som en *aiyy oyuun* och som en specialist på just schamanism. Vad Nikanorova kunde ha undersökt utförligare är om denna typ av artikulation och översättning inte var vanligare förekommande i anslutning till yhyach tidigare (före hennes fältstudier), säg under 1990-talet och början av 2000-talet och att vi har att göra med en förändrad attityd till schamanism-begreppet sedan dess. Flera andra forskare som har studerat den återuppväckta s.k. schamanismen i Sibirien efter Sovjetunionens fall (bl.a. Marjorie M. Balzer, Valentina I. Charitonova och Andrei A. Znamenski) har noterat att schamanism-begreppet blev mindre populärt bland utövare av revitaliserade inhemska traditioner under 2000-talets första decennium. I sachas fall kunde detta tentativt ha skett eftersom man sökte framhäva sin tradition som unik, i kontrast till exempelvis de mindre inhemska folkgrupperna (de s.k. urfolken i Sibirien) som förment utövade schamanism. En gängse teori i sovjetisk etnografisk forskning gjorde gällande att schamanismen var en tämligen sen historisk företeelse hos de sibiriska folken. Hos just sachas beskrevs den dessutom som uppdelad i

en ”svart” variant, som handskades med underjordiska illvilliga väsen, och en ”vit” som riktade sig till välvilliga väsen. Av Nikanorovas studie framgår att en annan av företrädarna för den nationella-kulturella – inklusive religiösa – renässansen i Sacha, Vil’jam Jakovlev, hävdar i en av sina skrifter just att schamanismen är mer sentida än sachas ursprungliga religion, den ”vita tron”, som han själv förespråkar. Det hade varit intressant om Nikanorova hade undersökt den frågan mer på djupet, men det ska sägas att hon inte har haft den typen av historiska ansatser. Hon ser snarare sitt material från fältstudierna som uttryck i samtiden av artikulationer, utövanden och översättningar. Möjligen kunde jag ha önskat en något mer fyllig historisk contextualisering av de processer hon beskriver. Sovjettiden, med sin proklamerade ateism och strävan att skapa en gemensam sovjetisk identitet i den mångkulturella unionen är märkligt frånvarande i Nikanorovas avhandling, även om den framkommer indirekt i delar av det muntliga och skriftliga materialet för studien. Detta har hon dock kompenserat för en i senare artikel på samma tema (Nikanorova 2022), vilket är mycket förtjänstfullt.

Som Nikanorova själv påpekar i sitt slutord har hon berört en rad olika teman – med anknytning till yhyach och den proklamerade sachanska religionen – som vart och ett för sig skulle vara värt att studera mer ingående, t.ex.: konstruktionen av maskulinitet och genusnormer, romantiseringen av det förflutna, forskares roll i legitimeringen av sachanska revitaliserade traditioner, hur sachansk identitet tar sig materiella uttryck, populariseringen av yhyach och utvecklingen av sachanska religiösa organisationer. Hon har alla förutsättningar att utföra sådana forskningsuppgifter med bästa möjliga resultat och har redan påbörjat det arbetet. Jag hoppas att hon i framtiden får den forskningstid som behövs för detta.

Avslutningsvis vill jag också nämna att avhandlingen innehåller ett rikt bildmaterial från fältstudierna. Fotografierna har inte bara ett högt informationsvärde, utan också konstnärliga kvaliteter. De kommer dock bäst till sin rätt i den elektroniska versionen; upplösningen i den tryckta boken gör dem inte full rättvisa.

Referenser

- Clifford, James. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nikanorova, Liudmila. 2022. "The Role of Academia in Finding, Claiming, and Authorizing Sakha Religions", i *Religions around the Arctic: Source Criticism and Comparisons* (Stockholm Studies in Comparative Religion 44), red. Håkan Rydving & Konsta Kaikkonen. Stockholm: Stockholm University Press, s. 257–277.

