

din

Nr. 2/2024

TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR

Marguerite Gérard:
Le déjeuner du chat (1812).



Religion og politikk

Festskrift for Anne Stensvold



NOVUS FORLAG

eISSN: 2387-6735
Open Access

Innhold

- 4 Om bidragssystemene
- 5 Redaksjonelt
- 6 Religion og politikk – Festskrift for Anne Stensvold
AV ERIK BJØRNERUD, CECILIE ENDRESEN, CHRISTIAN MØE OG INGRID VIK
- 13 Hilsen fra faggruppen i religionsvitenskap ved Universitetet i Oslo
- 15 En hilsen fra Jeffrey Haynes: Om religion, politikk og forskningssamarbeidet med Stensvold
- 18 Hva snakker vi om når vi snakker om religion og politikk? Religionsvitenskap, diplomati og utenrikspolitikk – Intervju med Jan Braathu
AV INGRID VIK

Fagfellevurderte artikler

- 44 Fra et relativistisk til et relasjonelt paradigme
Religionsvitenskap i bevegelse
AV INGVILD SÆLID GILHUS
- 53 Sin fars datter – Offer, lidelse og den enestående Sheikh Hasina i Bangladesh
AV ARILD ENGELSEN RUUD
- 72 *Khora*: uberørt jomfru og mor – fra Platons *Timaios* til en bysantinsk klosterkirke
AV VIGDIS SONGE-MØLLER
- 85 Livmor eller egg? Morskap og jødisk identitet i møte med eggdonasjon og surrogati
AV SOFIE ROSE STRØMME
- 109 Om hymen, hinner og hellighet – et utkast til jomfruhinnens religionshistorie
AV SISSEL UNDHEIM
- 131 *Morgenstjernen* – en relasjonell lesning om religion og politikk
AV ERIK BJØRNERUD
- 157 Norges evige kriminelle konge? Olav den hellige i Beforeigners og i forkant av «Nasjonaljubileet – Norge i tusen år»
AV JANE HAUG SKJOLDLI OG KINE ELANDRIA BJØRNSDATTER HAUG SKJOLDLI

- 174 Kampen mot hjernediktaturet – rus, religion og revolt i Gateavisa og den norske motkulturelle pressen, 1969–1974
AV ADA LØNNE EMBERLAND
- 194 NurulQuran: dars, da‘wa og «empowerment». Kvinnemakt i et salafistisk tros-samfunn i Oslo
AV IRAM SALIH
- 216 «Du ofrer deg hvert eneste minutt, hver eneste dag.» Offer og lidelse som religiøs praksis i kvinnelig klosterliv
AV TIRIL FLATEBØ

Bokmeldinger

- 237 Stensvold, Anne, ed. 2021. *Blasphemies Compared. Transgressive Speech in a Globalized World*
BY ANDREA ROTA
- 247 Andrea Rota. *Collective Intentionality and the Study of Religion: Social Ontology and Empirical Research*
AV ANDREW JOHN THOMAS

Omtale av doktoravhandling

- 251 Marta Camilla Wright. 2023. *Saved and Healed. Illness, Illness Causation and Healing Among Ethiopian Orthodox Christians at Holy Water Sites in Addis Ababa.*
BY KATHARINA WILKENS

Fagtekst

- 255 Liminal Nakedness and Transformation in the story of Susanna
BY ANGELOS KYRIMIS

Om bidragsyterne

Erik Bjørnerud, førsteamanuensis, Institutt for real-, praktisk-estetiske, samfunns- og religionsfag, Høgskolen i Østfold

Cecilie Endresen, førsteamanuensis, Avd. for religionsvitenskap, Institutt for kultur, religion, Asia- og Midtøstenstudier (IKOS), HF, UiO

Ada Lønne Emberland, MA i religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Tiril Flatebø, MA i religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Ingvild Sælid Gilhus, professor, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen

Jeffrey Haynes, professor of politics, London Metropolitan University.

Angelos Kyrimis, masterstudent i religionsvitenskap, UiO

Christian Moe, cand. philol. i religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Andrea Rota, professor i religionsvitenskap, Avd. for religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Arild Angelsen Ruud, professor, Avd. for religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Iram Salih, PhD-student, MF Vitenskapelig høyskole

Kine Elandria Bjørnsdatter Haug Skjoldli, gjenstandskonservator, Museumssenteret i Hordaland

Jane Haug Skjoldli, førsteamanuensis, Institutt for pedagogikk, religion og samfunnsfag ved Høgskulen på Vestlandet

Vigdis Songe-Møller, professor, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Bergen

Sofie Rose Strømme, MA i religionsvitenskap, IKOS, HF, UiO

Andrew John Thomas, førsteamanuensis, Institutt for real-, praktisk-estetiske, samfunns- og religionsfag, Høgskolen i Østfold

Sissel Undheim, professor i religionsvitenskap, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen

Ingrid Vik, spesialrådgiver, UTSYN – Senter for sikkerhet og totalforsvar

Katharina Wilkens, Akademische Rätin, Institut für Religionswissenschaft, Philosophische Fakultät, Universitetet i Tübingen

Redaksjonelt

Dette nummeret av DIN er et festskrift til professor emerita, Anne Stensvold. Flere generasjoner religionsvitere hyller Anne ved å skrive fagfellevurderte tekster og kortere essay som tangerer hennes forskningsinteresser, i tillegg til bokanmeldelser og varme hilsener. Forrest i rekken står Cecilie Endresen, Christian Moe, Erik Bjørnerud og Ingrid Vik. De har vært gjesteredaktører for dette nummeret og samlet bidrag fra Annes kolleger og studenter. Gjesteredaktørene gir en mer detaljert innføring til de ulike bidragene i sin introduksjon, men vi i DIN-redaksjonen vil gjerne understreke variasjonen i tekstene som er skrevet til Annes ære. Her finner vi spenn i tid, med kildemateriale fra antikke innskrifter og dialoger til samtidslitteratur og samtidserier i nye strømnetjenester; spenn i rom, med geografiske nedslagsfelt i blant annet Norge, Tyrkia og Bangladesh; og spenn i tema, fra teoretiske betraktninger om paradigmeskifter i religionsvitenskapen til empiriske undersøkelser av synet på eggdonasjon blant ultraortodokse jøder. Likevel har bidragene en fellesnevner: mange handler om kjønn, og nesten alle kan forstås i lys av temaet religion og politikk. Denne variasjonen og synergien er karakteristisk for Anne Stenvolds akademiske virke – interessert i det meste, utadrettet og innfallsrik og samtidig analytisk avklart og stødig. Vi i DIN-redaksjonen sender våre varmeste hilsener til Anne!

Marianne Hafnor Bø Jane Haug Skjoldli Ragnhild Johnsrud Zorgati

Religion og politikk

Festskrift for Anne Stensvold

Er det to temaer man bør unngå i sosiale sammenkomster, er det religion og politikk, heter det. Er det noen i landet som har gjort det motsatte, er det Anne Stensvold, prof. em. i religionsvitenskap ved UiO. Gjennom en lang akademisk karriere har hun gjort det til en fulltidsjobb å gå inn i dette betente og innviklede temaet med åpent sinn, krum hals og kritisk blikk. Ikke nok med det, gang på gang har hun vist at religion og politikk fins også der ingen egentlig har tenkt på det. Nå har hun gått av med pensjon, men i stedet for å hvile på laurbærene, er hun i full gang med å nytenke hele feltet «religion og politikk». Med dét som tema for denne utgaven av Dīn er det samtidig et festskrift for å hylle Anne og hennes innsats for feltet, for faget og for at hun har bygget opp folk. Responsen viser at Anne har inspirert mange med sin begeistring for den gode fagpraten og sitt engasjement for å bygge levende fagmiljøer å føre den i.

På forsiden er det bilde av en dame med en katt, og en hund i bakgrunnen. Marguerite Gérards oljemaleri fra rundt 1800 har tilsynelatende ikke noe verken med religion og politikk å gjøre. Ikke er det ikonisk, ikke er damen lettkledd, og ikke har det ført til voldelige opptøyer. Likevel har det alt med religion og politikk å gjøre, eller kan få det. For som vi vet: Alt kan bli religiøst, og alt kan bli politisk. Ofte dreier det seg om kvinner og deres kropper, spesielt underliv, eller noe annet, kanskje noe helt vanlig – et eple, et plagg, et sted, en kleshenger.

Men hva har bildet med Anne, religion og politikk å gjøre? Ikke er hun barnløs, opprørsk eller misfornøyd med livet, og ikke har hun katt (snarere tvert imot, en golden retriever). Da vi valgte dette bildet til å illustrere «religion og politikk», var det en referanse til et utspill i den amerikanske valgkampen. Daværende visepresidentkandidat J. D. Vance hånte enslige kvinner som ikke innretter seg etter hans normer og verdier (og provoserende nok heller ikke later til å ha noe ønske om det), ved å kalle

dem for «cat ladies» – et tema som kunne gått rett inn i Value Politics, et av Annes forskningsprosjekter.

For Vance er «cat lady» noe negativt – selvstendige kvinner som ikke tar hans autoritet og verdisett for gitt og attpåtil stiller kritiske spørsmål ved grunnlaget. Vi i festskriftredaksjonen, som hadde Anne som veileder på hovedfag for et kvart århundre siden, bruker det som hedersbetegnelse for Anne og hennes evne og vilje til å undersøke etablerte sannheter og maktstrukturer.

Ikke lenge etter at Vances «kattedame» skapte furore, ble også hundene involvert i maktkampen på Trumps side: «They're eating the cats and dogs!» 'Hva slags kategorier mennesker som kan spise hvilke dyr' er en klassisk religiøs identitetsmarkør. Brått ble det del av amerikansk politikk og verdikamp, med Trump, republikanerne, MAGA og den kristne høyresiden som inn-gruppen, 'vi som ikke synes det er ok å spise andre menneskers kjæledyr'. I motsetning til kvinner og deres kropp hadde disse vanlige dyrene ikke vært noe politisk eller religiøst tema i USA, og inntil da var det nok få som så hva hunder kunne ha med politikk å gjøre.

Man skal ikke mange tiårene tilbake før de færreste hadde så mye å si om sammenhengen mellom religion og politikk heller. Religion var religion, og politikk politikk, i alle fall i moderne samfunn. Religion handlet om myter og å be til guder, og hørte hjemme i templer, tomme kirker eller hjemmet, langt unna maktens korridorer. Politikk handlet på sin side om parlamenter, partier og prosedyrer i den vanlige verden, saklig og styrt av verdslige hensyn.

Anne har imidlertid lenge sett sammenhenger mellom religion og politikk, både for religionsutøvere og andre deler av samfunnet, og hun har vært opptatt av å finne et trygt teoretisk ståsted å betrakte dem fra. Blikket på den katolske messen som et semiotisk tegnsystem, som var temaet for hovedoppgaven, og religion i NRK i uka 4.-10. mars 1989, som var gjenstand for doktoravhandlingen, hviler på teorier om hvordan religion kommuniseres og dermed virkeliggjøres. I doktoravhandlingen konkluderte Anne slik: «One may say that the main intention in television's presentation of anomic events is to re-enforce current norms and values and trust in the Norwegian social system; in 'normality' and order. Thus the 'nomic' Norwegian system has replaced the Christian idea of a benevolent God» (187).

Denne semantiske likestillingen mellom kristendom og Norge er talende for hvordan Anne har henvendt seg til studieobjektene, til studentene og til samfunnet. Her er det ingen sammenheng som gis forrang i seg selv. I stedet er det gjenstanden(e) og

konteksten som settes i sentrum: Religion gis ikke en særegen plass, men er ett av flere elementer som må undersøkes.

Et slikt perspektiv der empirien og fenomenene står sentralt, kommer også til uttrykk i boken *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*, skrevet sammen med Anne Eriksen. Her skriver de: «Fra et kulturanalytisk ståsted er Tradisjonen en forklaringsmåte som skjuler historiske endringsprosesser. Eksterne forhold som politikk, økonomi og naturforhold kan ligge til grunn for religiøse reaksjoner og motreaksjoner. Slike eksterne forhold kan ikke bare utløse endringer i religiøst fokus, men også påvirke den religiøse tenkemåten» (26). Det religiøse i endring og som preget eller bestemt av eksterne og ytre faktorer og av sosial praksis, er det som blir omdreiningspunktet.

I Annes ånd bruker vi ikke mer plass på å skryte eller hylle henne, men lar innholdet tale for seg selv og overlater ordet til kollegaer, venner og tidligere studenter, fra ulike fagmiljøer i Bergen og Oslo, fra RelPol-nettverket og fra UD-samarbeid. Bidragene spenner vidt, men illustrerer at religion aldri bare er en privatsak og at politikk ikke kan forstås helt adskilt fra kultur og religion. På hver sin måte viser artiklene noen av de innviklede og ofte uventede sammenhengene mellom religion og politikk – som i en Knausgård-karakter eller på et legekontor. Enten det er i antikken, hippietiden eller dagens Norge, på Balkan, i Bangladesh eller det gamle By-sants – i krig og kunst, filosofi og diplomati, i romaner og aviser, på kurs eller på TV: det «religiøse» er politisk, og det «politiske» er religiøst.

De følgende tekstene i første del inkluderer en hilsen fra faggruppen på religionsvitenskap ved UiO og en fra Jeffrey Haynes, en samarbeidspartner og profilert forsker på religion og politikk. Deretter møtes religionshistorikeren Ingrid Vik og diplomaten Jan Braathu for å diskutere samarbeidet mellom UiO og Utenriksdepartementet om religion og politikk på Vest-Balkan som Anne ledet fra 2003. Fra krigene på 1990-tallet til ettervirkningene av 9/11 utforsker de hvordan religionsvitenskap og diplomati krysset spor og ga nye perspektiver på internasjonale konflikter. Intervjuet gir et innblikk i hvordan forskere og politikere har møttes og styrket analysen av religiøse og nasjonale bevegelser, og ikke minst av Annes rolle i å bygge opp tiltak som i forskningsbyråkratisk sjargong kan betegnes som «robuste», «tverrfaglige» og internasjonale fagmiljøer med «outreach», «relevans» og «deliverables».

I del II kommer fagfelleverderte artikler, og vi lar Ingvild Sælid Gilhus, professor emerita ved Universitetet i Bergen, åpne ballet med noen grunnleggende teoretiske

refleksjoner, for alle Annes studenter har lært om det religionsvitenskapelige paradigmet og vet hvor viktig det er med et godt teoretisk fundament. Dette har hun selv vært med på å legge og videreutvikle. I «Fra et relativistisk til et relasjonelt paradigme: religionsvitenskap i bevegelse» berømmer Gilhus Anne som en av de få som har tatt tak i hva Thomas Kuhns paradigmetenkning betyr for religionsvitenskap, og vurderer hennes paradigme-«jakt» i lys av at faget har beveget seg fra essensialistiske til relasjonelle tilnærminger til religion. Dette betyr at religion ikke er avgrenset, men skapes i sosiale og historiske sammenhenger og må forstås i forhold til et bevegelig nettverk av relasjoner og interaksjoner.

Et «relasjonelt paradigme» åpner for nye måter å studere religion og makt på, og betyr at religion og politikk ikke kan ses som helt adskilt. At politikk og myter henger sammen, får vi et tydelig eksempel på i «Sin fars datter. Offer, lidelse og den enestående Sheikh Hasina i Bangladesh» av professor Arild Engelsen Ruud ved avdeling for religionsvitenskap ved Universitetet i Oslo. Med blick på historikken og fersk empiri fra felten analyserer han hvordan Sheikh Hasina, tidligere statsminister i Bangladesh, skapte en myte om seg selv og sin far, landsfaderen Bangabandhu, som nasjonens politiske og moralske grunnvoll. Myten om offer, blod og nasjonal storhet var et viktig maktreddskap og tett forbundet med nasjonal selvforståelse. Etter Hasinas dramatiske fall i 2024 smuldret fortellingen raskt opp, selv om mange forble lojale. Ruud viser hvordan slike mytekonstruksjoner kan bli autoritative og sikre politisk legitimitet, men også hvor sårbare de er når konteksten endrer seg.

Fra far og datter til mor, jomfru og gudfødgerske: Professor emerita ved Universitetet i Bergen, Vigdis Songe-Møller, skriver om «*Khora*: uberørt jomfru og mor. Fra Platons Timaios til en bysantinsk klosterkirke». Gjennom sin lesning av filosofiske og teologiske tekster ser hun Platons *khora*-begrep i sammenheng med kristne forestillinger om Maria som mor til Guds sønn, og viser dermed at antikke forestillinger om materie, form og det kvinnelige har levd videre i kristen teologi og ikonografi. Med andre ord, førkristne metafysiske konsepter preger fortsatt religiøse maktstrukturer og forståelsen av kjønn.

Fra guddommelige til teknologiske mirakler og en annen type religiøs diskurs: «Livmor eller egg? Morskap og jødisk identitet i møte med eggdonasjon og surrogati» av Sofie Rose Strømme, master i religionsvitenskap (UiO), analyserer den ultraortodokse jødiske bevegelsen Chabad Lubavitch, som oppfordrer til kunstig befruktning, men definerer jødisk identitet ut fra morslinjen. Dette skaper rabbinske debatter

om hvem som kan regnes som jødisk når eggdonasjon og surrogati kompliserer tradisjonelle grenser.

Kvinnens underliv er med andre ord fortsatt et betent tema, formet av religiøse forestillinger fra antikken med betydelige medisinske, juridiske og politiske implikasjoner, et landskap Anne utforsket i sin bok om graviditetens historie i kristendommen. «Om hymen, hinner og hellighet. Et utkast til jomfruhinnens religionshistorie» av Sissel Undheim, professor i religionsvitenskap ved UiB, er nok et eksempel på dét. Tanken om hymen som en fysisk forsegling og kyskhetsmarkør tok form i senantikken, i en periode preget av ønske om religiøs kontroll over kvinnelig seksualitet. Kristne og jødiske tekster ble brukt for å legitimere denne forståelsen, som utviklet seg til en kulturell og religiøs sannhet og fortsatt brukes til å overvåke og regulere kvinners kropp og seksualitet, både i religiøse miljøer og i statlige praksiser, som i debatter om jomfrusjekk, hymenrekonstruksjon og reproduktive rettigheter.

Fra fiksjon og virkelighet om kvinnekropp beveger vi oss til noen kjente norske menn, henholdsvis Olav den hellige og Karl Ove Knausgård, og ser nærmere på det politiske som rører seg rundt fiktive karakterer spunnet av og rundt dem. Først ut er «Morgenstjernen – en relasjonell lesning om religion og politikk», der Erik Bjørnerud (Høgskolen i Østfold) analyserer hvordan mennesker forstår og skaper fellesskap gjennom språk, religion og politikk i Knausgårds bokserie. *Morgenstjernen* kretser rundt en ny stjerne som binder mennesker, dyr, døde og det ikke-menneskelige sammen på nye måter. Bjørnerud viser hvordan romanene trekker veksler på filosofi, naturvitenskap og teologi for å forstå virkeligheten. Selv om serien kan tolkes som en refleksjon over natur og samfunn, forblir dens politiske budskap nokså åpent.

Neste artikkel, «Norges evige kriminelle konge? Olav den hellige i Beforeigners og i forkant av ‘Nasjonaljubileet – Norge i tusen år’», tar for seg et annet av Annes hovedoppgave-/forskningstemaer: religion på norsk TV. I artikkelen retter Jane Haug Skjoldli (Høgskulen på Vestlandet) og Kine Elandria Bjørnsdatter Haug Skjoldli (Museumssenteret i Hordaland) blikket mot den norske HBO-serien der Olav dukker opp i det moderne Norge, nå som kristen ekstremist og voldelig gjengleder med rusproblemer. At en middelaldersk helgenkonge møter utfordringer i dagens sekulære Norge, skal ikke stikkes under stol, og forfatterne drøfter også hvordan denne populærkulturelle leken med historie utfordrer etablerte nasjonale og religiøse fortellinger – og hvordan historiske skikkelser brukes i samtidens debatter om kulturarv og identitet.

Også neste artikkel handler om medier, rus, religion og radikal politikk i Oslo, men nå med anarkisme, LSD og nyreligiøsitet: «Kampen mot hjernediktaturet. Rus, religion og revolt i Gateavisa og den norske motkulturen 1969–1974». Her undersøker Ada Lønne Emberland, master i religionsvitenskap (UiO), hvordan politisk aktivisme, esoteriske idéer og psykedelisk rus møttes i en alternativ visjon om samfunn og frihet som utfordret etablerte maktstrukturer, men også skapte interne spenninger i det Emberland definerer som et «kultisk miljø» som inkluderte både politiske aktivister («fists») og hippier («heads»).

Samme by, andre siden, annen religion, 50 år senere, og rusfritt: «NurulQuran: *dars, da'wa* og 'empowerment' – kvinnemakt i et salafistisk trossamfunn i Oslo». Iram Salih, master i religionsvitenskap fra IKOS, nå ph.d.-student ved MF, tar oss med til et salafimiljø på Alna. Basert på originalmateriale gir hun en grundig innsikt i NurulQuran, der det kun er kvinner som styrer og underviser, men som avviser feminisme som et «ikke-tema» og utfordrer ikke islamske hierarkier eller teologiske rammer. I stedet bruker de dem strategisk, for å utvide handlingsrommet og skape en form for religiøs autoritet. Dette bryter såpass med etablerte forståelser av kjønn, makt og religion at Salih griper til begrepet «gynosentrisk» for å beskrive det.

Neste artikkel, en annen type kvinnefellesskap med fremtredende kyskhetsidealer og klar identitet i Norden i dag: «'Du ofrer deg hvert eneste minutt, hver eneste dag.' Offer og lidelse som religiøs praksis i kvinnelig klosterliv», av Tiril Flatebø, master i religionsvitenskap. Med utgangspunkt i intervjuer og observasjon viser hun hvordan nonnene navigerer innenfor et hierarkisk mannsdominert system og forhandler frem sin posisjon ved å konstruere offer og lidelse som symbolsk kapital.

I siste del av festskriftet får vi først en bokartikkel på engelsk av Andrea Rota, professor i religionsvitenskap (UiO), som foretar en kritisk granskning av Annes artikkelsamling *Blasphemies Compared* (2021), med bidrag fra ett av RelPol-nettverkene hun dannet.

I Andrew John Thomas' bokanmeldelse er det derimot Rotas egen bok fra 2023 som skal under lupen: *Collective Intentionality and the Study of Religion: Social Ontology and Empirical Research* – for øvrig en bok Anne har sagt hun har lært mer av enn det meste annet hun har lest de siste tjue årene.

Vi får også en anmeldelse av Marta Camilla Wrights doktoravhandling *Saved and Healed: Illness, Illness Causation and Healing Among Ethiopian Orthodox Chris-*

tians at Holy Water Sites in Addis Ababa (UiB, 2023), av Katharina Wilkens (Universitetet i Tübingen).

Det hele avrundes med litt kjønn, kropp, kunst og ritualteori i et engelsk essay, «Liminal Nakedness and Transformation in the Story of Susanna» av Angelos Kyrimis, masterstudent på religionsvitenskap.

Vi takker alle bidragsytere, forfattere, fagfeller, språkvaskere, faggruppen på religionsvitenskap og Institutt for kultur, religion, Asia- og Midtøstenstudier, og ikke minst vår inspirerende «cat lady» Anne.

Festskriftredaksjonen

Erik Bjørnerud Cecilie Endresen Christian Moe Ingrid Vik

Referanser

- Eriksen, Anne og Anne Stensvold. 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Pax.
- Gérard, Marguerite. 1812. «Le déjeuner du chat.» Olje på lerret. Villa-Musée Jean-Honoré Fragonard, via Wikimedia Commons.
<https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:TheCat%27sLunch.jpg>.
- Stensvold, Anne. 1986. *Sacred Communication: A Semiotic Analysis of the Mass*. Hovedoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Stensvold, Anne. 1992. *Religion in Television: A View on NRK Television from 4th to 10th March 1989*. Doktoravhandling, Department of the History of Religions, University of Bergen.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York: Routledge.
- Stensvold, Anne, red. 2021. *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World*. Routledge Studies in Religion. Abingdon, Oxon og New York, NY: Routledge.

Hilsen fra faggruppen i religionsvitenskap ved Universitetet i Oslo

Religionsvitenskap ved Universitetet i Oslo hadde ikke vært det samme uten Anne Stensvold. Hun blir nå professor emerita, og både faggruppen på religionsvitenskap og mange med oss har mye å takke Anne for og vil gjerne være med å hylle henne.

Anne har hatt en egen evne til å demonstrere religionsvitenskapens samfunnsrelevans, på fagets egne premisser. Hun har mye av æren for at religionsvitenskapen nå hører naturlig hjemme også i analyser av politikk og samfunnsutvikling og bidrar til å kaste lys over det vi ser på nyhetene. Anne så tidlig hvordan religion spiller en rolle i internasjonal politikk og ledet flere store internasjonale forskningsprosjekter, bl.a. med finansiering fra Utenriksdepartementet. Samtidig utviklet hun et undervisningsopplegg i religion og politikk før forskningsfeltet engang var etablert i Norge. Hun bygget kurset fra grunnen og drev frem et bredt og flerfaglig forsknings- og undervisningssamarbeid om religion og politikk på HF (RelPol), et initiativ som nå er et eget forskningscenter.

Et annet hjertebarne har vært undervisningen og studentene. Lenge før arbeidslivsrelevans, tilrettelegging, varierte undervisningsformer, robuste emner og studentoppfølging ble buzzord, var det del av Annes undervisningsopplegg. Vi som fulgte etter henne, ble sosialisert inn i Annes seriøse og metodiske arbeid med undervisning slik at de siste års reformer fra institutt og fakultet følte som et *déjà vu*. Få har strakt seg så langt som henne for å hjelpe studentene og gjøre dem flinke. Mange fra de siste masterkullene hun underviste publiserer fullverdige forskningsartikler i dette nummeret, et faktum som taler for seg selv.

Anne har tatt administrativt ansvar, vært avdelingsleder på religionsvitenskap, ledet programråd og sittet i instituttstyret. Hun har aldri gått tom for ideer eller pågangsmot, hun har sett muligheter der andre har sett hindringer, hun har funnet løsninger der andre har resignert, hun har kjempet for stillinger, hun har arbeidet strategisk for å utvikle faget på fagets premisser, og hun har styrket religionsvitenskap ved UiO.

Arbeidet bærer frukter også etter at hun gikk av med pensjon, som da «religion» ved årsskiftet omsider fikk sin rettmessige plass i instituttnavnet og dermed synliggjør religionsvitenskap som et humanistisk fag.

Anne Stensvold ble ansatt ved Universitetet i Oslo i 1993 og ble professor i 2003. I løpet av sin tid ved UiO har hun publisert fem bøker (*Blasphemies Compared; Religion, State and the United Nations; A History of Pregnancy in Christianity; Western Balkans: The Religious Dimension; Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*) og en rekke forskningsartikler og bokkapitler. Flere av bøkene er resultat av samarbeidsprosjekter, noe som viser hennes store vilje til å bygge faglig innsikt sammen med kolleger.

Etter at hun gikk av med pensjon i 2024, nyter hun å konsentrere seg om sine gamle forskningsinteresser, ikke minst middelalderkirker og – selvsagt – religion og politikk.

Anne Stensvold har vært til stor inspirasjon for mange av oss, og vi samstemmer i en entusiastisk hyllest!

Hjertelige hilsener fra gamle og nye kolleger på religionsvitenskap, på IKOS, og på HF.

En hilsen fra Jeffrey Haynes: Om religion, politikk og forsknings- samarbeidet med Stensvold

Innledning, av temareaksjonen

En av Stensvold internasjonale samarbeidspartnere er Jeffrey Haynes, nå professor emeritus i politikk ved London Metropolitan. Haynes har, i likhet med Anne Stensvold, arbeidet mye med hvordan religion påvirker politiske prosesser og internasjonalt samarbeid: Stensvold har studert dette fra religionsvitenskapen og Haynes fra statsvitenskapen. I 1997 hadde Stensvold lest det Haynes skrev om religion og politikk. Ifølge Stensvold var han den eneste som på den tiden plasserte religion i en statsvitenskapelig ramme. Samarbeidet mellom dem startet først flere år senere da Stensvold tok kontakt med Haynes. Det viste at han hadde allerede les rapporten *Lobbying for Faith and Family: A Study of Religious NGOs at the United Nations*, som Stensvold hadde skrevet sammen med Ingrid Vik og Christian Moe på oppdrag av Utenriksdepartementet.¹ Denne rapporten fra 2013 om religion i FN dokumenterte en ny type religiøs aktivisme i internasjonal politikk. Det ble starten på et mangeårig forskningssamarbeid, og Haynes har blant annet bidratt med kapitler til flere av bøkene Stensvold har redigert, som *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World* (Routledge 2021) og *Religion, State and the United Nations: Value Politics* (Routledge 2017). I denne hilsenen fra Haynes beskriver han hvilke temaer de etterlyste og selv bidro til å belyse.²

¹ Vik, I., Stensvold, A., & Moe, C. (2013). *Lobbying for faith and family: A study of religious NGOs at the United Nations*. Norwegian Agency for Development Cooperation: Scanteam. (<https://www.norad.no/contentassets/c2bfb47769c345758d3f3416634e3ebc/lobbying-for-faith-and-family.pdf>)

² Oversatt til norsk av Ingrid Vik.

Fra Jeffrey Haynes

Jeg møtte Anne for første gang for mer enn ett tiår siden på Liverpool Street Station, en av de sentrale jernbanestasjonene i den britiske hovedstaden. Anne hadde bedt om et møte for å snakke om religionens rolle i FN ettersom jeg nylig hadde publisert en bok om nettopp dette temaet. Jeg bor i Colchester, om lag 60 kilometer fra London, og Anne var i byen for å besøke sønnen. Liverpool Street Station virket å være et bra møtested.

I årene som fulgte samarbeidet Anne og jeg om flere prosjekter, inkludert om religion i FN, samt om blasfemi som fenomen i ulike deler av verden. Jeg vet at Anne har bidratt på mange religionshistoriske fagområder, men det er på tematikken religion i FN, samt spørsmålet om blasfemi, hvor vi har jobbet tettest sammen.

Routledge-serien, som jeg redigerer, handler om religion og politikk – et svært omfattende tema. Som Anne er jeg interessert i globale politiske prosesser³ og de multilaterale institusjonenes rolle i disse. Fra første møte (rundt 2015) delte vi forståelsen av at det relative fraværet av forskning om religion i FN skyldtes manglende oppmerksomhet og forståelse for religion i samfunnsforskningen.

Men Anne godtok ikke dette fraværet – tvert om ønsket hun å undersøke og lære mer om religion i FN så vel som forskningstradisjonene!

En studie fra noen år tilbake konkluderte med at kritiske holdninger til religion i FN i stor grad er knyttet til spørsmål om reproduktiv helse og rettigheter. Graden av polarisering og splittelser i disse spørsmålene preger aktørenes tilnærming til religion. Anne har jobbet med dette i flere av sine senere bidrag, og hun var som nevnt medforfatter av en rapport for Norad om nettopp dette emnet. Anne er religionshistoriker. Hun er, som meg, kritisk til at religiøse aktører forsøker å svekke kvinner og barns grunnleggende rettigheter. På disse spørsmålene utgjør de religiøse aktørene en negativ kraft i FN.

Ett av de store problemene Anne og jeg støtte på da vi begynte å forske på religion i FN, var mangelen på kilder. Nær sagt alle sider av FN er gjennomgått med lupe – med unntak av nettopp religion. Sikkerhet og den kalde krigen og nesten alt annet har fått oppmerksomhet, mens religion på en måte har falt mellom to stoler. Faktisk mener jeg at religion bevisst har vært oversett. Anne satte seg fore å rette opp dette, og resultatet ble boka *Religion, State and the United Nations* (2017).

³ Global governance.

Vi samarbeidet også om hennes siste bok, antologien *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World* (2020). Dette banebrytende verket undersøker både den historiske utviklingen og samtidige uttrykk for blasfemi over hele verden. Som Anne skriver i boka: « Over hele verden er overskridelser av religiøse grenser sosialt forstyrrende og kan utløse voldelige reaksjoner [...], men måten disse overskridelsene håndteres på, varierer mellom religioner og mellom urbane og rurale befolkninger» (s.8).⁴ Anne ba kapittelforfatterne undersøke hvordan religiøse og politiske myndigheter bruker forestillinger om blasfemi som et middel til kontroll i en globalisert verden, hvor mennesker med ulik tro samhandler mer enn noen gang, og hvor religion blir en stadig viktigere del av identitetspolitikken. Religiøse grenser, forklarer hun, er en kilde til kontroverser.

Annes bok går lenger enn mange andre på dette feltet ved å utvide perspektivet ut over de juridiske aspektene ved ytringsfrihet. Kapitlene i boka undersøker konkrete hendelser og stiller følgende spørsmål: Hvem begår blasfemi, hvem er deres anklagere, og hva fører blasfemi til?

⁴ Stensvold, A. (Red.). (2020). *Blasphemies compared: Transgressive speech in a globalised world*. Routledge.

Hva snakker vi om når vi snakker om religion og politikk? Religionsvitenskap, diplomati og utenrikspolitikk

Intervju med Jan Braathu

AV INGRID VIK

UTSYN – SENTER FOR SIKKERHET OG TOTALFORSVAR

Analysen av religion er nyttig for å forstå vår samtid
(Stensvold 2009)

I denne samtalen diskuterer religionshistoriker Ingrid Vik og ambassadør Jan Braathu¹ religion og politikk på Vest-Balkan,² med utgangspunkt i prosjektet «Religion and Nationalism in the Western Balkans».³ Prosjektsamarbeidet mellom Utenriksdepartementet (UD) og Universitetet i Oslo (UiO) varte fra 2003 til 2007 og ble ledet av professor i religionshistorie, Anne Stensvold.

Samtalene fant sted mellom mars 2023 og oktober 2024 på e-post og i Beograd, der Braathu fram til desember 2024 var leder for OSSEs⁴ sendelag i Serbia.⁵ Kontoret i

¹ Jan Braathu er norsk diplomat, utdannet statsviter fra Universitetet i Oslo. Før han flyttet til Beograd og senere Wien, var han norsk ambassadør i Bosnia-Hercegovina (2006–2011), deretter ambassadør i Kosovo (2011–16) før han ble utnevnt som sendelagsleder for OSSE i Kosovo (2016–2021), og siden 2021 altså i Beograd. Før dette hadde han ti års fartstid med Balkan-arbeid i UD i rollen som Balkan-rådgiver og avdelingsdirektør med ansvar for politikk og bistand til Vest-Balkan.

² Vest-Balkan, på den tiden en vanlig kategori og navnet på en seksjon i UD, refererer til Albania og området som tidligere utgjorde Jugoslavia, i dag Slovenia, Kroatia, Bosnia-Hercegovina, Serbia, Montenegro, Kosovo og Nord-Makedonia.

³ Faget ved UiO byttet senere navn til Religionsvitenskap.

⁴ Organisasjonen for Samarbeid og Sikkerhet i Europa.

⁵ Jan Braathu er i dag dag leder for OSSEs kontor for mediefrihet i hovedkvarteret i Wien.

bydelen Nye Beograd ligger beleilig til mellom politikken og religionen: regjeringskvartalet og den nye St. Simeon-katedralen.⁶

Begynnelse og bakgrunn

Professor Anne Stensvold og Jan Braathu, den gang avdelingsdirektør i UD, møttes første gang sen vinteren 2002 over en kaffe ved Victoria Terrasse. Jeg hadde tatt hovedfag i religionshistorie, og jobbet i denne perioden med Balkan-politikk i UD under Braathus ledelse. Det ble startpunktet på et ukonvensjonelt og utforskende samarbeid mellom to individer fra to vidt forskjellige kunnskapsinstitusjoner, koplet sammen gjennom intellektuell nysgjerrighet og gjensidig faglig respekt.

Nå, mer enn tjue år senere, møtes Braathu og jeg for å diskutere erfaringene fra dette prosjektet. Anledningen er Anne Stensvolds fratreden fra stillingen som professor i religionshistorie på UiO, og med det et ønske om å undersøke ett av hennes mange viktige bidrag på fagfeltet «religion og politikk». Vi har diskutert flere spørsmål: Hva motiverte dette samarbeidet, hva gikk det ut på, og hvilken rolle spilte 9/11? Hvilken nytte hadde UD av religionsvitenskap og omvendt, og hvordan bidro forskningsprosjektet til en dypere og bredere forståelse av forholdet mellom religion og politikk, på Balkan og mer generelt? Hvordan påvirket Balkan-krigene på 1990-tallet religionsvitenskapelige og utenrikspolitiske forståelser av konflikt, demokrati og religion? Hva kunne religionsvitenskapelige perspektiver tilføre analysen av politiske strømninger og få frem av viktige nyanser om det som skjedde i regionen? Sist, men ikke minst, har samtalene dreiet seg om religiøse endringer på Vest-Balkan gjennom de siste tjue årene som har gått, og hvordan vi forklarer de sterke religiøse strømningene som preger samfunnene på Vest-Balkan i dag.

Religiøs og politisk kontekst

Prosjektet ble innledet i en helt spesiell religio-politisk æra, bare måneder etter Al Qaidas terrorangrep på tvillingtårnene i New York. Hendelsen sjokkerte en hel verden og fikk enorme konsekvenser for internasjonal politikk og for forskning om internasjonale relasjoner. Angrepet rystet Vesten ut av den apolitiske optimismen fra 1990-tallet, tiåret som markerte slutten på den kalde krigen etter Berlinmurens fall.

⁶ Vi har møttes fire ganger i Beograd, i tillegg til to oppfølgingssamtaler på zoom. Forut for dette har Vik også diskutert prosjektet med religionshistorikerne Cecilie Endresen og Christian Moe, som var sentrale norske bidragsytere i UD-UiO-prosjektet. Under en samtale sommeren 2023 og senere i en e-post-dialog har vi forsøkt å få oversikt over de mange og svært ulike aktivitetene som ble gjennomført i løpet av årene prosjektet varte.

I Midtøsten signerte gamle fiender fredsprotokoller. I Sør-Afrika ble Nelson Mandela løslatt etter 18 år på Robben Island, og apartheidregimet ble endelig avvirket. FN-konvensjoner om rettighetsbaserte tilnærminger la rammene rundt alt som handlet om sosial og politisk utvikling. Samtidig var nittitallet også et tiår preget av blodige konflikter og terror, med framveksten av global jihadisme og Rushdie-affæren, som også fikk avtrykk i Norge med attentatforsøket mot forlegger William Nygaard. Nye kriger ble startet og to brutale folkemord begått før vi var halvveis i tiåret. Både i Bosnia og Rwanda var det internasjonale samfunnet passiv tilskuer. Var vi blendet av «the end of history»? spør Braathu. Var det mulig for vestlige samfunn å forstå at det fantes andre prosjekter enn våre vestlige, sekulære?

I ettertid er det åpenbart at de dominerende analysene og forklaringer på krigene på Vest-Balkan på 1990-tallet var svært mangelfulle, uten adekvate analytiske verktøy eller tilstrekkelig ‘tykk’ kunnskap. Ti år senere avslørte 9/11 et minst like tydelig kunnskapsgap. Noen måneder etter angrepet oppsummerte den amerikanske statsviteren Robert Keohane situasjonen og påpekte at «samtlige mainstream-teorier om verdenspolitikken» glemmer å ta religiøse motiver med i beregningen:

They ignore the impact of religion, despite the fact that world-shaking political movements have so often been fueled by religious fervor. (...). After September 11 we need also to keep in mind another motivation: the belief, as expressed by Osama bin Laden, that terrorism against “infidels” will assure one “a supreme place in heaven.” (Keohane 2002)

Staben i UDs Vest-Balkanseksjon var riktignok kjent for å være kunnskapstung, med god innsikt i språk, historiske, kulturelle og politiske forhold. Samtidig ble temaer som religion og religio-politiske forhold kun rapportert og analysert sporadisk og ad hoc, til tross for at krigene i stor grad ble drevet av etno-religiøse og ultranasjonalistiske fortellinger der ortodokse serbere, katolske kroater og muslimske bosnjaker (den gang fortsatt kalt «bosniske muslimer») ble fanget i en kamp om territorier og identitet som fortsatt pågår.

I religionsfaget på UiO var det på sin side lite oppmerksomhet om de politiske aspektene ved religion. Anne Stensvold forteller at da hun studerte religionshistorie på 1980-tallet, ble grunnfag definert som «studiet av døde religioner». Slik vi husker det, mente hun det tydet på at ‘ekte’ religion var noe som hørte fortiden til, og studiet av samtidsreligion ikke var så viktig.⁷ Det viste, mente hun, hvordan sekulariseringen

⁷ I dag har forholdet snudd.

den gang ble tatt for gitt og at 'ekte' religion og religiøsitet var noe som tilhørte fortiden. En annen faktor var påvirkningen fra religionsfenomenologien på den tiden, som gjorde studieobjektet til noe tidløst; som noe som kunne forstås løsrevet fra enhver sosial og politisk kontekst.⁸ Det til tross for at 1980-tallet også var tiåret der religiøse aktører og religio-politiske bevegelser for alvor gjorde seg gjeldende i verdenspolitikken. Den iranske revolusjonen i 1979 utløste konflikter om forholdet mellom vestlige verdier og islam, men det religio-politiske ble i liten grad behandlet i noen faglig sammenheng. Som Stensvold en gang sa, «kjernen i faget var Apollons skjebne og Isis-kulten i det gamle Egypt, mens revolusjonen i Iran ikke var det».⁹ Med sin interesse for religion og politikk som forskningstema var hun med andre ord framsynt, og hun var lenge ganske alene om å utforske religio-politiske forskningstemaer på UiO.

Da samarbeidet mellom UiO og UD tok til i 2002, var det derfor i en tid preget av faglig underskudd og ubesvarte spørsmål om sammenhengen mellom religion og politikk både innenfor forskning og diplomati.

Ingrid Vik

Hvis vi går tilbake til 2002, da ideen om dette samarbeidet ble unnfanget. Hva var din motivasjon, og hvorfor tenkte du et slik prosjekt ville ha verdi for UD?

Jan Braathu

11. september avslørte en slående mangel på kunnskap om religion i internasjonal politikk og diplomati. For meg handlet dette derfor blant annet om å få utviklet nytt kunnskapsgrunnlag for å forstå politikken bedre, slik at jeg kunne gi bedre råd og forslag til politisk ledelse. Det er selvsagt opp til dem å fatte de politiske beslutningene, men det er viktig at kunnskapen som ligger grunn er så dyptpløyende og korrekt som mulig. Helt konkret ønsket jeg altså å bruke kunnskap fra rapporter, møter og konferanser som bakgrunn for politiske analyser og policynotater, som igjen kunne gå til politisk ledelse for deres vurdering. Min holdning var at svak forståelse av samfunn, holdninger og sosiale, politiske og økonomiske drivkrefter kunne føre til misforståtte politiske tilnærminger med liten eller ingen praktisk effekt, og i verste

⁸ Se f.eks. Otto (1917) og Eliade (1957). Kritikk av religionsfenomenologiske tenkemåter har senere dominert den fagkritiske debatten i religionsfagene. Se f.eks. Evans-Pritchard (1956), Geertz (1966), Lévi-Strauss (1969), J. Z. Smith (1982) og McCutcheon (1997), samt Asads (1993) og Lincolns (2003) maktkritiske og postkoloniale kritikk der religion forstås som uløselig knyttet til makt og historiske prosesser.

⁹ Sitatet er hentet fra en uformell faglig diskusjon.

fall kunne gjøre vondt verre. Det handler om hvordan vi fremmer det som politisk ledelse definerer som norske interesser, og om å sikre at norske ressurser brukes på en så effektiv måte som mulig. Dårlig kunnskap gir dårlige politiske løsninger og er sløsing med ressurser.

I tillegg gjaldt min egen intellektuelle og politiske interesse for å forstå og analysere hvordan religion og politikk påvirket hverandre i landene på Vest-Balkan. Til grunn for prosjektet var en spørrende, undersøkende tilnærming, samtidig som vi ønsket å kaste lys over fenomener med store og til dels også alvorlige ringvirkninger. Kort sagt: Jeg tror det handlet om å forstå politikkenes drivkrefter, herunder religion og religiøs påvirkning på politikk og visa versa. Og altså om å påvirke den politiske utviklingen på en positiv måte.

Ingrid Vik

Hvordan ble religion tematisert før dette?

Jan Braathu

Religion var tema, selvsagt, men forståelsen den gang var at religion ikke var noen politisk drivkraft som sådan i krigene. Samtidig visste vi jo at etno-religiøs propaganda var en viktig mobiliseringsfaktor i krigene på Balkan. Det var dessuten godt kjent at islamistiske fremmedkrigere sloss på bosnisk side i krigen, og flere av dem var direkte ankommet fra Midtøsten. Samtidig var det også kjent at det også på serbisk og kroatisk side deltok fremmedkrigere og som tilsynelatende også var motivert ut fra religio-politiske forestillinger.¹⁰

Ingrid Vik

Vi skal snakke mer om dette, men først la oss gå tilbake til start. I oppstarten organiserte vi noen uformelle møter eller mini-seminarer i Oslo med en gruppe religionshistorikere med Anne Stensvold i spissen, i tillegg til oss to fra UD, for å diskutere religionsfaglige tenkemåter om religion og politikk mer generelt.