Inga Bårdsen Tøllefsen. 2021. *Between sports and subjective spirituality: Nordic yoga practitioners' perspectives on yoga, religion and spirituality*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

Av Cecilie Endresen

Inga Bårdsen Tøllefsens doktoravhandling fra 2021 er en trehundre siders monografi med tittelen *Between sports and subjective spirituality: Nordic yoga practitioners' perspectives on yoga, religion and spirituality*: Avhandlingen er den første dyptpløyende analysen av yogautøveres «verdensbilde» i en norsk/nordisk kontekst. Her undersøker Tøllefsen det tredelte forskningsspørsmålet «*hvem nordiske yogalærere og -utøvere er, hvorfor de har begynt å praktisere yoga, og hva yoga betyr for dem*» (s. 1, min oversettelse). Et viktig tema er hvordan de reflekterer over sin yogapraksis og forholder seg til 'religion' og 'spiritualitet' (s. 11). Materialet er i hovedsak kvalitativt, med syv tematiske intervjuer og en kvantitativ komponent.

Avhandlingen består av ni kapitler og er på 306 sider, fordelt på tre deler. Etter innledningen følger en del om «metode og historisk oversikt», som innledes med refleksjoner rundt materiale og etikk (kapittel to). Her presenteres det nettbaserte spørreskjemaet, det vedlagte Yoga Questionnaire (n=170), som Tøllefsen har utviklet og som utgjør kjernen i arbeidet, sammen med syv utfyllende dybdeintervjuer om respondentenes yogapraksis, forhold til tradisjonell og 'alternativ' religiøsitet, m.m. Denne doble tilnærmingen gir et godt grunnlag for den overveiende kvalitative analysen av nordiske yogapraktikeres selvforståelse. Deretter følger en kort oversikt over yogas historie (kapittel tre), presentert i lys av forskningshistorien på feltet, og med vekt på moderne, globalisert yoga i Vesten, der det nå er blitt en del av en «kvinnedominert kommersiell populærkultur» (s. 31).

Foreløpige svar på det første forskningsspørsmålet (*hvem* utøverne er) presenteres i kapittel fire. *Hvorfor* og *hva* behandles i kapittel fem til åtte, som dekker helse og sosiale faktorer (kapittel fem og seks), forhold til kristendom og ikke-religion (kapittel sju), og «subjektive spiri-

tualiteter» (kapittel åtte). Et siste oppsummerende kapittel drøfter også funnene og utmeisler noen forslag til videre forskning.

Ettersom avhandlingen er et dybdestudien av nordiske yogautøvere, handler hoveddelen om dette, og i del to og tre får vi selve analysen. I del to, «demografi og yogakonvertering» utforskes ulike aspekter ved yogautøvernes liv. Selv om spørreundersøkelsen ikke uventet viser at yogautøvere stort sett er velutdannede kvinner fra middelklassen med kontorjobb og høy kulturell kapital, legger de mye forskjellig i hva i yoga er, og preges av at en rekke ulike, iblant motstridende diskurser i samfunnet og kulturen de er en del av.

I del tre, «religion, ikke-religion og subjektive spiritualiteter» drøftes holdninger til kristendom, ikke-religion, og subjektive, indre former for åndelighet. Materialet viser at mange av yogautøverne definerer seg selv som ikke-religiøse, og de er gjennomgående kritiske til organisert religion. De færreste oppfatter seg selv som religiøse, og karakteriserer sin bakgrunn og oppvekst som lite religiøs. Likevel er mange av disse sosialisert inn i en «svært lavintensiv form for statskirkelig kristendom» (s. 8) av den nordiske typen. I den grad kristendom speiles i materialet, er det ifølge Tøllefsen en åpen, ikke-dogmatisk, individualistisk variant.

Deretter går Tøllefsen dypere inn på materialets nyreligiøse sider og drøfter det i siste del som en form for New Age-kultur, «okkultur» og alternativ religion. Slike aspekter blir tydeligere i hvordan de nå voksne yogautøverne i dag forholder seg til yogaspiritualitet, og i følge forfatteren er bildet nokså sammensatt. Tøllefsen påviser imidlertid en sammenheng mellom yogastil og «filosofi»/«spiritualitet». Dette kan knyttes til den rollen sistnevnte spiller innenfor det respektive yogakonseptet eller -merkevaren, ettersom det i noen varianter legges mer vekt formidling av esoteriske og metafysiske aspekter, slik som forestillinger om den subtile kroppen.

Det individuelle og subjektive er det som betones, både av utøverne og i analysen. For yoga kjennetegnes av vekten på helse, en selv og selve selvet. De færreste yogautøverne ser seg som «søkende», og hvorvidt aktørene definerer seg som spirituelle eller åndelige varierer. Tøllefsen viser at også nordisk yoga er en sekulær-åndelig praksis.



Begrepet «subjective spiritualities» i avhandlingens tittel henviser antagelig til Paul Heelas' «subjective-life spirituality». Et interessant funn i avhandlingen er hvordan nordiske yogautøvere betegner seg som «åndelig-men-ikke-alternativ» (s. 260). Mange ser med mistro på «alternativ» religion, antagelig assosiert med New Age-bevegelsen, i alle fall de mest spektakulære uttrykkene på feltet. Som Tøllefsen nøkternt påpeker: «the most 'outré' techniques are the least popular. Respondents tend to choose low-commitment astrology rather than astral travel» (s. 148).

Et gjennomgangstema i fortellingene om hvorfor aktørene omfavnet yoga, er helse. Samtidig har de gjerne en utvidet forståelse av helse der yoga er en integrert del og ofte knyttes til selvutvikling i en videre forstand, f.eks. knyttet til buddhisme, som respondentene oppfatter som noe ikke-religiøst. Det er for eksempel mange som opplever déjà-vu, eller at de er i ett med universet. Flertallet virker mest opptatt av yogas fysiske side og tenderer mot å se bort fra, «sekularisere» og nedtone de mer tydelige religiøse, metafysiske eller overnaturlige sidene av saken.

Yogastudier er et forskningsfelt i vekst, og avhandlingen gir ny kunnskap om yoga og yogaspiritualitet i en norsk/nordisk kontekst. I så måte er den et viktig tilskudd til studier av religiøs kompleksitet i dagens «ikke-religiøse», «post-lutherske», «sekulære» landskap, og bidrar til religionsvitenskapen mer generelt.

Avhandlingen reiser dessuten en rekke nye spørsmål, og Tøllefsens rikholdige datamateriale kan gi mat for flere studier. I sluttkapittelet foreslår hun at videre bidrag til feltet kunne være å utforske de rituelle og praksisorienterte sidene av saken nærmere. Her kunne man lagt til sensoriske tilnærminger og affektteori. Ikke minst er det mer å si om yogapraksisens fysiske, sosiale og ideologiske dimensjoner, som er nokså fraværende i denne avhandlingen, men som materialet i en viss grad åpner for. Det hadde også vært mye å hente på å anlegge et internasjonalt, komparativt perspektiv, blant annet for å belyse spørsmål om «post-protestantiske» særegenheter i dette relativt homogene segmentet av hjemlige yogautøvere.

Tøllefsens doktoravhandling er strukturert og velskrevet. Analysen er grundig, sofistikert, og befriende fri for sammenblanding av etisk og emisk nivå. Sammen med dybdeintervjuene gir spørreskjemaet et utfyllende og finmasket datamateriale som gir et godt innblikk i forskjellige sider av utøvernes forestillinger, praksis og tilhørighet. Mye dreier seg blant annet om utøvernes erfaringer, der mye kan sies å foregå i grenselandet mellom det religiøse og ikke-religiøse, avhengig av hvilke emiske og etiske konsepter man legger til grunn. På denne måten er Tøllefsens avhandling et innlegg i religionsvitenskapens grunnleggende debatt: Hva er religion?