¹⁰ Det anslås at mellom 1000 og 2000 islamistiske fremmedkrigere opererte i Bosnia i perioden 1992–1995, de fleste fra arabiske land (Hegghammer 2010, 61). Arielli (2012, 1–2) anslår at noen hundre russere, ukrainere, rumenere og grekere deltok på serbisk og bosnisk-serbisk side, mens det ble registrert 456 fremmedkrigere i forskjellige kroatisk styrker i Kroatia og Bosnia-Hercegovina.

Jan Braathu

Ja, vi startet med en diskusjon om forholdet mellom religion og samfunnsutvikling med utgangspunkt i den bredere faglitteraturen, og ikke bare det som var knyttet til Vest-Balkan. Vi leste om sekularisering og re-sakralisering.

Ingrid Vik

Ja, det var jo blant de store spørsmålene i religionsfaget i denne perioden. Noen av de mest innflytelsesrike religionssosiologene og religionsvitene drev og reviderte sine opprinnelige teorier om sammenhengen mellom modernitet og sekularisering. Annes tanke med disse samlingene var vel en erkjennelse av prosjektet måtte gå opp nytt faglig terreng, med utgangspunkt i den pågående fagdiskursen om religion og politikk. Vi leste Peter Bergers *The Desecularization of the World* (1999) og ikke minst José Casanovas *Public Religion in the Modern World* (1994), der han viste hvordan religiøse institusjoner og aktører har tilpasset seg og inntar offentligheten på nye måter og på nye arenaer, inkludert i politikken. Denne utviklingen så han som en respons på en rekke avgjørende religio-politiske hendelser gjennom 1980-tallet, blant annet revolusjonen i Iran (1979) og den katolske kirkens rolle under Solidaritetsbevegelsen i Polen (Casanova 1994). Men til tross for disse hendelsene forble religion langt på vei et ikke-tema for politiske beslutningstakere, og religion var heller ikke noe tema i forskning på internasjonale forhold. Spørsmålet er om det måtte et 9/11 til, som i motsetning til krigene på Balkan rammet vestlige mål, for at et utenriksdepartement som var vant til å forholde seg til sekulær politikk, så nytten av et prosjekt om religion og politikk på Balkan?

Jan Braathu

Vel, jeg tror at enkelte politikere hadde en viss forståelse for religionens plass i den politiske diskursen. Det var nok særlig politikere som selv hadde en personlig kristen forankring, som Kjell-Magne Bondevik og Knut Vollebæk. Deres tilnærming var basert på en positiv tiltro til religionsdialog som konfliktdependende eller fredsskapende metode. For meg var dette én side av saken, mens de, etter mitt syn, syntes å neglisjere andre sider ved religionens betydning for menneskers politiske adferd. Det er klart at 9/11 var en vekker i så måte, men det pussige er at Khomeini-revolusjonen i Iran ikke hadde større betydning for vestlig forståelse og oppmerksomhet. Kanskje har dette å gjøre med en iboende etnosentrisk grunnholdning i Vesten, som nok fortsatt gjør seg gjeldende, om enn i mindre grad enn tidligere. Så ja, vi kan

kanskje si at vår oppmerksomhet omkring religiøse holdningers politiske betydning ble skjerpet da vi selv ble rammet.

Ingrid Vik

Det siste poenget ditt tror jeg er viktig. Prosjektet oppstod jo som sagt i en spesiell sikkerhetspolitisk periode. I tida etter 9/11 var nasjonal og internasjonal politikk dominert av frykten for nye terrorangrep og den amerikansk-ledede krigen mot terror var i startgropa. Disse hendelsene påvirket debatter og politiske beslutninger over hele verden, også i Norge. Men fra UD's ståsted, hvordan erfarte du det vestlig-dominerte internasjonale samfunnets holdninger til muslimer på Vest-Balkan i disse årene?

Jan Braathu

Jeg mener at både i UD og i det internasjonale samfunn mer generelt ble det tatt beslutninger på utilstrekkelig kunnskapsgrunnlag. Skal man forstå politikken i et land som Bosnia, er det avgjørende blant annet å forstå de religiøse strømningene. Slik kunnskap var nødvendig for å vurdere endringer og konfliktpotensial, og for å drive avvergende konfliktdiplomati. At det også foregikk ting som det var god grunn til å følge med på, er jo også ganske sikkert, men spørsmålet mer generelt er om måten Vesten opererte på i Bosnia var kontraproduktiv. Kunne vi ha gjort ting annerledes, eller var vi fortsatt fanget av vår sekulariserte selvtilfredshet etter murens fall? Mange muslimer i Bosnia opplevde at de ble slått i hartkorn med radikale islamister, og ble utsatt for det de oppfattet som respektløs behandling. Resultatet er at folk sitter igjen med anti-vestlige holdninger som vi sliter med i dag. En viktig lærdom er at for å håndtere en sånn situasjon på en effektiv og strategisk måte, må man ha nyansert og finmasket kunnskap.

Ingrid Vik

Samtidig visste vi vel den gang ganske lite om omfanget av radikal islamisme i noen av de muslimske miljøene, og man manglet oversikt over muslimske fremmedkrieger som ble boende i Bosnia etter krigen og hva slags påvirkning disse hadde i det bosniske samfunnet. Med stemningen som rådde, var det med andre ord stor sjanse for overdrivelser og urettmessig mistenkeliggjøring. Det ble skrevet en rapport om dette i regi av Vest-Balkan-prosjektet. På hvilken måte kom den til bruk i UD?¹¹

¹¹ En omarbeidet versjon av rapporten (Moe 2009) ble senere publisert i Stensvolds antologi *The Western*

Jan Braathu

Noe av hensikten med prosjektet var jo altså utvikle ny kunnskap og kompetanse om fenomener vi kjente til, men ikke kunne nok om. En ting er å motta rapporter fra etterretning og diplomati, slik vi gjør i UD. En annen ting er å få de samme fenomenene belyst faglig, akademisk. Jeg har alltid hatt tro på gjensidig fruktbar interaksjon mellom praktisk diplomati og akademisk kunnskap. Det kan også være gjensidig berikende. Og der tror jeg vi har noe å lære av den amerikanske tilnærmingen der folk veksler mellom akademiske og diplomatiske karrierer.

Ingrid Vik

Rapporten som ble skrevet av religionshistoriker Christian Moe forsterket inntrykket du beskriver av den amerikanske responsen. Den dokumenterte også en rekke eksempler på overtramp og regelrett brudd på grunnleggende menneskerettigheter i kampen mot islamsk terrorisme. Et annet viktig poeng med prosjektet var derfor å løfte kunnskap om mangfoldet av religiøse praksiser og tenkemåter i regionen (se f.eks. Endresen 2009 og Solberg 2007 og 2009). Hvordan preget disse innsiktene din forståelse av Kosovo og Makedonia etter de væpnede konfliktene på slutten av 1990-tallet og begynnelsen av 2000-tallet?

Jan Braathu

Når det gjaldt Kosovo trodde mange vestlige aktører at albanerne i Kosovo var immune mot radikalisme, men i dag vet vi at det ikke er riktig. Situasjonen i de albanske områdene i Makedonia var annerledes. Amerikanerne var tidlig bekymret for radikal islamisme i Makedonia og de hevdet at det fantes celler som opererte inne i landsbyer i grenseområdene mot Kosovo og Sør-Serbia. De delte blant annet en rapport om en økning av radikal islamisme i Makedonia etter 9/11, men mange, inkludert vi på norsk side, mente at amerikanerne overdrev. Jeg husker hissige diskusjoner om dette. I ettertid har det imidlertid vist seg at amerikanerne trolig hadde mer rett enn vi på det punktet.

Min vurdering var likevel lenge at albanere i Kosovo var mye mindre religiøse enn albanere i Makedonia. Det tror jeg fortsatt var riktig, men jeg forsto ikke at tingene endret seg også der. Da jeg forlot Kosovo etter ni år, så jeg denne forvandlingen ved selvsyn: moskeene var breddfulle av unge menn, mens de ni år før var nesten tomme,

og mer radikale krefter har kommet til syne. Blant annet i forbindelse med et Pride-arrangement hvor hovedstaden Pristina ble holdt i et jerngrep av muslimske gjenger gjennom en hel natt uten at politiet grep inn. En av praktikantene på den norske ambassaden som var ute på byen den natta, ble banket opp av disse folkene.

Ingrid Vik

Det er vel et godt eksempel på hvordan såkalte ‘vestlige liberale’ verdier knyttet til kjønn og seksuelle minoriteter, og som mer tradisjonelle samfunn på Balkan ofte er ganske kritiske til, kan utnyttes av religio-politiske aktører som ellers kanskje har begrenset støtte i lokalsamfunnet.

Tilbake til utgangspunktet for prosjektet: Hvordan arbeidet du for å forstå religio-politiske problemstillinger før du flyttet til regionen for første gang som ambassadør i 2006?

Jan Braathu

Fra vår side hadde vi også flere samtaler på egen kjøl med religiøse ledere, inkludert muslimske aktører i disse grenseområdene. Blant annet møtte vi en wahhabi-orientert mufti utenfor grensebyen Kumanovo i Makedonia som pleiet kontakt med det han omtalte som sine moderate saudiske venner. Og vi hadde flere besøk til tradisjonelle albanske islamske ledere i andre deler av landet, og forstod fra disse samtalene at det lenge har vært kontakt mellom islamske aktører i Makedonia og andre land i regionen og islamske læresteder i den arabiske gulfen og i Egypt og Syria. Flere av imamene jeg ble kjent med på Balkan, også i den eldre garde, var utdannet i Midtøsten. Noen av disse viste seg å være ganske radikale, mens andre tviholdt på det de betegnet som den «tradisjonelle moderate balkanske islam-tilnærmingen».

Ingrid Vik

Til tross for historiske bånd mellom religiøse institusjoner på Balkan og Midtøsten, var salafisme var lenge et fremmedelement som ble importert fra blant annet saudistøttede NGOer i Kosovo i årene etter krigen i 1999. Det ble bygget moskeer, det ble etablert koranskoler og man bygget varme relasjoner og misjonerte gjennom humanitære støtteprogrammer og annen type bistand som organisering av fritidsaktiviteter for ungdom. Denne «importen» av nye islamske ideer, og med det også avvising av lokalt forankrede religiøse praksiser er ikke unik for Balkan. Tvert om



Billedtekst: Albanere i Tetovo, Makedonia, 2005. I bakgrunnen den ottomanske Pasha-moskeen fra 1438, renovert på 1800-tallet. Foto: Cecilie Endresen.

er dette globale religio-politiske strømninger som er beskrevet og diskutert i faglitteraturen av blant annet Beyer (2006) og Roy (2014). Samtidig, du sier jo også at imamer har pleiet kontakt med arabiske lærersteder lenge før salafistiske ideer fikk feste. Det var kanskje derfor du var skeptisk til enkelte rapporter som varslet om islamsk radikaliserings, fordi du visste kontakten mellom muslimer på Vest-Balkan og lærersteder i Midtøsten ikke var noe nytt?

Jan Braathu

Det er nok riktig. Min holdning var preget av det vi hadde hørt og lært om moderasjonen blant balkanske muslimer. Som for eksempel at «albanernes religion er det å være albaner».¹² Og sånn har det også vært for mange albanere i regionen. Men mye har forandret seg gjennom de siste to tiårene, i takt med hendelser og strømninger i regionen og i det store globale.¹³ Nå skal det også sies at vi vet svært lite om hva som påvirker folks religionsutøvelse. Hva er det som gjør at mennesker inntar strengere religionspraksis eller definerer egen identitet i en hovedsaklig religiøs betoning? Noe skjedde i disse samfunnene uten at vi helt forsto at det pågikk eller hvorfor det skjedde.

Ingrid Vik

Ja, det er jeg enig i. Vi har jo snakket mye om at folk i regionen ser ut til å ha blitt mer religiøse, og at dette er noe du også har observert gjennom de snart 20 årene du har bodd på Balkan.

Jan Braathu

Jeg mener det kan beskrives som en religiøs vekking. Særlig de siste ti, femten årene har jeg ved selvsyn erfart hvordan religion har fått en langt mer tydelig og synlig plass i de samfunnene jeg har bodd og arbeidet i. Selv om bakgrunnen går tilbake til krigene på 1990-tallet, tok det tid før religion for alvor fikk bredere til-

¹² Se f.eks. Endresen (2012).

¹³ Samtidig som manges religiøse identitet er blitt styrket, er bildet siden da blitt stadig mer brokete pga. internett, sosiale medier og globalisering. Blant annet har ulike typer nyreligiositet fått mye større innpass, og inngår i mange nye og gamle politiske sammenhenger (Endresen 2020a, 2020b).

slutning blant folk flest. Det tidligere Jugoslavia var langt på vei et gjennomsekularisert samfunn og mange jugoslaver hadde et ganske fjernt forhold til religion.¹⁴ Da jeg flyttet til Bosnia i 2006, var det fortsatt flere eldre enn yngre folk i moskeene. Men etter hvert endret dette seg. Jeg husker en samtale jeg hadde med en ung imam i Sarajevo som fortalte at han aldri før hadde hatt så mange unge i moskeen. Det var en utvikling han i utgangspunktet ønsket velkommen, men han var også bekymret fordi mange av de nye kom fra typisk ikke-praktiserende familier. Det gjorde dem, ifølge imamen, mer sårbare for utenlandsk påvirkning fra wahhabistiske strømninger fra den arabiske gulfen.

Ingrid Vik

Hørte du noen tilsvarende bekymring fra de øverste lederne i det islamske samfunnet i Bosnia i denne perioden?

Jan Braathu

Nei, det gjorde jeg ikke. I min tid i Sarajevo var Reis ul-ulema Ceric opptatt av å fremheve bosnisk islam som «europeisk islam» og et eksempel til etterfølgelse i europeiske land. Samtidig pågikk det nok en dragkamp innad i det islamske trossamfunnet på den tiden, mellom de tradisjonelle imamene og de strengere tilnærminger til islam. Dette skyldtes nok mye en blanding av erfaringer fra krigen på 1990-tallet og Vestens fremferd i Midtøsten gjennom blant annet Irak-krigene og Palestina/Israel-konflikten. Vestens sanksjonspolitikk overfor Irak, for eksempel, ble sett på som en belastning for den jevne irakiske borger, ikke en straff rettet mot regimet. Konsekvensene er uansett at religion er langt mer synlig i gatebildet. I Sarajevo ser man at flere bærer religiøse plagg, f.eks. er det langt flere kvinner med hijab enn for tjue år siden.

Ingrid Vik

En observasjon fra Sarajevo bare de siste årene er at det er mange flere gulfarabere. Det er jo bare å ta en titt på ankomster og avganger på flyplassstavla. Før var det flyruter i regionen og det øvrige Europa som dominerte, mens nå er det til og fra Jeddah og Doha flere ganger i uka.

¹⁴ I løpet av 1900-tallet ble mange muslimer på Balkan ateister eller sluttet å praktisere islam uten å miste sin muslimske identitet. Begrepet 'muslim' utviklet seg og ble noen ganger utvidet, spesielt i det sosialistiske Jugoslavia, der det ble en etnisk kategori i folketellingen i 1961 og senere en egen nasjonalitet 1971 (Endresen 2025, 260).

Jan Braathu

I Kosovo er det en litt annen dynamikk, og det tok som sagt mer tid. Jeg tror det først spredde seg via folk fra Makedonia som deltok i KLA (Kosovo Liberation Army),¹⁵ selv om de første jihadistene som meldte seg til tjeneste for KLA ble støtt vekk.

Ingrid Vik

Jeg kjenner ikke til religiøs innflytelse via KLA-soldater, men derimot hadde jeg noen samtaler med en gruppe muslimer i Skopje noen år senere om radikaliserings av islam i Makedonia og Kosovo. De snakket om muslimske aktørers kontakt over grensen. At det ble importert radikale impulser fra Makedonia til Kosovo støttes for øvrig også av en rapport (Kursani 2015) som går i detalj om hvordan blant annet imamer fra Makedonia som oppholdt seg i årevis i Kosovo, bidro til å etablere radikale miljøer der. De fortalte også om dype splittelser innad i de islamske menighetene i Makedonia, inkludert mellom såkalte salafi-orienterte imamer, blant annet om hvordan de skulle forholde seg til profane politiske spørsmål, for eksempel hvorvidt det var islamsk korrekt å stemme ved nasjonale valg.

Så til spørsmålet om KLA som støtte ut islamistisk motiverte albanere fra Makedonia. Skyldtes det at lederne i KLA ikke var spesielt religiøse? Eller var de bekymret for hvordan det kunne påvirke amerikanernes syn på Kosovo-konflikten?¹⁶

Jan Braathu

Jeg vil mene at det først og fremst skyldtes at KLA lederne var sekulære og hadde liten sans for islamske levnetsholdninger. Noen av KLA lederne kom dessuten fra familier som noen generasjoner tidligere hadde vært kristne.

¹⁵ For mer om KLAs historiske, militære og politiske rolle, se f.eks. Perritt (2008).

¹⁶ Både i Kosovo og Albania har det vært en tendens til å nedtone islams betydning blant albanere og distansere seg fra radikal islam, særlig i utenrikspolitisk sammenheng, som del av en bredere strategi for å vise taknemlighet for USAs støtte under NATO-intervensjonen i Kosovo i 1999. Etter 9/11 og «krigen mot terror» ville mange vise solidaritet med USA og fordømme alt assosiert med Taliban og al-Qaida. I motsetning til i Vest-Europa var det for eksempel ingen demonstrasjoner mot den amerikanske invasjonen i Irak. I stedet valgte man å oppkalle gater etter amerikanske ledere, reise en statue av Bill Clinton i sentrum av Prishtina, og generelt fremheve kristne elementer i albansk kultur og historie (Endresen 2014, 69).

Ingrid Vik

Den samme tendensen kom til syne da jeg intervjuet makedonske og albanske studenter i Makedonia og Kosovo til en studie som ble gjennomført i sammenheng med Vestbalkan-prosjektet. Intervjuer med blant annet unge albanske informanter i universitetsmiljøer og sivilsamfunn viste at det var ganske store forskjeller i måten man snakket om religion på, og i Kosovo møtte jeg mange flere som definerte seg som ateister og som beskrev religion som noe som tilhørte fortiden (Vik 2009). Sånn litt i post-kommunistisk ånd.

Jan Braathu

Ja, men det var da. I løpet av de årene jeg bodde i Pristina opplevde jeg som sagt en tydelig endring i religiøst engasjement både blant muslimer og kristne albanere. Tilsvarende så jeg på serbisk side. I den sammenheng kan jeg jo også nevne at da jeg bodde i Bosnia-Hercegovina, var jeg ofte på besøk i serbiske ortodokse klostre og der møtte jeg stadig oftere yngre menn.

Ingrid Vik

Så hva med helt vanlige folks nyvunne religiøsitet i regionen, på tvers av etniske grupper og land – hvordan kan vi forstå det?

Jan Braathu

Jeg har tenkt mye på dette og har vel egentlig ikke noe klart svar, annet enn at jeg tror at én viktig årsak er krigene og alt det disse førte med seg av traumer, både på individ- og samfunnsnivå. Men det handlet også om utviklingen på 2000-tallet. Se på bosnierne og den erfaringen de gjorde med mistenkeliggjøringen av muslimer flest etter 9/11. Deretter skuffelsen over de ikke ble medlemmer av EU raskt slik de var lovet med Tessaloniki-erklæringen fra 2003.¹⁷ Resultatet var at bosnierne følte seg glemt av Europa. Fra mange samtaler med bosniere tror jeg at EU og det internasjonale samfunnets inkonsistente politikk har skapt en følelse av at bosnjakene holdes utenfor fordi de er muslimer.¹⁸ I dag ser vi at krigene i Midtøsten forsterker disse anti-vestlige holdningene. Det har, tror jeg, hatt stor betydning for framveksten

¹⁷ Tessaloniki-erklæringen knytter seg til et EU-toppmøte i Tessaloniki i Hellas, 21. juni 2003. Erklæringen stadfestet EUs klare støtte til integrasjon av landene på Vest-Balkan (Albania, Bosnia-Hercegovina, Nord-Makedonia, Montenegro, Serbia og Kosovo) i Den europeiske union. Se også https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/pres_03_163.

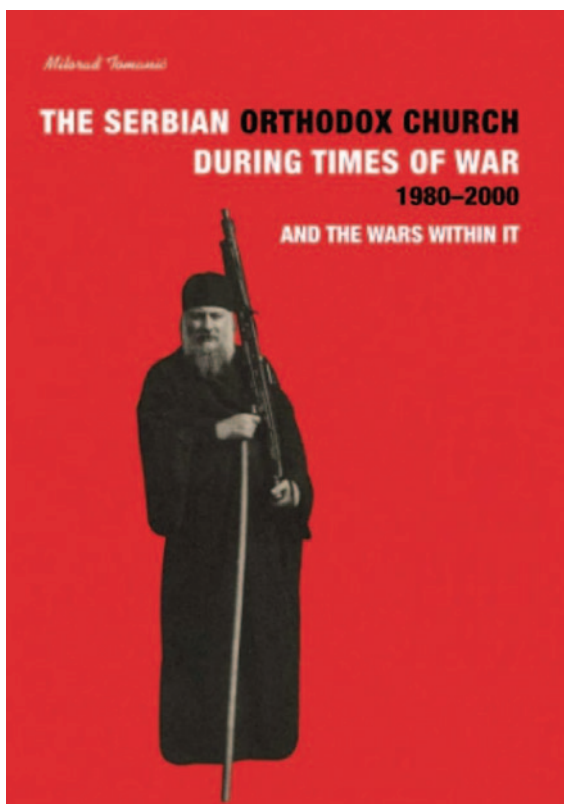
¹⁸ Se også Moe 2007a om bosniske muslimers forhold til Europa.

av mer konservative religiøse praksiser og identiteter. Først ble de drept under krigene fordi de var muslimer,¹⁹ og etter 9/11 mistenkeliggjort av samme grunn. Så nå vil de finne ut hva det faktisk betyr, hva det vil si å være muslim.

Ingrid Vik

Ja, dette tror jeg du har rett i. Anti-vestlige holdninger finner vi jo ellers igjen også i andre deler av regionen og blant flere grupper enn bosniske muslimer, f.eks. blant ortodokse makedonere og ikke minst blant serbere. Bitterheten mot NATO-bombingen i 1999 virker fortsatt veldig levende også blant de yngre generasjonene.

Hvis vi går tilbake til Bosnia; var frykten for radikaliserings blant bosniske muslimer noe av motivasjonen for prosjektet sett fra din side? Prosjektet inkluderte jo støtte til flere oversettelser av religionsvitenskapelige fagbøker,²⁰ men også mer religiøst



Kritisk og uavhengig forskning hadde harde kår i Serbia under Slobodan Milošević, men flere serbiske forskere, noen av dem knyttet til Kotor-nettverket, leverte likevel fremragende analyser. En slik var Milorad Tomanić' bok om Den serbisk-ortodokse kirkens rolle i krigen, Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj, som fikk UD-støtte til engelsk oversettelse. Her er en paperback-utgave fra 2021, nytt opptrykk på eget forlag: The Serbian Church during Times of War and the Wars Within It.

¹⁹ Under Bosnia-krigen 1992–95 ble etniske muslimer målrettet drept og fordrevet av ikke-muslimske ultranasjonalister, drevet av anti-islamske konspirasjonsteorier. Folkemordet på bosniske muslimer påvirket islam og muslimer i regionen betydelig, og det samme gjorde etnisk rensing av den overveiende muslimske albanske befolkningen i Kosovo på slutten av 1990-tallet (Endresen 2025, 260).

²⁰ Bl.a. Meredith B. McGuire's bok *Religion: the Social Context* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1981), en innføring i hvordan man ved å forstå religion i forhold til sosial endring, nasjonalisme, etnisitet, m.m., ble oversatt både til makedonsk og albansk, sistnevnte oversatt av Ali Pajaziti og utgitt på forlaget Logos-A i den makedonske hovedstaden Skopje i 2007 med tittelen *Religjioni: Konteksti shoqëror*.

orienterte tekster som Tariq Ramadans *Western Muslims and the Future of Islam* om islams plass og muslimers rolle i Europa (Ramadan 2003).²¹

Jan Braathu

Egentlig ikke. Jeg hadde ønske om å forstå Balkan konfliktene bedre, nettopp for å bidra til politikkutforming som ville kunne bidra til fred og samfunnsutvikling innenfor en europeisk, enn si euro-atlantisk, overbygning. I tillegg hadde jeg en formening om at vår forståelse av samfunnene på Vest-Balkan i overveiende grad var preget av angloamerikansk akademisk litteratur og vestlig politisk tenkning, og at dette bidro til en slagside i vår forståelse av disse samfunnene. Jeg mente at det ville være nyttig å forstå hvordan akademikere og analytikere fra regionen og som ikke primært henvendte seg til et vestlig publikum, vurderte situasjonen. Det var utgangspunktet for initiativet til å støtte oversettelse av enkelte tekster. Når det gjaldt Tariq Ramadan var tanken at hans konsept om en «europeisk» tillempling av islam reso-



Glassmaleri i den nye katedralen i Pristina, med Mor Teresa, den etnisk albanske nonnen som også er blitt et viktig nasjonalsymbol for muslimske albanere (Endresen 2015).

Foto: Cecilie Endresen

²¹ Hovedtanken i Ramadans bok er at muslimer kan leve som gode borgere i Europa og i sekulære stater i Vesten og samtidig forbli tro mot islamske prinsipper fordi islam kan tilpasses og praktiseres også i stater og samfunn der muslimer er i mindretall. Ermin Sinanović og Fikret Karčić' bosniske oversettelse av Ramadan (2003), med tittelen *Evro-američki muslimani i budućnost Islama* (euro-amerikanske muslimer og islams fremtid), ble utgitt i Sarajevo i 2007, av Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH (Foreningen for islamske lærde i Bosnia-Hercegovina).

nerter med det vi hørte fra enkelte fremstående islamske lærde i Bosnia på den tiden. Ramadan syntes å være interessant i en bosnisk/europeisk islamsk sammenheng.

Ingrid Vik

Vi må snakke litt mer om kristne strømninger i regionen. Kan du si noe om den katolske kirkens politiske og religiøse rolle?

Jan Braathu

Den katolske kirken i Kosovo har mobilisert veldig de siste årene, jeg tolker dette først og fremst inn i en kamp om sosioreligiøse territorier. Det bygges nye kirker, og det skjer ofte på områder som oppleves å utfordre det muslimske trossamfunnet. For eksempel, når en ny og stor katolsk kirke bygges på en meget synlig høyde ved landsbyen Lapushnik, ved hovedveien i nærheten av Pristina, var trolig for å markere at kirken var på vei tilbake til sine tapte områder. Da jeg spurte den katolske biskopen i Pristina om de hadde mange troende i Lapushnik, svarte han det ble stadig flere, og han la til at for hundre år siden var alle der katolikker. Det skal ha skjedd flere voksendåper i Lapushnik i senere år, noe som visstnok også forekommer i Dukagjini-regionen i Vest-Kosovo som er et tradisjonelt katolsk kjerneområde.

Vi bør nok også minne om den store katolske katedralen som noen år tilbake ble bygget i sentrum av Pristina og som tiltrekker seg stadig flere katolske albanere. Andre steder, for eksempel i Klina-området nordvest i Kosovo, dukket det opp kristne kors på bakketopper. Den typer av symbolbruk finner vi også i Albania eller på Vodno-fjellet ved Skopje i Nord-Makedonia.²² Til sist kan jeg også nevne kontroversene mellom den katolske kirken og den serbisk-ortodokse kirken i Kosovo om historiske kirkeruiner.²³ Et godt eksempel er ruinene av katedralen i Novo Brdo, sør-øst for Pristina. Da den katolske biskopen holdt liturgi i ruinene, skapte det furore i den serbisk-ortodokse kirken som anså den ruinerte katedralen i Novo Brdo som en

²² Konflikter knyttet til religiøs territorialitet var et sentralt tema for Vestbalkan-prosjektet. Det inkluderte en rapport til UD som kartla konflikter rundt hellige steder i det tidlige Jugoslavia som følge av krigen på 1990-tallet (Moe 2007c). Den politisk-katolske «kristningen» av territorier blant annet gjennom Maria-åpenbaringer var noe Stensvold hadde forsket på i årene før prosjektet, for eksempel i «Medier, mirakler og maktkamp i Medjugorje» (Eriksen og Stensvold 2002), om sammenhengen mellom fremveksten av katolsk nasjonalisme og et nytt katolsk valfartssted i Bosnia-Hercegovina i tiåret før Jugoslavias oppløsning. Mange av studiene knyttet til prosjektet og som vokste ut av det, har også tematisert kontroversielle kristne symboler, se bl.a. Endresen (2012 og 2015).

²³ Slike tilfeller finnes det mange av på Balkan, der nye makthavere med annen religion gjerne har overtatt andres religiøse bygg og gitt ny religio-politisk 'identitet'. Se f.eks. Endresen (2013) om den såkalte «kirke-moskéen» i nord-Albania, som i tillegg til fordums katolsk og islamsk historie også har tjent som kruttlager under ateismen og museum, og fra både katolsk og muslimsk hold har det kommet klager over hvordan den andre parten har brukt stedet.

serbisk-ortodoks katedral (selv om planløsningen kanskje minte mer om en katolsk kirke).

Ingrid Vik

Når det gjelder den serbisk-ortodokse kirken, har mye av den akademiske litteraturen satt søkelys på kirkens rolle og funksjon i den post-kommunistiske æra med nasjonalistisk oppblomstring, krig og post-konflikt. I dag skrives det mye om forbindelsene, spirituelt og politisk, mellom den russisk ortodokse og serbiske ortodokse kirken. Hvordan vil du beskrive den serbisk ortodokse kirkens politiske rolle i regionen i dag?

Jan Braathu

Politisk har kirkens rolle utvilsomt blitt styrket gjennom de siste tiårene. Særlig i Kosovo, hvor kirkens rolle forstås som helt eksistensiell for den serbiske befolkningen. I følge den serbisk-ortodokse kirken er Kosovo Serbias hjerte, og derfor står de fast på at Kosovo aldri kan anerkjennes. Patriarkatets hovedsete er offisielt fortsatt i Peja/Peć, og flere meget betydningsfulle kirker og klostre befinner seg nettopp i Kosovo. Det er en kjensgjerning at Kosovo har vært et kjerneområde for kirken siden middelalderen. Gjennom mange og timelange samtaler med sentrale kirkeledere i Kosovo har jeg forstått at de ser på dagens situasjon som en parallell til den osmanske perioden. Kirken overlevde 500 år med osmansk styre, og derfor vil de overleve det kosovoalbanske styret som pågår nå. Slik de ser på det, har de ikke noe valg, for uten kirken mister den serbiske befolkningen sitt institusjonelle holdepunkt. Kosovo beskrives derfor som serbernes Jerusalem. Følgelig innretter Kirken seg på pragmatisk måte i dagliglivet, f.eks. ved å søke om ID-kort og førerkort i Kosovo, samt å etterfølge Kosovos lover. Beskyttelse av Kirken var også et av hovedpunktene i Wien-forhandlingene og Ahtisaari-planen fra 2008.²⁴ En rekke rettigheter og beskyttelsesordninger ble knesatt i Ahtisaari-planens annek 5,²⁵ tross skepsis, om enn

²⁴ Wien-forhandlingene (2006–2007) var en serie samtaler mellom Serbia og Kosovo, organisert av FN, med mål om å løse spørsmålet om Kosovos status etter NATOs intervensjon i 1999. Etter konflikten var Kosovo under FN-administrasjon (UNMIK), men det var fortsatt dyp uenighet om regionens fremtid. Serbia insisterte på at Kosovo skulle forbli en del av landet, mens det albanske flertallet i Kosovo krevde full uavhengighet.

Martti Ahtisaari, tidligere president i Finland og FN-spesialutsending, ledet forhandlingene. Han presenterte en plan som foreslo å gi Kosovo begrenset uavhengighet under internasjonal overvåkning. Planen la vekt på beskyttelse av minoritetsrettigheter, særlig for den serbiske befolkningen, desentralisering av makt og internasjonal tilstedeværelse for å sikre implementering. Ahtisaari-planen ble akseptert av Kosovo, men avvist av Serbia og blokkert i FNs sikkerhetsråd. Dette førte til at Kosovo ensidig erklærte uavhengighet i 2008, basert på prinsippene i planen.

²⁵ <https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/Kosovo%20S2007%20168.pdf>

ikke direkte motstand, fra kosovoalbansk side. Til syvende og sist ble dette rammeverket akseptert som «prisen» for vestlig anerkjennelse. Ikke desto mindre har motviljen mot Ahtisaari-planen generelt og annekst 5 i særdeleshet økt gjennom de senere år. For trolig et overveiende flertall av kosovoalbanere er den serbisk-ortodokse kirken en torn i øyet og en påminnelse om tidligere tiders serbiske styre. Blant mange betraktes Kirken mer som en politisk enn en religiøs institusjon, og endatil som en institusjon som motarbeider Kosovos selvstendighet.

Ingrid Vik

En undersøkelse fra amerikanske Pew Research Center fra 2017 viser at 87 prosent av serberne identifiserer seg som serbisk-ortodokse, mens mellom 7 og 8 prosent går regelmessig i kirken.²⁶ Hvordan er det i dag?

Jan Braathu

Det tror jeg stemmer. Fra tiden i Kosovo husker jeg også at munkene fortalte at det kom stadig besøk fra Serbia, også fra yngre mennesker som gjorde pilegrimsreiser til de hellige stedene i Kosovo. Disse besøkene synes faktisk å ha økt tildels kraftig i senere år. Vi må derfor spørre om dette er uttrykk for voksende religiøs bekjennelse blant serbere i og utenfor Kosovo?

Min erfaring er at kirken har en vesentlig plass i mange serberes levnet, blant annet når det gjelder fastedager og de store familie-*slava*'ene.²⁷ Også de som ikke går i kirken ukentlig, har kors og ikoner på fremtredende plass i hjemmet. Svært mange i min serbiske bekjentskapskrets tenner lys for avdøde familiemedlemmer på merkedager. Og så har du alle de som reiser på pilegrimsreiser til klostre og kirker i Kosovo. Fra her jeg sitter i den serbiske hovedstaden, opplever jeg at kirken har en helt sentral plass i folks identitet, uavhengig av hvordan troen kommer til uttrykk. Som sagt, det er bare å se på hvor mange familier som feirer *slava*, som følger den religiøse kalenderen og så videre. Selv folk som ikke aksepterer kirkens konservative budskap og åpent kritiserer kirken, følger mange av disse kirketradisjonene. Jeg ser på det mer som en form for *civil religion* som er sterkt knyttet til det å være serbisk. For øvrig er det verdt å merke at Kirken gjennom de siste ti årene uten sammenlikning nyter desidert størst tillit i henhold til meningsmålinger. Kun den serbiske hæren er i nærheten av en slik støtte i befolkningen.

²⁶ <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-commitment-and-practices/>

²⁷ *Slava* refererer til den viktige serbiske tradisjonen for å feire familiens skytshelgen.

Ingrid Vik

Avslutningsvis, hvordan tenker du om utviklingen på Balkan versus verden for øvrig? Jeg tenker i forhold til religio-politiske utviklingstrekk og de sterke nasjonalistiske strømningene versus den liberale globale verdensorden fra 1990-tallet?

Jan Braathu

Er det som skjer på Balkan med hensyn til religionens plass i politikken og samfunnet et spesifikt balkansk fenomen, eller del av en global utvikling? Jeg tror Balkan påvirkes av globale utviklingstrekk som interagerer med lokale holdninger og erfaringer. Det er klart for meg at en god del altså kan forklares ut fra krigene på 1990-tallet. Det vil si at religionens betydning som identitetsmarkør er blitt styrket, også for generasjoner som kom etter og som selv ikke bar uniform. Det tror jeg gjelder alle grupper som på ulike måter ble berørt av krigshandlingene. Væpnet konflikt gjør noe med folk og samfunn, men akkurat hva med hensyn til religion er vanskelig å fastslå. Dessuten har vi den kollektive følelsen av å bli tilsidesatt på grunn av religiøs tilhørighet, jfr. de bosniske muslimenes erfaringer. Jeg har hørt helt sekulære bosnjaker hevde at tiltredelsesprosessen for BiH står i stampe «fordi EU ikke ønsker flere muslimer». Andre igjen peker på det de oppfatter som Vestens innblanding eller roller i konflikter i andre deler av verden som også påvirker debattene i Bosnia. Blant annet gjennom militært engasjement i Afghanistan og Libya eller i den israelsk-palestinske konflikten. Religiøs tilhørighet gir med andre ord svar for veldig mange om «hvem vi er». Dette er et fenomen vi ser i mange land der det har vært eller pågår konflikter.

Ingrid Vik

Vi har snakket om det mange omtaler som «moderate» versus «konservative» og «ekstreme» religiøse uttrykk som har oppstått i regionen. Det er tankevekkende at vi ser at det gjerne er de ikke-moderate og ofte konfliktfylte religiøse strømningene som kommer til syne når religion gjør seg gjeldende i politikk i vår turbulente tidsalder. Ikke bare på Balkan, men i verden ellers.

Jan Braathu

Ja. Og for øvrig hører jeg ikke lenger snakk om «europeisk islam» i Bosnia. Den samtalen er forstummet. Hvorfor det? Svaret tror jeg ligger i en forståelse av at «Eu-

ropa vil ikke ha oss uansett hvor ‘vestlig’ vi er oss». Påvirkningene kommer fra alle kanter, både i den lokale og nasjonale konteksten og fra utsiden. Og hvordan man opplever at omverdenen tenker om en selv, kan være en viktig religiøs drivkraft.

Om prosjektet og dets aktiviteter 2003–2007

Vestbalkan-samarbeidet var et innovativt forsøk på å operasjonalisere religionsvitenskapelig kunnskap gjennom konkrete prosjekter på Vest-Balkan. Dette skulle man gjøre gjennom å drive egen forskning, men også gjennom blant annet utvikling av religionsfaglig nettverk med forskere fra regionen og Norge. Dette ambisiøse prosjektet besto av mange forskjellige aktiviteter. Målet med alt dette var å 1) bygge kunnskap om religionens betydning for samfunnsutviklingen på Balkan, og 2) bidra til utvikling av en vitenskapelig religionshistorisk fagutvikling i studier av religion i regionen. Prosjektet ble starten på Kotor-nettverket, det første forskernettverket på religion med forskere fra Bosnia-Hercegovina, Kroatia, Serbia, Makedonia og Norge, og tidvis også fra Slovenia, Montenegro og Albania. Nettverket ble oppkalt etter den montenegrinske byen der kick-off-seminaret gikk av stabelen i mars 2004. Deretter gikk det slag i slag med ulike aktiviteter. For å fremme samarbeid i regionen og kontakt med internasjonale fagmiljøer sponset sponset nettverket utvekslinger og deltakelse på konferanser, bl.a. serbiske forskeren Milan Vukomanović' deltagelse på EASR-konferansen om «Religiøs toleranse og intoleranse» i Santander (Spania) sammen med Moe og Endresen i 2004. Disse deltok også i Stensvolds senere studietur til Bosnia med norske studenter på religionshistorie. Erik Thorstensen holdt gjesteforelesninger i religionssosiologi i Skopje og Tetovo (Makedonia) i 2005. Zilka Spahić-Šiljak fra Bosnia foreleste om skapelsesberetningen og kjønnsroller i Beograd og Novi Sad i Serbia i 2006, og i starten av 2007 kom flere forskere fra Kroatia og Serbia til Bosnia: Dinka M. Jerolimov og Ankica A. Bobinac fra Zagreb holdt workshop om måling av religiøsitet, og Milan Vukomanović (Beograd) og Svenka Savić (Novi Sad) foreleste. Prosjektet la grunnlaget for mye senere forskningsarbeid og doktoravhandlinger.²⁸ Det la også grunnen for norsk deltagelse i utviklingen av et masterprogram i religion ved i Bosnia, et nybrottsarbeid i regionen, der flere norske religionsvitere foreleste. I den forbindelse fikk Anne Stensvold inngått den første samarbeidsavtalen mellom Universitetet i Sarajevo og Universitetet i Oslo. Ulike deler av prosjektet ble også videreført i andre former, videreutviklet i andre sammenhenger og samarbeid.²⁹

²⁸ Bl.a. doktoravhandlingene til Endresen (2012 [2010]), Solberg (2013) og Vik (2019), samt forskningsartikler.

Konferanser, forskning og publikasjoner

Kotor-nettverket avholdt fire internasjonale konferanser i Kotor (Montenegro) og Sarajevo (Bosnia-Hercegovina) fra 2004 til 2007. Det samlet seg om to felles forskningsprosjekter, som resulterte i to bøker. Den ene var en komparativ studie av religionsundervisning i skolen i landene fra det tidligere Jugoslavia (Kuburić og Moe 2006), som ble lest med interesse både av nasjonale skolemyndigheter og internasjonale organisasjoner. Den neste sammenlignet forestillinger om og forhold til religiøse andre (Moe 2008). Et tredje samarbeidsprosjekt om religiøse minoriteter var under forberedelse, men ble skrinlagt da prosjektet ble avsluttet.

Flere rapporter ble forsket fram og overlevert til UD; ikke alle ble publisert. Christian Moe leverte rapporter om «The war on terror and Muslim opinion-making in Bosnia», «Religious territorialism» og «Muslim Slavs in the Sandžak and Kosovo». Ingrid Vik



*Anne Stensvold redigerte
boka Western Balkans: The
Religious Dimension (2008)
med bidrag fra alle de
norske deltakerne basert på
feltarbeid i regionen.*

²⁹ Det inkluderer blant annet UD-prosjektet «Religion og Utvikling» som ble ledet av Ingrid Vik, og hvor Stensvold tok del i referansegruppen. I prosjektrapporten bidro en rekke religionsforskere (inkludert Stensvold, Moe, Endresen, Zorgati, Døving m.m.) med artikler og policy-innspill til UD (se Vik, Hegertun og Kleppa 2012). I tillegg inkluderer det en kartlegging av religiøse lobbyister og deres hjertesaker og religiøse og politiske begrunnelser i FN (Vik, Stensvold og Moe 2013). Det la videre grunnlaget for Stensvolds artikkelsamling om religion i FN (2016) og to dokumentarbøker skrevet av Ingrid Vik, *Guds Lobby* (2015), og *Hand i Hand – By og land i polariseringens tid* (2023).

leverte en gjennomgang av «Inter-religious dialogue in Kosovo, Bosnia-Hercegovina and Macedonia».

I tillegg ble det produsert en rekke bokkapitler og artikler fra prosjektdeltakerne, bl.a. om religion og anti-vold i Albania (Endresen 2003), religionens rolle i krigene i det tidligere Jugoslavia (Moe 2006), bosniske muslimers håp til Europa og forhold til europeiske identitetsdiskurser (Moe 2007a, 2007b), religiøst samarbeid for å avverge opptøyer (Endresen 2009), muslimske syn på krigsforbryteroppjøret ved den internasjonale straffetribunalet (Moe 2010), og tyrkiske islamske nettverk på Vest-Balkan (Solberg 2007).

I tillegg til faglig utveksling og deltakelse på konferanser, sponset Kotor-nettverket utgivelsen av publikasjoner og oversettelse av fagbøker til lokale språk, og fra lokale språk til engelsk. Oversettelser til engelsk inkluderte Milorad Tomanić' journalistiske bok om den serbiske kirken i krigen (Tomanić 2001, engelsk oversettelse fra 2005) og en artikkelsamling om religionsdialog fra Den åpne skolen i Beograd (Vukomanović og Vučinić 2003, på engelsk 2005), en studie av religiøsitet i Montenegro, samt artikler om islams forhold til andre (Alibašić 2007) og om religiøse minoriteter i Serbia. Oversettelser fra engelsk inkluderte Meredith McGuires lærebok i religionssosiologi (2002, på albansk 2007). De inkluderte også tre oversettelser til bosnisk av relevans for aktuell debatt om islam, demokrati og pluralisme: utdrag av den tungt historiske artikkelsamlingen til Braude og Lewis (1982, på bosnisk 2007) om kristne og jøder i osmanerriket, samt to debattbøker om islam, demokrati og sekulære samfunn, Ramadan (2003, på bosnisk 2007) og Abou El Fadl (2004, på bosnisk 2006).

Referanser

- Abou El Fadl, Khaled. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Redigert av Joshua Cohen og Deborah Chasman. Princeton og Oxford: Princeton University Press.
- Abou El Fadl, Khaled. 2006. *Islam i izazov demokracije*. Oversatt av Zilka Spahić-Šiljak, Sarajevo: Buybook.
- Alibašić, Ahmed. 2007. «The Place for Others in Islam.» *Comparative Islamic Studies* 3 (1): 98-123. <https://doi.org/10.1558/cis.v3i1.98>.
- Arielli, Nir. 2012. «In Search of Meaning: Foreign Volunteers in the Croatian Armed Forces, 1991–95.» *Contemporary European History* 21 (1): 1-17. <https://doi.org/10.1017/S0960777311000518>
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

- Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Beyer, Peter. 2006. *Religions in Global Society*. London og New York: Routledge.
- Braude, Benjamin og Bernard Lewis, red. 1982. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. 2 bind. New York og London: Holmes and Meier.
- Braude, Benjamin og Bernard Lewis, red. 2007. *Kršćani i jevreji u Osmanskoj carevini: Funkcioniranje jednog pluralnog društva*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea. 1957. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt.
- Endresen, Cecilie. 2003. «Religion, vold og anti-religion i Albania.» *DIN - Tidsskrift for religion og kultur*.
- Endresen, Cecilie. 2009. «Religious diplomacy in Shkodra, Albania.» I *Western Balkans: The Religious Dimension*, redigert av Anne Stensvold. Oslo: Sypress, 185-246.
- Endresen, Cecilie. 2012. *Is the Albanian's Religion Really 'Albanianism'? Religion and Nation According to Muslim and Christian Leaders in Albania*. Harrassowitz Verlag.
- Endresen, Cecilie. 2013. «One object, several definitions: The Albanian 'church-mosque' dispute.» *Annuario - The Albanian Yearbook of Historical and Anthropological Studies 2*: 39–60.
- Endresen, Cecilie. 2014. «The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania's Muslim Majority and the Secular State.» *Islam and Christian-Muslim Relations 26* (1): 53–74.
- Endresen, Cecilie. 2015. «Faith, Fatherland or Both? Accommodationist and Neo-Fundamentalist Islamic Discourses in Albania.» I *The Revival of Islam in the Balkans*, redigert av Arolda Elbasani og Olivier Roy, 222-241. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Endresen, Cecilie. 2020a. «Indian Diplomacy, Yoga, and New Age in Serbia.» I *Hindu Presence in European Countries*, bind 2 av *Handbook of Hinduism in Europe*, redigert av Knut A. Jacobsen og Ferdinando Sardella, 1410–1427. Brill.
- Endresen, Cecilie. 2020b. «Meditation and Yoga for Peace in Kosovo.» I *Hindu Presence in European Countries*, bind 2 av *Handbook of Hinduism in Europe*, redigert av Knut A. Jacobsen og Ferdinando Sardella, 1141–1151. Brill.
- Endresen, Cecilie. 2021. «'Mystical and Mythical Thinking': Myth-Making as a Compensatory Mechanism.» I *Remitting, Restoring and Building Contemporary Albania*, redigert av Smoki Musaraj og Nataša Gregorič Bon, 211–238. Palgrave Macmillan.
- Endresen, Cecilie. 2025. «Relatively Non-Muslim: Religious Fluidity and Muslim-Christian Dynamics in the Greek-Albanian Borderland.» I *The Production and Consumption of Non-Muslim Islams*, redigert av Anders Ackfeldt og Jesper Petersen, 241–264. Edinburgh University Press.
- Eriksen, Anne og Anne Stensvold. 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax Forlag.
- Evans-Pritchard, E. E. *Nuer Religion*. Clarendon Press, 1956.
- Geertz, Clifford. 1966. «Religion as a Cultural System.» I *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, redigert av Michael Banton, 1–46. Tavistock.
- Hegghammer, Thomas. 2010. «The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad.» *International Security 35* (3): 53–94.
- Keohane, Robert O. 2002. «The Globalization of Informal Violence, Theories of World

- Politics, and the 'Liberalism of Fear.'». *Dialogue IO* 1 (1): 29–43. <https://doi.org/10.1017/S7777777702000031>.
- Kuburić, Zorica og Christian Moe, red. 2006. *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*. Novi Sad: CEIR. <https://christianmoe.com/en/studies/RelPlurEdu.pdf>.
- Kursani, Shpend. 2015. «Report Inquiring into the Causes and Consequences of Kosovo Citizens' Involvement as Foreign Fighters in Syria and Iraq.» Occasional Paper 04/2015. Kosovo Center for Security Studies. https://qkss.org/images/uploads/files/Report_inquiring_into_the_causes_and_consequences_of_Kosovo_citizens_involvement_as_foreign_fighters_in_Syria_and_Iraq_307708.pdf.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Oversatt av James Harle Bell, John Richard von Sturmer, og Rodney Needham. Boston: Beacon Press.
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion: The Social Context*. 5. utg. Belmont, CA: Wadsworth Thomson Learning.
- McGuire, Meredith B. 2007. *Religjioni: Konteksti shoqëror*. Oversatt av Ali Pajaziti. Skopje: Logos-A.
- Moe, Christian. 2006. «Religion in the Yugoslav Conflicts: Post-War Perspectives.» I *Exercising Power: The Role of Religions in Concord and Conflict*, redigert av Tore Ahlbäck, 256–75. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Moe, Christian. 2007a. «A Sultan in Brussels? European Hopes and Fears of Bosnian Muslims.» *Südosteuropa* 55 (4): 374–94.
- Moe, Christian. 2007b. «Is Multi-Cultural Man Circumcised? Bosnian Muslim and European Identity Discourses.» I *Konfliktfeld Islam in Europa*, redigert av Monika Wohlrab-Sahr og Levent Tezcan, 261–75. Soziale Welt Sonderband 17. Baden-Baden: Nomos.
- Moe, Christian, red. 2008. *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*. Novi Sad: CEIR.
- Moe, Christian. 2009. «The War on Terror and Muslim Opinion-Making in Bosnia.» I *Western Balkans: The Religious Dimension*, redigert av Anne Stensvold, 123–145. Oslo: Syppress.
- Moe, Christian. 2010. «La justification du statut de victime: La réception du TPIY par les musulmans de Bosnie-Herzégovinie.» I *Peines de guerre: La justice pénale internationale et l'ex-Yougoslavie*, redigert av Isabelle Delpla og Magali Besson, 231–48. Paris: EHESS éditions.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
- Perritt, Henry H. 2008. *Kosovo Liberation Army: The Inside Story of an Insurgency*. Urbana og Chicago: University of Illinois Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5406/j.ctt1xcgg3>.
- Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford University Press. <https://books.google.com/books?>

- Ramadan, Tarik. 2007. *Evro-američki muslimani i budućnost Islama*. Oversatt av Ermin Sinanović og Fikret Karčić. Sarajevo: Udruženje ilmijje.
- Tomanić, Milorad. 2001. *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- Ross Solberg, Anne. 2007. «The role of Turkish Islamic networks in the Western Balkans.» *Süd-osteuroopa* 55 (4): 429–462. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=213915>.
- Ross Solberg, Anne. 2009. «Turkey, Islam and the Western Balkans.» I *Western Balkans: The Religious Dimension*, redigert av Anne Stensvold. Oslo: Sypress, 59-90.
- Ross Solberg, Anne. 2013. *The Mahdi Wears Armani: An Analysis of the Harun Yahya Enterprise*. Doktorgradsavhandling, Södertörns högskola. <https://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A626688&dsid=2376>
- Roy, Olivier. 2014. *Holy ignorance: When religion and culture part ways*. Oxford University Press.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. University of Chicago Press.
- Stensvold, Anne, red. 2009. *Western Balkans: The Religious Dimension*. Oslo: Sypress.
- Stensvold, Anne, red. 2016. *Religion, State and the United Nations*. New York: Routledge, 2016.
- Tomanić, Milorad. 2001. *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Krug.
- Tomanić, Milorad. 2021. *The Serbian Church during times of war and the wars within it*. Oversatt av Vuk Tosić, redigert av Christian Moe. Beograd: forfatteren.
- Vik, Ingrid, Nikolai Hegertun og Håvard Kleppa, red. 2012. *Innblikk i forholdet mellom religion og utvikling: En rapport for prosjektet «Religion og Utvikling 2011-2012»*. Oslo: Oslo-senteret for Fred og Menneskerettigheter.
- Vik, Ingrid. 2015. *Guds Lobby*. Oslo: Manifest Forlag.
- Vik, Ingrid. 2019. *Religionsdiplomater i i norsk utenrikstjeneste: Et sekulært departements håndtering av religion*. Doktorgradsavhandling, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
- Vik, Ingrid. 2023. *Hand i hand. By og land i polariseringens tid*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Vukomanović, Milan og Marinko Vučinić, red. 2003. *Religijski dijalog: drama razumevanja*. Beograd: Beogradska otvorena šola.
- Vukomanović, Milan og Marinko Vučinić, red. 2005. *Religious Dialogue in the Balkans: the Drama of Understanding*. Oversatt av Ljiljana Nikolić. Beograd: Belgrade Open School. http://old.bos.rs/materijali/religious_dialogue.pdf.

Fra et relativistisk til et relasjonelt paradigme

Religionsvitenskap i bevegelse

AV INGVILD SÆLID GILHUS

INSTITUTT FOR ARKEOLOGI, HISTORIE, KULTUR- OG RELIGIONSVITENSKAP
UNIVERSITETET I BERGEN

Anne Stensvold er en av få forskere som har diskutert betydningen av Thomas Kuhns (1970) paradigmetenkning for religionsvitenskap, og i artikkelen «Hunting for Paradigms in the History of Religions» presenterer Stensvold (2004) det som hun kaller for «et relativistisk paradigme». I dette bidraget til et festskrift til ære for henne ønsker jeg å vende tilbake til hennes ideer om paradigmer i religionsvitenskap og se dem i forhold til den senere utviklingen i faget.¹

Nøkkelord: Thomas Kuhn, fenomenologisk paradigme, relativistisk paradigme, relasjonelt paradigme, sammenligning, historisk tilnærming

Inspirert av Thomas Kuhn betrakter Stensvold evolusjonisme og fenomenologi som paradigmer, og hun viser at religionsvitenskap var dominert av evolusjonisme fra 1830-tallet til 1920-tallet og deretter av fenomenologi frem til 1970-tallet (Stensvold 2004). Stensvold peker på Mircea Eliades dominerende innflytelse i faget, noe som

¹ Stensvold bruker begrepet «History of Religions» som fagbetegnelse. Denne betegnelsen ble mye brukt tidligere, men jeg har likevel valgt å oversette den med religionsvitenskap, som nå er den vanlige norske betegnelsen. Senere i denne artikkelen vil jeg med referanse til Stensvolds arbeider diskutere den historiske dimensjonen i faget.

holdt fenomenologien i live lenge etter at andre humanistiske fag hadde tatt opp utfordringene fra marxisme og strukturalisme. På nittitallet endret dette seg, og religionsvitenskap beveget seg inn i den postmoderne verden med dens usikkerheter. I vitenskapelig tenkning kom dette til uttrykk i form av relativisme og troen på gyldigheten av ulike perspektiver, men utover pluralisme og toleranse var ingen felles enighet lenger mulig (Stensvold 2004, 54): «The point I wish to make here is that the relativistic paradigm does not allow further clarifications: beyond pluralism and tolerance no collective agreement is possible apart from a collective celebration of unlimited possibilities» (55). Religionsfenomenologien hadde tilsynelatende vært apolitisk, og innenfor dens paradigme hadde ikke politikk vært et verdig studieobjekt: «Phenomenology turned a blind eye to political religion, viewing it as some sort of pseudo-religion» (57). Da fenomenologien til slutt mistet sin kraft, lå veien åpen for å studere religion og politikk. Stensvold påpeker at da studiet av religion og politikk ble en vesentlig del av faget, tvang dette oss til å revurdere våre verdier og idealer, og det satte det tradisjonelle studiet av religion under et visst press, noe som krevde en ny refleksivitet (58–59). I denne situasjonen er det et avgjørende behov for komparative tilnærminger der vekt blir lagt på forskjeller heller enn på likheter.

Stensvold påpeker at kritikken rettet mot evolusjonisme og fenomenologi førte til en destabilisering av etablerte hierarkier og sentraliserte strukturer (2004, 54). I det evolusjonistiske paradigmet legges det vekt på rasjonalitet, med et hierarkisk system av religioner, rangert fra de mest «primitive» til de monoteistiske, og muligens videre til et høyere religionsløst stadium. Det fenomenologiske paradigmet har derimot dreid seg rundt et sentralt hellig element eller guddommelighet (54). Videre understreket Stensvold at denne typen ordnede verdensbilder ikke lenger er mulig innenfor et relativistisk rammeverk. Når paradigmer skifter, påvirker dette også sterkt hvorledes man ser på tidligere tiders forskning, og det påskynder prosessen med å gjøre denne forskningen mindre relevant (Gilhus 2023, 302).

I årene som har gått siden Stensvold skrev denne artikkelen, har det vært en utvikling i faget, og flere forskere har pekt på muligheten for en ny vending i religionsvitenskap. Denne vendingen er av noen beskrevet som et relasjonelt paradigme. Et slikt paradigme eller vending innebærer at i stedet for å forholde seg faglig til en religiøs verden av essenser, ting og institusjoner, forholder man seg nå til en verden definert gjennom prosesser og skiftende konstellasjoner av relasjoner og nettverk. Utviklingen av et relasjonelt paradigme er ikke unikt for religionsvitenskap; å forstå kom-

plekse fenomener som prosesser og relasjoner har hatt økende betydning i flere akademiske disipliner innenfor humaniora, samfunnsvitenskap og naturvitenskap (Walsh mfl. 2021, 74–75).

Oliver Krüger slutter seg til Stensvold og understreker at et paradigmeskifte innebærer at det konsentriske preget med Gud eller det hellige i sentrum må vike, og at ideen om en hierarkisering av religioner også har blitt forlatt (Krüger 2022, 82). Når Krüger foreslår å karakterisere den nye vendingen i faget som et relasjonelt paradigme (*relational paradigm*), slår han fast at denne termen er så generell at den ikke forutsetter et spesielt, eksklusivt teoretisk rammeverk, noe andre begreper antagelig ville ha gjort (81–82). Krüger utdyper hva han mener ligger i et relasjonelt paradigme. Han fremhever endringen fra et aristotelisk paradigme, definert av etymologi, essenser og typologier, til et religionsparadigme med vekt på menneskelige interaksjoner, kommunikasjoner og relasjoner, som studeres i skiftende sosiale, kulturelle og historiske sammenhenger (61).² I et relasjonelt paradigme er det ikke så mye tale om hva religion er, men om hva religion gjør (87), og utgangspunktet er ikke lenger en universell definisjon av religion. At det er vanskelig å skape et allment religionsbegrep, og at det er mer fruktbart å se religion som et relasjonsbegrep, gjør også Katja Rakow (2020) et poeng av. Hun bruker riktignok ikke betegnelsen paradigme, men beskriver i stedet religion som et relasjonsfenomen. Rakow hevder at det er lite formålstjenlig å si noe generelt om genus «religion»: «Religion is not an essentialist category, but a relational phenomenon, which makes it rather unproductive to state anything general about the genus ‘religion’, because the term does not refer to a stable referent, but to contingent and changing formulations» (Rakow 2020, 259).

Problemer med religionskategorien har vært drøftet og er et tilbakevendende tema i fagdiskusjoner, også i diskusjoner om det relasjonelle. Ifølge Volkhard Krech er religionsvitenskap i ferd med å miste sitt sentrum, og det er vanskelig å enes om at religion har en egen empirisk eksistens (Krech 2020, 97). Krech hevder at religiøse elementer, religiøse tradisjoner og et religiøst felt må studeres med en relasjonell tilnærming, noe som innebærer at hver religiøs enhet blir til og kan observeres bare i forhold til andre religiøse og ikke-religiøse enheter (Krech 2023, 49; 2020, 98). Religion er ifølge ham en sosiokulturell enhet som trer frem ved å differensiere seg fra og relatere seg til andre sosiokulturelle enheter (Krech 2022, 703–704). Krech er imidlertid avventende og noe kritisk når det gjelder om en slik tilnærming kan

² Krügers analyse er basert på religionsdefinisjoner i tyske religions-encyklopedier gjennom tre hundre år.

kalles et paradigme. Han hevder også at «relasjonell» er i ferd med å bli et moteord (*buzzword*) (Krech 2022, 700; også Walsh mfl. 2021, 74).

Et poeng hos Krech er at når religiøse enheter observeres i forhold til andre enheter, kan disse både være religiøse og ikke-religiøse. Dette har i senere tid blitt gjort til et tema hos andre forskere. Mattias Brand fremhever for eksempel at det ikke bare er religiøse aktører og religiøse sosiale strategier som virkeliggjør religion: Slike aktører og strategier er innvevet med verdslige skikker, rutiner og teknologier (Brand 2022b, 656). Ifølge Brand er det stadig vanligere at historikere understreker det relasjonelle aspektet ved sin forskning, både når det gjelder emner og tilnærminger (656). Johannes Quack setter søkelyset spesifikt på det ikke-religiøse og skisserer et opplegg for en relasjonell tilnærming til det som han kaller «Nonreligion». Dette er fenomener som ikke betraktes som religiøse, men hvis betydning er mer eller mindre avhengig av religion, slik som for eksempel ateisme (Quack 2014).

Ikke-religiøse enheter er også en del av Niels Reehs tilnærming når han foreslår å studere religion som et relasjonelt fenomen og del av et relasjonelt felt (Reeh 2013, 265). Han spenner imidlertid opp et større lerret når det gjelder det relasjonelle. Reeh ser nemlig interreligiøse relasjoner som intet mindre enn et nytt grunnlag for en sammenlignende religionsvitenskap (Reeh 2020). I stedet for å definere religion, foreslår han en analysestrategi som tar utgangspunkt i at religioner gjennom historien har konstituert og relatert seg i forhold til minst én annen betydningsfull religion. Ifølge Reeh finner man denne type relatering allerede i den hebraiske bibelen. Religioner forholder seg til hverandre, og interreligiøse relasjoner utvikler seg der man forstår seg selv i forhold til andre. Dette innebærer at religion ikke defineres, og at religion heller ikke trenger å defineres. Ikke-religiøse enheter som spiritualisme og ateisme blir en del av det større bildet, nettopp fordi de konstituerer seg i forhold til religion og fordi religioner konstituerer seg i forhold til dem. Målet for Reeh er å reetablere det sammenlignende studiet av religion på grunnlag av interreligiøse relasjoner og ut fra dette å utvikle den best mulige analyse av dynamiske prosesser innenfor feltet religion (Reeh 2020, 67).

Også innenfor religionssociologi luftes tanken om et nytt paradigme, og Linda Woodhead (2009) bruker begrepet «relasjonelt» når hun skal summere opp det karakteristiske ved et slikt paradigme. Ifølge henne betegner ikke religion en «ting», men «et sett av sosiale relasjoner fokusert rundt spesielle symboler (som relaterer tilhengerne til supra-sosiale vesener og realiteter) og tilhørende verdier» (118).³ Både

³ «[A] set of social relations focused around particular symbols (which relate adherents to supra-social beings

sosiale og symbolske relasjoner er til stede i denne måten å se religion på, og en rekke verktøy og teoretiske perspektiver kan brukes til å tolke disse relasjonene. Paradigmet begrenser seg ikke til ett teoretisk perspektiv, men er langt mer åpent når det gjelder teoretiske tilnærminger. Utgangspunktet for Woodheads tenkning er et globalt syn på religion (103, 118). Det siste er et viktig poeng, nemlig at en global, mobil og mediert verden er bakgrunn og forutsetning for fremveksten av et relasjonelt paradigme. Dette er i tråd med at endringer i religionsforståelse alltid avspeiler kulturelle og samfunnsmessige endringer, slik Otto Krogseth påpeker. Religionsbegrepet er et konstruert fortolkningsredskap, og «må forstås som en kulturintegret og samfunnsavhengig – og dermed også historisk foranderlig – størrelse» (Krogseth 2007, 68, 76).

I Stensvolds betegnelse «relativistisk paradigme» ligger det at noe sees i forhold til noe annet, og ifølge henne åpner dette paradigmet for ubegrensede muligheter. Med henvisning til hennes artikkel peker Krüger på at et relasjonelt paradigme forstår religion på en relativistisk måte (Krüger 2022, 86; Stensvold 2004, 54; se også Krech 2020, 102).⁴ Det relativistiske paradigmet, som Stensvold i sin tid introduserte, kan dermed sees som et ledd i en utvikling i retning av et relasjonelt paradigme i religionsvitenskap. Det er fortsatt ikke noe fast punkt, men det er et tydeligere fokus i dette paradigmet på et bevegelig nettverk av varierende relasjoner og interaksjoner. Det er mer vekt på sammenheng og avhengighet, men under stadig skiftende forhold og synsvinkler.

For å antyde kort hva som kjennetegner en relasjonell tilnærming eller paradigme, og hvilke aspekter som går igjen: Grunnleggende er at religion må forstås relativistisk og i forhold til vekslende sosiale, kulturelle og historiske sammenhenger (Stensvold 2004, 54; Krech 2020, 102; Krüger 2022, 85). Krech peker på tre komponenter, nemlig: «Hva (1) sees i forhold til noe annet (2), og fra hvilket sammenlignende perspektiv (3)?» Og han utdyper: «Noe er noe bare ved forskjell fra og i forhold til noe annet når det gjelder minst ett spesifikt kriterium for å være relasjonelt» (Krech 2022, 700). Relasjoner identifiseres i forhold til hverandre og inkluderer semantikk, sosiale strukturer, mentale prosesser og materielle betingelser (Krech 2020, 98–99). Religion skapes gjennom relasjoner, som hele tiden er i bevegelse – religion er ikke noe som er, men noe som blir gjort og som skjer (Woodhead 2009, 117; Krüger

and realities) and associated values.»

⁴ Krüger stiller videre spørsmål om det er denne relativismen som utgjør en forskjell på religionsvitenskap og tradisjonelle teologier med eksklusive krav på sannhet (Krüger 2022, 86, note 32).

2022, 81, 87). Polariteten mellom religion og ikke-religion oppheves, det er et samspill mellom religiøse og ikke-religiøse elementer og aktører (Krech 2023, 49).⁵

Hva innebærer det relasjonelle i praksis? Som et eksempel på et paradigmeskifte presenterer Krüger endrede perspektiver på tekster (2022, 84–85). Hellige tekster forstås ikke lenger som å ha en uforanderlig påvirkning og mening; i stedet innser man at deres betydninger og roller endrer seg gjennom historien og i ulike tolkningsfellesskap. Tekster dreier seg om menneskers vekslende forhold til dem (85). Et annet eksempel på en relasjonell tilnærming er Amy Whiteheads artikkel om hengivenhet til Maria-statuer i Spania der hun betegner det relasjonelle som en teoretisk tilnærming og en metode: Det er en metode for «ting», altså materielle objekter, og en relasjonell teori om objekter som personer i levd religiøs praksis (2020, 231).⁶ En slik tilnærming følger opp den såkalte «materielle vending» i humanistiske fag og får bedre frem hvordan gjenstander, i denne sammenheng Maria-statuer, blir en del av menneskelige relasjoner og aktive deltakere i religiøs praksis.

Av denne korte gjennomgangen ser vi at begrepet «relasjonell» brukes på forskjellige måter. Det treffer vår verden og noe i tiden, og anvendes derfor meget vidt i det stadium av utvikling som religionsvitenskap for øyeblikket befinner seg i. Det varierer om det relasjonelle betegner et paradigme, en faglig vending, en innfallsvinkel, et fenomen eller teori og metode. Er det mer dekkende å bruke slike mindre omfattende begreper enn paradigme? Er det for tidlig å tale om et nytt paradigme? Sammenlikner man den relasjonelle tilnærmingen og den religionsfenomenologiske, som kjenne-tegnes av essenser og vekt på guddommelighet og hellighet, kan man lett hevde at det har foregått en revolusjon à la Kuhn og at det dreier seg om to paradigmer som er grunnleggende uforenelige med hverandre.

Et annet poeng i Stensvolds artikkel er den historiske tilnærmingen i religionsvitenskap. Hun understreker, med henvisning til Michael Pye, at historiske studier av religion har vært fagets rygggrad og dominerende gjennom det meste av dets utvikling, og at det derfor, på tross av paradigmeskifter, også har vært en faglig kontinuitet (Stensvold 2004, 53). Dette går på tvers av Kuhns argumentasjon om at vitenskapelig utvikling medfører splittelser, men ifølge Stenvold henger dette sammen med at hans teorier var rigget for naturvitenskap og ikke for humaniora. Det er lett å være enig i at historiske studier har vært fagets rygggrad, men her har det også skjedd en endring i løpet av de siste årene. Historiske studier er delvis på vikende front og erstattet,

⁵ Dette er også tema i Mikael Stenmarks artikkel «Worldview Studies» (2022), der han argumenterer for å sammenligne religiøse og sekulære verdensbilder.

⁶ «A method of ‘things’: a relational theory of objects as persons in lived religious practice.»

ikke bare av en vending i retning av politikk og religion, men av samtidsstudier med religionsantropologiske og religionssosiologiske tilnærminger, noe som har bidratt til å gjøre historiske studier mer marginale i et religionsvitenskapelig studium (Brand 2022a, 619). Denne utviklingen har det nylig vært satt et kritisk søkelys på. Mattias Brand har tatt initiativet til å diskutere historikernes rolle i studiet av religion og spør hva som er merverdien av historiske studier i religionsvitenskap (Brand 2022a, 618).⁷ Han diskuterer tre innbyrdes beslektede og fruktbare forskningspraksiser som skal svare på de utfordringer som et historisk studium av religion står overfor i dag. Disse forskningspraksisene er historisering, sammenligning og teoretisering. Historisering innebærer både å kontekstualisere historiske objekter og kilder, men også å kontekstualisere forskerens egen situasjon, noe som ifølge Brand passer godt med et relasjonelt paradigme (Brand 2022b). Sammenligning beveger seg på lignende måte mellom forskerens rammeverk og historiske kilder, og teoretisering sees som en pågående prosess og ikke som noe endelig.

Sammenligning har vært et tilbakevendende tema i senere år. Michael Stausberg hevder, for eksempel, at dette er del av en reforhandling av disiplinens identitet og arv (2011, 21), og Stensvold avrunder artikkelen sin med det viktige poenget at religionsvitenskapens selvbilde er bygget på sammenligning (Stensvold 2004, 59–60). Det er enkelt å slutte seg til verdien av å opprettholde historisk forskning innenfor religionsvitenskap (Gilhus 2022), og det er lett å støtte viktigheten av en sammenlignende tilnærming der forskjeller heller enn likheter får stor plass, og av tilnærminger der forskeren er bevisst sin egen kontekst og forutsetninger.

Anne Stensvolds faglige interesser spenner vidt. De omfatter blant annet religion i NRK, dagens Maria-dyrkelse og religion på Balkan (Stensvold 1992; Eriksen og Stensvold 2002; Stensvold 2009). Når hun i sin artikkel om paradigmer fremhever det historiske og det komparative som varige verdier i religionsvitenskap, har hun i sin forskning vært et forbilde for nettopp dette. Jeg vil nevne to eksempler fra senere tid: I sin bok om graviditetens historie i kristendommen, *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates* (2015), analyserer hun denne historien fra antikken til nåtiden. I boken viser hun blant annet hvordan religiøse begreper og holdninger til enhver tid er preget av gjeldende biologiske teorier. I innledningen til boken om blasfemi, *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World* (2020), viser hun både utviklingen av blasfemibegrepet gjennom tidene og hvordan kultur og religion samvirker i oppfat-

⁷ Mattias Brand tok nylig initiativ til et særnummer av *Journal of Religious History* (46 (4), 2022) som var viet dette temaet.

ningen av blasfemi i en global verden. Stensvolds perspektiver er historiserende og sammenlignende, og hun har en faglig nysgjerrighet og kreativitet som alltid gjør henne til en spennende forfatter og samtalepartner.⁸

Bibliografi

- Brand, Mattias. 2022a. «Introduction. Historians in the Study of Religion/s.» *Journal of Religious History* 46 (4): 617–631. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12910>.
- Brand, Mattias. 2022b. «Cross-Cultural Generalisation in Three Research Practices: Historicising, Comparing, and Theorising in the Study of Religion/s.» *Journal of Religious History* 46 (4): 653–674. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12906>.
- Eriksen, Anne og Anne Stensvold. 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2022. «The Study of the Past and its Present Challenges in the Study of Religion.» *Journal of Religious History* 46 (4): 642–652. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12904>.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2023. «Learning from the Past.» *Method & Theory in the Study of Religion* 35 (4): 293–305. <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10092>.
- Krech, Volkhard. 2020. «Relational Religion: Manifesto for a Synthesis in the Study of Religion.» *Religion* 50 (1): 97–105. <https://doi.org/10.1080/0048721.X.2019.1686847>.
- Krech, Volkhard. 2022. «Historical Data, Comparison, and Systematisation. Some Thoughts on the Challenges and Possibilities of Synthesising Historical and Social Scientific Approaches in the Study of Religion.» *Journal of Religious History* 46 (4): 691–706. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12903>.
- Krech, Volkhard. 2023. «Relational Religion: Insights and Challenges after 12 Years of the Käte Hamburger Kolleg ‘Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe.’» I *Stepping Back and Looking Ahead: Twelve Years of Studying Religious Contact at the Käte Hamburger Kolleg Bochum*, redigert av M. Freudenberg, F. Elwert, T. Karis, M. Radermacher og J. Schlamecher, 25–61. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004549319_003.
- Krogseth, Otto. 2007. «Religionsdefinisjon – et problematisk prosjekt.» I *Religion – et vestlig fenomen: Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, 65–78. Oslo: Gyldendal.
- Krüger, Oliver. 2022. «From an Aristotelian *Ordo Essendi* to Relation: Shifting Paradigms in the Study of Religions in the Light of the Sociology of Knowledge.» *Numen* 69 (1): 61–96. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341633>.
- Kuhn, Thomas. (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quack, Johannes. 2014. «Outline of a Relational Approach to ‘Nonreligion.’» *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5): 439–469. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.
- Rakow, Katja. 2020. «On Bogeymen and The Promises of the Past or How to Construct a Uniform Identity: A Response to Markus Davidsen.» *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 74 (3): 253–262. <https://doi.org/10.5117/NTT2020.3.004.RAKO>.

⁸ Denne artikkelen har nytt godt av kommentarene til to innsiktsfulle og konstruktive fagfeller. Jeg er meget takknemlig for deres innspill og har prøvd å følge dem opp så godt jeg kan.

- Reeh, Niels. 2013. «A Relational Approach to Religious Survival Units.» *Method & Theory in the Study of Religion* 25 (3): 264–282. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341261>.
- Reeh, Niels. 2020. «Inter-Religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion.» *Method & Theory in the Study of Religion* 32 (1): 47–73. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341468>.
- Stausberg, Michael. 2011. «Comparison.» I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 21–39. London/New York: Routledge.
- Stenmark, Mikael. 2022. «Worldview Studies.» *Religious Studies* 58 (3): 564–582. <https://doi.org/10.1017/S0034412521000135>.
- Stensvold, Anne. 1992. *Religion in Television: a View on NRK Television From 4th to 10th March 1989*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Stensvold, Anne. 1998. «Hva Kuhns vitenskapsteori kan fortelle om religionshistorisk fag-historie.» *Marburg Journal of Religion* 3 (1): 1–14.
- Stensvold, Anne. 2004. «Hunting for Paradigms in the History of Religions.» I *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft: Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*, redigert av Christoph Kleine, 47–60. München: Biblion.
- Stensvold, Anne, red. 2009. *Western Balkans: The Religious Dimension*. Oslo: Sypress forlag.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203798898>.
- Stensvold, Anne. 2020. «Blasphemies Compared: An overview.» I *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World*, redigert av Anne Stensvold, 7–24. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429295560-3>.
- Walsh, Zack, Jessica Böhme og Christine Wamsler. 2021. «Towards a Relational Paradigm in Sustainability Research, Practice, and Education.» *Ambio* 50: 74–84. <https://doi.org/10.1007/s13280-020-01322-y>.
- Whitehead, Amy. 2020. «A Method of ‘Things’: a Relational Theory of Objects as Persons in Lived Religious Practice.» *Journal of Contemporary Religion* 35 (2): 231–250. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759902>.
- Woodhead, Linda. 2009. «Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion.» *Nordic Journal of Religion and Society* 22 (2): 103–121. <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2009-02-01>.

Abstract

Anne Stensvold is one of the few researchers who has discussed the significance of Thomas Kuhn’s (1970) thinking about paradigms in relation to religious studies. In the article “Hunting for Paradigms in the History of Religions” Stensvold (2004) presents what she calls “a relativistic paradigm.” In this contribution to a Festschrift in her honor, I want to return to her ideas about paradigms in the study of religion and see them in relation to later developments in the field.

Keywords: Thomas Kuhn, phenomenological paradigm, relativistic paradigm, relational paradigm, comparison, historical approach

Sin fars datter

Offer, lidelse og den enestående Sheikh Hasina i Bangladesh

AV ARILD ENGELSEN RUUD

INSTITUTT FOR KULTUR, RELIGION, ASIA- OG MIDTØSTENSTUDIER (IKOS), UNIVERSITETET I OSLO

Når fungerer offentlig sponset mytebygging som myte? Hvilke omstendigheter må til for at fortellinger som bygger opp under en autokratisk leder også finner gjenklang i store deler av samfunnet? Som statsminister i Bangladesh gjennom 15 år, bygde Sheikh Hasina opp en kult omkring sin far, landsfader Sheikh Mujibur Rahman, som ble drept i et attentat i 1975. Fortellingen om ham ble vevet inn i en fortelling om blod og oppofrelse, om lidelse og død, men også om heltemot og knuste drømmer. I denne fortellingen fremstilte hun seg selv som den som best kunne virkeliggjøre hans avbrutte livsoppgave og hans drøm om et fritt land uten sult. Mytebyggingen bygde på sentrale elementer i politisk martyrdom, som død, helliggjøring, og innlemmelse i det kollektive minnet. Dette politiske myteprosjektet sammenfalt med et ønsket kollektivt selvbilde, og mytene ble autoritative fordi de passet til den kollektive fortellingen og styrket denne. Sammen ble de autoritative, fordi det måtte være slik, for at ofrene for uavhengighet og frihet ikke skulle være forgjeves, for at selvbildet skulle være av en modig nasjon, for at fremtiden skulle være lys.

Nøkkelord: myter, politikk, martyrium, Bangladesh, strongmen, nasjonsbygging

Innledning¹

Bruce Lincoln skriver i *Discourse and the construction of society* at myter er mer autoritative enn «historie» (Lincoln 1989, 24-25). Han viser til tre ulike nasjonale myter, blant dem en svensk fortelling om hvordan et dansk forsøk på å underkue svenskene en gang på femtenhundretallet førte til opprør og uavhengighet. Fortellingen understreket ideen om svensker som forskjellige fra dansker, en separat nasjon. Slike myter, mener Lincoln, skaper samfunn og tilhørighet, og de evner å mobilisere og gi samfunn samhørighet. Dette i motsetning til historikerens historie, som kanskje fremhever det komplekse og undersøker indre motsetninger og derfor ikke har folkelig overbevisningskraft. I dette bidraget tar jeg Lincoln på alvor og ser på et tilfelle av tilsynelatende autoritativ mytebygging, nemlig den kulten som statsministeren i Bangladesh bygde opp omkring sin far, landsfaderen. I denne mytebyggingen inkorporerte hun også seg selv, slik at hennes regjeringsgjerning ble naturlig og nødvendig. At denne mytebyggingen langt på vei var vellykket, viser blant annet i de intervjuene jeg foretok med hennes aktivister og støttespillere. Det interessante er at dette var en ganske annen type mytefortelling enn hva Lincoln var opptatt av. Mens han så på myter som fortellinger med folkelig utbredelse, så var mytene omkring den bangladeshiske landsfaderen regjeringsstøttede og promotert av mennesker med åpenbar egeninteresse i prosjektet. Spørsmålet mitt er følgelig hvordan denne statlige og propagandapregede mytebyggingen kunne vinne oppslutning og bli autoritativ i Lincolns forståelse og ikke umiddelbart bli avfeid som selvforherligende og et utslag av stormannsgalskap.

Mytebyggingen omkring den bangladeshiske landsfaderen handler dels om myter som fortellinger om eksepsjonelle vesener (Ellwood 2008, 1; Taves). At slike vesener kan utgjøre grunnlag for kollektive verdier og selvforståelse, er velkjent. For mange nasjoner tilfører slike «glorious dead» en hellig dimensjon til selvbildet (Smith 2000). Ritualene omkring dem, minnesmerker og høytider, utgjør sakrale elementer og blir en uavvendelig del av hvordan en nasjon forstås som både hellig og skjebnesvanger. Både revolusjonshelter (Bell 2020) og martyrer kan utgjøre slike sentrale punkter for kollektive myter. Disse mytene er i Lincolns berømte formulering ideologier i fortellende form (Lincoln 1999, xi). I likhet med mange andre dreiet den bangladeshiske nasjonale mytefortellingen omkring martyr og fulgte det Murphy (2023) har identifisert som sentrale elementer i hvordan politiske martyrer blir na-

¹ Takk for alle som har vært med på ferden til denne artikkelen, fra den ble initiert på Filippinene for lenge siden og gjennom en lang serie med stadige forbedringer. Ikke minst takk til festskriftsredaktør Cecilie for oppmuntring og for interessante og nyttige forslag underveis!

sjonale symboler: En død som kan knyttes til et større politisk prosjekt, selve helligjøringen, og innlemmelsen i et kollektivt minne. Det er selve innlemmelsen som er det sentrale, foruten hvilket en død bare er en død. Det er fortelleren som er den avgjørende aktøren, ikke martyren (Murphy 2023, 130).

Hvordan denne innlemmelsen faktisk skjer og under hvilke omstendigheter fortelleren lykkes, er likevel noe uklart. Myter skaper bilder av nasjonen og helligjøringen, men uten en folkelig tilslutning risikerer slik mytebygging å forbli påstander uten evne til å bidra til identitet og samhørighet. I tilfellet Bangladesh og statsminister Sheikh Hasinas mytebygging omkring hennes far, var dette en tydelig regjeringsinitiert mytebygging. Når den likevel var virkningsfull, skyldes det et sammenfall med populære fortellinger om nasjonen og dens identitet og kvaliteter. Nasjonens fortelling om seg selv var mer enn myten om landsfaderen. Han hadde en plass i denne fortellingen, men Hasina fremmet ham som mer avgjørende enn en bredere fortelling ville tillat. Mangelen på en bred debatt omkring avgjørende øyeblikk i nasjonens historie, undertrykking av alternative fortellinger, ensidige skolebøker og statsstøttede ritualer gjorde likevel at den statsproduserte myten fikk stå for hele nasjonens fortelling.

Først i artikkelen ser vi kort på Hasinas regime og landets politiske kultur. Deretter følger en beskrivelse av mytebyggingen omkring landsfaderen og Hasina selv, et sett av myter som handler om blod, offer, og lidelse. Og til sist ser vi på populære forestillinger om hvordan bangladesheren er, selve selvbildet.

Myter i et splittet land

Sheikh Hasina flyktet 5. august 2024 fra landet hun hadde styrt sammenhengende i femten år. Hun flyktet som følge av omfattende protester som politiet uten å lykkes hadde forsøkt å slå ned med vold (det er anslått at nær 1400 ble drept). Det var euforisk feiring da det ble kjent at hun hadde dratt. Bare noen uker tidligere var kritikk av henne uhørt, på et uuttalt vis synonymt med landsforræderi og kunne medføre fengsling. Nå ble hun åpenlyst kalt diktator og morder, og regimet hennes ble karakterisert som fascistisk. Bilder av henne, som tidligere hadde hengt på alle offentlige kontorer, skoler, og offentlige bygninger, forsvant. Det gjorde også mange bilder av hennes far, landsfaderen, og statuer av ham ble fjernet eller revet ned. Flere store veggmalier av ham ble hugget i stykker og den offentlige markeringen av hans dødsdag (han ble myrdet i et attentat i august 1975), ble avlyst. I løpet av kort tid besluttet den midlertidige regjeringen, som hadde overtatt at også andre nasjonale

markeringer knyttet til hans liv skulle erstattes med markeringer ikke knyttet til ham. Alt dette skjedde i løpet av de første hektiske ukene og uten store innvendinger. Sheikh Hasina og de fleste av hennes partiledere var i landflyktighet, og også andre støttespillere holdt en svært lav profil.

Men da et portrett av landsfaderen ble tatt ned fra veggen i pressekonferansesalen på statsministerens kontor, var det endelig en del som protesterte. Landsfaderen var tross alt landsfaderen. Og sakte og forsiktig hørte jeg stadig flere som ytret misnøye med maktskiftet. Enkelte våget igjen å uttrykke beundring for Sheikh Hasina. Hun var en unik person, sa de, en som hadde gjort så mye for landet – broene, veiene og stoltheten. «Hvorfor var det nødvendig å avsette henne?», spurte de.

Skuffelsen og sorgen de uttrykte vitner om den brede tilslutningen hennes regime hadde hatt og hun fremdeles hadde. Senere holdt hun taler via sosiale medier, med millioner av lyttere. Hvor mange som støttet opprøret mot henne og hvor mange som fremdeles støttet henne senere vites ikke. Men stemmene som krevde hennes tilbakekomst ble stadig flere, og stadig mer høylytte. Hun var også opprinnelig populær og ble valgt med overbevisende oppslutning i 2008. Selv om oppslutningen sank betraktelig over årene, fortsatte regimet å nyte bred støtte til mot slutten (Ruud & Hasan 2021). Mange knyttet landets skjebne og dets velstand og identitet til «*apa*», storesøster, som hun gjerne ble kalt. For dem var Sheikh Hasina en folkeleder (*jananetri*), populær og beundret, og i et visst monn nesten sagnomsust. At hun måtte flykte på fornedrende vis etter så mange år som landets leder og etter så betydelig fremgang, skyldtes en sammensvergelse. Det mente i alle fall mange av hennes beundrere som jeg snakket med noen måneder etter hennes fall. Sannsynligvis var det amerikanerne under President Biden i ledtog med hennes fiender sin stod bak, mente de. Den nye amerikanske presidentens angrep på bruken av bistandsmidler blant annet til demokratibygging i land som Bangladesh, støtter fint opp om slike påstander. Riktignok var bevisene for at hennes regime hadde vært blodig og undertrykkende mange. Mye ble offentliggjort etter at hun falt, men det var velkjent også tidligere – forsvinningene, de tilfeldige arrestasjonene, den partiske bruken av lovverket, og den himmelropende korrupsjonen. Likevel var det for mange ikke bare en statsminister som ble borte da hun flyktet etter opprøret og hennes fiender hadde overtatt. Det var selve ideen om Bangladesh, slik de holdt den kjær, som var blitt avvist.

Dette var en kjerne i den polariserte forståelsen Hasina bidro til i løpet av sine år som statsminister. Hun og partiet representerte landet, uavhengigheten, og «ånden

fra 71» – heltemotet og offerviljen som hele uavhengighetskampen viste. Rivalene Bangladesh Nationalist Party BNP og Jamaat-e-Islami, det største islamistpartiet, ble presentert som et tohodet troll Hasina kalte BNP-Jamaat. Jamaat hadde vært motstander av oppsplitting av den fellespakistanske staten i 1971, og mange Jamaatere var medskyldige i krigsforbrytelser den gang. BNP ble opprettet mange år senere, men har historisk hatt et visst samarbeid med Jamaat. Det var dette «de», dette «BNP-Jamaat», disse antinasjonale kreftene, som hadde ødelagt, stjålet og skjendet landets fremtid da «de» myrdet ham i 1975.

Mobilisering under et diktatorisk regime må ikke forveksles med folkelig tilslutning. Men de stemmene som igjen reiste seg noen måneder etter Hasinas fall, viser at tilslutningen var mer utbredt enn de relativt mindre fortroppene som gjerne beundrer totalitære diktatorer (Arendt 1979). At fiendebildet som hun fremmet hadde gjennomslag, var tydelig. Da opposisjonen høsten 2023 forsøkte å forpurre det kommende valget gjennom gatedemonstrasjoner og generalstreik, mobiliserte Hasina sine aktivister. Aktivistene – som jo er frivillige – vokter offentlige bygninger, streifet rundt i gatene på motorsykler som en form for vigilantestyrker, og deltok i gatedemonstrasjoner og på masse møter. «Når det gjelder ren muskelkraft, er AL langt foran BNP», mente en observatør (Wadud 2023). De regjeringsvennlige demonstrasjonene syv måneder før hennes fall var enorme og betydelig større enn opposisjonens.

Noen år tidligere, i 2016, intervjuet jeg noen unge aktivister fra Hasinas parti, Awami League, som da satt ved makten. Temaet var dynastisk politikk i Bangladesh og hvorfor Bangladesh ble styrt av arvinger til partistiftere, men svarene er talende for deres holdning til Hasina:

Første respondent: Sheikh Hasina er vår leder. Hun er Bangabandhus datter. Han er landsfaderen. Og hun oppfyller hans drøm for Bangladesh. De drepte ham, men nå skaper hun det Bangladesh han ønsket. Uavhengig og fritt for sult.

Andre respondent: Bangladesh led under pakistanernes undertrykkelse. Bangabandhu gjorde at vi reiste oss mot morderne. Først var det britene, så pakistanerne. Men de drepte Bangabandhu, og vi ble tvunget til å leve under militærdiktatorer i femten år. Bangladesh har alltid lidd under drapsmenn. Nå er vi frie, under ledelse av Sheikh Hasina.

AER: Så Sheikh Hasina er din leder fordi hun er Bangabandhus datter?

Andre respondent: Ja, selvfølgelig. Hun vil realisere drømmen hans.

AER: Og BNP og Khaleda Zia, de kan ikke hjelpe Bangladesh med å utvikle seg?

Andre respondent: Nei. De er mordere. De drepte Bangabandhu for egen vinnings skyld, og de prøvde å drepe Sheikh Hasina. Hun vil det beste for alle mennesker i Bangladesh, og de hater det.

Aktivistene mente Sheikh Hasina var nasjonens naturlige leder. Det var ganske typisk at hennes posisjon ble rettferdiggjort på denne måten: Hun var datter av landsfaderen og forbindelsen mellom henne og faren handlet ikke bare om familie i ordinær forstand, men om et skjebnefellesskap forbundet med vold og lidelse, oppofrelse og drømmer. Motstanderne i fremstillingen var «de andre», tidligere statsminister Khaleda Zia og partiet Bangladesh Nationalist Party BNP, og islamistene og andre som stod i ledtog med erkefienden Pakistan. De var usle, antinasjonale og drapsmenn.

Landsfaderen, bragden og moralen

Grunnsteinen i den nasjonale identiteten og i Hasinas fortellinger var alltid landsfaderen, Sheikh Mujibur Rahman,² den mytiske helten som kjempet for den gode orden, for uavhengighet og selvrespekt. At portretter av ham ble tatt ned og hans minne fornædret, gjorde derfor mange dypt sjokkert. For mine venner i Awami League og venstrepartiene var selv avisdebatter om hans opphøyede status i nasjonens historie uhørt, for «uten landsfaderen ville Bangladesh ikke fått sin uavhengighet.» I likhet med aktivistene over, mente de at «Det var derfor de drepte ham.»

Den store begivenheten i mytebyggingen omkring ham og i bangladeshisk historie er naturligvis uavhengighetskrigen i 1971. Det som var en provins i fellesstaten Pakistan, gjorde etter flere år med politisk mobilisering endelig opprør i mars 1971 og kunne etter ni måneders blodig krig etablere den uavhengige republikken. Mujibur Rahman var en ledende skikkelse i denne mobiliseringen og hadde allerede noen år tidligere fått hedersbetegnelsen Bangabandhu, Bengals venn. Særlig de siste årene av den felletpakistanske staten var han det fremste symbolet på bengalernes krav om respekt og likeverd. Da krigen brøt ut var han den utvilsomme lederen som uavhengighetsbevegelsen symbolsk kunne samle seg om. Stedet hvor eksilregjeringen etablerte seg ble kalt Mujibnagar, til hans ære (selv var han fengslet av pakistanerne).

² Han var ofte omtalt som Landsfader Bangabandhu Sheikh Mujibur Rahman. Bangabandhu var en hedersbetegnelse og kanskje den vanligste formen når han ble omtalt. Hans fulle navn ble også ofte brukt, samt kortformer som Sheikh Mujib eller Mujibur Rahman. For klarhetens skyld bruker jeg her bare den siste.

Allerede før han fikk vende tilbake til det nå uavhengige landet i januar 1972 var han kjent som landsfaderen (*jatir pita*).

Mujibur Rahman formulerte aldri en ideologi og tilhørte heller ingen entydig ideologisk retning. Noe kalt mujibisme (*Mujibbad*) ble lansert i 1973 av hans støttespillere, men bestod av luftige målsettinger og var lite mer enn prinsippene for landet som allerede var innskrevet i grunnloven i 1972: nasjonalisme, sosialisme, demokrati og sekularisme. Senere var det hans visjoner for landet som ble det sentrale, omtalt som hans drømmer. I taler både før og etter uavhengighetskrigen sa han ofte at han drømte om et land fritt for undertrykking og fritt for sult. Det var dette som senere ble omtalt som «Bangabandhus drømmer» og som ble til en vag, men offisiell agenda for landet.

I løpet av de godt og vel fire årene som Mujibur Rahman ledet landet og regjeringen ble imidlertid håpene og fremtidsoptimismen erstattet av kaos og matmangel, politisert kriminalitet (bare i løpet av de første månedene ble fem parlamentsmedlemmer myrdet), utilstrekkelig nødhjelp og en himmelropende korrupsjon og nepotisme. I 1975 innførte han ettpartistyre. Kort tid etter, i august 1975, ble han myrdet i et voldelig og dårlig planlagt attentat sammen med store deler av sin familie. (Hasina og søsteren overlevde fordi de var i utlandet.)

Mujibur Rahman ble martyr for landet fordi han døde på post. Martyrer oppsøker ofte døden (Murphy 2023) og tradisjonelt har politiske martyrer falt for en statlig overmakt, gjerne som representant for en politisk marginalisert gruppe hvor det å ofre livet kan være et virkningsfullt eksempel på «de svakes våpen». Men Mujibur Rahman døde fire år etter uavhengighetskrigen, på et tidspunkt da han var staten og staten var ham. Det var datteren som bidro til at han kom til å representere en idé, en bevegelse og en versjon av landets nasjonalisme. Hans død kom til å forene et samfunn av troende (Smith 2000), gjennom en kult hun skapte som fremstilte hans liv som selve nasjonens liv.

Kulten

Mujibur Rahman og partiet han ledet, Awami League, var utvilsomt avgjørende for uavhengigheten. Men plassen han fikk i Hasinas fortelling om uavhengighetskampen fortrente andre og gjorde hele krigsinnsatsen til hans fortelling. Mange hundre tusen, kanskje så mange som et par millioner, døde, og flere hundre tusen var mobilisert i ulike væpnede styrker. I skolebøkene skrevet i Hasinas regjeringstid blir

imidlertid Mujibur Rahman fremstilt som den eneste drivkraften. Her fra skoleboken for 1. klasse (min oversettelse):

Dette landet ble gjort uavhengig gjennom krig. Dette var en stor begivenhet. Pa-kistanerne angrep bengalerne. Da oppfordret Bangabandhu til [kamp for uavhengighet]. Han er vår helt. Hans navn er Sheikh Mujibur Rahman. Han er vår landsfader.

Bengalerne svarte på Bangabandhus oppfordring.

Mujibur Rahman er nevnt et utall ganger i skolebøkene for hvert årstrinn. Ingen annen person er nevnt mer enn én gang, og alle som er nevnt, døde før ham. Hans død i 1975 omtales som et ufattelig tap for landet.

Etter at hun kom til makten i 2008, gjorde Hasina farens livshendelser til nasjonal-dager. Hans fødsel, uavhengighetstale, hjemkomst og voldelige død var alle offentlige høytidsdager. Et høydepunkt i kulturen var da hundreårsdagen for hans fødsel ble markert i 2020 med en helårsfeiring kalt *Mujibbarsha* (Mujib-året). Feiringen ble forlenget til to år på grunn av pandemien. Hasina så også til at Mujibs status som landsfader ble lovfestet, hun og hennes søster fikk lovfestet høyeste sikkerhetstiltak som hans døtre, hans portrett hang på alle offentlige kontorer og prydet pengesedler, og et utall offentlige programmer og tiltak ble oppkalt etter ham, inkludert broer, universiteter, skoler, et internasjonalt konferansesenter, et krigsskip, en satellitt og en dyrepark.

Kritikk av landsfaderen spesielt, men også av den offisielle historien om krigen, og av Sheikh Hasina, kunne medføre fengsling (Riaz and Zaman 2021; Hasan and Wadud 2020). En serie av endringer i lovverket (kjent som Section 57, Digital Security Act og Cyber Security Act) ga rom for å rettsforfølge enhver som spredte støtende materiale på internett – og hva som var støtende og hvem som skulle beskyttes var opp til den enkelte dommer å avgjøre. Domstolene hadde siden 2011 vært underlagt politisk kontroll.

Den store markeringen var likevel årssdagen for drapet, «den nasjonale sørgedagen» (*jatiyo shok dibos*), en offentlig fridag hvor det på skoler, ved minnesmerker og på offentlige kontorer over hele landet ble arrangert seremonier og kransenedleggelse, og hengt sørgebånd på de allestedsnærværende portrettene av ham. Avisene hadde egne minnesbilag, og gatebannere fortalte om sorg, ofte med bloddryppende ikonografi. Fortellingen som ble gjentatt i det uendelige var at han ble myrdet fordi mot-



Plakat fra byen Barishal i anledning Den nasjonale sørgedagen i 2017. Plakaten hengt opp av det lokale lærerlaget. Datoen er markert med blod-dryppende tall og Sheikh Mujibur Rahman fremstår som lett utenomjordisk mot en bakgrunn av flaggets skinnende sol. Foto: Arild Engelsen Ruud

standerne ikke kunne utstå hans drøm om et fritt og velstående land, og at mordet satte drømmen i fare.³

Forbindelsen mellom uavhengigheten i 1971 og attentatet på Mujibur Rahman i 1975 ble knyttet gjennom en fortelling om offer. For faghistorikere og kritikere er påstanden om en sammenheng mellom de to hendelsene spuriøs. Helt konkret var attentatet et hodeløst kupp gjennomført av en liten gruppe lavere offiserer, et attentat mot en stadig mindre populær statsminister og hans kaotiske styre (e.g., Mascarenhas 1986). Attentatmennene i 1975 var ikke motstandere av landets uavhengighet, men av kaoset og nepotismen. Men for tilhengerne var påstanden om en sammenheng mellom de to hendelsene sann. Antinasjonale krefter kjempet mot uavhengigheten i 1971 og antinasjonale krefter drepte ham i 1975. Og alle som ikke sørget over dette ufattelige tapet for landet, dette nasjonale traumet, var nesten per definisjon antinasjonale og motstandere av «ånden fra 71». (At opposisjonsleder Khaleda Zia insisterte på å markere samme dato som sin egen fødselsdag, kastet olje på bålet.)

³ Mujibur Rahman blir ikke omtalt som martyr (*shahid*). Han er «mer enn en vanlig martyr», som en informant uttrykte det. Bangladesh hadde allerede martyrer i ofrene for politiets kuler i det som ble begynnelsen på uavhengighetskampen, i 1952, og intellektuelle som ble myrdet på begynnelsen av krigen. Disse hylles årlig på to ulike minnesmarkeringer.

Landsfaderens datter

I sin studie av karisma, understreker Ruth Willner at et fellestrekk for sterke, karismatiske ledere er at de assosieres med en bragd (Willner 1986). Bragden og tilknytningen til den skaper på mytisk vis en legemliggjøring av idealene som bragden representerte. Bragden i en bangladeshisk sammenheng er utvilsomt uavhengigheten i 1971, men i utgangspunktet var det en utfordring for Sheikh Hasina å knytte seg til denne siden hun den gang bare var en aktivist på lavere nivå og under krigen satt i husarrest. Men hennes tilknytning til malstrømmen av følelser som bragden produserte gikk gjennom landsfaderen, ikke bare som hans arving, men som hans etterfølger, den som skulle virkeliggjøre det han ikke rakk. I en dokumentarfilm med tittelen «Hasina: A daughter's tale» fra 2018 minnes hun sin far, og filmen består i gamle filmopptak, stillbilder fra familiealbumet og samtaler med henne.⁴ Mens hun blar i gamle familiealbum og minnes faren, moren og brødrene som alle ble myrdet understreker hun gang på gang sin sorg, sin lidelse, og sin beslutsomhet.

Ikke minst understreker hun motstandernes grusomhet ved å minne om at de også drepte hennes yngste lillebror, ti år gammel. Filmen, en profesjonell produksjon fra en tenketank ledet av hennes nevø, ble vist på en rekke kinoer og dessuten på åtte private fjernsynskanaler og en offentlig i forbindelse med nasjonens sørgedag noe senere.

Hasinas personlige tap og lidelse får en nasjonal dimensjon i fortellingene om farens og hennes eget politiske virke, som flettes sammen og utfyller fortellingen om den skjebnesvangre nasjonale sørgedagen. Drapet på landsfaderen er nasjonens sorg. Hennes sorg er bare mer intens, mer personlig. Og den rettferdiggjør hennes kamp. «De» er mordere. «De» må ikke komme til makten igjen.

I et nylig intervju med *Time Magazine* (2. november 2023) ble Sheikh Hasina stilt kritiske spørsmål om hennes regjerings demokratiske skussmål, og hun svarte slik hun pleier. Hun pekte på den betydelige utviklingen landet hadde gjennomgått under hennes regjeringstid, at kritikken bommer på målet, og at opposisjonen hadde begått kriminelle handlinger og derfor var i fengsel. Men journalisten lot seg ikke overbevise:

During our conversation, concerns [om demokratisk tilbakeskritt] are immediately dismissed and opportunities for introspection instead diverted into that bot-

⁴ Et talende malapropos er at da filmen ble lansert, var det en uheldig kinoeier som hadde feilstavet tittelen, slik at det ble «En datters hale» (*tail*, og ikke *tale*). Han ble truet fra flere hold med rettsak.

tomless well of family trauma. Hasina brings up her murdered father unbidden a dozen times during our two hours together.

Det journalisten noe ufølsomt avfeide som «en bunnløs kilde av familietraumer», refererte til attentatet på Mujibur Rahman hvor Sheikh Hasina mistet det meste av sin nærmeste familie. Dette var en hendelse, dvs. en handling som historisk sett fant sted, som tillegges mening i ettertid (Barthes 1972). For Hasina og Awami League-partiet var attentatet på landsfaderen både et traume for familien og for nasjonen (Ruud 2022). Mordet på ham var et antinasjonalt forsøk på å ta livet av hans «drøm». Men, som Hasina-myten som utviklet seg slo fast: drømmen levde videre, gjennom og på grunn av hans tapre datters uselviske forvaltning av farsarven, til nasjonens beste.

Far og datter som ett symbol

En hendelse som styrket Hasinas symbolske tilknytning til Mujibur var et blodig attentatforsøk som fant sted 21. august 2004, et granatangrep på et møte der Sheikh



Poster med bilde av Sheikh Hasina satt opp av studentorganisasjonen som tilhører partiet hennes. Plakatene rundt markerer studentorganisasjonens 71-årsdag i 2019. Fra Barishal. Foto: Arild Engelsen Ruud

Hasina, på den tiden opposisjonsleder, var hovedtaler. Mer enn tjue mennesker ble drept, inkludert nære medarbeidere, og rundt 500 ble skadet ifølge offisielle tall. Etter all sannsynlighet var det hun som var hovedmål, men hun kom uskadet fra hendelsen. 2004-angrepet og mordet på faren nesten tre tiår tidligere ble føyd sammen i nye fortellinger og praksiser, dvs. gjennom den uoffisielle, men svært offentlige betegnelsen på hele måneden august som sørgemåned. Den viktigste begrunnelsen for en slik betegnelse var fremdeles årsdagen for drapet på faren 15. august, men med attentatforsøket mot datteren 21. august, forvandlet nettopp denne måneden seg til en type mytisk tid i den offentlige fortellingen, som spesiell, skjebnesvanger og symboltett. I den innflytelsesrike engelskspråklige avisen *Prothom Alo English* (010823), ble angrepene på hhv. far og datter sammenstilt og beskrevet på samme måte:

The month of August is also black marked with another conspiracy of assassination. The nation cannot ever forget the heinous attempt of killing Sheikh Hasina through grenade attacks in 2004.

The vested quarter, who assassinated Bangabandhu in 1975, also tried to destroy Awami League (AL) by killing its president Sheikh Hasina with grenades on an anti-terrorism rally at Bangabandhu Avenue here on August 21 in 2004.

Sheikh Hasina, sin fars legitime arvtager, ble nå supplert av en ny fortelling – om blod, vold og lidelse, forårsaket av onde motstandere. Da som nå, angriper de den gode, rettskafne, selvoppofrende familien som setter nasjonens interesser over sine egne og ofrer alt for landet (slik Gandhi-familien i India og Marcos-familien på Filippinene fremstiller seg selv: f.eks., Endresen u.u.). Og som Anne Stensvold påpeker i en annen sammenheng, «Lidelse er et sentralt motiv i enhver helgenbiografi» (Stensvold 2002). Med denne offentlige ritualiseringen av Sheikh Mujibs offermyte, blir resten av nasjonen deltagere i familietraumene og i et større følelsesfellesskap som symbolsk utvisker skillet mellom lederen og folket – en slags nasjonal «dødsfest» (Endresen og Stensvold 2022).

Dette er slik aktivistene tidligere i artikkelen fortalte om de to hendelsene, som grunnleggende like: De samme stod bak begge angrepene, mot den samme familien. Far og datter var like og symboliserte sammen nasjonens lidelseshistorie og fremtidige håp. Faren kjempet for landets uavhengighet og ofret sitt blod, og datteren som viderefører hans kamp, levde med samme risikoen. Den samme familien led for nasjonen for å bekjempe de samme forræderne. I myten *betyr* disse to hendelsene det samme. De er uttrykk for den samme kampen, med beslektede aktører, og med

samme ideologiske og moralske poeng: Kampen mot det onde pågikk fortsatt, ledet av de gode kreftene, landsfaderen og hans plikttoppfyllende datter. På motstandernes side fins det en ond parallell: de postulerte gjerningsmennene er far og sønn. Selv om det aldri er bevist, mener Hasinas støttespillere at Ziaur Rahman sto bak drapet på landsfaderen. Ziaur Rahman var da vise-forsvarssjef og ble noen måneder senere selv president og opprettet BNP, Hasinas politiske hovedmotstander. I følge Hasinas tilhengere, var det Ziaur Rahmans sønn, Tarique, som stod bak attentatforsøket mot henne (da hans mor, Khaleda, var statsminister).

I taler og intervjuer avfeide Hasina sine politiske motstandere som mordere. «Hvordan kan vi stole på dem? De myrdet min far. De myrdet min mor og mine brødre», og de forsøkte å drepe henne. Påstandene var selvsagt ikke tatt ut av løse luften, men poenget her er hendelsen symbolske og ideologiske funksjon i myteproduksjonen som måtte til for å legitimere Hasinas styre. Mytene fungerte som en autoritativ fortelling og veiledning for hennes støttespillere og aktivister, og bidro til å skape og avgrense et felleskap. Her ble en del likhetspunkter mellom hendelser adskilt i tid og rom – krigen i 1971, attentatet i 1975, og granatangrepet i 2004 – utnyttet til fulle i nye nasjonale myter. Familien kom til å representere både fortidens traumer og fremtidshåpet. Den bandt sammen hendelser spredt over flere tiår gjennom et narrativ om oppofrelse og heltemot, lidelse og martyrium, et narrativ som opphøyet familien til symbol på nasjonen.

Slike fortellinger styrker Hasinas makt gjennom emosjonell og symbolsk appell, ikke minst via de affektive forbindelsene som skapes mellom individuelle og kollektive minner. Hasinas personlige historie får en nasjonal dimensjon og forsterker ideen om datteren som arvtager og forvalter av nasjonale verdier, med rettmessig innsikt og evner til å fullføre farens misjon. På samme måte som aktivistene jeg nevnte tidligere i kapittelet, snakker også Hasina i filmen om landsfaderens «drøm» for landet.

I ettertid fremstilte Hasinas regjering Mujibur Rahmans drømmer som mål for landet. Mangelen på tydelighet gjorde «Bangabandhus drøm» til en flertydig og fleksibel rettferdiggjøring for regimet. Alt kunne forsvares av «drømmen», ikke minst fordi den som i første rekke tolket den var hans datter, som kjente ham bedre enn andre, og siden han ble drept på så grusomt vis, hadde ekstra sterke minner om ham. Hun ble landets naturlige leder, den som kunne tolke, videreføre og iverksette (lands)faderens store drøm.

Tjenestemenn, ministre og Awami League-ledere knyttet regelmessig Hasina til denne drømmen i sine taler, som den som skulle virkeliggjøre den (Ruud 2022). Et eksempel er da Bangladesh Economic Zones Authority på sin hjemmeside skrev at etableringen av økonomiske spesialsoner i landet var en del av «statsminister Sheikh Hasinas initiativ for å virkeliggjøre Landsfader Bangabandhu Sheikh Mujibur Rahmans drøm for landet.» Et annet eksempel var hvordan loven for digital sikkerhet ble legitimert overfor parlamentet i 2018:

The implementation of digital Bangladesh can be considered as the revival of the Golden Bangladesh of the father of the nation Sheikh Mujibur Rahman. The great dreamer has given his own suitable successor to fulfill the dream of Golden Bangladesh, Honorable Prime Minister Sheikh Hasina.

Sheikh Hasina fremstilles her som den aktive og handlende lederen som implementerer farens visjoner om et uavhengig, fritt og lykkelig land, dvs. det som ble påbegynt av «den store drømmeren», som det står i lovteksten, før han brutalt ble drept. Datterens autoritet bygger på at hun, som person, har en eksklusiv forbindelse til faren og privilegert innsikt i hans drøm – en kombinert appell til tradisjon og karisma.

Med dette forsøkte Sheikh Hasina å gå klar av all kritikk. Mange forklarte vanstyret hennes med at hun var avhengig av korrupte og ofte morderiske politikere for å opprettholde partiets styrke og regjeringens gjennomføringsevne. Denne viljen til å unnskyldes og bortforklare stod sentralt i å opprettholde regimet over 15 år hvorav vel ti år var uten reelle valg. Hennes lange regjeringstid skyldes uten tvil en kombinasjon av svært dyktig politiske håndlag og en kompromissløs maktpolitikk.

Nasjonens nødvendige selvbilde

Mujibur Rahmans plass i historiefortellingen er likevel mer enn Hasinas propaganda, og ble et minnespunkt («mnemotope») for mange, ikke minst for forståelsen av krigen i 1971 (Mookherjee 2016). Historiefortellingen og minnegjøringen om krigen handlet og handler nettopp om sorg og melankoli og om oppofrelse og mot (Mookherjee 2007). Som i mange andre land (McLean 2011, MacDonald 2002), står martyrdom og lidelse sentralt også i det bangladeshiske selvbildet. Ikke bare representerer krigen et skille mellom før og etter, mellom undertrykkelse og frigjøring, den handlet også om å definere bengaleren (bangladesheren) og Bangladesh' vilje til kamp for egne idealer. For mange er dette knyttet til nasjonens identitet. Det er her vi ser et sammenfall i verdier og idealer mellom Hasinas landsfadermyter og

nasjonens mer folkelige fortelling om seg selv. Det er dette sammenfallet som styrket den statsfremmede myten og gjorde den til en del av en autoritativ helhet.

Et uttrykk for kraften i det nasjonale selvbildet ser vi i proteststormen mot den indiske filmen «Gunday» i 2014. Filmen er en klassisk «Bollywood»-historie om to unge røvere som forelsker seg i samme dama, men årsaken til de veldige protestene fra Bangladesh var åpningssekvensen hvor en fortellerstemme beskrev krigen i 1971 som en krig mellom «India og Pakistan». Bangladeshere anser jo krigen i 1971 som sin uavhengighetskrig mot pakistanerne, hvor inderne en støttende birolle, men den store kampen tok bangladesherne selv. Protestene vokste raskt til et veritabelt «nasjonalistisk melodrama» (Hoek 2017). Mer enn 55 000 bangladeshere ga filmen lavest mulig rangering i den nettbaserte filmdatabasen IMDb og sendte filmen til bunns, og negative anmeldelser og poster ble pumpet ut i sosiale medier. Slike kommentarer gir et innblikk i Sheikh Hasina-mytenes kulturelle klangbunn.

Et hovedpoeng i den bengalske filmslakten var at krigen i 1971 hadde krevd store ofre. Den hadde også vært et stolt øyeblikk og høynet bangladeshernes prestisje internasjonalt.⁵ En skrev at «Frihetskjemperne og en leder av Bangabandhus kaliber har aldri blitt født i denne delen av verden, og vil aldri bli det.» Mange mente også at Bangladesh var det «eneste landet som har kjempet for uavhengighet for å forsvare sitt språk» (en påstand man ofte hører i Bangladesh). At vanlige folk hadde ofret livet for å beskytte morsmålet, beviste bangladeshernes fryktløshet. Andre skrev om tapre helter, som de sagnomsuste sektorsjefer, geriljagrupper og andre helter, mens andre var opprørt fordi «BANGLADESH vant krigen mot fuckistan ... India hjalp oss ingenting». Andre skrev om lidelse, frykt og tap, tortur, overgrep, sult og summariske henrettelser. Poenget var at «Bangladesh oppnådde uavhengighet på den harde måten», noe filmen overhodet ikke anerkjente. Enkelte omtalte krigen som «hellig» eller «vår stolthet».

Bakteppet for denne såret stolthet er delvis velkjente stereotypier om bengalere tidligere herskere gjerne hadde, både britiske koloniherrer og (vest)pakistanske militære: Bengalerne ble ansett som feminiserte, sensitive, hengitt til uendelige diskusjoner, dypt engasjert i poesi og litteratur – i hovedsak en slapp og kraftløs rase verken briter eller (vest)pakistanere i særlig grad slapp inn i sine hærstyrker. Da landsfaderen talte til de første uteksaminerte offiserene fra det nystartede bangladeshiske militærakademiet i 1974, var ett av poengene hans at (vest)pakistanerne

⁵ I det følgende trekker jeg hovedsakelig på min egen studie av denne hendelsen (Ruud 2020; mine oversettelser fra engelsk og bangla).

«trodde bengalerne var feige [*kapurush* – ikke mandige], men har nå lært at bengalere kan kjempe.» Også i dag er følelsen av å bli sett som feig et sårt punkt. I traileren for filmen «Mujib» (2023), legges samme beskjed i Mujibur Rahmans munn: «Gi oss ammunisjon, gi oss rasjoner, og dere vil se hvordan bengalerne kan kjempe om de først får sjansen!» For mange er det således viktig å understreke at bangladesherne ikke på noen måte mangler mot.

I mytene rundt Hasina er det nettopp denne kraftige nasjonalistiske cocktailen som mobiliseres når hun knyttes både til faren og gjennom ham til oppofrelsen og motet. Det var dette som for Awami League og Hasinas beundrere understreket at partiet ikke bare representerte Bangladesh, men *var* Bangladesh. Forestillingen om krigen som uttrykk for bengalernes uendelige mot har tilslutning langt utenfor partiets rekker. For Awami League og dets støttespillere er det bare Awami League som har arvet verdiene fra frigjøringsbevegelsen og legemliggjorde krigens lidelser og mot. Men at frigjøringsbevegelsen og lidelsene den gang legemliggjør et heltemot, er holdninger man finner langt utenfor partiets rekker. «Vi går til krig om så bare for å redde en enslig blomst», heter det i en populær sang som fremdeles synges, en hyllest til bengalerne som insisterer på at et poetisk sinnlag og heltemot begge hører med i deres nasjonale egenart.

Mytenes autoritative kraft

Historiene om Sheikh Hasina og faren kan forstås «som et språk» som tolkes av mottakeren (Barthes 1972). Disse fortellingene eller myter i Barthes' forstand fungerer som et kommunikasjonssystem og forutsetter en bevissthet som er i stand til å motta og tolke det som kommuniseres. Det kulturelle landskapet som mytene leses i, er avgjørende for at merkevarebyggingen blir vellykket.

Det finnes tilstrekkelig etnografisk litteratur som viser at velgere i store deler av verden ikke nøler med å snakke stygt om sine politiske ledere, stille spørsmålstegn ved deres motiver, fremme konkurrerende fortellinger, eller gjøre narr av og avvise forsøk på å tilegne seg sannhet, moral og autoritet (Ruud 2000; Corbridge et al. 2005; Sen 2019; Mbembe 1992; Scott 1990). Også Hasinas autoritære stil ble til slutt for uforsvarlig for mange, og hun måtte flykte. Likevel fortsatte andre å tviholde på sin beundring for henne og sørger over at deres fortelling om Bangladesh har tapt og motstandere vunnet. Selv da undertrykkelsen var på sitt tyngste var det mange som beundret henne. Ikke for skyggesidene ved regimet, men for arven og den nasjonalistiske ånden de så representert i henne. Fortellingene knyttet henne indirekte

og direkte til uavhengighetskrigens oppofrelser og mot, dens sorg og lidelse, og dens store idealer, skjønt hun ikke hadde del i krigen. Mytiske fremstillinger gjorde henne likevel til den sanne arvtakeren. Som sørgende datter og ansvarlig leder, spilte hun også på kulturelle og religiøse forståelser av kvinner som omsorgsfulle og som forvaltere av moral (Stensvold 2015).

Dette er myter som «ideologier i fortellende form», ikke usannheter, men historiefortelling som gir mening for fortelleren. De skaper samfunnet av gode, nasjonalt bevisste bangladeshere og gir dette samfunnet identitet og historie, og skaper tilhørighet. De er sannere og mer «autoritative» enn akademikers objektive historie, slik Lincoln skriver, men vi forstår nå bedre hvorfor. Disse mytene forteller sannheter som må være sanne fordi de gjør oss til oss, som rettferdiggjør uavhengigheten, denne veldige krigen, og gjør krigen til noe opphøyet, spesielt og hellig. Hasinas propaganda gjorde seg til en del av denne nasjonale fortellingen ved at den styrket idealene og forestillingen om oppofrelse. Hasinas mytebygging og nasjonens egenfortelling var sammenfallende og virket gjensidig styrkende.

Mytene om og omkring landsfaderen og Hasina knyttet dem til den store og tungt moralske fortellingen om Bangladesh og til den større forestillingen om hvem bangladesherne er, hva slags folk de er, hvilke kvaliteter de har, og hvorfor de er en nasjon. Objektiv historiefortelling skaper ikke en nasjon. Myter, derimot, forteller den egentlige historien, om verdiene, om ambisjonene, om de gode og de onde, om hvorfor vi er som vi er. Mytene er enklere, sjablongmessige, og opphøyer nasjonen til noe bedre, til noe høyverdig og nobelt. Ethvert regime trenger en fortelling, en myte eller en et sett med myter som forteller hvem de er som styrer og hvorfor nettopp de skal styre. Hasina dyrket ikke landsfaderen fordi han var faren hennes, men fordi det bidro til å skape den fortellingen som rettferdiggjorde og legitimerte regimet, som gjorde motstandere til forrædere og folket – de som sluttet opp om henne – til et stolt folkeferd, fryktløse og frie.

Referanser

- Arendt, Hannah. 1979. *The Origins of Totalitarianism*. Ny utgave med tillegg. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.
- Barthes, Roland. 1972. *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Bell, David A. 2020. *Men on horseback : the power of charisma in the Age of Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

- Bhattacharyya, Dwaipayan. 2023. «Of Conflict and Collaboration: Mamata Banerjee and the Making of ‘Franchisee Politics’ in West Bengal». *Economic and Political Weekly* 58 (36): 46–55.
- Corbridge, Stuart, Glyn Williams, Manoj Srivastava og René Véron. 2005. *Seeing the State: Governance and Governmentality in India*. Contemporary South Asia 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellwood, Robert S. 2008. *Myth: Key Concepts in Religion*. London: Continuum.
- Endresen, Cecilie og Anne Stensvold. 2022. «Dianas dødsfest. En prinsesses forbigående apotheose». *Chaos - Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* 75(1), 47–66.
- Endresen, Cecilie. Under utgivelse. Myths of gold and glory in Philippine politics. *Political theology*.
- Hasan, Mubashar og Mushfique Wadud. 2020. «Re-conceptualizing Safety of Journalists in Bangladesh». *Media and Communication* 8 (1): 27–36.
<https://doi.org/10.17645/mac.v8i1.2494>.
- Islam, Mohammad Mozahidul. 2013. «The Toxic Politics of Bangladesh: A Bipolar Competitive Neopatrimonial State?». *Asian Journal of Political Science* 21 (2): 148–68.
<https://doi.org/10.1080/02185377.2013.823799>.
- Jaffrelot, Christophe. 2021. *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kanungo, Pralay og Irfan Ahmad, red. 2019. *The Algebra of Warfare-Welfare: A Long View of India's 2014 Election*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kaur, Ravinder. 2020. *Brand New Nation: Capitalist Dreams and Nationalist Designs in Twenty-First Century India*. South Asia in Motion. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press.
- . 1999. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacDonald, David Bruce. 2002. *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*. Manchester: Manchester University Press.
- Mascarenhas, Anthony. 1986. *Bangladesh: A legacy of blood*. London: Hodder & Soughton.
- Mbembe, Achille. 1992. «The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony». *Public Culture* 4 (2): 1–30. <https://doi.org/10.1215/08992363-4-2-1>.
- Murphy, Andrew R. 2023. Theorizing Political Martyrdom: Politics, Religion, Death, and Memory. *Political theology* 24(5), ss. 465-485.
- Riaz, Ali og Fahmida Zaman. 2021. «Working Under the 'Sword of Damocles': Experiences of Journalists in a Hybrid Regime». I *Masks of Authoritarianism: Hegemony, Power and Public Life in Bangladesh*, redigert av Arild Engelsen Ruud og Mubashar Hasan, 37–55. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Ruud, Arild Engelsen. 2000. «Talking Dirty About Politics». I *The Everyday State and Society in Modern India*, redigert av C.J. Fuller og Véronique Bénéï, 115–36. London: Hurst & Company.
- . 2020. «Sovereign Sensibilities: Gunday and the Nation as the Self». I *South Asian Sovereignty: The Conundrum of Worldly Power*, redigert av David Gilmartin, Pamela G. Price og Arild Engelsen Ruud, 196–215. Oxford: Routledge.
- . 2022. «Bangabandhu as the Eternal Sovereign: On the Construction of a Civil Religion». *Religion* 52 (4): 532–49. <https://doi.org/10.1080/0048721.X.2022.2094779>.

- Ruud, Arild Engelsen og Mubashar Hasan. Red. 2021. *Masks of Authoritarianism: Hegemony, Power and Public Life in Bangladesh*. Singapore: Palgrave Macmillan
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sen, Moumita. 2019. «The Mahishasur Movement Online: A Precarious Network of 'Demon-Followers'». *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8 (1): 105–31.
<https://doi.org/10.1163/21659214-00801006>.
- Smith, Anthony D. 2000. The 'sacred' dimension of nationalism. *Millennium*, 29 (3): 791-814.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York: Routledge.
- Prothom Alo English. 2023. Month of mourning begins. 1 August.
<https://en.prothomalo.com/bangladesh/8iqvab17il>
- Taves, Ann. 2011. Special things as building blocks of religions. In *The Cambridge Companion to Religious Studies* (pp. 58–83). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.005>
- Time magazine. 2023. Sheikh Hasina and the future of democracy in Bangladesh. 2 November.
<https://time.com/6330463/bangladesh-sheikh-hasina-wazed-profile/>
- Wadud, Mushfique. 2023. «Who Benefits from Street Politics in Bangladesh: The BNP's Decision to Go for All-Out Street Protests Could Backfire». *The Diplomat*, 22. november.
<https://thediplomat.com/2023/11/who-benefits-from-street-politics-in-bangladesh/>.
- Willner, Ruth. 1984. *The spellbinders: Charismatic political leadership*. New Haven: Yale University Press.

Abstract

How do people come to believe in political myths? Sheikh Hasina served as Prime Minister of Bangladesh for fifteen years, repeatedly invoking the memory of her father, Sheikh Mujibur Rahman, assassinated in 1975. His murder was the building block in the myths Hasina created about him, that legitimised her own rule, as his daughter. In the myth, Mujibur Rahman played a key role in the 1971 Liberation War that shaped Bangladesh's national identity, and his death was a trauma both for the nation, and evidence of anti-independent forces threatening the nation and its founding ideals. Criticism of her leadership was mythically the same as treachery and murder. Approaching myths as "ideologies in narrative form" (Bruce Lincoln), this article explores how Hasina's myth became authoritative throughout her rule, with the official adoration of Rahman in the public sphere legitimising her as his rightful heir. This mix of religious-lie features, nationalism, and family tragedy was a compelling "father-daughter" myth that continues to divide the country. Even after protests forced Hasina to flee the country in 2024, her father's legacy reveal lasting tensions about who can claim to defend Bangladesh's core values.

Keywords: myth, politics, martyrdom, Bangladesh, strongmen, nation building

Khora: uberørt jomfru og mor

Fra Platons *Timaios* til en bysantinsk klosterkirke

AV VIGDIS SONGE-MØLLER

INSTITUTT FOR FILOSOFI OG FØRSTESEMESTERSTUDIER, UNIVERSITETET I BERGEN

Jeg traff Anne på et seminar om feministisk teori på Geilo i 1990. Våre faglige interesser sto på den tiden tilsynelatende langt fra hverandre: Annes doktorgradsarbeid om NRKs rolle i formidlingen av kristendommen og mitt pågående prosjekt om greske filosofers syn på blant annet det feminine rolle i reproduksjonen. Selv hadde jeg på den tiden tendenser til et visst faglig tunnelsyn, noe Anne tydeligvis ikke hadde. Hun spurte og gravde om det jeg arbeidet med, og viste en interesse, nysgjerrighet og begeistring som nærmest overvældet meg. Både faglig og personlig ble dette for meg et sterkt møte, som ble starten på et langt og nært vennskap. Vi hadde på den tiden hver vår lille sønn, og våre faglige samtaler gikk ofte over i det personlige, om moderskap, fødsel og graviditet. Selv om våre faglige referanser i utgangspunktet var ulike, var det ikke vanskelig å se forbindelseslinjer mellom greske filosofers og kristendommens syn på disse spørsmålene. Jeg skal i det følgende forsøke å trekke en slik forbindelseslinje som jeg tidligere har ant, men som først nå, i tilknytning til dette festskriftet til Anne, har stått frem for meg i et klarere lys.

Nøkkelord: *khora*, Jomfru Maria, *Timaeus*, klosterkirke, Platon

I sin bok *A History of Pregnancy in Christianity* understreker Anne kontinuiteten mellom den greske antikken og kristendommen, ikke minst i synet på forholdet mellom kjønnene som strengt hierarkisk og bestemt av dikotomiene ånd/materie og sjel/kropp (Stensvold 2015, 29). Det samme gjelder synet på mannens og kvinnens rolle i reproduksjonen: Mens mannens sæd inneholder kimen til det ferdige barnet,

fungerer kvinnens livmor kun som en slags beholder, hvor sæden kan utvikle seg til det ferdige barnet. Barnet er med andre ord farens barn, nærmere bestemt en kopi av faren. Det er interessant å lese Annes forklaring på hvordan Marias rolle som mor til Guds sønn passer inn i en slik oppfatning av reproduksjonen:

According to the dogma of the Incarnation, God manifests himself in his son (Jesus), who is also the son of Mary. This was unproblematic according to the traditional biological model, in which Mary's contribution to the creation of Jesus was limited to her providing a physical milieu for God's seed to grow into its human form (Incarnation). Essentially, Christ was – like any other child – his father's son. (Stensvold 2015, 117)

At den som mottar, eller blir befruktet av, en hellig ånd og Guds kraft (jfr. Luk 1:35), forblir en uberørt jomfru, er ikke urimelig, og en kombinasjon av denne forestillingen og antikkens tradisjonelle syn på kvinnens minimale bidrag til reproduksjonen gir en slags forståelse for Marias tilsynelatende selvmotsigende roller som både uberørt jomfru og mor til Guds sønn. Noe bidro Maria likevel med: Guds sønn var også Marias sønn, det vil si, Jesus var både Gud og menneske, og hans menneskelige side var Marias verk: «Christ's humanity was in the flesh, which he received from his mother (Mary), whereas his divinity came from the father (God)» (Stensvold 2015, 117). Jesu menneskelighet var altså knyttet til hans kropp og dermed også til hans forgjengelighet. Maria var, som enhver annen kvinne, skyld i sitt barns skrøpelige, forgjengelige kropp.

Dermed består mysteriet og paradoksene: Hvordan kan Gud gjøre en kvinne fruktbar med en kopi av seg selv, hvoretter denne guddommelige kimen til et barn får en dødelig kropp, og hvordan kan en dødelig og kroppslig avgrenset kvinne motta det som må betegnes som noe uendelig i tid og rom, eller hinsides tid og rom? Slike spørsmål dukker ikke bare opp i forbindelse med historien om Marias guddommelige unnfangelse og jomfrufødsel. De dukker også opp i en sentral tekst fra antikken: Platons dialog *Timaios*, hvor et grunnleggende begrep i dialogens beskrivelse av universets og menneskets tilblivelse, nemlig *khora*, deler Marias karakteristika som både jomfruelig og som mor til den guddommelige farens barn. Denne sammenhengen mellom Det nye testamentet og *Timaios* oppdaget jeg da jeg en gang for mange år siden besøkte en klosterkirke i Istanbul ved navnet Khora. «Khora» kan oversettes med «land» eller «mark», og kirken, som opprinnelig er fra 500–600-tallet, fikk dette navnet fordi den lå «på landet», det vil si utenfor bymurene til daværende Konstantinopel.



Khora-kirken (foto: Gryffindor / Wikimedia Commons 2007)

Khora fikk imidlertid også en annen betydning da kirken på 1300-tallet ble omfattende restaurert og rikelig utsmykket med bysantinske fresker og mosaikker.¹ Én av mosaikkene viser Maria med Jesusbarnet midt på magen, innkapslet i et slags egg. Mosaikken har denne innskriften: *he khora tou akhoretou*. I tillegg til «land» kan *khora* også oversettes med «sted» i betydningen «sted hvor noe befinner seg», «oppholdssted» (altså ikke tomt rom). Det siste ordet i innskriften, *akhoretou*, står i klar motsetning til *khora* og betegner det som ikke kan inneholdes (i noe annet), eller det som ikke kan befinne seg på et sted. Innskriften kan oversettes med «stedet for den som ikke kan være på noe sted». Her er det Maria som kalles *khora* (stedet), mens man må anta at det er Gud, eventuelt Jesus, som ikke kan være på dette stedet. Er det Platons *khora* som i denne klosterkirken fremstilles billedlig som Maria? Tanken er nærliggende. *Khora* er imidlertid et vanlig ord, og bruken av *khora* i denne mosaikken kan tenkes å ha helt andre referanser enn til *Timaios*. Det finnes en rekke tekster om denne mosaikken som viser til *khora* i *Timaios*, men disse er først og fremst opptatt av å forstå betydningen av Maria som *khora* og diskuterer i mindre grad betydningen av *khora* i *Timaios*.² De diskuterer også i liten grad rimeligheten

¹ Interiøret i kirken regnes som det vakreste og mest komplette kirkerommet som er bevart fra det bysantinske Konstantinopel (Ousterhout 1995, 91). Den ble brukt som moské da Konstantinopel ble en del av Det ottomanske riket i 1453, og ble i 1945 gjort om til museum. I 2020 ble kirken igjen tatt i bruk som moské. Den står på Unescos verdensarvliste.

² Se for eksempel Isar (2009a og 2009b), Kordi (2014), Mannousakis (2007), Merantzas (2014).

av å tolke betydningen av en inskripsjon i en klosterkirke på 1300-tallet på bakgrunn av en tekst på 400-tallet f.Kr. Dette skal jeg forsøke å gjøre. Før jeg ser nærmere på Maria som *khora*, skal jeg si litt om den rollen *khora* spiller i *Timaios*.

I denne dialogen forteller Timaios – antakelig en fiktiv karakter, som Platon fremstiller som en pythagoreer fra Italia – om universets og menneskets tilblivelse. I første del av dialogen beskrives verdens tilblivelse nærmest som et byggeprosjekt: Ved hjelp av de fire elementene – jord, vann, ild og luft – lager en guddommelig håndverker (demiurgen) sansbare kopier, eller etterligninger, av ikke-sansbare, intelligible og evige ideer, eller forbilder. Vår verden og alt som finnes i den, fremstår som en etterligning av en ideell verden. Her er det utelukkende fornuften som rår. Men omtrent halvveis i dialogen stanser fortelleren opp: Det er noe som ikke stemmer, han greier ikke å forklare hvordan håndverkerens materiale (de fire elementene) er blitt til. Timaios bestemmer seg for å begynne på nytt. Det var ikke tilstrekkelig å stole på fornuften (*nous*), en må også rette seg etter det som er nødvendig (*ananke*, *Timaios* 47e). I stedet for håndverksmodellen forsøker han seg på en biologisk modell: Timaios ser for seg en kjernefamilie, hvor vår sanselige virkelighet *fødes*. I tillegg til de evige forbildene, som han nå kaller «far», og den sansbare virkeligheten, som han nå kaller «avkom», innfører han nå en tredje kategori, nemlig moren:

I den nåværende situasjon må vi tenke gjennom tre klasser, nemlig det som blir til, det dette blir til i, og det som det tilblitte vokser frem fra som et avbilde. Det kunne være passende å sammenligne det mottagende med moren, det som det kommer fra med faren og den natur som er mellom dem, med avkommet. (*Timaios* 50c-d)³

Det er denne tredje klassen, moren, jeg skal se nærmere på. Hun blir altså innført i fortellingen som en *nødvendighet*, etter at fornuften er kommet til kort.⁴ Timaios trenger en morsskikkelse for å få fortellingen om verdens tilblivelse til å gå opp, men hun forblir, også for Timaios selv, en uklar, tåket, nærmest svevende skikkelse. Det er som om han gjerne skulle ha greid seg uten henne, men det greide han altså ikke.⁵ Denne kvinnelige skikkelsen blir benevnt med en rekke ulike navn, som alle

³ Når ikke annet er nevnt, har jeg brukt Jens Braarvigs oversettelse av *Timaios*, med enkelte modifikasjoner (Platon 2005).

⁴ I sin *Timaios*-studie går John Sallis særdeles grundig inn på *ananke* (nødvendighet) som grunnen til at Timaios ser seg nødt til å begynne på nytt og innføre en tredje klasse (Sallis 1999). Også Kristin Sampson har en inngående diskusjon av *anankes* sentrale betydning for en forståelse av *khora* (Sampson 2006). Sampsons innsiktsfulle analyse har vært viktig for min egen forståelse av *khora*.

⁵ Innføringen av *khora* i *Timaios* føyer seg inn i det Jean-Pierre Vernant har beskrevet som en «dream of a purely paternal heredity [which] never ceased to haunt the Greek imagination» (Vernant 1983, 134). I min bok *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* (Songe-Møller 1999) har jeg forfulgt dette temaet ved

bidrar til å beskrive hennes karakter. Ett av disse navnene er *khora*, som helt siden Aristoteles' analyse og kritikk av *Timaios* er det navnet som stort sett brukes på denne problematiske og mye diskuterte størrelsen.⁶ *Khoras* problematiske karakter blir understreket gang på gang: hun er noe som bare «kan fattes med en slags uekte argumentasjon, knapt til å stole på, ikke avhengig av sansning, noe vi ser på som i en drøm» (*Timaios* 52b, min oversettelse). Platon advarer oss altså i vårt forsøk på å forstå *khora*: *Khora* bryter med vanlig logikk,⁷ og noen empirisk tilgang til henne har vi heller ikke. Det kan se ut som om Platon oppfordrer oss til på en eller annen måte å famle oss frem til betydningen av *khora*, selv om det vi måtte komme frem til, antakelig ikke synes helt overbevisende.

Den aller første beskrivelsen av *khora* lyder slik: hun er «all tilblivelses mottaker, akkurat som en barnepleierske [*tithene*, som også kan oversettes med «amme»]» (*Timaios* 49a). Denne beskrivelsen står i kontrast til beskrivelsen av *khora* som mor ettersom en amme, eller barnepleierske, nettopp *ikke* er barnets mor. Hvordan skal vi forstå denne motsetningen?

Det greske ordet for «mottaker» er *hypodokhe* og blir brukt om det å ta imot noen i sitt hjem, å vise gjestfrihet, men også om kroppens hulrom og mer spesielt om livmoren. Som «all tilblivelses mottaker» kan *khora* dermed tolkes som det sted hvor en slags universell unnfangelse finner sted, som en livmor som gjestfritt tar imot de barna hun måtte besvangres med. Verbet *khoreo*, som *khora* er knyttet til, betyr «å gi plass til en annen», «å trekke seg tilbake». Samtidig som *khora* mottar alt og tar det inn i seg, kan hun også sies å trekke seg tilbake fra alt: hun er selv ikke på det stedet hun åpner for sine barn, for alt som blir til. Dette «stedet» som er *khora*, er på sett og vis også et ikke-sted.⁸

Khora mottar, forklarer *Timaios*, «kopiene av de intelligible evig værende ting» (*Timaios* 51a). For å forklare hvordan dette skjer, innfører *Timaios* nok et navn på *khora*: *ekmageion* (50c). Dette ordet har to betydninger som bringer oss litt nærmere forståelsen av *khora*. På den ene siden betegner *ekmageion* «en masse som det lages

å analysere tekster av blant annet Hesiod, Parmenides, Anaksimander og Platon.

⁶ Aristoteles diskuterer betydningen av *khora* i *Fysikken*, 4. bok, 209b.

⁷ Jfr. Derrida 1995, 89: «It is well known: what Plato in the *Timaeus* designates by the name of *khora* seems to defy that 'logic of noncontradiction of the philosophers' of which Vernant speaks, that logic 'of binarity, of the yes or no'.»

⁸ For en analyse av forholdet mellom romlighet og det feminine som tilværelsens opprinnelse i *Timaios*' fortelling om *khora*, se Økland (2008). Økland betegner *khora* som «et slags matrix for all annen Bliven» (49). Hun tar utgangspunkt i Luce Irigarays lesning av *Timaios* og anvender denne på Johannesevangeliets prolog. Øklands analyse avdekker en slags skjult, eller fortrent, *khora* i Johannesevangeliets opphavsmyte: her er en spenning mellom «Johannesevangeliets innhold (som er fallogosentrisk) og dets *chora*-aktige tekstualitet» (59).

avtrykk i» og på den andre siden «det som visker vekk, eller blir kvitt». *Khora* er altså både passiv og aktiv i denne særegne befruktningsprosessen: hun tar imot modellens avtrykk, men kvitter seg med det så snart den sansbare kopien er laget. *Khora* er selv både usynlig og formløs (*amorfon*, 51a), uten noen som helst egenskaper. Hun har med andre ord ingen likhet med avkommet sitt, som kun ligner på faren og dessuten bærer hans navn (52a). Til tross for at «barna» blir til i *khora* som et resultat av at hun tar imot modellen og hans «avtrykk», forblir hun upåvirket, eller uberørt, av disse avtrykkene (jfr. 50d-e), noe hun selv kan sies å bidra til ved å kvitte seg med avtrykkene. Som Maria er *khora* en jomfruelig, uberørt mor, og som Maria har hun ingen del i sine barn, som er en tro kopi av faren.⁹ *Khora* kan altså beskrives både som mor og amme. Ettersom hun ikke har noen del i avkommet sitt, er hun strengt tatt ikke moren, men som «all tilblivelses mottaker» kan hun likevel karakteriseres som en omsorgsfull barnepleier eller amme. En amme er en kvinne som overtar morens arbeid etter at barnet er født, som et middel, kan man kanskje si, til å gi barnet melk. Det er nettopp dette Timaios kaller «tilblivelses (ev. fødselens) amme»: et instrument (*organon*, Timaios 52e, 53a). *Khora* er et instrument, et nødvendig instrument for å kunne forklare verdens og menneskers tilblivelse.

Til tross for at Timaios gjør en rekke forsøk på å forklare *khora* og gir henne mange ulike navn, forblir hun en høyst uklar størrelse. Eller sagt på en annen måte: Timaios' manglende evne til å kalle henne med ett og samme navn er nettopp et tegn på at hun ikke kan gripes (Sampson 2006, 134). *Khora* tilhører verken den intelligible sfære, som er reservert for faren, eller den sansbare sfæren, som tilhører barnet. Ettersom det ifølge Platons ontologi ikke finnes noen andre virkelighetssfærer enn disse to, faller *khora* på sett og vis utenfor enhver virkelighet. Jacques Derrida uttrykker det slik: «There is *khora* but *the khora* does not exist.» (Derrida 1995, 97). *Khora* er der fordi hun *må* finnes for å kunne forklare hvordan tilblivelse skjer, men man kan likevel ikke si at hun eksisterer. *Khora* er både en nødvendig og en umulig, eller ubegripelig, størrelse. *Khora* er, skriver Derrida, et navn, men et navn som ikke refererer til noe eksisterende.

Khora er den som formidler mellom den evige, intelligible sfære og den sansbare, foranderlige og forgjengelige virkeligheten, samtidig som hun selv ikke tilhører noen av disse værensområdene. Sagt på en annen måte: *Khora* er det sted hvor disse to dimensjonene, som selv ikke har noe som helst felles, kan møtes, om enn på en uforklarlig måte. Avkommets likhet med faren begrenses til formen og navnet; *khora* er

⁹ Jfr. Derrida 1995, 95. Til tross for at Derrida kaller *khora* «virgin», insisterer han på at dette er «a virginity that is radically rebellious against anthropomorphism».

årsaken til at avkommet får et forgjengelig legeme eller en dødelig kropp. Liksom Maria er årsak til Jesu dødelige kropp, er *khora* årsak til at døden kom inn i verden. Men la oss ikke glemme den positive siden av dette: liksom Maria er den som gir liv til Jesusbarnet, er også *khora* den livgivende. *Khora* er fremfor alt «all tilblivelses mottaker». Det greske ordet for tilblivelse er *genesis*, som også kan oversettes med «fødsel». Alt som blir til, alt som fødes, er innom *khora*. *Khora* er den som rister, gir bevegelse og dermed liv til de evig selvidentiske formene som *khora* på etter eller annet vis mottar (*Timaios* 52e–53a).¹⁰ Hvordan er alt dette mulig? Hvordan kan den intelligible modellen bli til en sansbar kopi i *khora*, som selv verken er intelligibel eller sansbar? Sagt på en annen måte: hvordan kan *khora*, som selv verken er levende eller dødelig, gi både død og liv til de evige formene? Og hvordan kan *khora*, dette ubestemmelige stedet, ta imot den intelligible modellen, som unndrar seg enhver stedsbestemmelse? Spørsmålene står med andre ord i kø for den som vil forsøke å forstå *khora* og hennes funksjon i *Timaios*' fortelling om verdens tilblivelse.

Jeg skal her ikke gå videre inn på *khoras* rolle i *Timaios*, men se på hvordan den bysantinske klosterkirken Khora i Istanbul fremstiller Maria som *khora*, det vil si, gir en billedlig fremstilling av det som ikke lar seg fremstille, lager en strålende mosaikk av det som ikke kan sanses. Men er det rimelig å anta at det finnes en sammenheng mellom den *khora* som finnes i Platons dialog og en kristen bruk av det samme ordet over 1700 år senere? Selv om det ikke finnes noen direkte kilder for en slik sammenheng, er det mye som tilsier at den finnes. I Bysants, eller Det østromerske riket, var det litterære språket gresk – ikke latin som i middelalderens vestlige Europa – og Platons dialoger ble naturligvis lest på gresk. Theodoros Metokhites, som på oppdrag av den bysantinske keiseren sto for den omfattende utsmykningen av Khorkirken fra 1316 til 1321, sies å ha vært «probably the greatest scholar of his day», med inngående kjennskap både til Platons dialoger, som han skrev en kommentar til, og til Aristoteles' verker, som han også skrev om (Ousterhout 2017, 31). Av sine samtidige skal han til og med ha blitt omtalt som «a reincarnation of Plato, in short, Philosophy personified» (Underwood 1966–67, 4:24). Betydningen av *khora* i *Timaios* ble diskutert i Bysants på Metokhites' tid (Bydén 2017), og det synes urimelig at Metokhites ikke skal ha hatt *Timaios* i tankene da *khora*-innskriftene ble utformet. Nærmere belegg for en forbindelse mellom *khora* i Platons dialog og Maria som

¹⁰ I sin analyse av *khora* i *Timaios* legger Emanuela Bianchi særlig vekt på *khoras* bevægende, livgivende aspekt (Bianchi 2006, 133–135) og påpeker at den platonske kosmologi har «an irreducibly feminine mark» og i så måte adskiller seg fra Aristoteles' maskuline begrep om den første beveger som kilde til kosmisk bevegelse (125). Samtidig beskriver hun *khora* som en dårlig mor: hun «does not tend or nurture, but the motion she provides is rather a shaking, like a bad mother shaking an infant» (134).



Mosaikken med innskrifter. (Utsnitt, foto: byzantologist 2021, CC BY-NC-SA 2.0)

khora skal jeg komme tilbake til. Det er uansett påfallende at *khora* i *Timaios* og *khora* i den mosaikkinnskriften jeg her skal se nærmere på, brukes på temmelig lik måte og med samme type paradokser, til tross for at ordet ellers har temmelig dagligdags betydninger. Det var, som allerede nevnt, en slik dagligdags betydning som opprinnelig ga navnet til selve kirken: Khora, kirken på landet.¹¹

På mosaikken som står over kirkens inngangsparti og dermed er det første som møter den besøkende, blir Maria fremstilt som *khora*. Mosaikken har to innskrifter. Den øverste innskriften lyder slik: *M[et]er Th[eo]u*, «Guds mor». Den nederste innskriften er den allerede nevnte: *he khora tou akhoretou*, som jeg oversatte med «stedet for den som ikke er på noe sted». I det som regnes som standardverket over Khora-kirken, *The Kariye Djami*, oversettes innskriften slik: «the dwelling-place of the uncontainable» (Underwood 1966–67, 1:168). I tillegg til «uncontainable» (på norsk: «det som ikke kan inneholdes [i noe annet]»), kan det siste ordet i innskriften også bety «uendelig», «ubegrenset» og «ubegripelig» (Lampe 1961). En mulig oversett-

¹¹ Den fremstillingen av Maria som vi finner i Khora-kirken – Maria med Jesusbarnet innkapslet i et egg, eller en medaljong – er beslektet med en type ortodokse Maria-fremstillinger som gjerne går under betegnelsen *Maria Platytera*, «Maria, den som er videre [enn himmelen]» og som tolkes på lignende måte som Maria som *khora*: som en himmelvid beholder som kan motta Gud, «the vessel of the Incarnation», en mellomposisjon mellom Gud og mennesker og «the passage by which God came to earth» (Ousterhout 1995, 95). Adolf Weis sporer denne type Maria-fremstilling helt tilbake til den egyptiske gudinnen Isis. Han mener også at «den tredje klassen» som innføres i *Timaios*, tilhører forhistorien til *Maria Platytera*: Platon innfører den tredje klassen som «weibliche Partnerin des reinen Geistes ('Empfangende'), und als 'Mutter' der realen Welt» (Weis 1985, 57). I sin diskusjon av *Timaios* nevner Weis flere av de navnene *Timaios* gir «den tredje klassen», som mor, amme og mottaker, men han nevner ikke *khora*.

else av innskriften er derfor også «oppholdsstedet til den ubegrensede».¹² Som et oppholdssted for en annen er *khora* samtidig den som tar imot og gir plass til en annen. En mulig oversettelse av innskriften er i tråd med dette «den som tar imot den uimottakelige».

Innskriftene er betegnelser på jomfru Maria, og sammen med bildet av Maria med Jesusbarnet gir de en billedlig fremstilling av flere paradokser knyttet til Maria-skikkelsen. Eller sagt på en annen måte: Mosaikken gir en billedlig fremstilling av det kristne mysteriet. Ifølge den ene innskriften er Maria Guds mor, samtidig som hun i den billedlige fremstillingen bærer på et barn som er innkapslet i et egg. Dette barnet, inni kroppen til en kvinne, er altså Gud. Mosaikken med Maria og Jesusbarnet fremviser det umulige: Maria, en kvinne av kjøtt og blod, begrenset i tid og sted, dødelig og knyttet til den sansbare verden, omslutter Gud, som er uendelig og derfor ikke kan omslutes av noe som helst. Maria er, som innskriften forteller, et «oppholdssted for den ubegrensede». Noe slikt sted kan ikke finnes, og liksom *khora* i *Timaïos* er et slags ikke-sted, er også Maria her blitt tildelt en paradoksal posisjon.

I denne mosaikken fremstilles Maria som gravid, og det er mulig å tolke *khora* som livmor, altså det sted hvor befruktningen skjer, og hvor den uimottakelige blir tatt imot. Som i *Timaïos* er graviditeten, eller moderskapet, noe som ikke kan tenkes, noe ikke-rasjonelt (jfr. Bianchi 2006, 139). Selv om *khora* – livmoren og moren – på et ubegripelig vis har tatt imot Gud, er hun jomfru, uberørt av Gud. Og selv om hun er uberørt av Gud, er hun befruktet av ham, og det befruktete barnet er Gud, som sin far. Hun har gitt rom til den som ikke kan finnes i noe rom, den som er hinsides rom og tid.

Som i *Timaïos* er denne kristne *khora* den som formidler mellom det ikke-sansbare og det sansbare, mellom det evige og det timelige, foranderlige og forgjengelige. Som *khora* i *Timaïos* kan Maria beskrives som et instrument for Guds inkarnasjon (jfr. Stensvold 2015, 117). Hun er nødvendig for å kunne forklare hvordan Gud kunne tre inn i denne verden som et menneske. Nettopp dette er det mosaikken kan sies å gi uttrykk for: Det er ved hjelp av Marias livmor at Gud kan bli til et lite barn og dermed bli en del av denne verden.¹³ Men mens *khora* i *Timaïos* ikke har noen som helst del i barnet, har *khora* som Maria tross alt en forbindelse med barnet: De

¹² Kirken inneholder også andre mosaikker hvor *khora* forekommer. En mosaikk som fremstiller Maria med barnet på armen, har innskriftene «mor» og «*khora*». En annen mosaikk som fremstiller Jesus, har innskriften *he khora ton zonton*, «de levendes *khora*». Det er påfallende at Jesus her gis en feminin betegnelse, *he khora* (*he* er feminin bestemt artikkel). Jeg kommer ikke til å gå inn på disse mosaikkene.

¹³ Jfr. Manoussakis: «The iconic representation of Mary as *khora* is suggestive of her role as the instrument of the Incarnation» (Manoussakis, 2007, 92).

er begge av kjøtt og blod. Det er her Platons *khora* adskiller seg fra Maria som *khora*: Mens det stedet den platonske *khora* viser til, ikke tilhører den sansbare verden, er Marias «sted» selv noe kroppslig, som hennes barn.

Mosaikken i Khora-kirken ble neppe til i et kulturelt og religiøst vakuum. Det er en lang tradisjon i østkirken for å omtale Maria som *khora* både i hymner og prekener, en tradisjon som i hvert fall går tilbake til Clemens av Alexandria (ca. 150 – ca. 215) (Moutafov 2016, 201; Arentzen 2021, 136).¹⁴ Metokhites skrev selv hymner til Maria hvor han kaller henne *khora*, og ett sted også *he khora tou akhoretou*.¹⁵ Metokhites er ikke den første som bruker denne spesielle betegnelsen på Maria. Man finner den allerede i *Akathistos*, en populær bysantinsk hymne av en ukjent dikter trolig fra det 5. århundre, en hymne som fremdeles er i bruk i enkelte gresk-ortodokse kirker (Manoussakis 2007, 92). I en inngående analyse av denne hymnen argumenterer Thomas Arentzen overbevisende for en rekke likheter mellom den måten Maria beskrives på i hymnen og den rollen *khora* har i *Timaios* (Arentzen 2021, 140–41). Også mer indirekte viser han til slike likheter, blant annet ved å understreke at Maria her fremstilles «in more-than-human terms, to the degree [...] that her humanity is decentered, as if the whole creation had been groaning in labor pains» (132). Denne desentreringen er knyttet til beskrivelsen av Maria som *khora*, forstått som land, landskap og dyrket land: «We are invited to contemplate with awe, to venture through a landscape, a surrounding, which instead of a female human comes to resemble a land, a *chora*, the countryside of God» (134). Det er fremfor alt livmoren som lignes med landet, eller jorden, som blir befruktet, riktignok uten sæd: «a conception without seed», som det heter i hymnen (131). Hvis det stemmer, som Robert Ousterhout hevder, at bruken av *he khora tou akhoretou* i Khora-kirken sannsynligvis er tatt fra *Akathistos*-hymnen (Ousterhout 1995, 93, 95), kaster Arentzens analyse av *Akathistos* lys over betydningen av mosaikken i Khora-kirken. *Khora*, oppholdsstedet for den ubegrensede, er ikke bare betegnelsen på Marias individuelle livmor, og mosaikken er ikke bare et bilde på Marias graviditet og viser dermed ikke kun til Jesu fødsel: *Khora* viser samtidig til hele Guds skaperverk. Marias livmor synes her å bli sidestilt med hele den skapte verden, hvor Gud utøver sin skaperkraft. Maria får i tråd med dette en lignende

¹⁴ Andre som skrev hymner til Maria og som ga henne tilnavnet *khora* eller varianter av ordet, er Johannes fra Damaskus (675–749), Kosmas fra Jerusalem (8. århundre), Theofanes Graptos (775–854) og Josef hymnografen (816–886) (Ousterhout 1995, 97). Jfr. Sotiria Kordi: «The word *chora* is used frequently in hymnography in order to describe the Virgin and in most cases it means ‘field’ (unplowed, unsown, unfarmed, relating to Her virginity) or ‘container’ (of God)» (Kordi 2014, 43).

¹⁵ I en engelsk oversettelse av Metokhites’ dikt lyder det slik: «O you who became the *chora* of the achoretos, who is present everywhere and beyond everything, ...» (Polemias 2017, 110).

betydning som *khora* i *Timaios*: «all tilblivelses mottaker», det sted hvor all unnfangelse og fødsel skjer. Maria er ikke bare Jesu mor, men også en universell mor.¹⁶

Som jeg har forsøkt å vise, er det en rekke paralleller mellom *khora*, slik hun blir fremstilt i *Timaios*, og Maria fremstilt som *khora* i den bysantinske *Khora*-kirken, både i skrift og bilde. De blir begge fremstilt som et *sted* som gir rom til og på ett eller annet vis blir befruktet av en evig, uendelig og ikke-sansbar makt, som verken kan innta noe som helst sted eller fysisk reproducere seg. Men det umulige inntreffer: De uberørte jomfruene føder barn, som riktignok er farens barn og bærer farens navn. *Khora* kan i begge tilfeller forstås som noe *tredje*, som en mellominstans mellom den guddommelige og den forgjengelige verden, noe som trengs for å forklare hvordan den evige, uendelige makten kan materialisere seg i den forgjengelige sansbare verden. Eller sagt på en annen måte: *Khora*/Maria er nødvendig for å kunne forklare hvordan den evige, uendelige, ikke-sansbare makten kan skape den materielle verden. Kvinnen, eller mer presist: livmoren, trengs, men hun blir gitt en uforklarlig rolle som bryter med all logikk, og som vi kun kan fatte «som i en drøm» (*Timaios* 52b). Man kan kanskje si at både hos Platon og i denne bysantinske tolkningen av Guds inkarnasjon blir kvinnen brukt som et nødvendig *middel* – om enn et uforklarlig sådant – for å forklare både verdens og menneskets tilblivelse.

Referanser

- Arentzen, Thomas. 2021. «The Chora of God: Approaching the Outskirts of Mariology in the Akathistos.» *Journal of Orthodox Christian Studies* 4 (2): 127–149.
<https://doi.org/10.1353/joc.2021.0011>.
- Bianchi, Emanuela. 2006. «Receptable/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*.» *Hypatia* 21 (4): 124–146. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01131.x>.
- Bydén, Börje. 2017. «Byzantine Philosophy.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition).
- Derrida, Jacques. 1995. «*Khora*.» I *On the Name*, redigert av Thomas Dutoit, 89–127. Stanford: Stanford University Press.
- Isar, Nicoletta. 2009a. «Chorography – a Space for Choreographic Inscriptions.» *Bulletin of the Transilvania University of Braşov (Series IV: Philology and Cultural Studies)* 2 (51): 263–268. https://webbut.unitbv.ro/index.php/Series_IV/article/view/7558.
- Isar, Nicoletta. 2009b. «*Chôra*: Tracing the Presence.» *Review of European Studies* 1 (1).
<https://doi.org/10.5539/res.v1n1p39>.
- Kordi, Sotiria. 2014. *The Chora Parekklesion as a Space of Becoming*. Doktoravhandling, University of Leeds.

¹⁶ En slik flytende overgang mellom Marias og all verdens fruktbarhet, og dermed mellom Gud som Jesu far og Gud som hele verdens skaper, finner vi også hos Proklos fra Konstantinopel (ca. 390–446, erkebiskop og forfatter av innflytelsesrike prekener). Mens Jomfru Maria omtales som inkarnasjonens sted, er verden det sted hvor den uimottakelige (*ton akhoretou*) blir tatt imot (Arentzen 2021, 137).

- Lampe, G.W.H., red. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2007. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- Merantzas, Christos. 2014. «Plato's Chora Documented Inside the Monastery of Chora (Cariye Camii).» I *International Istanbul Historical Peninsula Symposium 2013*, redigert av Nazlı Ferah Akıncı, 511–518. Istanbul: Yildiz Technical University.
- Moutafov, Emmanuel. 2016. «On How to 'Read' the Chora Monastery.» *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 16: 199–211.
- Ousterhout, Robert G. 1995. «The Virgin of the Chora: An Image and Its Contexts.» I *The Sacred Image: East and West*, redigert av R. G. Ousterhout og L. Brubaker, 91–109. University of Illinois Press.
- Ousterhout, Robert G. 2017. «Finding a Place in History: The Chora Monastery and its Patrons.» 26th annual lecture, The A.G. Leventis Foundation, Nicosia.
- Plato. 1929 (gjentrykk 1966). *Timaeus*, oversatt av R. G. Bury, 16–253. The Loeb Classical Library (gresk og engelsk tekst). London: William Heinemann Ltd / Cambridge: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/DLCL.plato-philosopher_timaeus.1929.
- Platon. 2005. *Timaios*, oversatt av Jens Braarvig. Bind nr. 7 av *Platon. Samlede verker*, 213–300. Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek.
- Polemis, Ioannis. 2017. *Theodoros Metochites. Poems*. Redigert og oversatt av Ioannis Polemis. Turnhout: Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.CC T-EB.5.111915>.
- Sallis, John. 1999. *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington og Indianapolis: Indiana University Press.
- Sampson, Kristin. 2006. *Ontogony, Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the Timaeus and the Parmenides*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Songe-Møller, Vigdis. 1999. *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York og London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203798898>.
- Underwood, Paul A. (red.). 1966–67. *The Kariye Djami*. 4 bind. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vernant, Jean-Pierre. 1983. *Myth and Thought Among the Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weis, Adolf. 1985. *Die Madonna Platytera: Entwurf für ein Christentum als Bildoffenbarung anhand der Geschichte eines Madonnenthemas*. Königstein im Taunus: Karl Robert Lange-wiesche Nachfolger Hans Köster.
- Økland, Jorunn. 2008. «I begynnelsen eller i kjelleren? Irigaray, evangelisten Johannes og andre åpninger.» *Agora* 26 (3): 45–68. <https://doi.org/10.18261/ISSN1500-1571-2008-03-06>.

Abstract

The paper discusses the relationship between, on the one hand, a 14th century mosaic and its inscriptions in the Byzantine Monastery Church Chora in Istanbul and, on the other, Plato's use of *chora* in the *Timaeus*. In the *Timaeus*, *chora* is described as an enigmatic, undefinable, female

character, like a virginal mother who mediates between the invisible, eternal father and the visible, temporal offspring. Although *chora* is necessary to explain the birth of the universe, she remains an irrational and inexplicable character. The paper argues that the paradoxes of Plato's *chora* are of the same kind as the paradoxes of the discussed mosaic. The mosaic pictures the Virgin Mary as pregnant with the child and with the accompanying inscription «*he khora tou akhoretou*» («the dwelling-place of the uncontainable»). The *chora* of the *Timaeus* has thus, it is argued, found its way into Christianity: it is Plato's *chora* who is visualized as the Virgin Mary in this Byzantine church. Plato's *chora* may be said to be the basis of this visualization of the Christian mystery, a visualization of how God became human.

Keywords: *chora*, Virgin Mary, *Timaeus*, Chora Monastery Church

Livmor eller egg?

Morskap og jødisk identitet i møte med eggdonasjon og surrogati

AV SOFIE ROSE STRØMME

INSTITUTT FOR KULTUR, RELIGION, ASIA-
OG MIDTØSTENSTUDIER (IKOS), UNIVERSITETET I OSLO

Chabad Lubavitch er en ultraortodoks jødisk gruppe som er svært positiv til assistert reproduksjon. De oppfordrer ufrivillig barnløse jødiske ektepar til å bruke teknologien, gitt at de følger det religiøse lovverket (halakha). Denne artikkelen ser nærmere på Chabad Lubavitch og utfordringene som oppstår når deres religiøse lovverk møter moderne reproduksjonsteknologi. Ortodoks jødedom følger et matrilineært slektskapsprinsipp som tilsier at jødisk identitet arves fra mor til barn. Ifølge Chabad er dette, og ortodoks konvertering, de eneste måtene å få en jødisk identitet på. Denne sammenknytningen mellom identitet og morskap gir diskusjoner om eggdonasjon og surrogati stor betydning. Artikkelen analyserer rabbinske debatter om assistert reproduksjon på plattformen Chabad.org, med fokus på de største utfordringene knyttet til surrogati og eggdonasjon. Gjennom denne analysen synliggjøres det hvordan Chabad konstruerer jødisk identitet i møte med assistert reproduksjon. Valgene rabbinerne på Chabad.org gjør i sin tolkning av hva det vil si å være jøde, i konteksten av surrogati og eggdonasjon, har direkte implikasjoner for hvordan Chabads medlemmer kan benytte seg av assistert reproduksjon. Disse rabbinske debattene får med andre ord svært virkelige konsekvenser.

Nøkkelord: Jødisk identitet, Chabad Lubavitch, assistert befruktning, medikalisering, halakha, rabbinsk autoritet

Det er en stor ære å tilegne denne artikkelen til professor Anne Stensvold. Som ny masterstudent, satte jeg stor pris på Stensvolds rolige og til tider humoristiske forelesningsstil. «Teologer studerer Gud, og vi studerer teologer» husker jeg godt Stensvold sa i en av de første forelesningene jeg hadde med henne. Jeg er svært takknemlig for den gode tilbakemeldingen jeg fikk av Anne i løpet av det første semesteret på masterstudiet, noe som bidro til å legge grunnlaget for resten av studieløpet.^{1,2}

Innledning

We know from our sources that fertility is a blessing and infertility is a curse. And we know from Rochel that said to Yaakov, «give me children, otherwise I am dead». A woman that cannot fulfill her motherhood obligation feels as a dead person. That is a natural psychological state. The Gemara says that one of the four people who are considered dead, although they are still alive, is someone who is childless. So having children makes life, not having children is a feeling of death. (Steinberg u.å., 15:19)³

For den jødiske haredigruppen Chabad Lubavitch er det et religiøst bud, en *mitzva* (fl. *mitzvot*), å få så mange barn man klarer.⁴ Nettsiden Chabad.org siterer deres karismatiske leder, Rebben: «For the sake of having children, one must have *mesirus nefesh*, total self-sacrifice» (Chabad.org u.å.-c). Med dette mente han at man skulle ty til nærmest alle muligheter i forsøket på å få barn. Dette har ført til at Chabad Lubavitch-gruppen, videre omtalt som Chabad, har et positivt syn på assistert reproduksjon.

Definisjonen av det å være jøde balanserer mellom jødiskhet som noe iboende fysisk versus noe ideologisk konstruert der forpliktelser etter religiøse lover er avgjørende (Bilaniuk 2010, 203; Kahn 2010, 12). Chabad definerer en jøde på ortodoks vis som en person født av en jødisk kvinne, eller en som har gjennomført en ortodoks konvertering. Denne definisjonen tilsier at jødisk identitet bygger på et matrilineært

¹ Denne artikkelen bygger på et kapittel fra min masteroppgave «Når infertilitet er som død» (Strømme 2024).

² En spesiell takk til Cecilie Endresen ved Universitetet i Oslo for hennes hjelp med å forvandle et kapittel fra min masteroppgave til en fullverdig forskningsartikkel. Takk også til anonyme fagfeller for gode innspill.

³ I sitater fra video- eller lydfiler fra Chabad.org henviser jeg til tidsstempelen i videoen/lydfilen der sitatet begynner.

⁴ Jeg bruker stort sett norsk skrivemåte på jødiske termer og følger Bente Groths bok *Jødedommen* (2019). De som eventuelt ikke var å finne der, har jeg forsøkt å holde likt skrivemåten Chabad selv bruker (eksempelvis «pru urvu» og «Lubavitch»).

prinsipp, dvs. jødisk avstamning følger morslinjen. Med assistert reproduksjon har imidlertid dette ført til rabbinske diskusjoner om hvordan definere «mor» i henhold til den jødiske loven, *halakha*. Er det livmoren (svangerskap og fødsel) eller egget (gener) som avgjør?

Tidligere anså de fleste rabbinere livmoren som kilden til halakhisk maternitet (Kahn 2000; Sinclair 2003). Ortodokse holdninger til assistert reproduksjon preges nå mer av medisinsk kunnskap, som tillegges stor autoritet, og stadig flere rabbinere legger genetiske definisjoner av halakhisk maternitet til grunn (Bleich 2020; Kirsh og Hashiloni-Dolev 2022). Dermed anser noen rabbinere nå egget som kilden til halakhisk maternitet. Andre mener fortsatt det er livmoren, mens Chabad selv skriver at begge er viktige. De som derimot opprettholder betydningen av svangerskap og livmor, legger mindre vekt på selve arvematerialet, og er mer opptatt av epigenetikk, det vil si hvordan det genetiske uttrykket påvirkes av miljøet i livmoren under svangerskapet («Epigenetikk - en bro mellom miljø og genetikk» u.å).

Denne artikkelen undersøker hva som skjer når mitzvot og halakhisk lov møter moderne reproduktiv teknologi. Hvordan påvirker diskusjoner om eggdonasjon og surrogati hvem Chabad definerer som jøde? Sagt på en annen måte, hvordan defineres det å være født av en jødisk mor i en verden der eggdonasjon og surrogati er mulig? I det følgende analyserer jeg rabbinske diskusjoner om assistert reproduksjon fra Chabad.org. For Chabad oppstår det mange utfordringer når deres religiøse lovverk skal behandle moderne assistert reproduksjon. Nye medisinske muligheter som eggdonasjon og surrogati kompliserer definisjonen av det å være jøde for Chabad. Denne artikkelen skal vise hvordan flere rabbinere på Chabad.org tyr til medisinsk kunnskap for å forsøke å løse halakhiske spørsmål om jødisk slektskap. Som religiøse eksperter har rabbinere autoriteten til å definere jødisk identitet. Hvordan lubavitchere⁵ forholder seg til assistert reproduksjon, avhenger av hvordan rabbinerne definerer halakhisk maternitet. De religiøse ledernes debatter får med andre ord reelle konsekvenser for vanlige lubavitchere som er avhengig av eggdonasjon eller surrogati for å få barn.

Ett av de viktigste spørsmålene knyttet til assistert reproduksjon på Chabad.org er hvordan ny teknologi utfordrer tradisjonelle tanker om slektskap og familierelasjoner. Hvem vi er i forhold til andre, er grunnleggende for hvordan identitet konstrueres, og det er dette rabbinernes debatter belyser.

⁵ Medlemmer av Chabad Lubavitch.

Chabad Lubavitch

Chabad Lubavitch omtales ofte som en ultraortodoks, hasidisk eller haredi-bevegelse (Golan og Stadler 2016; Pearl 2014). Chabad er kjent for å bo i egne enklaver, og driver en form for indremisjon (Golan og Stadler 2016; Heilman 2017), ikke minst gjennom nettsiden Chabad.org, som er blitt en av de største jødiske medieorganisasjonene i verden (Pearl 2014, 123).

En betegnelse på *haredim* (flertall av haredi) er «jøder som lever mest mulig kompromissløst [i henhold til] den jødiske religiøse loven» (Groth 2019, 224). Haredim er kanskje den jødiske retningen som er mest gjenkjennelig, med svært tradisjonell kleskode (Rosengård 2009, 32). Det finnes mange undergrupper innen haredim. En av disse kalles hasidisme, og det er her vi finner Chabad.

Hasidismen oppstod i Øst-Europa på slutten av 1700-tallet, med den karismatiske helbrederen, forkynneren og mystikeren Israel Ben Eliezer (1700–1760), kjent som Baal Shem Tov eller «Besht» (Wodzinski 2018, 4). Det utviklet seg etter hvert flere hasidiske dynastier som videreutviklet Baal Shem Tavs lære. Alle disse hadde karismatiske mannlige ledere, kjent som *tzaddikim* (flertall av *tzaddik*), karismatiske mystikere som ved å være aktive i verden ville intensivere fellesskapets religiøse liv og styrke den kollektive åndelige utviklingen (Heilman 2017, 2).⁶ En *tzaddik* ble etter hvert også kalt en *rebbe*.

Chabad ble grunnlagt av rebben Schneur Zalman av Lyadi (1745–1812) i Liozna i storhertugdømmet Litauen, i dag i Belarus (Heilman 2017, 210). Etter hans død flyttet sønnen Dovber Schneuri til byen Lubavitch og videreutviklet det hasidiske fellesskapet som faren hadde etablert. Siden har Chabad beholdt navnet Lubavitch selv etter de ble nødt til å forlate Lubavitch under første verdenskrig (Heilman 2017). Den syvende og siste lubavitcher-rebber, som Chabad.org omtaler som «The Rebbe», Menachem Mendel Schneerson, ble født i Mykolaiv (nå Ukraina) i 1902. I denne artikkelen refererer «Rebber» med stor R til Menachem Mendel Schneerson.

Mot slutten av Rebbens liv hadde lubavitcherne konkludert at han var Messias, og da han døde i 1994, bestemte de at de ikke trengte noen ny leder. For dem er ikke Rebbens død, men fortsetter å lede dem. I påvente av Rebbens komme som Messias, fortsetter lubavitcherne hans messianske oppdrag (Heilman 2017, 252–253).

⁶ Det hebraiske ordet *tzaddik* («tsadikk», «tzadik») betyr rettskaffen («righteous») (Wodzinski 2018, 87), og ifølge Chabad.org en som «embodies the Creator's primal conception of the human being» (Freeman u.å.)

Ifølge Rebben var det «the ability of the converted sinner» som kunne endre den kosmiske balansen og føre til Messias' komme (Heilman 2017, 251). Dette kunne fremskyndes ved at jøder verden over intensiverte sin religiøse praksis. Rebben ville derfor at jødiske ektepar skulle bosette seg permanent i forskjellige samfunn verden rundt og bli en integrert del av samfunnet (Telushkin 2014, 75). Rebbens misjonærer kalles *schluchim*. De er strengt praktiserende jøder, men samtidig tolerante overfor andre jøder som ikke praktiserer i like stor grad (Heilman 2017, 250). Dette er fortsatt et kjennetegn ved Chabad-schluchim (Buckser 2005; Pearl 2014).

Med nettsiden Chabad.org var lubavitcherne nærmere sitt mål om å nå ut til flere jøder rundt i verden, og Chabad har lenge tatt i bruk nye kommunikasjonsformer (Blondheim og Katz 2016). Rabbiner Kazan, som var med på å opprette Chabad.org, presiserte at nettsiden ikke var for gruppen selv, men verden utenfor (Golan og Stadler 2016, 78). Dette viser seg i spennet i nettsidens publikasjoner, fra dyptpløyende teologiske artikler om renhetslovene til mer tilgjengelig religiøs formidling, f.eks. «topp ti mitzvot» eller enkle begrepsforklaringer, som at en tzaddik er en «spiritual super hero» (Freeman u.å.).

Mine primærkilder er artikler, lyd- og videofiler fra Chabad.org. Mange av disse mangler dato eller forfatter. Alle Chabad-kilder er derfor markert med «u.å.» (uten år). Ved de kildene fra Chabad.org som mangler forfatter, henviser jeg til nettsiden som forfatter, i og med at Chabad står for innholdet og publiserer det, og jeg fokuserer på Chabad.org som premissleverandør i en pågående debatt.

Jødisk identitet

Denne artikkelen fokuserer på hvordan Chabad former og forhandler frem identitet. Her lener jeg meg på den norske antropologen Fredrik Barths (1969) fokus på *grenser*. Mens Barth undersøkte etnisk identitet, har jødisk identitet både en etnisk og en religiøs komponent.

Som forskere etter ham også har vist, definerer en gruppe hvem de er i forhold til andre (Baumeister 1986, 15), og kollektive identiteter markeres gjennom inklusjon og eksklusjon (Alba 2006; Døving 2022; Glenn og Sokoloff, 2010; Jenkins 2012; Lamont og Molnár 2002). Grenseperspektivet på identitet egner seg dermed til å få frem hvordan lubavitcherne forstår og forhandler frem sin plass i verden og i forhold til andre. Med teoretisk utgangspunkt i at identitet er samfunnsskap, flytende, mangesidig og i konstant endring (Bilaniuk 2010, 205), kan man undersøke hvordan

grensene for jødisk identitet opprettholdes og endres over tid, spesielt i møte med ny teknologi og vitenskap.

Ett nyttig verktøy i denne sammenheng er Richard Albas (2006) begrepspar «bright vs. blurred boundaries», *skarpe og uskarpe grenser*.⁷ Skarpe grenser er utvetydige og klargjør hvilken side av grensen noen til enhver tid befinner seg på (Alba 2006, 22). Dette gjelder eksempelvis tydelig definerte identitetskategorier som nasjonalitet, eller etnisitet, i juridisk eller formell forstand. Den ortodokse definisjonen av jøde (født av en jødisk mor, eller konvertitt) kan også ses som en skarp grense, ifølge Døving (2022, 15). Som denne artikkelen viser, kan imidlertid selv skarpe grenser bli uskarpe. I Chabads tilfelle henger dette sammen med hvordan de religiøse autoritetenes grensesetting påvirkes av den teknologiske utviklingen.

At uskarpe grenser er mer diffuse, innebærer større rom for tolkning og tvetydighet. Det at sosiale identiteter, for eksempel etniske og religiøse, formes av konteksten og endrer seg over tid, viser at de i praksis er uskarpe (selv om de som har slike identiteter kan oppfatte dem som skarpe og uforanderlige). Reformjøders holdninger til *kashrut* (matlovene) er et eksempel på uskarpe grenser, som baserer seg på å ta egne valg og «find their own balance», som når noen velger mat som er vegetarisk eller halal dersom kosher er utilgjengelig (Diemling og Ray 2014, 138). På denne måten blir grensene rundt *kashrut* uskarpe ved at det gis rom for personlig tolkning.

Jødisk slektskap: Det matrilineære prinsippet

The Code of Jewish Law clearly states that a child of a Jewish mother is Jewish, regardless of the father's lineage (or whatever else may show up on a DNA test), while the child of a non-Jewish mother is not Jewish. Matrilineal descent has been a fundamental principle of Torah since the Jewish people came into existence. (Freeman og Shurpin u.å.)⁸

Chabad begrunner det matrilineære prinsippet med å henvise til bibeltekster, hovedsakelig Esra, men også Mosebøkene, og rabbinske juridiske tekster fra Mishnaen og Talmud, som tilsier at dette prinsippet har blitt fulgt siden Toraen ble gitt til det jødiske folket (Freeman og Shurpin u.å.). Fordi Chabad knytter jødisk identitet til

⁷ Oversettelse hentet fra Døving (2022, 15).

⁸ Reformjødedom anerkjenner også jødisk paternitet, men her fokuserer jeg kun på den ortodokse tradisjonen.

mor, er Chabad opptatt av å utdype og definere det matrilineære prinsippet og jødisk slektskap.

Bibelforskere er usikre på når det matrilineære prinsippet ble innført i jødisk tradisjon. Shaye J. D. Cohen (1985) mener det ikke er Toraen som er grunnlaget, og påpeker at flere bibelvers går imot et matrilineært slektskapsprinsipp. Han anslår at dette gjorde seg gjeldende fra 200-tallet evt., med etableringen av Mishna-tekstene (Cohen 1985, 19; 2005, 141).⁹ Hvorfor rabbinerne i denne perioden gikk bort fra det patrilineære prinsippet i tidligere tekster, er uvisst (se Cohen 1985 for videre diskusjon). Uansett er det blitt det matrilineære prinsippet som er normen for ortodokse definisjoner av jødiskhet.

I tillegg til bibelsk og rabbinsk legitimering, henviser Chabad også til biologien og hevder at matrilineært slektskap er mer logisk fordi barnet er mer biologisk knyttet til mor enn til far. Ett argument er at selv om halvparten av kromosomene kommer fra faren, er det «more to a person than two sets of chromosomes» (Freeman og Shurpin u.å.). De forklarer at tiden barnet tilbringer i livmoren samt ammingen og den fysiske og psykiske pleien, som regel fra mors side, er kritisk for barnets utvikling. Hvis for eksempel moren er cherokee, og faren jødisk, vil det stride mot grunnleggende biologiske prinsipper å bestemme at barnet dermed er jødisk (Freeman og Shurpin u.å.).

Det er imidlertid ikke alt som følger morssiden, og Kohen-status og arv er eksempler på dette.¹⁰ Chabad slår fast «(...) Judaism is patrilineal, even though Jewishness is matrilineal» (Freeman og Shurpin u.å.). Det som overføres på farssiden er den «sekundære» identiteten, knyttet til plikter og status, og handler mindre om «*who you are*» og mer om «*how you are expected to be*» (Freeman og Shurpin u.å., uthevn. i originalen). Et barns primære identitet kommer imidlertid fra mor (Freeman og Shurpin u.å.). Det er med andre ord kun det matrilineære prinsippet eller halakhisk konvertering som gir tilgang til en jødisk identitet.

Anne Stensvold påpeker at «[w]hen pregnancy no longer implies motherhood (surrogacy), and fertilization takes place in laboratories (IVF), the cultural meaning of women's role in reproduction is put under strain» (Stensvold 2015, 176–177). Det at ny teknologisk utvikling splitter morskap i to deler (graviditet og reproduktivt

⁹ Se Cohens (1985, 34–35) detaljerte gjennomgang av tidfestingen. For mer om dateringen av Mishnaen og Talmudim, se Zetterholm (2012).

¹⁰ *Kohanim* (entall: *kohen*) var prester i det jødiske tempelet. De blir ansett som etterkommere av Aron (broren til Moses). Dette er en status som overføres patrilineært. En kohen i dag har diverse plikter under gudstjenesten og har flere restriksjoner knyttet til hvem de kan gifte seg med (Rozovsky u.å.; Groth 2019, 226).

materiale), kompliserer den kulturelle forståelsen av kvinnelig reproduksjon og morskap også for Chabad. Når slik ny reproduktiv teknologi møter strenge halakhiske krav til det matrilineære prinsippet, oppstår et nytt presserende spørsmål for Chabad: Hva er en «mor»?

Halakhiske utfordringer ved bruk av eggdonasjon og surrogati

Medisinens utfordringer og muligheter rokker ved noe som tidligere ble tatt for gitt i religiøs sammenheng, og reiser nye religiøse spørsmål. Ikke minst byr eggdonasjon og surrogati på flere halakhiske utfordringer. Selv om rabbinerne kan ha forskjellig fokus, er det særlig tre utfordringer som går igjen i materialet: 1) Oppfylles budet om *pru urvu* («vær fruktbare og bli mange»)? 2) Hvordan utfordrer det *mamzer*-status? Og sist, men ikke minst, 3) hvem er halakhisk mor? Det siste spørsmålet handler hovedsakelig om et barn født av en surrogatmor er født jødisk eller ikke.

Å oppfylle *pru urvu*

Mitzvaen «vær fruktbare og bli mange» (1. Mosebok 1:28), kjent på hebraisk som *pru urvu*, omtales på Chabad.org som det første budet i Toraen (Citron u.å.). Chabad har mange kriterier for hvordan denne mitzvaen oppfylles, og redegjør derfor grundig om det.

I videoen «Contraception, IVF, and Infertility Issues: Contemporary Halacha» sier rabbiner Elimelech Silberberg at jøder har et bud om å få så mange barn de klarer (Silberberg u.å., 03:46). I artikkelen «Be Fruitful and Multiply» på Chabad.org skriver Aryeh Citron «(...) by having children one is actually hastening the ultimate redemption. In the words of the Talmud, «The son of David [Moshiach] will not come until there are no more souls in the [Heavenly storage house called] guf» (Citron u.å., klammeparenteser i originalen). Det er denne idéen rabbiner Silberberg også referer til. Han poengterer at Messias ikke vil komme før alle fremtidige jødiske sjeler har fått fysiske kroppar. Han mener dermed at jødiske ektepar er forpliktet til å få så mange barn som mulig for å framskynde Messias' komme (Silberberg u.å., 02:28).

En annen viktig spesifisering av *pru urvu* er at det finnes en nedre grense for antall barn: minimum én gutt og én jente. Ifølge rabbiner Yitzchok Breitowitz kan et ektepar ha 100 guttebarn, men fremdeles ikke ha oppfylt *pru urvu* før de også får et

jentebarn (Breitowitz u.å.-a, 05:23). Men selv etter at minimumskravet er oppfylt er det, ifølge rabbiner Breitowitz, en mitzva å fortsette og få så mange barn man klarer (Breitowitz u.å.-a, 06:53).

I videoen «Artificial Insemination and IVF, Part 2» påpeker rabbiner Breitowitz at pru urvu er en mitzva kun for menn. I tillegg oppfylles pru urvu kun ved å få *jødiske* barn. Rabbineren forteller at om en jødisk mann har barn med en ikke-jødisk kvinne (og med andre ord blir far til ikke-jødiske barn), har han ikke oppfylt pru urvu (Breitowitz u.å.-a, 07:07). Dette gjelder også om kona og barna senere konverterer. Barna må med andre ord bli *født* jødiske for at mannen skal ha oppfylt pru urvu (Breitowitz u.å.-a, 07:07). Dette betyr naturligvis at mors identitet blir svært avgjørende for hvorvidt en mann oppfyller pru urvu.

Mamzer

Med maternitet som avgjørende kriterium for jødisk identitet utgjør surrogati og eggdonasjon et vanskelig problem for rabbinere. Disse formene for assistert reproduksjon aktualiserer det halakhiske spørsmålet om det er livmor eller egg som viderefører det jødiske fra mor til barn. I situasjoner der surrogati eller eggdonasjon brukes, er det derfor avgjørende å definere hvem den halakhiske moren er, særlig om eggdonor eller surrogat ikke er jødisk. Om eggdonoren ikke er jødisk, og egget regnes som kilden til halakhisk maternitet, blir det resulterende barnet ikke født jødisk og må derfor gjennomgå en konvertering. Det samme problemet vil gjelde om surrogatmoren ikke er jødisk, gitt rollen livmoren tillegges i overføring av det jødiske. Om begge kvinner er jødiske, oppstår det likevel et problem relatert til slektskap. Om eggdonor eller surrogat regnes som halakhisk mor, kan ikke barnet gifte seg med noen andre barn fra den samme eggdonoren/surrogaten. Disse vil være halvsøsken, og om de giftet seg og fikk barn, ville deres barn være *mamzerim* (entall: *mamzer*) (Breitowitz u.å.-a).

Ifølge halakha er et barn født etter utroskap eller incest en *mamzer* (Kahn 2000, 74). Den halakhiske definisjonen av utroskap er når en gift *jødisk* kvinne har samleie med en *jødisk* mann som ikke er hennes ektemann (Kahn 2000, 74). Dermed er *mamzer* ikke synonymt med bastard eller et barn født utenfor ekteskap (Breitowitz u.å.-a). Samleie mellom en gift jødisk kvinne og en *ikke-jødisk* mann er per definisjon ikke utroskap (Breitowitz u.å.-a). Ifølge Chabads tolkning av bibeltekstene reg-

nes polygyni heller ikke som utroskap. Dette vil si at bruk av donoregg eller surrogat ikke påvirker lovene om utroskap for Chabad.¹¹

Ut fra Chabad.org defineres incest for det meste som seksuelle forhold mellom nære slektninger som foreldre/barn, søsken eller halvsøsken (Kaplan u.å.-a, u.å.-b). Samleie med en tante eller onkel er også et incestuøst forhold ifølge Chabad.org, men forhold mellom søskenbarn har jeg ikke hørt omtalt. Andre forhold defineres også som incest selv om det ikke er mellom nære slektninger. Ifølge Chabad.org regnes seksuelle forhold til ektefellen til en forelder, det vil si en stemor eller stefar, eller søsken sine ektefeller også som incestuøse forhold. Et seksuelt forhold til svigerforeldre beskrives også som incestuøst (Kaplan u.å.-c; Chabad.org u.å.-a, u.å.-b).

Når det gjelder assistert reproduksjon, er det i all hovedsak snakk om fare for incestuøse forhold mellom såkalte «secret siblings» (Breitowitz u.å.-a, 1:10:30). Det vil si to personer født av samme egg-/sæddonor, men som ikke vet at de er halvsøsken. På samme måte som det *jødiske* er viktig for Chabads definisjon av utroskap, spiller det *jødiske* også en rolle i defineringen av incest. Halvsøsken må begge være jødiske for at et seksuelt forhold mellom dem regnes som halakhisk incest. Om en jødisk mann har ett barn med en jødisk kvinne og ett barn med en ikke-jødisk kvinne, vil disse barna være genetiske halvsøsken, men ikke halakhiske halvsøsken, ifølge Chabad (Breitowitz u.å.-a, 39:59). Dermed ville et seksuelt forhold mellom dem ikke være halakhisk incest, og eventuelle barn de fikk sammen, ville ikke være mamzerim. På grunn av dette er det enighet blant rabbinerne på Chabad.org om at bruk av ikke-jødisk donoregg eller surrogat er å foretrekke ettersom dette ikke vil føre til jødiske «secret siblings» (Breitowitz u.å.-a; Silberberg u.å.; Tendler 2016).

Mamzer-status er noe Chabad vil unngå blant annet fordi en mamzer får noen religiøse restriksjoner han eller hun må følge. Disse er hovedsakelig at en mamzer kun kan gifte seg med en annen mamzer eller med en konvertitt. I tillegg er mamzer-statusen noe som overføres til neste generasjon. Om en person først har blitt født mamzer, vil personens barn også bli mamzer selv om barnet ble unnfanget i tråd med halakhisk lov (Breitowitz u.å.-a, 30:43; u.å.-b, 28:33; Chabad.org u.å.-d).

Hvem er halakhisk mor?

John Loike og Moshe Tendler (2013, 121) skriver at det historisk sett har vært tre svar på dette spørsmålet: svangerskapsmoren, den genetiske moren eller begge. På

¹¹ Bruk av donorsæd er derimot svært problematisk for Chabad (og andre ortodokse grupper) fordi polyandri ikke tillates. For mer om halakha og bruk av donorsæd se blant annet Kahn (2000) og Sinclair (2003).

Chabad.org forklarer rabbiner Abraham Steinberg at «to mødre»-løsningen blir stadig mer vanlig. Det samme synet finner vi i artikkelen «In Vitro Fertilization (IVF)»:

By using a non-Jewish woman's eggs, the resulting child will have two mothers: one who provided the genetic material (the non-Jewish egg donor), and one who is the birth mother (the Jewish mother who carried the pregnancy). The dual mother situation renders the child part Jewish and part non-Jewish. In such a case, the child must therefore be properly converted. (Kumer u.å.)

Til tross for at «to mødre»-løsningen her presenteres som det fullstendige svaret, reflekterer det ikke nødvendigvis synet til andre rabbinere på Chabad.org. Det virker heller som om spørsmålet fremdeles er under debatt, og at flere av rabbinerne verken vil eller kan gi noe konkret svar på spørsmålet om halakhisk maternitet.

Livmor som kilde til halakhisk maternitet

(...) [T]he identity of the gestating woman seems to be the key determinant in establishing Jewishness. Indeed, the key component necessary for the reproduction of a Jewish child is not the genetic identity of the embryo, but the Jewishness of the womb. (Kahn 2005, 184)

I *Reproducing Jews* skriver Susan Martha Kahn (2000, 139) at den rabbiniske majoritetsposisjonen var den tradisjonelle posisjonen, at livmoren til en jødisk kvinne bestemmer den jødiske identiteten til barnet. Daniel Sinclair (2003) konkluderte med samme posisjon som Kahn i *Jewish Biomedical Law*. Han skriver at «there is a minority opinion according to which the egg donor is the halakhic mother. This view is based primarily on aggadic sources, and has not been accepted by the majority of halakhic authorities» (Sinclair 2003, 105).

Blant mine funn på Chabad.org er det kun rabbiner Silberberg som hevder at den rabbiniske majoritetsposisjonen definerer livmoren som kilden til halakhisk maternitet (Silberberg u.å.). Han er også den som går i minst medisinsk detalj. Han sier likevel at «what is determined is the gestation mother, not the donor mother, even though logic might indicate otherwise» (Silberberg u.å., 22:30). Dessverre utdyper han ikke hvorfor logisk tenkning kan føre til en annen konklusjon. Han bruker heller ikke mer tid på utfordringene med halakhisk maternitet, men går videre til å diskutere halakhisk paternitet (Silberberg u.å.).

Den andre rabbineren på Chabad.org som gjør sin posisjon tydelig er rabbiner Moshe Tendler, som også var professor i biologi på Yeshiva University i New York, noe som sannsynligvis er med på å forme hans halakhiske ytringer. I 2013 publiserte Dr. John Loike og rabbiner (Dr.) Moshe Tendler den første artikkelen som brukte medisinsk vitenskap i den halakhiske debatten om surrogati (Loike og Tendler 2013; Weitzman 2016, 73). Her refererer de til forskning som påviser at mor og foster deler stamceller, og til nye epigenetiske funn som tilsier at miljøet i livmoren har påvirkning på fosterets gener.¹² På bakgrunn av disse vitenskapelige funnene og diverse halakhiske tolkninger, mener rabbiner Tendler at svangerskap bør definere halakhisk maternitet (Loike og Tendler 2013).¹³

Egg som kilde til halakhisk maternitet

«[T]he pendulum has begun to swing» skrev rabbiner Tendler etter sitt besøk til «The Miami International Conference on Torah and Science» (2016, 61). Han var av den oppfatning at majoritetsposisjonen var i endring. Livmor som halakhisk definisjon på maternitet var på vei ut, og egget var på vei inn. Selv mente han at dette var å gå imot vitenskapen. På Chabad.org ser det ikke ut til å være flere som mener at den rabbiniske majoriteten er enige om egget som definisjonen på halakhisk maternitet, slik som rabbiner Tendler beskriver.

I rabbiner Breitowitz sine lydfiler om utfordringene med assistert reproduksjon (fra 2014/2015) går han lite inn på halakhisk maternitet, men sier i forbindelse med embryodonasjoner at:

Because of the notion of inter-family confusion, halakha would not support the notion of donating an embryo because we wouldn't be able to know halakhically who is the mother, and that's very critical both for religious identification and in terms of incest considerations. (Breitowitz u.å.-a, 53:41)

¹² Epigenetikk er forskning som omhandler hvordan miljøfaktorer kan påvirke genene. Miljøet i og utenfor livmor kan påvirke hvilke gener i cellene som aktiveres, eller «slås av og på». Hva mor spiser under graviditeten kan for eksempel være med på å avgjøre sannsynligheten for at barnet utvikler diabetes («Epigenetikk – en bro mellom miljø og genetik», u.å., og personlig kommunikasjon med Ragnhild Eskeland, førsteamanuensis ved institutt for medisinske basalfag, UiO).

¹³ Dette argumentet presenterte han også på den ellefte «Miami International Conference on Torah and Science» i 2015 (Tendler u.å.). Denne konferansen ble startet i 1987 av Chabad-rabbiner Sholom Ber Lipskar og Professor Herman Branover, og velsignet av Rebbe (Menachem Schneerson). Ut ifra kildene er det uklart hvem som organiserer eller sponser konferansen, men flere Chabad-rabbinere deltar med innlegg. I 2021 ble konferansen livestreamet på Chabad.org, der også videoopptak av konferanseinnleggene tilbake til konferansen i 2011 er tilgjengelige. I 1981 startet Herman Branover tidsskriftet *B'Or HaTorah: Torah and Science journal*, basert på konferanseinnleggene (Margolin 2013; The Yeshiva World 2021), som har publisert artikler både av rabbiner Tendler (2016) og rabbiner Weitzman (2016).

Rabbiner Breitowitz uttaler seg ikke om den rabbinske majoritetsposisjonen, men gir snarere uttrykk for usikkerhet.¹⁴ Det er vanskelig å vite hvordan medisinsk vitenskap spiller en rolle i måten han konseptualiserer halakhisk maternitet på. Han sier seg ikke enig i den tidligere majoritetsposisjonen (livmor), men er tilsynelatende heller ikke overbevist om at det kun er egget som definerer halakhisk maternitet. Det er mulig at den biomedisinske kunnskapen han har, støtter genetiske definisjoner av maternitet. Siden dette går imot tidligere rabbinsk tenkning (livmor som definisjon) kan dette være årsaken til usikkerheten hans rundt definisjonen av halakhisk maternitet. Han nevner ikke epigenetikk, slik som rabbiner Tendler. Rabbiner Breitowitz nevner heller ikke de ulike halakhiske bevisene for og imot livmor eller egg som definisjon på halakhisk maternitet, men det gjør rabbiner Steinberg i videoen «The Halakhic Definition of Motherhood» på Chabad.org (Steinberg u.å.).

I denne videoen presenterer rabbiner Steinberg blant annet posisjonen til en rabbiner han hadde kontaktet, ved navn rabbiner Waldenberg. Rabbiner Waldenberg presiserte at man trenger bevis i Talmud for å kunne kalle noe en halakhisk definisjon. Utfordringen her er, som Kahn (2000) nevner, at forfatterne av Talmud og lovtekstene ikke visste om eggcellens eksistens. Rabbiner Waldenberg viste likevel til at noen tolkninger av Talmud kunne støtte egget som halakhisk definisjon (Steinberg u.å., 28:18). Her er det mulig at han legger inn nye tolkninger i en gammel tekst.

Det virker med andre ord som at genetiske definisjoner av halakhisk maternitet er overbevisende nok til å utfordre livmoren som kilde, men ikke nok til at noen på Chabad.org vil si helt eksplisitt at egget er kilden til halakhisk maternitet. Gjennom disse diskusjonene ser vi likevel at rabbinerne på Chabad.org bruker stadig mer medisinsk vitenskap i sine halakhiske debatter. Etter hvert som bioteknologien utvikler seg, endrer også rabbinerne syn.

Mitokondrielt DNA som kilde til halakhisk maternitet

På Chabad.org diskuteres ikke mtDNA som en helt egen kilde til halakhisk maternitet, men rabbinernes tolkninger av halakhisk maternitet utvikler seg i tråd med ny vitenskapelig teknologi.

Et aktuelt tema er genredigering. På «Miami International Conference on Torah and Science» i 2015 tok rabbiner Tendler opp spørsmålet om halakhisk maternitet i for-

¹⁴ Lydfilene til rabbiner Breitowitz er opptak fra klasseromsundervisning. Derfor kan det tenkes at han kun ønsker å presentere halakhiske utfordringer uten å ta stilling til dem selv, men dette er ikke tilfelle med andre temaer. Flere ganger uttrykker han sin uenighet med andre rabbinere, også med Rebben (Breitowitz u.å.-a, u.å.-b).

hold til mitokondriedonasjon (Tendler 2017). Kort forklart er mitokondrier organeler med sitt eget DNA (mtDNA), og disse arves matrilineært. Mutasjoner i mtDNA kan føre til sykdommer som kan ramme begge kjønn, men kun kvinner kan overføre sykdommene videre til barn. Mitokondriedonasjon, hvor man erstatter defekte mitokondrier hos en kvinne ved å overføre cellekjernen til en frisk donor-eggcelle, kan forhindre at sykdommer overføres til kvinnens biologiske barn (se figur 1). Foreløpig er Storbritannia det eneste landet i verden der dette er lov.¹⁵

Rabbiner Tendler (2017) sitt innlegg på konferansen i 2015 drøftet mitokondriedonasjon og hvorvidt denne muligheten påvirker debatten om halakhisk maternitet. Om kvinne A ønsker barn med far, men har defekte mitokondrier og dermed får donert mitokondrier fra kvinne B, hvem er halakhisk mor? Hva om det fertiliserte egget med kjernen (det genomiske DNA-et) til kvinne A og mitokondriene til kvinne B plasseres i livmoren til kvinne C? Hvem er halakhisk mor i slike tilfeller? Dette er foreløpig en noe hypotetisk diskusjon i og med at mitokondriedonasjon ikke er lovlig i de fleste land. Det gjør det likevel ikke mindre relevant for rabbinerne ettersom det diskuteres som en potensiell virkelighet. Diskusjonene reflekterer en lang rabbinisk tradisjon for å diskutere *potensielle* tilfeller.

Rabbiner Tendler skriver at ved bruk av mitokondriedonasjon vil barnet ha 99 % av DNA-et til sine genetiske foreldre (2017, 66). MtDNA-et fra donorkvinnens mitokondrier vil nærmest ikke ha noen annen påvirkning enn at cellene vil fungere normalt. Rabbiner Steinberg sier seg enig med rabbiner Tendler og sier mitokondriene er som byggesteiner og dermed ikke er relevante for halakhisk maternitet (Steinberg u.å., 59:54). Rabbiner Tendler skriver likevel at mitokondriedonasjon har åpnet dørene for genredigering, og at dette kan ha halakhiske konsekvenser (2017, 67).¹⁶

Rabbinere er fremdeles uenige om kilden til halakhisk maternitet, og diskusjonen utvikler seg stadig. Nå handler det ikke bare om genene i en eggcelle, men også om muligheten for at mtDNA fra en annen kvinne finnes i samme celle. Dette er et utmerket eksempel på det rabbiniske idealet om konstant tolkning og nytolkning. Poenget er ofte det å diskutere, ikke å bli enige.

¹⁵ «Mitokondriedonasjon», u.å., og personlig kommunikasjon med Ragnhild Eskeland, førsteamanuensis ved institutt for medisinske basalfag, UiO.

¹⁶ For mer om halakhiske holdninger til genredigering se Tendler (2017). Halakhiske holdninger til genredigering er foreløpig lite studert i religionsvitenskapen.

Medikalisering

Medicine is becoming a major institution of social control, nudging aside, if not incorporating, the more traditional institutions of religion and law. It is becoming the new repository of truth, the place where absolute and often final judgments are made by supposedly morally neutral and objective experts. (Zola 1976, 210)

Debattene om halakhisk maternitet og assistert reproduksjon er et eksempel på *medikalisering*, som vil si at medisinske tankemåter gjør seg gjeldende utenfor det som tradisjonelt har vært regnet som medisinsens domene og ansvar (Zeugin 2022, 98). Eksempler på dette er bruken av medisinske begreper eller behandlinger for å behandle ikke-medisinske problemer (Conrad 2005, 3). Den medisinske tilnærmingen til ikke-medisinske spørsmål er tydelig i Chabads debatt om halakhisk maternitet, en religiøs problemstilling som tidligere ikke hadde noe med medisinske spørsmål å gjøre. Når det nå i stedet er snakk om å definere jødisk identitet med medisinske termer, er det et klart eksempel på medikalisering.

Rabbinsk autoritet

« [T]he Torah is our guide to living a morally, ethically and religiously productive life. The rabbi (*sic*) is our tour guide», skriver rabbiner Shmuel Kogan på Chabad.org om rabbinerens rolle (Kogan u.å.). En rabbiner har autoritet i kraft av å være ekspert på tolkninger av jødisk lov og hellig tekst (Stene 2012), noe som ifølge Chabad gir rabbineren myndighet til å definere ulike aspekter av jødisk identitet, inkludert å avgjøre hvem som er jødisk eller ikke.

Rabbiner Eliashiv var en fremtredende israelsk *posek* (jødisk rettslærd) som hevdet at svangerskapet definerte halakhisk maternitet. Ifølge rabbiner Tendler stod han fast ved dette standpunktet i 22 år for så å endre mening (Tendler 2016, 61). I slike situasjoner oppstår det spørsmål knyttet til «jødiskheten» til barna som ble ansett som jøder av rabbiner Eliashiv. Rabbiner Tendler forklarer at flere av barna som ble definert som jøder (gjennom fødsel fra jødisk mor) av rabbiner Eliashiv, hadde giftet seg og fått egne barn innen han endret mening. Regnes de i så fall ikke som jøder lenger? Hva med jentebarna som ble født og nå har fått barn selv? Er deres barn ikke jøder? Rabbiner Gideon Weitzman skrev om samme situasjon:

Suddenly entire families were thrown into turmoil when the media started reporting a «change» in halakhic policy. At the Puah Institute we received frantic calls seeking direction as to how to proceed. Parents wanted to know whether their children now needed conversion. (Weitzman 2016, 72)

Dette eksempelet illustrerer rabbinernes enorme definisjonsmakt og de konsekvensene det kan få at de skifter mening.¹⁷

I tillegg til religiøs ekspertise viser den medisinske antropologen Tsipy Ivry (2013, 212) at rabbinere også tilegner seg biomedisinsk ekspertise for å kreve medbestemmelse i tilfeller der assistert reproduksjon benyttes. Rabbinerne som uttaler seg om assistert reproduksjon på Chabad.org er enten leger, i tillegg til rabbinere, eller har tilegnet seg svært mye medisinsk kunnskap for å kunne diskutere temaet. På Chabad.org ser det dermed ut til at medisinsk kunnskap stadig benyttes for å svare på spørsmål om halakhisk maternitet. På denne måten blir også diskusjonen om halakhisk maternitet stadig mer medikalisert. Dette fører til at flere rabbinere må opparbeide seg mer vitenskapelig kunnskap for å delta i diskusjonen. Dermed dannes en sirkel der medikalisering av debatten fører til økt vitenskapelig ekspertise blant rabbinere, noe som igjen fører til økt medikalisering, og så videre.

I diskusjonene om assistert reproduksjon på Chabad.org tillegges medisinsk vitenskap stor tyngde. På den tiende «Miami International Conference on Torah and Science» i 2013 presenterte rabbiner Tandler sin bruk av vitenskapelig kunnskap for å ta stilling til halakhiske spørsmål. Han baserer seg på «menoramodellen», der seks av menoraens syv lys representerer menneskelig kunnskap, mens det syvende og midterste lyset representerer Toraen. Hans tilnærming er «[i]f you don't know the six, you cannot know the seventh. If you don't know the seventh – if you haven't learned Torah – it is worthless to know the other six» (Tandler 2016, 61). Uten menneskelig (vitenskapelig) kunnskap kan menneskene med andre ord ikke forstå Toraen. Ifølge rabbiner Tandler bør altså halakhisk kunnskap gå hånd i hånd med menneskelig vitenskap.

Rebben har flere sitater som gir innsikt i hvordan menoramodellen utspiller seg i praksis for Chabad. På siden «Part II Reproduction – Chapter 1: Conception» på

¹⁷ Ifølge rabbiner Weitzman var det overraskende lite som skjedde etter denne hendelsen med rabbiner Eliashiv. Han opplevde at det ikke ble gjennomført så mange konverteringer som han hadde antatt med tanke på reaksjonen fra mediene. Han er usikker på om rabbiner Eliashiv i det hele tatt endret mening: «I heard from a reliable source who posed this question to Rabbi Eliashiv in his later years. According to him, Rabbi Eliashiv replied that the birth mother is still the mother» (Weitzman 2016, 72). Rabbiner Weitzman skrev også videre: «It appears that there is a consensus of silence and that either the poskim are not aware of the phenomena or they have opted to remain mute rather than demand conversion that could open a Pandora's box of questions related to many children who have grown up believing that they were Jewish» (73).

Chabad.org ligger det utdrag av brev Rebben har skrevet til jødiske ektepar. I brevene har han fått diverse spørsmål om utfordringer med infertilitet, og Rebbens responser er lastet opp på Chabad.org. Han skriver blant annet følgende:

The Torah does indeed give consideration to the opinion of doctors, and various rulings in Jewish law are dependent on their opinions. [Moreover,] the Torah instructs us to follow the instructions of doctors in terms of actual deed (Chabad.org u.å.-c, klammeparentes i originalen).

Rebben svarer ofte at han er overrasket over at par med fertilitetsproblemer henvender seg til ham i stedet for legen. Selv om han anbefaler medisinsk rådgivning, påpeker han også at leger ofte tar feil når de hevder noen ikke kan få barn (Chabad.org u.å.-c). Han foreslår også å videreformidle legens råd til en rabbiner og la ham ta avgjørelsen:

Discuss your [health] situation with a Rav who issues Rabbinical decisions on a regular basis and [relate] what the doctors have told you: If he rules that according to Jewish law you are permitted to become pregnant, you should then make an effort to do so. (Chabad.org u.å.-c, klammeparenteser i originalen)

Ask the doctor to explain to a practicing Rav in your locale the manners of testing, and the Rav will suggest to you which one of them you should use first. (Chabad.org u.å.-c)

Med menoramodellen styrker med andre ord rabbinere sin autoritet ved å tilegne seg medisinsk kunnskap, fordi de i tillegg er eksperter på Toraen. Leger har likevel ikke den samme autoriteten som en rabbiner, fordi de ikke har religiøs ekspertise.

Hva vil det si å være jøde for Chabad?

Definisjonen av en jøde som «født av en jødisk mor» ble ansett som en skarp grense, men med fremveksten av ny teknologi innen assistert reproduksjon har den blitt stadig mer uskarp. Som rabbiner Steinberg selv sa, «so that is the situation of who is the mother, that up to recently it was so clear and so evident and now we run into these problems» (Steinberg u.å., 57:21).

Tidligere forskning peker på at halakhisk maternitet er et diskusjonstema enten barnet blir ansett som jødiskfødt eller ei (se blant annet Kahn 2000; Kirsh og Hashiloni-Dolev 2022; Lustenberger 2013; Sinclair 2003), også i Chabad. Mitt materiale tilsier

likevel at det for Chabad er mest avgjørende å definere halakhisk maternitet i forhold til slektskap og å unngå at barn blir født som mamzerim.

Rabbinerne Tandler, Breitowitz og Silberberg er enige om at donert reproduktivt materiale bør være ikke-jødisk for å unngå å produsere mamzerim. Både rabbiner Breitowitz og rabbiner Silberberg vier lite tid til å diskutere halakhisk maternitet, slik jeg viste tidligere. De virker ikke særlig opptatt av om donert materiale påvirker om barnet er «født jødisk». Sitatet fra Chabads IVF-artikkel nevner også at et barn må konverteres når det er usikkerhet om hvem den halakhiske moren er, uten å gå inn på flere detaljer (Kumer u.å.).

På tross av debattens innviklede religiøse argumenter, virker det likevel som rabbinerne på Chabad.org har en nokså avslappet tilnærming til om et barn er «født jødisk». Et uttrykk for dette finner vi i videoen «The Halachic Definition of Motherhood», der rabbiner Steinberg drøfter *brit mila* (omskjæringsseremonien) til en gutt født av en surrogat, eller skapt med donoregg. Han forklarer at rabbineren ved en «vanlig» brit mila-seremoni sier to velsignelser, en generell og en for jødiske barn. Om man derimot senere skal konvertere barnet, må rabbineren si en annen velsignelse.

Rabbiner Steinberg skisserer følgende situasjon: Et jødisk ektepar får barn med donoregg, men vil ikke at resten av familien skal få vite det. Under omskjæringsseremonien vil imidlertid gjestene få greie på det dersom rabbineren sier velsignelsen som brukes til konvertering (Steinberg u.å., 43:43). Dette dilemmaet hadde rabbiner Steinberg diskutert med rabbiner Shlomo Zahm, og i videoen deler han noe lattermildt sistnevntes løsningsforslag: Rabbineren bør si bønnen for konvertering, men mumle. Han mente at på en slik feiring hører gjestene uansett ikke så nøye etter hvilke ord som blir sagt, og de vil anta at det er den vanlige velsignelsen. Dermed er alle fornøyde, og ritualet blir gjennomført på halakhisk vis (Steinberg u.å., 44:23).

Slik det står nå, virker det som om rabbinerne på Chabad.org foreslår å konvertere nyfødte barn om det er usikkerhet rundt halakhisk maternitet. I eksempelet med rabbiner Eliashiv så vi at hans rabbinske overbevisning om livmoren som kilden til halakhisk maternitet trumfet det potensielle behovet for konvertering, men da han senere endret mening, ble avgrensningen av «jødiskhet» mer problematisk. Siden assistert reproduksjon gjør grensene for «jøde» uklare, foreslår Chabad.org å konvertere barnet for å være på den sikre siden – med andre ord, å gjøre grensen skarp. På denne måten blir en konkret definisjon av halakhisk maternitet også mindre viktig for Chabad når det gjelder hvem som blir født jødisk.

Konklusjon

Rabbinerne på Chabad.org står fast ved at jødisk identitet kun kan oppnås ved å ha en jødisk mor eller gjennom ortodoks konvertering. Eggdonasjon og surrogati gjør denne avgrensningen problematisk for dem. Det som tidligere var en skarp definisjon av jødisk identitet (født av en jødisk mor eller ortodoks konvertering), har blitt mer uskarp (egg, livmor, mtDNA, osv.). Denne grensen for jødisk identitet er av vesentlig betydning for Chabad, da det er disse strenge definisjonene som avgjør om en person anses som jødisk eller ikke. Som diskutert i denne artikkelen, er det flere andre sentrale elementer som Chabad vektlegger i definisjonen av jødisk identitet, som for eksempel å gifte seg innenfor det jødiske samfunnet og å få mange jødiske barn. Disse aspektene forutsetter at individet anerkjennes som jødisk. Følgelig innebærer det at dersom en person ikke regnes som jødisk etter rabbinske krav, kan vedkommende ikke fullt ut delta i det jødiske fellesskapet.

Chabads offisielle syn er «to mødre»-løsningen (Kumer u.å.): om et barn er født av et ikke-jødisk egg fra en jødisk livmor (eller motsatt), regnes barnet som halvt jødisk og halvt ikke-jødisk, og må derfor konverteres. På denne måten unngår de spørsmålet «livmor eller egg?», og konvertering av det nyfødte barnet løser problemet. Det dette viser er at hvem som blir *født* jødisk eller ikke, ikke nødvendigvis er den største utfordringen for Chabad. En større utfordring er å definere hvem som er rabbinsk mor når man har tatt i bruk surrogati, eller donoregg, av hensyn til slektskapet og potensialet for mamzerim.

«To mødre»-løsningen betyr imidlertid ikke at diskusjonen er avsluttet. Som vist har flere rabbinere på Chabad.org diskutert «livmor eller egg?» uten å konkludere eller nevne «to mødre»-definisjonen. Om det er livmor eller egg som er avgjørende, kompliseres ytterligere av diskusjon om mtDNA.

Rabbinerne på Chabad.org balanserer altså mellom halakhisk lov og moderne teknologi. Spørsmålet om hvorvidt barnets mor er jødisk, som tidligere ikke har vært et medisinsk spørsmål, forsøkes nå besvart gjennom biomedisinske termer: Er egget jødisk? Er livmoren jødisk? Hvordan påvirker ikke-jødisk mitokondrielt DNA en jødisk eggcellekjerne? Rabbinerne på Chabad.org tillegger biomedisinsk kunnskap stor betydning, og det er sannsynlig at fremtidige rabbinske diskusjoner vil bli preget av spørsmål knyttet til avansert teknologi, som for eksempel genredigering. Det at Chabads tradisjonelle og skarpe definisjon av det å være jøde nå utfordres av nye reproduksjonsteknologier, har ført til et behov for å etablere en ny, skarp definisjon.

I denne prosessen ser det ut til at rabbinerne på Chabad.org støtter seg på innsikter fra medisinsk vitenskap.

Med stadig mer dyptgående bioteknologiske argumenter i diskusjonen om halakhisk maternitet, må rabbinere i økende grad tilegne seg vitenskapelig innsikt for å ta del i diskusjonene og i tillegg ha medisinsk autoritet. At rabbinerne appellerer til vitenskap, betyr imidlertid ikke at deres tradisjonelle religiøse autoritet reduseres, tvert imot: Medisinsk kunnskap øker rabbinernes autoritet. Halakhisk kunnskap går ifølge Chabad.org hånd i hånd med vitenskap. Siden det er rabbinerne som er de religiøse ekspertene, er det til syvende og sist de som vurderer hvilke medisinske råd som bør følges.

Avslutningsvis vil jeg vende tilbake til den rabbinske diskusjonen om budet *pru urvu* (vær fruktbar og bli mange). Som nevnt tidligere har en mann ikke oppfylt *pru urvu* med mindre han har fått *jødiske* barn. Budet vektlegger barnets status som født jødisk, noe som utfordres ved bruk av eggdonasjon eller surrogati. Dette temaet nevnes av flere rabbinere på Chabad.org, men det gis aldri et utfyllende eller tilfredsstillende svar. *Pru urvu* fremheves som en utfordring, men tas deretter ikke opp igjen, og årsaken til dette er uklar. Dette er et eksempel på det rabbiner Weitzman omtaler som «a consensus of silence» (Weitzman 2016, 73). I sin drøfting av rabbiner Eliashivs holdning til konvertering av personer som tidligere ble ansett som jøder, påpekte rabbiner Weitzman at flere rabbinere forble tause. Rabbiner Weitzman spekulerte i om dette kunne være knyttet til en frykt for å åpne en «Pandoras eske» av andre problemer. Det er mulig at rabbinerne på Chabad.org unngår å utdype om *pru urvu* ettersom det kan skape betydelig usikkerhet rundt andre aspekter ved assistert reproduksjon som de tilsynelatende har oppnådd enighet om blant annet gjennom «to mødre»-løsningen og konvertering av nyfødte. Diskusjonen om *pru urvu* og de mange andre utfordringene knyttet til assistert reproduksjon viser at tradisjonelle og kulturelle forståelser av verden må revurderes i møte med moderniteten og ny vitenskap. Rabbinernes spørsmål reflekterer den brede usikkerheten mange har når det gjelder moderne teknologi og hvordan den bør anvendes på etiske måter, samtidig som man bevarer en tradisjonell identitet.

Referanser

- Alba, Richard. 2006. «Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States.» *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 20–49. <https://doi.org/10.1080/0141987042000280003>.
- Barth, Fredrik. 1969. «Introduction». I *Ethnic Groups and Boundaries*, redigert av Fredrik Barth, 9–38. Oslo: Universitetsforlaget.

- Baumeister, Roy F. 1986. *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*. New York: Oxford University Press.
- Bilaniuk, Laada. 2010. «The Contested Logics of Jewish Identity.» I *Boundaries of Jewish Identity*, redigert av Susan A. Glenn og Naomi B. Sokoloff, 203–15. University of Washington Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvwn5c9.14>.
- Bleich, J David. 2020. «Survey of Recent Halakhic Literature: Validity of DNA Evidence for Halakhic Purposes (Part 4): the ‘Jewish’ Gene.» *Tradition* 52 (3): 92–161.
- Blondheim, Menahem og Elihu Katz. 2016. «Religion, Communications, and Judaism: The Case of Digital Chabad.» *Media, Culture & Society* 38 (1): 89–95. <https://doi.org/10.1177/0163443715615417>.
- Breitowitz, Yitzchok. u.å.-a. «Artificial Insemination and IVF, Part 2.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/multimedia/audio_cdo/aid/2660306/jewish/Artificial-Insemination-and-IVF-Part-2.htm.
- Breitowitz, Yitzchok. u.å.-b. «Reproductive Options and Artificial Insemination Part 1.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/multimedia/audio_cdo/aid/2660300/jewish/Reproductive-Options-and-Artificial-Insemination-Part-1.htm.
- Buckser, Andrew. 2005. «Chabad in Copenhagen: Fundamentalism and Modernity in Jewish Denmark.» *Ethnology* 44 (2): 125–45. <https://doi.org/10.2307/3773993>.
- Chabad.org. u.å.-a. «Incest with a Brother’s Wife – Negative Commandment 344.» Åpnet 7. mai 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/961954/jewish/Negative-Commandment-344.htm.
- Chabad.org. u.å.-b. «Incest with a Mother-in-Law or Wife’s Daughter – Negative Commandment 337.» Åpnet 7. mai 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/900773/jewish/Negative-Commandment-337.htm.
- Chabad.org. u.å.-c. «Part II Reproduction – Chapter I: Conception.» Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/therebbe/letters/default_cdo/aid/2307907/jewish/Part-II-Reproduction-Chapter-I-Conception.htm.
- Chabad.org. u.å.-d. «What Is a ‘Mamzer’?» Åpnet 21. november 2023. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4007896/jewish/What-Is-a-Mamzer.htm.
- Citron, Aryeh. u.å. «Be Fruitful and Multiply - Parshat Bereishit.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1005203/jewish/Be-Fruitful-and-Multiply.htm.
- Cohen, Shaye J. D. 1985. «The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law.» *Association for Jewish Studies Review* 10 (1): 19–53.
- Cohen, Shaye J. D. 2005. *Why Aren’t Jewish Women Circumcised?: Gender and Covenant in Judaism*. 1. utg. University of California Press. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1ppgr1>.
- Conrad, Peter. 2005. «The Shifting Engines of Medicalization.» *Journal of Health and Social Behavior* 46 (1): 3–14. <https://doi.org/10.1177/002214650504600102>.
- Diemling, Maria og Larry Ray. 2014. «‘Where Do You Draw the Line?’: Negotiating Kashrut and Jewish Identity in a Small British Reform Community.» *Food, Culture, & Society* 17 (1): 125–42. <https://doi.org/10.2752/175174414X13831235510699>.
- Døving, Cora Alexa. 2022. «Introduksjon: Et sted å begynne når identitet skal studeres.» I *Jødisk: identitet, praksis og minnekultur*, redigert av Cora Alexa Døving, 11–32. Oslo: Universitetsforlaget.
- «Epigenetikk - en bro mellom miljø og genetikk». u.å. *Bioteknologirådet* (blogg). Åpnet 21. mai 2024. <https://www.bioteknologiradet.no/temaer/epigenetikk/>.

- Freeman, Tzvi u.å. «What Is a Tzaddik? – Being Human All the Way.» Chabad.org. Åpnet 5. mai 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/2367724/jewish/Tzaddik.htm.
- Freeman, Tzvi og Yehuda Shurpin. u.å. «Why Is Jewishness Matrilineal? – Maternal Descent In Judaism.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/601092/jewish/Why-Is-Jewishness-Matrilineal.htm.
- Glenn, Susan A. og Naomi B. Sokoloff, red. 2010. *Boundaries of Jewish Identity*. Seattle: University of Washington Press.
- Golan, Oren og Nurit Stadler. 2016. «Building the Sacred Community Online: The Dual Use of the Internet by Chabad.» *Media, Culture & Society* 38 (1): 71–88. <https://doi.org/10.1177/0163443715615415>.
- Groth, Bente. 2019. *Jødedommen*. Oslo: Pax.
- Heilman, Samuel. 2017. *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America*. 1. utg. University of California Press. <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1n2tvgc>.
- Ivry, Tsipy. 2013. «Halachic Infertility: Rabbis, Doctors, and the Struggle over Professional Boundaries.» *Medical Anthropology* 32 (3): 208–26. <https://doi.org/10.1080/01459740.2012.674992>.
- Jenkins, Richard. 2012. *Being Danish: Paradoxes of Identity in Everyday Life*. Second Edition. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Kahn, Susan Martha. 2000. *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. London: Duke University Press.
- Kahn, Susan Martha. 2005. «The Multiple Meanings of Jewish Genes.» *Culture, Medicine and Psychiatry* 29 (2): 179–92. <https://doi.org/10.1007/s11013-005-7424-5>.
- Kahn, Susan Martha. 2010. «Are Genes Jewish?: Conceptual Ambiguities in the New Genetic Age.» I *Boundaries of Jewish Identity*, redigert av Susan A. Glenn og Naomi B. Sokoloff, 12–26. University of Washington Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvcwn5c9.5>.
- Kaplan, Mendel. u.å.-a. «Daily Mitzvah, Day 87: Incest with a Mother, Sister Etc.» Chabad.org. Åpnet 7. mai 2024. https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/2552096/jewish/Daily-Mitzvah-Day-87-Incest-with-a-Mother-Sister-Etc.htm.
- Kaplan, Mendel. u.å.-b. «Daily Mitzvah, Day 88: Incest with a Daughter Etc.» Chabad.org. Åpnet 7. mai 2024. https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/2567660/jewish/Daily-Mitzvah-Day-88-Incest-with-a-Daughter-Etc.htm.
- Kaplan, Mendel. u.å.-c. «Daily Mitzvah, Day 89: Incest with an Aunt, Daughter-in-Law, & Sister-in-Law.» Chabad.org. Åpnet 7. mai 2024. https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/1873210/jewish/Daily-Mitzvah-Day-89-Incest-with-an-Aunt-Daughter-in-Law-Sister-in-Law.htm.
- Kirsh, Nurit og Yael Hashiloni-Dolev. 2022. «mtDNA Tests as a Vehicle for Jewish Recognition of Former Soviet Union Israeli Citizens: Religious and Political Debate.» *BioSocieties* 17 (3): 461–84. <https://doi.org/10.1057/s41292-021-00228-6>.
- Kogan, Shmuel. u.å. «What Is the Role and Function of the Synagogue Rabbi?» Chabad.org. Åpnet 31. august 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/527078/jewish/What-is-the-role-and-function-of-the-synagogue-rabbi.htm.
- Kumer, Dinka. u.å. «In Vitro Fertilization (IVF).» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/536755/jewish/In-Vitro-Fertilization-IVF.htm.

- Lamont, Michèle og Virág Molnár. 2002. «The Study of Boundaries in the Social Sciences.» *Annual Review of Sociology* 28:167–95.
- Loike, John og Moshe Tendler. 2013. «Gestational Surrogacy.» *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 16:113–32.
- Lustenberger, Sibylle. 2013. «Conceiving Judaism: The Challenges of Same-Sex Parenthood.» *Israel Studies Review* 28 (2): 140–56.
- Margolin, Dovid. 2013. «Torah and Science Conference: Putting the Universe in Perspective.» 2013. https://www.chabad.org/news/article_cdo/aid/2425933/jewish/Torah-and-Science-Conference-Putting-the-Universe-in-Perspective.htm.
- «Mitokondriedonasjon.» u.å. *Bioteknologirådet* (blog). Åpnet 12. mars 2024. <https://www.bioteknologiradet.no/temaer/mitokondriedonasjon/>.
- Pearl, Sharrona. 2014. «Exceptions to the Rule: Chabad-Lubavitch and the Digital Sphere.» *Journal of Media and Religion* 13 (3): 123–37. <https://doi.org/10.1080/15348423.2014.938973>.
- Rosengård, Nanna. 2009. *We Want Moshiach Now! Understanding the Messianic Message in the Jewish Chabad-Lubavitch Movement*. Åbo: Akademi University Press.
- Rozovsky, Lorne. u.å. «Raise Your Hand If You're A Kohen.» Chabad.org. Åpnet 24. mars 2024. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/762109/jewish/Raise-Your-Hand-If-Youre-A-Kohen.htm.
- Silberberg, Elimelech. u.å. «Contraception, IVF and Infertility Issues – Contemporary Halachah.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/3182886/jewish/Contraception-IVF-and-Infertility-Issues.htm.
- Sinclair, Daniel B. 2003. *Jewish Biomedical Law: Legal and Extra-Legal Dimensions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198268277.001.0001>.
- Steinberg, Abraham. u.å. «The Halachic Definition of Motherhood – Ethical and Halachic Issues with Scientific Innovations.» Chabad.org. Åpnet 28. august 2023. https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/3494476/jewish/The-Halachic-Definition-of-Motherhood.htm.
- Stene, Nora. 2012. «Autoritet og autoritetens grenser: Den ortodokse rabbineren som religiøs leder i Det Mosaiske Trossamfund.» I *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfund*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, 146–68. Oslo: Universitetsforlaget.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York: Routledge.
- Strømme, Sofie Rose. 2024. «Når infertilitet er som død.» Masteroppgave, Universitetet i Oslo. <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/113236/Na-r-infertilitet-er-som-d-d---Masteroppgave-i-religionsvitenskap---Str-mme-2024.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Telushkin, Joseph. 2014. *Rebbe: The Life and Teachings of Menachem M. Schneerson: The Most Influential Rabbi in Modern History*. First edition. New York: HarperWave, an imprint of HarperCollins Publishers.
- Tendler, Moshe Dovid. 2016. «Halakhic Parameters of ART.» *Jerusalem College of Technology: B'or Ha'Torah* 24:56–65.
- Tendler, Moshe Dovid. 2017. «Gene Editing Research: Halakhic Parameters.» *B'Or Ha'Torah* 25 (januar):61–77.
- Tendler, Moshe Dovid. u.å. «Gene Editing Therapy and Halacha – An Overview – Is Gene Editing a Step Too Far?» Chabad.org. Åpnet 26. mars 2024.

https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/3494473/jewish/Gene-Editing-Therapy-and-Halacha-An-Overview.htm.

- The Yeshiva World. 2021. «Begins Tomorrow: 14th International Conference On Torah And Science, December 8–11, 2021 – The Internet & The Torah – The Yeshiva World.» 2021. <https://www.theyeshivaworld.com/news/promotions/2036420/begins-tomorrow-14th-international-conference-on-torah-and-science-december-8-11-2021-the-internet-the-torah.html>.
- Weitzman, Gideon. 2016. «Egg Donation and Gestational Carriers – a View from the Field.» *B’Or Ha’Torah* 24 (januar): 68–79.
- Wodzinski, Marcin. 2018. *Hasidism: Key Questions*. New York: Oxford University Press.
- Zetterholm, Karin Hedner. 2012. *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zeugin, Barbara. 2022. «The Hospice Movement, Palliative Care, and Anthroposophy in Europe». I *The Routledge Handbook of Religion, Medicine, and Health*, redigert av Dorothea Lüdeckens, Philip Hetmanczyk, Pamela E. Klassen og Justin B. Stein, 98–112. New York: Routledge.
- Zola, Irving Kenneth. 1976. «Medicine as an institution of social control.» *Ekistics* 41 (245): 210–14.

Abstract

Chabad Lubavitch, an ultra-Orthodox Jewish movement, actively supports the use of assisted reproductive technologies (ARTs) among infertile Jewish couples, provided that such practices adhere to the guidelines of Jewish religious law (Halakha). This article examines the intersection of Chabad Lubavitch’s religious teachings and the challenges posed by modern reproductive technologies. Orthodox Judaism adheres to a matrilineal principle of kinship, which holds that Jewish identity is passed from mother to child. According to Chabad, Jewish identity can only be obtained through matrilineal descent or Orthodox conversion. Consequently, the use of ARTs, particularly in cases of egg donation and surrogacy, raises significant questions about Jewish identity, as these technologies blur traditional understandings of motherhood. This article analyses rabbinical discussions on Chabad.org regarding ARTs, with a focus on the debates surrounding surrogacy and egg donation. By examining how Chabad rabbis discuss these Halachic questions, I demonstrate how Chabad constructs Jewish identity in relation to ART. The way rabbis interpret Halakha in relation to reproductive technologies directly influences how Chabad members can ethically engage with ARTs, highlighting the real-world impact of these theological discussions.

Keywords: Judaism, Chabad Lubavitch, assisted reproductive technology (ART), identity, authority

Om hymen, hinner og hellighet

Et utkast til jomfruhinnens religionshistorie

AV SISSEL UNDHEIM

INSTITUTT FOR ARKEOLOGI, HISTORIE, KULTUR- OG RELIGIONSVITENSKAP, UNIVERSITETET I BERGEN

Hvordan vokste forestillingen om jomfruhinnen som et heldekkende, fysisk bevis på en jomfrus status som jomfru frem i senantikken? Artikkelen tar utgangspunkt i flere spesialiserte studier fra nyere tid og tegner opp et komplisert og stort landskap der forskjellige diskurser og religiøse grupperinger ser ut til å ha bidratt i utviklingen av ulike konseptualiseringer av jomfrudom. I dette landskapet dukker hymen – jomfruhinnen – opp som et tegn på jomfrudom med etter hvert vidtrekkende konsekvenser. I artikkelen drøftes religiøse kilder og interesser fra antikken, og det argumenteres for hvordan de har vært avgjørende for utviklingen av forestillingen om jomfruhinnen. Avslutningsvis trekkes noen av disse sidene ved hymens virkningshistorie frem og diskuteres opp mot situasjonen for unge kvinner og deres familier i dag.

Nøkkelord: jomfruhinne, jomfrudom, senantikken, kristendom, Romerriket

Nå skal jomfruen komme, nå skal bryllupssangen bli fremført.

Hymen, o Hymenaios, Hymen, kom, o Hymenaios.

(Catullus 62, 4–5)¹

In a way, the hymen had to be invented.

How else to read the figurative language in the *Song of Songs*?

(Kelly 2000:11)

¹ iam veniet virgo, iam dicetur hymenaeus / Hymen O Hymenae, Hymen ades O Hymenae.

Introduksjon: Hymen som gud og som gynekologi

Hymen, Ὑμήν, var en av gudene i det greske panteon, med en liten og svært spesialisert rolle. Han regnes som guden for bryllup, og flere av de mest kjente poetene fra antikken skrev såkalte *hymenaios*, sanger som ble fremført til hans ære under bryllupsfesten (Dillon 2020, 44). Samtidig, og innimellom til forundring for mennesker, både i antikken og i dag, som har forsøkt å forstå dette, har ordet hymen, ὕμην, en ganske annen betydning, nemlig «hinne, membran».² Det er på denne måten ordet ble brukt og fremdeles brukes i medisinsk terminologi.



Ill. 1. Hymenaios. Mosaikk fra Neptuns badeanlegg, Ostia Antica. Wikimedia Commons.

Hymen var dermed både en gud og en anatomisk betegnelse. Med inspirasjon fra Anne Stensvolds studier av graviditet og hvordan biologiske modeller former (og kanskje også formes av) religiøse forestillinger og teologiske refleksjoner (Stensvold 2015), vil jeg i denne artikkelen ta for meg noe av den nyere forskningen på hvordan forestillingen om den såkalte jomfruhinnen, altså også kjent som hymen, ser ut til å ha vokst frem i senantikken. Perioden, som sånn omtrentlig strekker seg fra år 200 til 700 evt. i det som da var Romerriket, skildres ofte som «globalisert», et imperium preget av religiøs pluralisme og vidtrekkende utveksling av kulturell kunnskap, verdier og forestillinger – også om kjønn og hellighet. Behovet for en konkret og fysisk markør av en jentes status som jomfru (eller ikke-jomfru) ser ut til å ha blitt stadig større etter hvert som ulike religiøse forestillinger om og reguleringer av seksualitet

² Liddell, Scott, Jones *Ancient Greek Lexicon* s.v. ὕμην: “thin skin, membrane, caul”.

(spesielt kvinners) ble tematisert i de skriftlige kildene vi har bevart. Med Romerrikets religiøse mangfold som rammeverk, vil jeg i denne artikkelen særlig fokusere på fortolkningstradisjoner som bygger på Toraen og tidligkristne tekster.

Kildematerialet fra antikken og senantikken byr på en rekke utfordringer. Kildene finnes på ulike språk, blant dem latin, gresk, hebraisk, arameisk og koptisk, og sjangermessig spenner de fra innskrifter og skjønnlitteratur til lover, medisinske avhandlinger og religiøse skrifter. Tekster som handler om kropp og sex – ikke minst de som er tilskrevet religiøse autoriteter som prester, rabbinere og kirkefedre – er ekstra krevende å forstå fordi de flyter over av metaforer og eufemismer som ikke er lette å tolke i en helt annen kontekst 2000 år senere. Jomfrudom beskrives her som «lukkede dører», «forsegling», «slør» eller «knuter som skal løses». Jomfrudom kan også ødelegges, «defloreres» eller gå tapt, og en som er jomfru kan på latin, for eksempel, beskrives som «intakt» (*intacta*), mens en som ikke lenger er det, beskrives som «fallen» (*lapsa*).³ Metaforene og eufemismene har også ført til at historiene om jomfruhinnen, både fra den gang da og den dag i dag, preges av motstridende kilder og tolkninger, tilslørende retorikk, ulike subjektive erfaringer, rik fantasi og generelt stor forvirring.⁴ Både for forskerne som prøver å tolke de antikke kildene, og ikke minst for alle de mennesker gjennom tidene som har kjent virkningen av forestillingene om jomfruhinnens eksistens, er dette tåkete grenselandet mellom kropp, kultur, kjønn, språk og religion derfor et krevende landskap å manøvrere.

Veldig grovt skissert finner vi to hovedposisjoner i de siste 50 års «jomfruforskning». Den første tar jomfrudom som en (fysiologisk) gitt kategori, mens den andre hovedsakelig har vært opptatt av jomfrudom som en sosio-kulturell konstruksjon.⁵ Forskere fra så ulike disipliner som medisin, historie, litteraturvitenskap og feministisk teologi har forsøkt å forstå de antikke kildene og oversette dem til vår tids forestillinger om jomfruers anatomi, noe som ikke blir lettere av at det også i dag eksisterer svært ulike og til og med motstridende konseptualiseringer.⁶ Historikere og forskere har dermed gjennom ulike historiske perioder lest (ulike) jomfruhinner inn i tekster og kildemateriale, også der det sannsynligvis ikke var noen, og med dette videreført

³ For konkrete eksempler og referanser, se Undheim (2024).

⁴ Den beste oversikten er fremdeles kapittelet «Hymenologies: The multiple signs of virginity» i Kelly (2000, 17–39). For en grundig gjennomgang av bruken av greske, latinske og senere engelske varianter av ordet *hymen*, se Kelly (2000, note 67, som strekker seg fra s. 150–152 [sic!]). Den første bruk av ordet på engelsk i betydningen «jomfruelig membran» Kelly har identifisert, er i Thomas Elyots *Dictionary* (London 1538). Her forklares hymen som «a skinne in the secret place of a maiden, which whanne she is deflowered is broken» (151).

⁵ Undheim (2018, 4–5). Se også Blank (2008), for begrepet «virginology».

⁶ Cinthio (2015) viser hvordan noen av hennes informanter selv på individnivå opererer med utsagn som synes å innebære jomfrudom både med og uten «hymen». Vi kommer tilbake til dette i konklusjonen under.

forestillingene om den (Sissa 1990; Lillis 2016; Kamholz 2019). Jeg vil her forsøke å nøste opp noen av trådene for å se hvordan de vikles sammen for å danne noen tilsynelatende varige, fysiske spor som evaporerer ved nærmere ettersyn. For jomfruhinnens ontologi og epistemologi⁷ er langt mindre håndfast enn mange tror, og jomfrudom er fremdeles ettertraktet valuta i religiøse og sosio-kulturelle økonomier.

Gynekologenes jomfruhinne

Begrepet «hymen» i betydning «jomfruhinne», som mange forbinder det med i dag, ikke minst i engelskspråklige land, møter vi for første gang i bevarte kilder hos den greske legen Soranos.⁸ Tidlig i det andre århundre evt. skrev han om den i sitt *Gynekologiske verk* (1,17), – kun for å konkludere at det var en misforståelse at det fantes en slik membran i kroppen til jenter og kvinner som ikke hadde hatt penetrerende sex. Når nyere medisinske diskurser har tatt til orde for å erstatte «jomfruhinne» med «skjedekrans» (Hem 2024), kan det tyde på at Soranos' nesten 1900 år gamle observasjon får delvis støtte av dagens legevitenskap. Nina Brochmann og Ellen Støkken Dahl forklarer i boken *Den nye gledene med skjeden*:

Både jomfruhinne, skjedekrans og hymen viser til samme [anatomiske] struktur, men jomfruhinne er et så misvisende ord at det er viktig å unngå det. Strukturen er nemlig hverken en heldekkende hinne eller forbeholdt jomfruer. (2023, 26)

Poenget er dermed ikke hvorvidt Soranos tok feil eller hadde rett, men at den anatomiske delen av kvinnekroppen som mange fremdeles kaller hymen, har fått en status i kultur- og religionshistorien som ikke helt samsvarer med den dagens leger beskriver. Nye studier understreker at det er så store individuelle variasjoner i hvordan en slik skjedekrans kan se ut, at det er umulig å bruke den (eller andre deler av kvinnekroppen, for den saks skyld) som fysiske bevis på om en jente eller kvinne er jomfru eller ikke (Blank 2008, jf. ill. 2). Forestillingen om jomfruhinnen som en fysisk forsegling av en jomfrus indre kjønnsorganer kan med andre ord rett og slett se ut som et tilfelle der unntakene har blitt til en regel – en feilslutning der et fysiologisk fenomen som er, og også historisk sett kan ha vært, relativt sjeldent,⁹ er blitt opp-

⁷ Se diskusjonen under. For utførlige diskusjoner av de epistemologiske sidene ved jomfruhinnen, se Kelly (2000), Blank (2008).

⁸ Sissa (1990); Sissa (2013, 76): «Until Soranos of Ephesus, a methodist doctor, active in Rome at the beginning of II century CE, ancient medicine never once mentioned the existence of a *natural* occlusion of the female pudenda. In his *Gynecology*, Soranos does mention a virginal membrane. He does so, however, not to describe its shape and explain its function, but only in order to deny its very existence. It was, he claimed, merely a false belief [...]»

⁹ Soranos nevner noen sjeldne tilfeller av atresi, som ikke er en «tykkere versjon» av jomfruhinnen, men et unntak fra normalen. Ifølge King (2024, 211) er det omtrent 1 av 1000 jenter i dag som diagnostiseres med



Ill. 2 Skjedekrans, variasjon. Sex og samfunn/HIKIMI. Gjengitt med tillatelse.

rettholdt som en universell regel i kraft av den kulturelle og sosiale statusen jomfrudom har hatt og fortsatt har. Giulia Sissa påpeker i sin artikkel «The hymen is a problem, still», at nettopp det at hymen har navn etter det greske ordet for «membran», har vært kilde til uendelig mye misforståelse (Sissa 2013, 69). Dette handler ikke bare om religiøse forestillinger, men om etablerte «sannheter» som også finnes i helsevesenet. For eksempel viser relativt nylige svenske undersøkelser at to av tre jordmødre mener jenter er født med en vaginal membran som brister under første samleie, og en av fem hevder det er mulig å verifisere jomfrudom gjennom gynekologisk undersøkelse (Cinthio 2015, 175). Kan man dermed si at jomfruhinnen, slik den ble oppfattet som en forsegling av vagina, både ikke finnes og samtidig er høyst virkelig gjennom de konsekvensene forestillingen om den fremdeles har?

I hovedsak kan man tenke seg to grunner til at man/menn har hatt behov for å få bekræftelse på at en jente eller kvinne er jomfru: enten 1) fordi hun skal gifte seg med en som krever eller forventer at hun er jomfru, eller 2) fordi det er religiøse eller kulturelle forventninger eller krav til at hun skal forbli jomfru over et lengre tids-

heldekkende hymen, såkalt *hymen imperforatus*. Blank (2008) beskriver hvordan skjedekransen utvikles og er i konstant endring fra fosterstadiet og gjennom et helt liv. Hun gir noen moderne eksempler både på tilfeller der skjedekransen er heldekkende (og dermed må fjernes kirurgisk for å unngå farlige situasjoner med opphopet menstruasjonsblod) og et tilfelle der den grodde igjen selv etter to svangerskap (Blank 2008, 35–40). Se også Brochmann og Dahl (2023, 28), samt King (2024, 227–30), som skildrer flere eksempler fra tidlig-moderne tid.

rom.¹⁰ I begge tilfeller handler det om praksiser som også har religiøse aspekter – ekteskapsinngåelse eller forpliktelser knyttet til presteskap eller (religiøst begrunnet) askese – og dermed noe langt mer og mer komplisert enn «bare» anatomi. Gjennom historien har de fleste jomfrutester berodd på metoder som vi i dag vil kategorisere som folketro eller magi. I myter og hagiografi blir jomfruers jomfrudom som oftest bevist gjennom guddommelig gitte tegn eller guddommelig inngripen (Kelly 2000). Likevel er det mye som tyder på at det en gang i de første århundrer av vår tidsregning vokser frem et behov for «empiriske» bevis, som lokaliseres i kvinnens anatomi. Omfanget i litteraturen av ulike beskrivelser av slike «sansbare» tegn i denne perioden ligger til grunn for det Julia Lillis (2023) har kategorisert som «the perceptibility turn», en tydelig dreining i retning av å anta at jomfrudom kan bevises gjennom jomfruens kropp. Veldig grovt skissert (og med rom for utallige varianter) kan man si at slike empiriske tegn på jomfrudom i antikken var 1) blod etter første samleie (fortrinnsvis jødiske kilder), 2) trang vagina («narrowness» – muligens det jordmødre undersøkte når de utførte fysiske jomfrutester) og 3) fysisk stengsel/barriere som ble åpnet ved første samleie, etter hvert identifisert som «hymen».

Det at Soranos i første halvdel av det andre århundre så det som nødvendig å stadfeste at en slik hymen var en misforståelse, tyder dermed på at andre i hans samtid sannsynligvis mente at den fantes. I løpet av de neste to-tre hundreårene etter Soranos utvikler det seg åpenbart en idé om at jomfruhinnen, hymen, er en kroppsdel, en del av anatomien til jenter og kvinner som ennå ikke har hatt sex. Ifølge denne forestillingen er jomfruhinnen lokalisert i kvinnenes vagina, og ødelegges eller åpnes ved første samleie (Sissa 1990). I denne perioden viser altså et spenn av religiøse, skriftlige kilder en stadig økende interesse for jomfrudom, også denne fysiske siden av jomfrudommen. Kristne forfattere viser til jordmødre som inspiserer vigslende kristne jomfruer, mens rabbiniske kilder drøfter «jomfrutegnet». Høysangens poetiske språk om «en lukket hage med forseglet kilde» (Høys 4,12) ble brukt som bilde ikke bare på Marias jomfrudom, men også på kroppene til de jordiske jomfruene som tok løfte om å være Jesu brud og forbli jomfruer for ham (Clark 1999, 87–88; Elm 2018).¹¹

¹⁰ En mulig tredje grunn er at man i juridiske saker kan ha behov for å vite om hun har blitt utsatt for voldtekt eller andre juridiske overgrep. Se Sissa (2013). Når det er snakk om kvinnene i kategori (2), bød dette på en rekke ekstra utfordringer for kristne teologer, som hadde gjort jomfrudom til en kognitiv tilstand (*virginitas mentis*) i tillegg til den fysiske (jf. Undheim 2018; Lillis 2023)

¹¹ Se for eksempel Tertullian, *De virginibus velandis* 16,6, Hieronymus *Epistula*. 22,29, Ambrosius. *De virginibus*. I 7,37, *De lapsu Susannae*. II.7, *Ad Gallos Episcopos* (I) 3–4 (gjengitt i Undheim 2018, 190)

Mens forskere frem til nå gjerne har fokusert på enten den greske, romerske, jødiske eller tidlig-kristne konteksten, ønsker jeg i denne artikkelen å prøve å løfte blikket for å koble sammen noen av disse nyeste studiene. Mitt bidrag blir dermed å forsøke å gi et fugleperspektiv på dette sammensatte landskapet, der de ulike spesialiseringene på religiøse tradisjoner kan ses i lys av hverandre og en enda større religiøs og kulturell kontekst. Dette gjelder særlig noen relativt nye studier som kan synliggjøre jødiske tekster som en potensiell, men til nå mindre anerkjent, faktor i dette store, komplekse bildet.¹²

Jomfrudommer i antikkens religiøse landskap

I den antikke verdens språkmangfold fantes en rekke ord som i dag oversettes til «jomfru» og «jomfrudom» på norsk. Forskning har imidlertid tydeliggjort at det er stor geografisk og historisk variasjon i hva disse ordene på blant annet gresk, latin, syrisk, hebraisk og koptisk betød for menneskene som brukte dem (Undheim 2024). Ulike tekstsjangre ville også ha påvirket forfatterens ordvalg. For å synliggjøre denne semantiske kompleksiteten, velger mange forskere i dag å snakke om «jomfrudommer» i flertall, nettopp for å få frem at det i gitte kontekster for eksempel kan dreie seg om en pikes sosiale status som ugift eller kulturelle/religiøse forestillinger om renhet, mens det i andre sammenhenger mer eksplisitt handler om en som (ennå) ikke har hatt heteroseksuell, vaginal sex (Undheim 2024; Lillis 2023).

Den første som viste at forestillingen om hymen som en fysisk markering av jomfrudom ikke fantes i antikkens Hellas, var Giulia Sissa, med boken *Le corps virginal: la virginité féminine en Grèce ancienne* i 1987 (engelsk oversettelse 1990). Sissa demonstrerer her hvordan forestillingen først dukker opp i den vestlige delen av Romerriket i senantikken. Andre forskere, som Kathleen Coyne Kelly, Julia Lillis og Rebecca Kamholz, har bygget videre på Sissas arbeider. De gir enda mer detaljerte analyser av hvordan jomfrudom, som sosio-kulturell konstruksjon, får gradvis større betydning for religiøse grupperinger i senantikken. Fremveksten av kristendommen virker avgjørende her, men vi finner også interessante spor i jødiske tekster, for eksempel i tidlige rabbiniske kommentarverk (etter hvert samlet i Talmud, se under), samt andre tekster produsert i jødiske miljøer i denne perioden.¹³ Vi må heller ikke

¹² I middelalderen blir også arabiske tekster viktige. Vi finner blant annet spor etter arabisk innflytelse i gynekologiske verk som *Trotula* og *De Secretis Mulierum* fra 1100- og 1200-tallet. Se også henvisninger til Avicennas og Averroes' beskrivelser i Kelly (2000, 149 note 58 og 150 note 59).

¹³ Flere forskere har diskutert den såkalte «parting of the ways» mellom jøder og kristne i denne perioden, og mange understreket at fremveksten av et skille mellom jødiske og kristne grupperinger var mye mer komplisert og en mye mer langvarig prosess enn ettertidens kategorier har gitt inntrykk av (f.eks. Boyarin 1999; Boyarin 2009; Lieu 2004).



Ill. 3 Hymenaios, freske fra Meleagers hus, Pompeii (62–79 evt.), Museo Archeologico, Napoli. Wikimedia Commons.

glemme at jomfruer kunne spille en rekke ulike roller i gresk-romerske ritualer og mytologi (Undheim 2018; 2024). Lillis viser hvordan antikkens kristne teologer opererte med mange og ofte svært forskjellige oppfatninger av hva jomfrudom innebar. Hun argumenterer for at det etter hvert utvikles det hun kaller en «anatomisering» av kvinnelig jomfrudom, der jomfrudom fysisk lokaliseres i en jomfrus vagina. I denne prosessen blir det også tydelig at forestillingen om en fysisk jomfruhinne får en funksjon, etter hvert som jomfrudom får teologiske implikasjoner og samtidig

tillegges stor verdi i kristne statushierarkier. Lillis poeng er at det i antikken verserte ulike anatomiske modeller og konseptualiseringer av en «fysisk jomfrudom».

Den neste, eksplisitte beskrivelsen av *hymen* som en «jomfruhinne» vi kan tidfeste historisk etter Soranos, møter vi først på begynnelsen av 400-tallet.¹⁴ Da skriver Vergil-kommentatoren Servius at i en av betydningene av ordet (han oppgir flere) er hymen

en membran/hinne som finnes i en pike som er jomfru, og fordi denne hinnen ødelegges når hun slutter å være jomfru, sier man at bryllupene tilhører [bryllupsguden] Hymenaeus. (Serv. *Ad Aen.* 4,99)¹⁵

Omtrent samtidig med at Servius skriver om hymen, begynner også de kristne kirkefedrene for alvor å gjøre jomfrudom til et teologisk og soteriologisk konsept. Ambrosius, Hieronymus, Athanasius og kappadokierne Basilios av Cæsarea, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz var blant toneangivende teologer som på ulike måter (og av ulike grunner) opphøyet jomfrudom som kristent ideal og frelsesvei (Brown 1988; Cameron 1989). Samtidig med fremveksten av den kristne kirken vokste det i løpet av 300-tallet frem en ny gruppe jomfruer, en slags kvinnelig variant av de asketiske ørkenfedrene. I motsetning til mennene som isolerte seg i villmarken, tyder kildene på at kvinnene ofte organiserte seg i felleskap med andre kvinner i private hjem. Ekstremt velstående kristne enker, som Paula, Olympias, Macrina (også kjent som den fjerde kappadokier) og de to Melaniaene, omgav seg med jomfruer og grunnla tidlige klostresamfunn i Kappadokia og Palestina. Det er mye som tyder på at også biskopene kunne sole seg i glansen fra jomfrukorene de samlet i kirkene sine. Den offisielle vigslingsseremonien vi har dokumentert fra midten av 300-tallet ble aktivt tatt i bruk av Ambrosius i Milano, som ser ut til å særlig ha styrket koblingen mellom biskoper og de viglede jomfruene (Hunter 1999, 2007). Mens jomfruens status ble befestet (men også problematisert) i det kristne hellighetshierarkiet, ble det også tydelig hvor mye som stod på spill, både for jomfruene selv og for andre som hadde investert i deres hellige jomfrudom (Undheim 2018, 2022). Anklager om kristne jomfruer som bodde sammen med menn, såkalte *virgines subintroductae* (Clark 1977), eller som hadde sex i skjul, gjorde at kirkefedrenes lovprisninger av jomfruens hellighet måtte balanseres med strenge formaninger og økende grad av kontroll, ofte i samme preken, brev eller annen type tekst. Det er her vi først hører at jordmødre blir brukt til å undersøke om de som sa

¹⁴ For dateringen av Servius, se Murgia (2003), Cameron (2011).

¹⁵ Serv. *Ad Aen.* 4,99: *est etiam alia ratio vocabuli: nam hymen quaedam membrana quasi virginalis puellae esse dicitur: qua rupta quia desinat esse virgo, hymenaei nuptiae dictae* (jf. Sissa 1990, 107–8).

de var jomfruer, faktisk var det.¹⁶ Dessverre sier ikke kildene noe om hva disse jordmødrene lette etter, men flere av kirkefedrene var usikre på hvor pålitelige jordmøstester kunne være. Ifølge Lillis (2016, 12) er det først med Augustins beskrivelser av denne praksisen i *Gudsstaten* (etter år 410) at vi kan regne med det var en membran à la forestillingen om jomfruhinnen som var det jordmødrene lette etter i slike undersøkelser.¹⁷

Jomfrutegnet i jødisk tradisjon i antikken

Tradisjonelt har det ikke vært stor interesse for jomfrudom i jødisk tradisjon, i hvert fall ikke sammenlignet med den asketiske ideologien vi finner i tidlig kristendom. Samtidig har det også her vært forventning om at en brud var jomfru på bryllupsnatten.¹⁸ Rabbinske og andre jødiske tekster om jomfrudom fra antikken har derfor i hovedsak vært opptatt av spørsmål som handler om en bruds jomfrustatus. Jomfrutegnet (*betulim*) som omtales i 5. Mosebok 22 har vært et viktig omdreiningspunkt i senere utlegninger av denne teksten i rabbinske kilder så vel som i noen kristne. Teksten handler om en mann som misliker sin nye hustru og derfor setter ut rykte om at hun ikke var jomfru på bryllupsnatten:

[D]a skal pikens far og mor ta tegnet på at hun var jomfru, og bringe det til de eldste ved byporten. Pikens far skal si til de eldste: «Jeg lot denne mannen få min datter til kone, men nå har han fått uvilje mot henne. Han kommer med beskyldninger mot henne og sier at han ikke fant noe tegn på at hun var jomfru. Men her er min datters jomfrutegn!» Dermed skal de bre kledet ut for de eldste i byen. (5 Mos 22, 15–17)

Om det viser seg at mannen har løyet om sin kone, må han betale hundre sekel sølv til hennes far, og må forbli gift med henne livet ut. Om det ikke finnes noe jomfrutegn å vise, derimot,

¹⁶ Cyprian *Epistula* 62.3–4.1; Ambrosius. *Epistula* 5.8; *De Viduis* 26; Augustin *De Civitate Dei*. 1.18; Joh. Chrysostomus *Quod Regulares Feminae Viris Cohabitare Non Debeant* 3 (se Undheim 2024). Det er ingenting som tyder på at antikkens jomfruprestinner, hvorav de romerske vestalinnene var de mest kjente, måtte gjennomgå noen form for fysiske undersøkelser dersom de ble mistenkt for å ikke lenger være jomfruer. Se Undheim (2018, 173ff).

¹⁷ Lillis har i andre artikler argumentert for at jomfrudommen Salome inspisererte i den apokryfe teksten Jakobs protevangelium (tidlig 2. årh evt.) var en «pueripertal jomfrudom» – den samme typen jomfrudom som også Origenes ifølge henne ser ut til å ha tatt utgangspunkt i. Dette er en jødisk tradisjon der den førstefødte «åpner livmoren» til kvinnen. Ifølge Lillis' analyse lette Salome altså ikke etter noen hymen da hun inspisererte Maria etter fødselen (2016; 2020).

¹⁸ Jomfrudom var kun fremsatt som krav til høyesteprestenes bruder. Jomfruer ville imidlertid motta høyere *ketubah*, en sum penger som ble avsatt til henne dersom hun ble enke eller fraskilt (Lillis 2023, 45).

da skal de føre henne ut foran døren til farens hus, og mennene i byen skal steine henne i hjel. For hun har gjort en skammelig gjerning i Israel ved å drive utukt i sin fars hus. Slik skal du rydde ut det onde hos deg. (5 Mos 22, 21)¹⁹

Utviklingen av jødiske lover og kommentarene til dem skjedde over et langt tidsrom, og vitner om stor variasjon, også geografisk. Tekstene funnet ved Qumran, også kjent som «Dødehavsrullene», dateres til perioden mellom andre århundre fvt. og første evt. Mishna og Gemara, som igjen samles i Talmud, knyttes til perioden etter ødeleggelsen av tempelet i Jerusalem i år 70 evt., og er dermed yngre i tid. Talmud finnes igjen i to utgaver som ble ferdigstilt på henholdsvis 400-tallet (den palestinske Talmud) og slutten av 500-tallet (Bavli, den babylonske Talmud). Disse kommentarene tar høyde for ulike scenarier der brudgommen betviler jomfrutegnet. Siden de antikke og senantikke jødiske tekstene er kjent for å være svært krevende å lese, både med tanke på språk (hebraisk og arameisk) og form (Kamholz 2019, 21-22), vil jeg ikke begi meg ut på noen analyse av primærkilder. I stedet vil jeg presentere noen nyere studier som viser at jomfrudom også ble behandlet på det største alvor (og av og til med skarp humor) i disse tekstene.

Tre tekstfragmenter fra Qumran forholder seg til denne passasjen fra 5. Mosebok eller kommentarer til den (Rosenberg 2018, 45). Mens ett (11Q19) mer eller mindre er en parafisering, er det to andre som omtaler «pålitelige kvinner» som skal undersøke bruden/jomfrutegnet. Den ene, 4Q159, legger opp til at undersøkelsen skal utføres etter at ekteskapet er fullbyrdet (tilsvarende tidspunktet for fremvisningen av jomfrutegnet omtalt i 5. Mosebok). Det andre fragmentet, 4Q271 3, som er del av en diskusjon av passende ekteskapspartnere og forberedelser til ekteskapsinngåelse, nevner derimot en undersøkelse som skal utføres av kunnskapsrike kvinner i *forkant* av bryllupet. Michael Rosenberg fremhever dette som noe helt nytt i de jødiske tekstene, nemlig en undersøkelse av den vordende brudens jomfrudom *før* hun har sex, i stedet for krav om et bevis post factum (2018, 50–54). De fleste forskere har forstått undersøkelsen det vises til i disse to tekstene som en fysisk, vaginal undersøkelse. Samtidig understreker Julia Lillis at vi ikke dermed skal ta for gitt at det var en jomfruhinne kvinnene undersøkte (eller en brutt jomfruhinne, i tilfellet 4Q159). Lillis påpeker også at det også er en mulighet for at undersøkelsene ikke var fysiske, men en form for muntlig utspørring (2023, 51).

De fleste har antatt at «jomfrutegnet» i 5 Mos 22 er blod og «kledet» er sengetøy brukt på bryllupsnatten, men mange forskere har påpekt at dette også kan være ana-

¹⁹ Siste del av 5 Mos 22 omhandler voldtekt av jomfruer, og ulike betingelser for straffutmåling.

kronistiske lesninger. Det er ikke uvanlig at en kvinne blør i forbindelse med de første gangene hun har samleie, men det er heller ikke alltid det skjer. For senantikens rabbinere var jomfrutegnet (*betulim*) ganske klart forbundet med blod. Siden menstruasjonsblod regnes som urent i jødisk tradisjon, ble det blant annet avgjørende for brudgommens renhet å vite om blodet var jomfrublod (rent) eller menstruasjonsblod (urent) (Kamholz 2023, 9). Samtidig ville fraværet av blod antyde at bruden ikke var jomfru, noe som medførte et forklaringsbehov. Denne typen paradokser er det som diskuteres i de rabbinske tekstene som er samlet i Talmud.

I lesningen av disse senantikke kildene viser Kamholz hvordan de rabbinske kommentatorene fremsetter metoder for å empirisk verifisere påstander om at en kvinne var jomfru på bryllupsnatten, for så i neste runde dekonstruere eller undergrave metoden med motstridende argumenter (Kamholz 2019, 111–112). Kamholz finner at materialet i Mishnah (som historisk sett er de eldste tekstene, samlet ca år 200 evt.) kan tyde på at det der ikke ligger noen forestilling om hymen til grunn, selv om hun skriver at det er umulig å være helt sikker. En kompliserende faktor er at senere kommentatorer hadde slike forestillinger, og dermed leste det inn i sine tolkninger (Kamholz 2019, 60). Kamholz viser dermed hvor krevende det kan være å tolke disse tekstene for å få bedre innsikt i datidens forståelse av jomfruers anatomi. Kamholz foreslår at vi kan lese et spenningsforhold mellom paradigmer i endring mellom de eldste tekstene i Mishnah og nyere tolkningslag i Gemara:

As complex as the data on rabbinic models of female genitals and virginity are in the Mishnah, they will only become more so later in the gemara. It is, however, helpful to consider the Mishnah (and later, the gemara as well) as caught between changing paradigms. Both the physical and discursive referents of virginity have a tendency to remain elusive, and it is possible, even likely, that as new ideas about virginity and virginal bodies arose and were received, they were overlaid on top of older ideas rather than displacing them. (Kamholz 2019, 63)

Kamholz' analyser antyder at delene av Talmud som kan dateres fra slutten av det tredje til begynnelsen av det fjerde århundre, forutsetter at jomfrutegnet, *betulim*, er kroppslig (2019, 71), og dermed har trekk som ligner samtidige greske og latinske tekster som skildrer jomfrudom med tilsvarende anatomisk materialitet. Daniel Boyarin (1999) og Michael Rosenberg (2018) har tidligere vist at det er interessante fellestrekk i kirkefedrenes og rabbinernes retoriske bruk av jomfruer, tross svært ulike syn på jomfrudom som ideal for kvinner over gifteklar alder. Mye tyder altså på at den voldsomme interessen for jomfruer ikke bare forekom blant kristne, men

hadde en mye større utbredelse i områdene rundt Middelhavet de fem første århundrene av vår tidsregning.

I jødisk middelalder vokste det frem en forestilling om at jomfruer ikke kunne bli gravide ved første samleie. I Midrash-litteraturen finnes det dermed noen utsagn som innebærer «autodeflorerings», det at kvinner på et eller annet vis skal ha «avjomfruisert» seg selv på egen hånd (Malkiel 2006, 112). Dette skulle forklare bibelfortellingene om Hagar, Tamar og Lots døtre, som alle ifølge tradisjonene ble gravide ved aller første samleie. Rabbinernes utlegninger kunne dermed innebære ganske kompliserte tankesprang som innbefattet analsex og avbrutt samleie for å forklare hvordan disse kvinnene ble gravide første gang de hadde sex. På samme måte som andre historiske kilder, gir de et godt bilde av ulike fortolkningsstrategier som oppstod i møte med Tora-tekstene.

Disse kvinnene, Hagar, Tamar og Lots døtre, som ble beskyldt for å ha ødelagt jomfruhinnene sine, angivelig med egne hender, ble dermed en ny type paradoksale jomfruer, siden de ikke hadde hatt sex med menn, men heller ikke hadde jomfruhinne:

Apparently the message is that where sexuality is concerned, things are not necessarily what they seem, particularly in the ethical realm, but the midrashic twist is the devaluation of the anatomical criterion of defloration. (Malkiel 2006, 113)

Denne devalueringen er kanskje ikke så paradoksal ved nærmere ettersyn. Både senantikke og middelalderske kilder ser ut til å ha problematisert jomfruhinnens verdi som «bevis». Som Boyarin og Rosenberg kobler også Malkiel rabbinernes interesse for jomfrudom til de senantikke kristne diskursene om jomfrudom, og ser en påvirkning derfra. Det er likevel interessant å spørre om ikke påvirkningen kan ha gått begge veier, nettopp som et resultat av en kulturell utveksling der skottene mellom religiøse og etniske grupper ikke var så vanntette som mange teologer og historikere har sett for seg. Jomfrutegnet fra 5. Mosebok har en lang og kronglete resepsjonshistorie. Når tegnet forstås som blod fra vaginaen til en som har hatt sex for første gang, blir også koblingen til en fysisk hinne som brister og som er årsak til blødningen en logisk slutning mange ser ut til å støtte opp om. Samtidig oppstår nye dilemmaer som utbroderes og videreutvikles både i middelaldersk og senere litteratur.²⁰

²⁰ F.eks. «The tale of Rebecca's eventual defloration is told in midrashic embellishments of the biblical account of her betrothal. A late tradition, expressed in two legends from the High Middle Ages, recounts that Rebecca lost her virginity when she fell from the camel after catching sight of Isaac.» (Malkiel 2006, 116). I den engelske oversettelsen av Yevamot 34b brukes «hymen» for å beskrive Tamars manglende jomfrudom: «Rav Naḥman said: Tamar broke her hymen with her finger prior to intercourse, and it is due to this that she became pregnant from the first act of intercourse, as Rabbi Yitzḥak said: All of those women from the household of Rabbi Yehuda HaNasi who break their hymens are named Tamar by nickname. And why are they named Tamar? They are called this on account of Tamar, who broke her hymen with her finger.»

Falske jomfruer og upålitelige bevis

Frykten for at noen kunne utgi seg for å være jomfruer uten å faktisk være det, førte til både kontroller, restriksjoner og sanksjoner som de mannlige teologene og prestene var mer eller mindre komfortable med å ta opp i tekstene de skrev (Undheim 2018, 2024). Det er altså i denne perioden at vi ser en intensivert interesse for jomfruenes anatomi på tvers av religiøse skillelinjer. Vissheten om at jomfrudom kunne forfalskes – at man kunne utgi seg for å være jomfru uten å være det – lå hele tiden under som en trussel, og vi ser at mannlige forfattere, jurister, rabbinere, prester og teologer lette etter ulike måter å finne håndfaste bevis på. Sissa har argumentert for at det neppe er tilfeldig at forestillinger om hymen som en fysisk hinne dukker opp samtidig med at de skriftlige kildene dokumenterer utbredt kunnskap om en rekke prevensjonsmidler (Sissa 2013). Det å vise til en fysisk barriere som må forseres av den nygifte ektemannen, kan fremstå som en betryggende forsikring om kvinnens seksuelle historie. Særlig blir dette aktuelt, argumenterer Sissa, dersom tilgang til prevensjon fjerner svangerskap som sikreste bevis på at en kvinne ikke er jomfru.

Problemet med en anatomisk jomfruhinne, som jomfrustatus for øvrig, er selvsagt at heller ikke den var synlig for det blotte øye. Det er kanskje også grunnen til at blodsbeviset ble viktigere utover middelalderen (Kelly 2000, 28). På den annen side kan det like gjerne være anstendighetshensyn som holdt klostre og andre fra å dokumentere bruk av jordmødre til å teste jomfruer, særlig de kristne som hadde viet seg til livslang jomfrudom. (For dem var jo ikke blodsbeviset aktuelt som bevis.) Helen King er skeptisk til Sissas prevensjonsteori. Hun mener at kunnskap om prevensjon også var utbredt før Soranos, og stiller seg tvilende til at metodene som vi har beskrevet fra tidlig keisertid, var mer effektive enn tidligere metoder (2024, 217–22). King trekker i stedet frem det lille vi har av biografisk informasjon om Soranos fra det bysantinske verket *Suda* fra 900-tallet. Her nevnes en Soranos som skal ha tilbrakt tid i Alexandria i Egypt før han kom til Roma. King foreslår derfor at disse «noen» som ifølge Soranos feilaktig påstår at det finnes en slik hinne i vaginaen til jomfruer, kan være fra andre etniske grupper som vi vet bodde i disse store multi-kulturelle byene. Det King ikke nevner, men som blir et naturlig moment å undersøke dersom vi skal følge argumentet hennes videre, er at det var store jødiske bosettinger i både Alexandria og i Roma på denne tiden. Vi vet at skillelinjene mellom jøder og kristne (eller andre religiøse identiteter, for den saks skyld) ikke var så etablerte og avklarte som ettertiden har ønsket å gi inntrykk av (Boyarin 2009). Som diskutert over, har Kamholz vist at det er umulig å si med sikkerhet om utlegningene i Mishna tok utgangspunkt i en forestilling om jomfruhinne eller ikke. Den samme

usikkerheten ligger i hvordan vi skal tolke tekstfragmentene fra Qumran. Med mindre det dukker opp nytt kildemateriale ingen har sett tidligere, tror heller ikke jeg det er mulig å spore hvem Soranos viser til når han nevner disse noen som mener det finnes en slik hinne. Gitt det store religiøse, språklige og kulturelle mangfoldet med utveksling og oversettelser på tvers av disse gruppene, er det likevel åpenbart at også både tekstene fra Qumran og de rabbinske senantikke tekstene i større grad bør inkluderes når historien skal skrives.

De ulike anatomiske modellene som verserte i antikkens Romerrike, kombinert med de sikkert enda flere individualiserte fortolkningene og forestillingene, gjør det som vist vanskelig for forskere som mer enn 2000 år senere må forholde seg til lag på lag med resepsjon av jomfruhinner. Når historikerne har tatt jomfruhinnen for gitt, har kildene også blitt tolket deretter.²¹ Som vist over har vi flere kilder som nevner at jordmødre ble tilkalt for å bekrefte om en som påstod hun var jomfru, faktisk var det, men som Lillis (2016; 2020) understreker, kan vi likevel ikke ta for gitt at det var en jomfruhinne de lette etter.

Så langt tilbake som kildene lar oss se, har det fantes måter å jukse på ved jomfrutester. (Kelly 2000; Blank 2008; Burge 2016, 20). Guilielmus de Saliceto (1210–1277 evt.) oppgir oppskrifter på hvordan kvinner kan gjøre vagina både trangere og strammere. Han forklarer også hvordan dueinnvoller fylt med blod kan føres inn i skjeden, slik at kvinnen kan frembringe blodsbeviset. I *Trotula*, et annet gynekologisk verk fra middelalderen, anbefales blodigler for samme effekt (Kelly 2000, 32).²² Ulempen med blodsbevisets logikk er at jomfruen må bli en ikke-jomfru for at det skal fungere. Det kan dermed bare bevise noe som har vært, og det kan bare bevises en gang. De fysiologiske bevisene «blod» og «trang vagina» kunne med andre ord forfalskes.²³ Bare jomfruhinnen gjenstår da, usynlig for det blotte øye og dermed

²¹ Malkiel begynner for eksempel sin artikkel slik: «Women are born virgins. Physically, this means that there is a hymen blocking their uterus. In order for women to copulate and become pregnant, this hymen has to be removed.» (2006, 105). Sissa (2013, 102) viser også hvordan forskere har forsøkt å bortforklare fraværet av hymen i antikke tekster for Soranos, og hvor vanskelig det har vært å få gehør for at grunnen rett og slett er at grekerne, tross sofistikerte anatomiske kunnskaper dokumentert i medisinske tekster samt åpenbar bruk av disseksjon, rett og slett ikke hadde noen forestillinger om jomfruhinnen. Se også Lillis (2020) om hvordan senere konseptualiseringer av jomfruanatomi har skapt forvirring for forskere som har forsøkt å forstå Origenes' kommentarer om Marias jomfrufødsel.

²² Se også den problematiske passasjen i *Ketubot* 1:1/25a, sitert hos Lillis (2023, 18 note 52).

²³ I samlingen av tekster om kvinnehelse fra 1100-tallet som er kjent som *Trotula*, finner vi fem ulike oppskrifter på hvordan kvinner kan forfalske jomfrudom, som her: «There are some filthy and corrupt prostitutes who desire to be found more than virgins. They make a certain constrictive for this, but they are ill advised for they render themselves bloody and they wound the male member. They take glass and natron and reduce them to a powder and place them in the vagina» (*Sunt quedam immunde meretrices et corrupte que plusquam uirgines inueniri cupiunt, faciunt quod constrictorium ad istud, sed nimis inconsulte quoniam et se ipsas reddunt sanguinolentas et uiri membrum uulnerant. Accipiunt utrum et nitrum et redigunt in puluerem et uulue inponunt.*) (Green 2013, 42 og 223 note 155; se også Lastique og Lemay 1991).

empirisk skjør, ikke minst fordi identifikasjonen berodde på særdeles subjektive erfaringer (noe rabbinernes detaljerte diskusjoner i Talmud kan antyde).

Først på 600-tallet ser det ut som forestillingen om hymen som en dekkende hinne er godt etablert. I sitt omfattende flerbindsverk *Etymologiae sive origines* fra begynnelsen av 600-tallet forklarer Isidor fra Sevilla (ca. 560–636) at Hymenaios «[...] kommer fra ὑμήν, membranen som er jomfrudommens låste port» (9,7,22).²⁴ Omtrent samtidig, i Alexandria, har vi dokumentert den første medisinske kilden i en hippokratisk avhandling som støtter opp om at jomfruer har en slik hinne som dekker inngangen til livmoren (King 2024, 239). Samtidens religiøse tekster ser ut til å dele denne barriere-forestillingen om jomfruers anatomi. Få år tidligere skildret poeten og forfatteren Venantius Fortunatus (ca. 530–609), for eksempel, «Maria som fødte Herren, men forble lukket» (*Quae Dominum peperit, clausa Maria manet*, 8, 3,103). De samme åpne-og lukke-metaforene finner vi også tydelig i Talmud (Kamholz 2019, 90–94; Rosenberg 2018, 127). Om enn ikke like eksplisitt, tyder altså mye på at disse samme forestillingene tas for gitt i utlegningene vi finner om jomfruer i den babylonske Talmud, så vel som i de fleste kristne tekstene forfattet fra 600-tallet og utover.

Først i 1544 ble jomfruhinnen identifisert ved disseksjon. Siden publikasjonen av dette anatomiske funnet, utgitt to år senere i 1546, var mangelfull og uten illustrasjoner, er det usikkert *hva* den berømte anatomen Andreas Vesalius faktisk identifiserte som jomfruhinne i de to kvinnelikene han undersøkte – en godt voksen nonne og en 17-åring med pukkelrygg som Vesalius mente garanterte hennes jomfrustatus (Vesalius 2015, 166–169). Blank beskriver vedvarende usikkerhet og uenighet i legestanden også etter Vesalius' publikasjon, der enkelte fremholdt Soranos' synspunkt om at jomfruhinnen bare fantes i unntakstilfeller (Blank 2008, 50–54). Først fra 1668 synes det å være enighet om at hymen var en anatomisk del av kvinnekroppen som fantes i to utgaver: intakt og brutt. Denne sannheten forble rådende helt frem til jomfruhinnen som juridisk bevis for alvor ble problematisert på 1980-tallet, og behovet for revisjon av etablerte sannheter ble tydelig (Blank 2008, 55–56). I denne perioden var altså jomfruhinnen av interesse først og fremst i medisin og jus. Hvordan den påvirket livene til jenter og kvinner vet vi ellers relativt lite om, selv om det finnes en del historiske kilder og mange ulike tolkninger av dem.²⁵

²⁴ *Hymenaeus dicitur a quodam Hymenaeo, qui primus prospere usus est nuptiis, vel APO TOU UMENOS, quae membrana virginitatis est claustrum.* Se Lillis (2023, 42–3).

²⁵ For eksempel King (2021), Freud (1918).

Metaforer, kropp og hellighet: glimt fra jomfruhinnens virkningshistorie

[...] the hymen has a history: what we recognize as the hymen today was not always considered as such, and even now there is often a considerable gap between learned and popular knowledge about this part of female anatomy. (Kelly 2000, 28)

Når vi i dag hører om unge jenter som ikke tør bruke tampong, eller om aktører som tilbyr kunstige jomfruhinner²⁶ eller kirurgisk rekonstruksjon, tyder det på at hymen fremdeles finnes som en realitet med faktiske konsekvenser for veldig mange. Hymen-kirurgene og farmasøytiske selskaper som Zarimon tilbyr på mange måter bare oppdaterte versjoner av de samme produktene – blodigler og dueblærer med griseblod – som vi finner beskrevet for de som trengte å fremstå som jomfruer og frembringe blod på lakenene i middelalderske tekster som *Trotula* og *De secretis mulierum*.

I USA finnes det kampanjer i kristne miljøer der jenter får såkalte «purity rings» av sine fedre, en slags forlovelsesringer der løftet de gir til sin far (sic!) er å ikke ha sex før ekteskapet. Ringene og løftene ritualiseres med såkalte «purity balls» der fedrene tar sine tenåringsdøtre med på ball (Endsjø 2009). I Europa så vel som i Midtøsten diskuteres bruken av hymen-kirurgi, og hvordan leger og samfunn for øvrig skal forholde seg til det (Wynn 2016; Saharso 2022; King 2024, 267–9). De siste årene har flere medieoppslag vist at leger skriver ut «jomfruattester» når foreldre etterspør det. Jomfruhinnen og forestillinger om at det er mulig å frembringe fysiske bevis har dermed en helt konkret innvirkning på millioner av jenter og kvinners liv, uavhengig av at WHO, på samme måte som Soranos for over 1800 år siden, har forsøkt å avvise at den finnes, i hvert fall i den form og funksjon den er blitt tildelt.²⁷

I en undersøkelse blant svenske ungdommer fant Hanna Cinthio at mange av skoleelevene mente det fantes en membran som lå som et beskyttende lokk over åpningen til vagina, og som gikk i stykker og forårsaket blødning ved første samleie. Når jentene fikk høre at de aller fleste kvinner ikke blør under første samleie, var det for dem ingen lettelse, men derimot kilde til mer bekymring. Hvordan skulle de nå kunne bevise at det var jomfruer? Etter å ha gjennomført et omfattende informasjons-

²⁶ <https://zarimon.com/artificial-hymen/>

²⁷ Se for eksempel <https://www.who.int/news/item/17-10-2018-united-nations-agencies-call-for-ban-on-virginity-testing>.

prosjekt om kvinnelig seksualitet og anatomi i svensk skole, konkluderer Cinthio med at evidensbasert opplysning ikke har noe å si for familier som investerer felles verdier og betydning i kvinners jomfrudom (Cinthio 2015, 183). En av mødrene skal ha sagt rett ut at «We accept what you are saying, but please, don't tell our daughters! If they learn that there is no hymen to be broken, how will they behave?» (Cinthio 2015, 185). Med utgangspunkt i nyere forskning på fremveksten av anatomiseringen av jomfrudom blir det tydelig at det ikke nødvendigvis er legevitenenskapen, men kanskje først og fremst religiøse interesser og kilder fra antikkens Middelhavsområde som har bidratt til å utvikle og befeste jomfruhinnens sosio-kulturelle betydning de siste 1600 årene. Religiøse tekster, ritualer og forestillinger, ikke minst om kvinners seksuelle «renhet», har med andre ord spilt en stor rolle i å motivere og opprettholde disse forventningene. Det er mye som tyder på at det særlig er i religiøst konservative miljøer at jomfrudom, og dermed også jomfruhinnen, fremdeles har størst verdi.

En rekke implisitte antagelser ligger til grunn for forestillinger om hvordan en jomfrus jomfrudom kan bevises. Koblingen mellom «hinne», blødning og «deflorering» blir oftere antydnet enn faktisk forklart, nettopp fordi legevitenenskapen nå, som på Soranos tid, ikke udelt kan støtte opp om sammenhengen. En fullstendig religionshistorisk gjennomgang av jomfruhinnens historie ligger dessverre utenfor både artikkelformatets rammer og min filologiske og religionshistoriske kompetanse. Gitt de store utfordringene kildematerialet byr på, kan det tenkes den aldri vil kunne skrives på en tilfredsstillende måte. Likevel håper jeg at denne skissen til en religionshistorie om hymen, med fokus på utviklingen i antikken og tidlig middelalder, kan bidra til å forklare noe av forvirringen og konsekvensene av hymens virkningshistorie som vi fremdeles ser i dag. Først og fremst er de kritiske lesningene av kildene en påminnelse om hvor mye vi forskere tar for gitt og kanskje leser inn i historiske tekster vi forsøker å forstå. Selv om både Soranos og Servius, som er våre tidligste skriftlige kilder som eksplisitt tar for seg hymen som en «jomfruhinne», begge regnes som ikke-kristne kilder, er det tydelig at det er nødvendig å se på både de greske, romerske og jødiske antikke kildene sammen med de kristne og sette alle disse inn i en større sosio-kulturell kontekst. Enten det er som krav til en gresk-romersk prestinne, til en brud som skal vies til en religiøs leder, eller til en nonne som skal leve som Kristi brud, bidrar et mer overordnet blikk på sosial og religiøs verdsetting av jomfrudom i det vidtrekkende og historisk langvarige Romerriket til å utdype vår kunnskap om hvordan forestillingene om en anatomisk/fysiologisk jomfrudom – om enn en som var svært skjør og fristende å forfalske – kunne utvikle seg. Fremdeles

kan man høre uttrykket «  smis i Hymens lenker» som en referanse til ekteskapets bånd. Den andre hymen, den som identifiseres med jomfruhinnen, er på mange m ter like metaforisk og usynlig. Men kanskje den er enda skjørere? Det virker ikke som det er mange som sørger over at ordet «jomfruhinne» nå er på vei ut av det norske språket (Hem 2024). Samtidig er endringene kanskje en ekstra god grunn til å se grundig på begrepets religionshistorie.

Takk

Et av mine aller første møter med religionshistoriefaget var Anne Stensvolds teori- og metodeforelesninger i det store auditoriet på Ullevål kino på 1990-tallet. Etter det har jeg vært så heldig å få fortsette å lære av Anne, først på hovedfag på UiO og senere gjennom hennes faglige arbeider, bøker og artikler. Det er derfor en stor glede å få muligheten til å bidra i dette festskriftet og på den måten takke en av mine første og viktigste lærere i faget.

Jeg vil også takke de to anonyme fagfellene, som kom med veldig konstruktive og berettigede tilbakemeldinger. Jeg håper jeg har klart å bruke dem til å forbedre artikkelen.

Takk også til kollega ved UiB, Alexander van der Haven, som leste gjennom deler av et tidligere utkast, og som var en utrolig viktig samtalepartner i utformingen av delene som handler om det jødiske materialet. Sist, men ikke minst, takk til redaksjonen, for invitasjonen og for alt arbeidet de har gjort for å publisere dette nummeret.

Litteratur

- Blank, Hanne. 2008. *Virgin: The Untouched History*. New York: Bloomsbury.
- Boyarin, Daniel. 1999. *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804764292>.
- Boyarin, Daniel. 2009. «Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*).» *Jewish Quarterly Review* 99 (1): 7–36. <https://doi.org/10.1353/jqr.0.0030>.
- Brochmann, Nina og Ellen St kken Dahl. 2023. *Den nye gleden med skjeden: alt du trenger   vite om underlivet*. Oppdatert utgave. Oslo: Aschehoug.
- Brown, Peter. 1988. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Burge, Amy. 2016. «‘I Will Cut Myself and Smear Blood on the Sheet’: Testing Virginity in Medieval and Modern Orientalist Romance.» I *Virgin envy: The Cultural (In)significance of the*

- Hymen*, redigert av Jonathan A. Allen, Cristina Santos og Adriana Spahr, 17–43. Regina: University of Regina Press. <https://doi.org/10.1353/jqr.0.0030>.
- Cameron, Alan. 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199747276.001.0001>.
- Cameron, Averil. 1989. «Virginity as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity.» I *History as Text: The Writing of Ancient History*, redigert av A. Cameron, 184–205. London: Duckworth.
- Cinthio, Hanna. 2015. «‘You go home and tell that to my dad!’ Conflicting Claims and Understandings on Hymen and Virginity.» *Sexuality & Culture* 19 (1): 172–189. <https://doi.org/10.1353/jqr.0.0030>.
- Clark, Elizabeth A. 1977. «John Chrysostom and the ‘Subintroductae’.» *Church History* 46 (2): 171–185.
- Clark, Elizabeth A. 1999. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Core Textbook. Princeton, N.J.: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400823185>.
- Dillon, Matthew. 2020. «The Gods and Rituals of Greek and Roman Weddings.» I bind 1 av *A Cultural History of Marriage in Antiquity*, redigert av Karen Klaber Hersch, 37–58. London: Bloomsbury Academic. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350179707.ch-002>
- Elm, Susanna. 2018. «The Sponsa and the Sponsa Christi: Variations of the Late Roman Marriage Plot.» *Saeculum* 68 (2): 261–280. <https://doi.org/10.7788/saec.2018.68.2.261>.
- Endsjø, Dag Øistein. 2009. *Sex og religion. Fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Freud, Sigmund. 1918. «Contributions to the Psychology of Love: The Taboo of Virginity.» I bind 4 av *Collected Papers*, oversatt av Joan Riviere, 217–235. London 1925 [1918].
- Green, Monica H. 2013. *The Trotula. A Medieval Compendium of Women’s Medicine*. 1. utg. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hem, Erlend. 2024. «Kampen mot jomfruhinnen.» *Tidsskrift for Den norske legeförening* 144. <https://doi.org/10.4045/tidsskr.23.0502>.
- Hunter, David G. 1999. «Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity.» I *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, redigert av W.E. Klingshirn og M. Vessey, 139–152. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Hunter, David G. 2007. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199279784.001.0001>.
- Kamholz, Rebecca. 2019. *Virginity in the Babylonian Talmud: Sex, Identity, and Epistemology*. PhD-avhandling, Yale University
- Kamholz, Rebecca. 2023. «The Phantom Veil: The Hymen and Radical Indeterminacy in B. Niddah 64b.» *Religion and Gender* 14 (3): 199–218. <https://doi.org/10.1163/18785417-bja10012>.
- Kelly, Kathleen Coyle. 2000. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. London: Routledge.
- King, Helen. 2021. «Opening the Body of Fluids: Taking In and Pouring Out in Renaissance Readings of Classical Women.» I *Bodily Fluids in Antiquity*, redigert av Mark Bradley, Victoria Leonard og Laurence Totelin, 381–398. Routledge.
- King, Helen. 2024. *Immaculate Forms: Uncovering the History of Women’s Bodies*. London: Profile Books.

- Lastique, Esther, og Helen Rodnite Lemay. 1991. «A medieval physician's guide to virginity.» I *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, redigert av Joyce E. Salisbury, 56–79. New York og London: Garland. <https://doi.org/10.4324/9780429056857-3>.
- Lieu, Judith. 2004. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. 1. utg.. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199262896.001.0001>.
- Lillis, Julia Kelto. 2016. «Paradox in Partu: Verifying Virginity in the Protevangelium of James.» *Journal of Early Christian Studies* 24 (1): 1–28. <https://doi.org/10.1353/earl.2016.0000>.
- Lillis, Julia Kelto. 2020. «No Hymen Required: Reconstructing Origen's View on Mary's Virginity.» *Church History* 89 (2): 249–267. <https://doi.org/10.1017/S0009640720000657>.
- Lillis, Julia Kelto. 2023. *Virgin Territory: Configuring Female Virginity in Early Christianity*. Oakland, Calif.: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520389021>.
- Malkiel, David. 2006. «Manipulating Virginity: Digital Defloration in Midrash and History.» *Jewish Studies Quarterly* 13 (2): 105–127. <https://doi.org/10.1628/094457006777412250>.
- Murgia, C. E. 2003. «The Dating of Servius Revisited.» *Classical Philology* 98 (1): 45–69. <https://doi.org/10.1086/378727>.
- Rosenberg, Michael. 2018. *Signs of Virginity: Testing Virgins and Making Men in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190845896.001.0001>.
- Saharso, Sawitri. 2022. «Hymen 'repair': Views From Feminists, Medical Professionals and the Women Involved in the Middle East, North Africa and Europe.» *Ethnicities* 22 (2): 196–214. <https://doi.org/10.1177/14687968211061582>.
- Sissa, Giulia. 1990. *Greek Virginity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sissa, Giulia. 2013. «The Hymen is a Problem, Still. Virginity, Imperforation, and Contraception, from Greece to Rome.» *Eugesta* 3: 67–123. <https://doi.org/10.54563/eugesta.949>.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203798898>.
- Undheim, Sissel. 2018. *Borderline Virginites. Sacred and Secular Virgins in Late Antiquity*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315569734>.
- Undheim, Sissel. 2022. «Double Martyrdom, Double Crown: Virgin Martyrs, Gender Competition and Fourth-Century Ascetic Hierarchies.» I *Gender and Status Competition in Pre-Modern Societies*, redigert av Martha Bayless, Anna Foka, Jonas Lillequist og Lewis Webb, 275–298. Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.HDL-EB.5.126152>.
- Undheim, Sissel. 2024. «Virgin, Virginity.» I *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, bind 6 (*She-Zos*), redigert av David G. Hunter, Paul J.J. van Geest og Bert Jan Lietaert Peerbolte, 496–504. Brill.
- Vesalius, Andreas, og Daniel H. Garrison. 2015. *Vesalius, the China Root Epistle: A New Translation and Critical Edition*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139207102>.
- Wynn, Lisa L. 2016. «'Like a virgin': Hymenoplasty and Secret Marriage in Egypt.» *Medical Anthropology* 35 (6): 547–559. <https://doi.org/10.1080/01459740.2016.1143822>.

English summary

How did the conceptualization of the hymen as a seal-like, physical proof of a virgin's status as a virgin emerge in Late Antiquity? This article builds on several recent specialized studies to draw up a large and

complicated landscape where different discourses and religious groups appear to have contributed to the development of various understandings of virginity. In this landscape, the hymen emerges in the sources as a sign of virginity that came to have quite wide-ranging consequences for theology as well as human lives. The article discusses religious interests and sources, and it is argued that religious ideas were decisive for the development of the notion of the hymen. The closing paragraphs highlight some aspects of the hymen's historical impact and discusses this against contemporary concerns.

Keywords: virginity, hymen, late antique religion, Roman empire



Morgenstjernen – en relasjonell lesning om religion og politikk

AV ERIK BJØRNERUD

INSTITUTT FOR REAL-, PRAKTISK-ESTETISKE, SAMFUNNS- OG RELIGIONSFAG, HØGSKOLEN I ØSTFOLD

Morgenstjernen-serien av Karl Ove Knausgård bruker et religiøst og metafysisk språk og verdensbilde i fortellingene om vanlige mennesker og deres opplevelser av en rekke unormale og uventede hendelser i verden. Disse hendelsene er konsentrert rundt fremkomsten av en ny stjerne. Ut fra tenkningen om at politiske fellesskap er språklig konstituert med et grunnlag i relasjoner mellom mennesker, det mer-enn-menneskelige og det ikke-menneskelige, undersøker denne artikkelen nærmere hvordan slike fellesskap skapes gjennom teksten og om *Morgenstjernen*-serien kan forstås som en romanserie som søker å utforske fellesskap i tid og rom gjennom bruk av forskjellige sett med kunnskaper.

Nøkkelord: Litteratur, naturpolitikk, religion, naturkrise, Knausgård, *Morgenstjernen*

Innledning

I dette bidraget skal jeg ta for meg politikken ved forholdet mellom menneskene og naturen eller våre ikke-menneskeskaptede omgivelser. Dette bidraget er inspirert av to ulike kilder: Det ene er Anne Stensvolds *A History of Pregnancy in Christianity* (2015), som viser hvordan ideer er avgjørende for hvordan vi, som mennesker, strukturerer vår verden både normativt og epistemisk. Utover å være et nybrottsarbeid som gir en samlet historisk oversikt over kristen forståelse av graviditet, er boka også en intervensjon i en politisk virkelighet. Den andre inspirasjonen kommer fra

at vi mennesker og alle andre vesener på planeten lever i og opplever en miljø- og klimakrise eller -utfordring.

Analysen tar utgangspunkt i Karl Ove Knausgårds romanserie «Morgenstjernen» (*Morgenstjernen, Ulvene fra evighetens skog, Det tredje riket, Nattskolen og Arendal*). Grunnen til at jeg har valgt en romanserie, er i første rekke at romaner stiller opp et univers som ligner vårt eget, og ofte med noen uventede grep eller elementer som sannsynliggjør at handlingen også er en del av den virkelige verden (Moretti, 2007).

Ifølge Amitav Ghosh (2016) tar romaner innenfor en kulturkrets for gitt bakgrunnsforestillingene om forholdet mellom menneskene og omgivelsene. Grunnen til at jeg har valgt akkurat denne romanserien er at Martin Hägglund (2019) trekker frem Knausgård som en tidstypisk forfatter som tar for seg tidens trosbetingelser. Videre er det ikke til å komme unna at han har solgt mange bøker og i så måte er en forfatter med stor påvirkningskraft.

Relasjoner, politikk og virkeligheter

I *Morgenstjernen*-serien vektlegger Knausgård ulike former for kunnskap. I denne teksten vil jeg knytte analysen til hvordan politikken kommer til syne, blir til og artikuleres gjennom bruken av kunnskap (Dryzek 2013). Kunnskapsbruk hviler på en verdensforståelse. I den seinere tiden har Philippe Descolas (2019, 2014) tenkning om og klassifisering av hvordan kulturer orienterer seg mot verdenen blitt del av den religionsvitenskapelige diskusjonen (Jensen, 2021). Min underliggende antagelse er at roman-fortellingen som praksis (også) formidler så vel verdensforståelse som kunnskapsbruk gjennom strukturelle og narrative grep, historier og bakgrunner (Ghosh, 2016; Nussbaum, 1985; Thorstensen, 2022).

I *The Politics of the Earth* drøfter John S. Dryzek (2013) hvordan samfunn skal klare å bli og forbli bærekraftige. Han etablerer det han kaller diskurser om kloden. På klassisk sosiologisk vis setter Dryzek opp to motsetningspar som han så bruker til å lage en klassifikatorisk matrise. Den første motsetningen er holdningen til *industrialismen*, forstått som «an overarching commitment to growth in the quantity of goods and services produced and to the material wellbeing that growth brings» (Dryzek, 2013, s. 14). Dermed deler han tenkning om løsninger på miljøutfordringer inn i de løsningene som hviler på og benytter seg av industrialisme, som han betegner som *reformatoriske*, versus de måtene som tar avstand fra industrialisme og som

kalles *radikale*. Det neste motsetningsparet er *prosaisk* versus *fantasifull*. En prosaisk tilnærming tar industrialismens *status quo* for gitt og tenker ikke rundt nye måter å organisere samfunnet på. Selv om prosaiske løsninger kan være radikale, som *de-growth* (se f.eks. Parrique 2022), hviler disse allikevel på ekspertise og dagens politiske system. De fantasifulle løsningene ser på miljøproblemer som en mulighet til å omforme det de ser som dagens for øvrig urettferdige og kulturfiendtlige system. Løsningene som foreslås kan være enten reformatoriske eller radikale. Dryzeks skjema blir da som følger (tabell 1):

Tabell 1 Sentrale diskurser om politiske løsninger på miljøutfordringene. Hentet fra Dryzek (2013,16) og noe bearbeidet.

	Reformatoriske	Radikale
Prosaiske	Problemløsning	Grenser og overlevelse
	<i>Ekspertstyre</i>	<i>En kommende katastrofe</i>
	<i>Folkestyre</i>	<i>Uhindret vekst</i>
	<i>Markedsstyre</i>	
Fantasifull	Bærekraft	Grønn radikalisme
	<i>Grønnere vekst</i>	<i>Grønn bevissthet</i>
	<i>Økologisk modernisering</i>	<i>Grønn politikk</i>

Det er en doxa i religionsfaget at alt som setter likhetstegn mellom mennesker og ikke-mennesker har en overført betydning – eller i det minste ikke er ment bokstavelig (Smith, 1972). I studiene av Achuar-folket ser Philippe Descola andre muligheter for å forstå slike forhold og dermed utforske andre kollektiver. Han sier at vi i Europa ser på mennesket som en fullstendig særegen art siden det har et indre liv, det være seg sjel, selvbevissthet, språkevne eller andre kognitive og/eller moralske egenskaper, som skiller mennesket fra andre arter (Descola 2019, 25), selv om vi

deler det ytre (hud, biologi, fysikkens lover osv.) med ikke-mennesker.²⁸ Ifølge Descola har det han kaller animistiske kulturer det helt motsatte forholdet: I slike kulturer forstås det slik at de fleste ikke-mennesker også har et indre lik menneskets, mens det ytre varierer ut fra hvilke omgivelser de passer inn i. Dermed kontrasterer Descola Achuar-folkets *animisme* mot den europeiske *naturalismen*. Descola opererer med ytterligere to modeller for relasjoner og slektskap. Den tredje, *totemismen*, går ut på at det er totaliteten av fysiologiske og moralske egenskaper som forener totemgruppene med hverandre.²⁹ Den fjerde relasjonsmodellen, *analogismen*, kan best illustreres med det som var tilfellet i den europeiske middelalderen der hest var motsetningen til esel osv. og med tilhørende konnoterende sfærer (Eco 1986; Thorstensen 1999). Dette er et system Descola mener er utstrakt i store deler av dagens Afrika, i Andes og Mexico, og i det fjerne Østen.

Indre: Likt Ytre: Forskjellig	Animisme	Totemisme	Indre: Likt Ytre: Likt
Indre: Forskjellig Ytre: Likt	Naturalisme	Analogisme	Indre: Forskjellig Ytre: Forskjellig

Tabell 2 De fire ontologiene (Descola 2014, 122)

Hos Descola og Dryzek er konstitusjonen av fellesskap en sentral og avgjørende faktor. Forholdene mellom mennesker og det-mer-enn-menneskelige utgjør også en viktig tematikk i Morgenstjernen-serien av Karl-Ove Knausgård. For å kunne si noe om forholdene mennesker har til hverandre og utover seg selv, starter jeg med hvilke fellesskap som skisseres i Morgenstjernen-serien, hva disse fellesskapene består i og hvordan de konstitueres. Hos Dryzek forteller diskursen om fellesskapene hvem som iscenesettes som «basic entities» i et samfunn og følgelig er de grunnleggende politiske aktørene.

²⁸ Marcy Norton tar for seg hvordan disse kollektivene er etablert gjennom praksiser, eller «modes of interaction». Med «modes of interaction» forstås hun blant annet «the entrenched customs, patterns of behavior, institutions, and, above all, quotidian technologies that people used to observe, listen to, capture, nurture, kill, eat, tan, breed, herd, train, communicate with, feed, or heal other beings» (Norton 2024, 3).

²⁹ Dette er en annerledes forståelse av totem enn den vi finner hos Freud og Lévi-Strauss. Descola (2014) baserer seg på lingvisten Carl Georg von Brandenstein (1909–2005) som påpekte at totemene ikke bærer navnet til f.eks. Bjørnen, men snarere er et epitete eller en egenskap som forbindes med den. Og det er gjennom dette epitetet/egenskapen – og tilhørende evner – at gruppen og dyret forenes.

Ut fra Dryzeks teoretiske ståsted er det videre viktig å undersøke hvem som presenteres som autoriteter. Spesielt viktig er det om det finnes en dreining fra ekspertvelde til andre former, som en indikator på hvorvidt romanserien hviler på en reformatorisk eller radikal innretning. I tråd med Descola er det da sentralt å forstå hvordan de ulike fellesskapene blir til og hva de hviler på.

Knausgård, religion og Morgenstjernen

Hvordan reagerer menneskene hvis det skjer noe helt nytt? Det er et av spørsmålene Knausgård har gitt uttrykk for at ligger til grunn for Morgenstjernen-serien (Gedin & Knausgård, u.å.). Fascinasjonen ved å gripe hva noe nytt kan være gjennom litteraturen, omfatter også en ny forståelse og altså noe politisk ut fra mitt perspektiv.

Morgenstjernen-serien starter med at en ny stjerne blir synlig på himmelen. I den første boka, *Morgenstjernen*, følger vi hverdagslivene til ni personer rett etter at stjernen er kommet. Noe som forbinder flere av personene er de groteske mordene på tre svartmetallbandmedlemmer. *Ulvne fra evighetens skog*, den andre romanen i serien, introduserer Syvert Løyning hvis far (også han heter Syvert Løyning) viser seg å ha en datter, Alevtina, i Russland. I tredje bok, *Det tredje riket*, opptrer personer som er knyttet til personene fra *Morgenstjernen*, og Lise fremstår som en hovedperson gjennom at hun er kjæreste med Valdemar som er nært knyttet til svartmetallmiljøet. Fjerde og femte bok, *Nattskolen* og *Arendal*, kretser rundt bipersoner fra de øvrige bøkene, henholdsvis Kristian Hadeland og Syvert Løyning den eldre. I disse siste to bøkene er det ingen direkte omtale av naturfenomenet som har gitt opphav til bøkene.

Et spørsmål som må besvares er hvorfor Morgenstjernen-serien er religionsvitenskapelig interessant. Som jeg allerede har nevnt og vil vende tilbake til gjentatte ganger, er det slående hvordan fortellingen om en ny hendelse er knyttet til kommunikasjon mellom alt levende, mellom levende og døde og mellom ulike former for galskap – og med gudespekulasjonene og bibelreferansene spredt utover. Slike møter står sentralt i Knausgårds egen definisjon av litteratur:

Litteratur er stedet hvor den andre virkeligheten, den som foregår mellom menneskene, dyrene, tingene og stedene, og som ikke kan ses, men er usynlig, litteraturen er stedet hvor alt dette får form. Det er stedet hvor det kommer til syne. Det er også stedet hvor det ene menneskets indre, uansett hvor avstengt det er i

det ytre, kan tre fram. Litteraturen er rett og slett den andre, og det andre. (Knausgård, 2024b, 109)

Enhver religionsviter vil se at et slikt forsøk på å andre-gjøre fenomener og å knytte menneskets indre til en ikke-materiell virkelighet, har mystiske og religiøse konnotasjoner. Denne forståelsen av litteratur ligger tett opp til – eller muligens er – religion. I Anne Stensvolds omskriving av Melford Spiros religionsdefinisjon: «Menneskers forhold til forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon med hypotetiske guder og makter» (2007, 63–64), vektlegges nettopp møtene mellom menneskene og andre sfærer.

Juristen og religionsforskeren Winnifred Sullivan (2022) har tematisert hvordan Knausgårds bøker er rettet mot mysterier. Omtrent som i thrillere søker hovedpersonen (og følgelig leserne) å forstå hva som må ligge bakenfor fortellingen – som i det å møte på noe nytt. Som Sullivan påpeker, viser Knausgård (2004, 523) at selve møtet med slike mysterier endrer ikke bare fremtiden, men også fortiden. Ifølge Sullivan vil det å lese for å forstå religion «depend on a radical openness to what we might learn from the encounter with what is there revealed» (2022, 108).

I all hovedsak er bøkene i Morgenstjernen-serien lange og består av hverdagsbeskrivelser. Courtney Bender skriver om *Min kamp* og Knausgårds bruk av brudd i hverdagens opplevelser:

Uncanny moments and the rituals that point beyond their failure are nonetheless doing their work to touch something different. In the world of Karl Ove, both mark the presence of something deeper, enduring, ever-present: recognizable yet unspeakable, immanent to the quotidian, marking the quotidian as the product of our work to keep it a bay. As old as the fjords and the ladybugs, as autochthonous as the face in the water. Present with us, yet beyond us, and existing unaware of— and uncontained by— the languages that we have given ourselves to mark the wild. (Bender 2022)

Bender fremhever hvordan Knausgårds beskrivelser av hverdagslighetens doble arbeid, som både bevarer og peker mot underliggende brudd, overlater til leseren å søke etter hva språket både avdekker og tildekker. Hverdagslighetspraksisene er også et arbeid, i Benders lesning, hvor romankarakterene søker å holde virkeligheten unna – *to keep it at bay*.

Religionsviteren Heidi Teigen Schultheiss skriver om Knausgårds fremstilling av døden som straff for mennesket at «Knausgård [bruker] elementer fra Første Mose-

bok for å skape et narrativ hvor udødelighet forstås som noe Gud vokter fra mennesket» (2023, 61). Likeledes viser Schultheiss hvordan varmen og naturfenomen som lyn, regn og torden trekker veksler på Johannes' åpenbaring, apokalypsen, som jo også er den teksten der Jesus identifiserer seg som morgenstjernen. Litteraturviteren Rikke Andersen Kraglund (2022) peker på at dette apokalyptiske er en del av iscenesettelsen rundt romanen. Både Tom Egil Hverven (2025) og Marius Timmerman Mjaaland (2021, 2023) legger stor vekt på personen Egil, som Mjaaland omtaler som «Knausgårds filosofiske alter ego» (2023, 48), og dennes lesning og utlegning av Søren Kierkegaard. På den ene siden forstår Mjaaland Egil ut fra hans passivitet og overgivelse, som består i å gi slipp på kontroll over omgivelsene og leve på og i nåde. På den andre siden kan refleksjonene dreie seg om å finne fram til et nytt nærvær, en mystisk form for væren med og i naturen.

Religionsantropologen Joshua Dubler (2022) streifer innom Knausgårds politiske posisjoner i *Min kamp* og kvalifiserer Knausgård som *uavhengig*: «The self, nature, and art are paramount. Sensory perception, intensity of feeling, and drives to truth, beauty, and, in its way, goodness— these are what matter» (Dubler 2022, 92). Dublers konklusjon er hovedsakelig basert på det såkalte «Hitler-essayet» i bok 6 av *Min kamp* (men som heter «Navnet og tallet») (Knausgård 2012, 387–812). Dubler viser hvordan Knausgård iscenesetter seg som en som tar avstand fra massenes politikk, men som også stiller som krav at politikken – massenes politikk så vel som den uavhengiges – gis en estetisk form. Tom Egil Hverven bare fastslår at Knausgård er en i rekken av «Norwegian literary freethinkers» (2025, 76).

Koblingen mellom *Morgenstjernen* og naturkrise drøftes også av litteraturforskeren Rikke Andersen Kraglund (2023), som ser på hvordan tid og rom utvides i tillegg at dyr, natur og mennesker blir et hele. Lovise Vårvik-Lea (2023) trekker frem vitalismen som et mulig paradigme for å forstå disse helhetene.

Felleskapene

Morgenstjernen er en roman der handlingen spiller seg ut gjennom flere personers opplevelser over noen få dager. Noen av personene har liv som er sterkt bundet sammen, andre igjen har perifere kontakter med hverandre, og atter andre har ingenting med de øvrige å gjøre. De fleste personene i boka vender tilbake i *Det tredje riket*, men da gjennom ektefeller, foreldre, bekjente av karakterene i *Morgenstjernen*. Fortellingsteknikken forbinder dermed personene Arne, Egil, Kathrine, Emil, Solveig,

Iselin, Jostein, Turid og Vibeke – og deres ektefeller, kjærester, sønner og døtre – som et fellesskap som oppdager og forsøker å forstå hva denne nye stjernen kan være. Fellesskapet utvides mellom Norge og Russland i *Ulvne fra evighetens skog*. Videre er de ikke bare et persongalleri, de forteller også alle sin egen historie i førsteperson.

Alt levendes fellesskap

Allerede på første side av første bind av Morgenstjernen-komplekset kommer koblingen dyr–menneske til syne når Arne beskriver leggingen av sønnene: «Denne kvelden hadde jeg ikke sagt noe, og de hadde bare glidd ned i sengene sine som en slags langlemmede, glattskinnede dyr» (Knausgård 2020, 13). Allikevel er det først og fremst gjennom ulike dyrearters uvanlige oppførsel at leseren oppdager at noe er ute av luge.

Når krabber går opp på land, store og usynlige fugler kretser, hjorter stopper opp og grevlinger og rever dukker opp her og der, er saker og ting *out of joint*, som Hamlet sier. Dyrene endrer helt åpenbart oppførsel og nærmer seg menneskenes sfærer, slik som hus og veier. Noen steder, som inne i skogene, aner leseren eksistensen av monstrøse skapninger som kan være fugler, djevelen eller noe helt annet – spesielt knyttet til fortellingene om Turid og Tove (Knausgård 2020, 280–291, 557–560; 2022, 419–431). På ett plan kan nok bøkene i Morgenstjernen-serien leses som at det finnes en kobling mellom det dennesidige og det hinsidige, og at det er naturen eller dyrene som medierer denne koblingen. Samtidig åpner disse fortellingselementene om dyrene opp for en mer grunnleggende analyse av hva livet består av.

Når Knausgård introduserer Alevtina i *Ulvne fra evighetens skog*, møter leserne henne som en frustrert universitetslærer som holder innføringskurs i genetik. I den eneste timen leseren får være med, holder Alevtina en forelesning som går fra det første livet oppsto for ca. 3,8 milliarder år siden til det aller første dyret (Knausgård 2022, 437–443). Under forelesningen stiller en student spørsmål omkring evolusjonslæren ut fra forhold som mening og teleologi, i tråd med Thomas Nagels (2012) tanker om at det er umulig for en rent fysikalistisk eller materialistisk vitenskap å si noe om hvordan et liv subjektivt opplever det å være seg selv. Dermed følger det at for å kunne forklare bevissthet og bevisst liv, må evolusjonsteorien inneholde noe mer enn kun materialistiske elementer.³⁰ Knausgård lar leseren gradvis få innsikt i

³⁰ Tomas Nagel opptrer videre i *Det tredje riket* i «Hjernekart», skriftstykket til Jarle Skinlos, legen som har reist fra Oslo for å hente ut organene fra den muligens skinndøde Henriksen (Knausgård 2022, 179–185).

at Alevtina selv har næret lignende tanker. Under arbeidet med hovedoppgaven hennes sa veilederen, Bochanov, at han pleide å fortelle studentene at de «måtte forstå at et tre – det var ordene han brukte – måtte vite at det levde i en annen tidsdimensjon enn det vi gjorde, og at det definerte eksistensen deres» (Knausgård 2021, 518). Slike tanker leder Alevtina inn i en doktorgrad hvor hun opprinnelig ønsker å studere biosemiotikk, altså læren om naturlig forekommende tegnproduksjon og meningsutveksling.³¹ Hun ender allikevel opp med å skrive en nokså deskriptiv og liketil oppgave knyttet til et større forskningsprosjekt om den europeisk-russiske skogen etter en ensom fleinsopp-tripp på en forskningsstasjon i Karelen. Sidekarakteren Martin vil skrive doktoravhandling i biologi om trærs tanker (Knausgård 2020, 331), som både Gaute og Kathrine synes virker som en fin idé, men som Martins kone Sigrid synes er vrøvl. Kathrine kommenterer Martins PhD-prosjekt med: «For lenge siden trodde jo folk at alt var levende, at skogen var full av ånder, til og med at skogen var en skapning.» Martin svarer: «Det var jo overtro ... Dette er vitenskap» (Knausgård 2020, 333).³²

Egil Stray, forfatteren av essayet «Om døden og de døde» i *Morgenstjernen*, forteller historien om sin egen omvendelse. Denne omvendelsen oppfatter jeg at Knausgård beskriver med noe mellom ironi og blødme: Egil står ute i skogen og roper «Gud, gi meg et tegn!» (Knausgård 2020, 398).³³ Han blir var noe over seg. Det er en ravn som setter seg ned og skriker tre ganger: «Krrroaa! Krrroaa! Krrroaa!». Leser en dette på fransk, blir det: «Tro! Tro! Tro!» eller «Kors! Kors! Kors!». Det er på den ene siden for merkelig til å skulle være tilfeldig at Knausgård velger ut disse lydene. På den andre siden så er det pussig at Gud og hans skapninger velger å kommunisere på fransk.³⁴

I bøkene finnes det to ulike forklaringer på hva som kan ligge bakenfor eller være årsak til denne nye stjernen. Egil forklarer barndomsvennen Arne at stjerner har dukket opp tidligere i historien og viser til *Augsburger Wunderzeichenbuch*, et tysk illustrert manuskript fra 1500-tallet (Knausgård 2020, 303). I tillegg til å være en

³¹ Biosemiotikken kjennetegnes av to grunnleggende postulater: 1) Semiose, produksjon av tegn, finnes bare blant levende vesener, ikke blant ikke-levende materie. Dermed avgrenser den seg mot pansemiotikk, som ser muligheten for tegn også fra det ikke-levende, og mot fysikalismen, som benekter at tegn kan produseres av organismer. 2) Produksjon av tegn og mening er naturlig forekommende. Det er ingen «intelligent skaper» bak (Barbieri 2008).

³² I Knausgårds bok om Munch-utstillingen han kuraterte, *Så mye lengsel på så liten flate: en bok om Edvard Munchs bilder*, er det slående at Knausgård knytter Munchs lengsel nettopp til skogen (Knausgård 2017, 34, 36, 37, 64, 65).

³³ Se også Hverven (2025) for en mer utfyllende diskusjon om denne scenen.

³⁴ Egil kan åpenbart tysk, men Knausgård tier om hvorvidt han kan fransk. Det nærmeste leseren kommer er at Egil planla «å være dagsarbeider på havnene i Frankrike» (Knausgård 2020, 405) på reisen han foretok sommeren etter gymnaset (og da han hadde et sammenbrudd).

illustrert bibelhistorie, viser den også merkelige tilsynekomster hovedsakelig fra de foregående 100 årene i Europa (Borchert et al., 2013). Den andre er Syvert og Joars halvsøster, Alevtina, som leser Aleksander Bogdanov (1973–1928). Hun fester seg ved at Bogdanov så på naturlover som en måte å organisere erfaringen på, snarere enn noe som finnes ute i verden (Knausgård 2021, 543). Denne posisjonen kommer også fram i noe arkitekten Helge Bråthen uttrykker i samtale med Vibeke:

- Dette var Helges kongstanke. At det ikke var lover som styrte verden, men vaner. Han hadde det fra filosofen Peirce ...
- Men hvis du tenker deg at det ikke finnes naturlover. Ingen evige mønstre og grenser for hva som går an og hva som ikke går an ...
- Så tyngdekraften, for eksempel, har utviklet seg? sa jeg og mente å erte ham, men det forstod han ikke.
- Ja, akkurat! Den har aldri vært gitt. Det har vært en måte materien begynte å oppføre seg på. Så ble det en vane og etter milliarder av år er den vanen så vanskelig å snu at vi tror den er en evig lov. Men det var i utgangspunktet bare improvisasjon. Alt i naturen er jo improvisasjon ...
- Men hvordan vet materien hvordan den skal oppføre seg, da? En vane forutsetter jo en slags bevissthet? ...
- Men for tankeeksperimentets skyld. La oss si at materien *kan* tenke. Eller ikke tenke, men at den har en form for bevissthet. Atomene, altså. Og at de faller inn i mønstre som fungerer. Og at alt nytt som skjer, søker seg mot mønstre som fungerer ...
- ... For eksempel den supernovaen der oppe, sa han og pekte mot taket. – Hva om det er noe helt nytt? Vitenskapen vil ikke fange det opp, for de har utelukket at noe nytt kan skje, og vil derfor aldri kunne se det? ...
- Du vet at det antageligvis var den første metafysiske tanken i verden? sa jeg.
- Hva var?
- At alt er levende, til og med materien. (Knausgård 2020, 489–490)

Her viser Helge til den amerikanske pragmatisten Charles Sander Peirce og hans «Architecture of theories» (som er passende for en arkitekt), der Peirce skriver «Mat-

ter is effete mind» (Peirce 1935, 6: 25). Altså at materie er en utmattet/utbrukt bevissthet. Peirce forfektet en monistisk form for metafysikk der materien er bevisst.

Som vi ser av alle henvisningene i romanene til filosofer, naturvitere og andre boklærde, er romanserien i første rekke båret oppe av tenkning, teori og ekspertise om å forstå fellesskapet mellom alt levende. Det er for så vidt også stor plass til erfaring, slik som i tilfellet med Jostein, men disse erfaringene blir hyppig knyttet til boklig lærdom snarere enn at de står på egne ben.

Fellesskapet mellom levende og døde

Døden – og her spesifikt menneskets død – er temaet i starten på første bind av *Min kamp* (Knausgård 2009a, 7–10). Her starter Knausgård med en filosofisk-sosiologisk betraktning over hvordan samfunnet behandler døde, og bindet avsluttes med Karl Oves tyranniske og alkoholiserede fars død og begravelse. Karl Oves siste betraktninger er «Og døden, som jeg alltid hadde betraktet som den viktigste størrelsen i livet, mørk, dragende, var ikke mer enn et rør som springer lekk, en gren som knekker i vinden, en jakke som glir av en kleshenger og faller ned på gulvet» (Knausgård 2009a, 435). Cooper Harriss (2022) forstår denne slutten som et narrativt grep der Knausgård endrer faren fra en voldskraft i livet til en livløs gjenstand.³⁵ Det som er viktig i denne sammenhengen, er hvordan Knausgård bruker døden for å uttrykke fellesskap.

I *Morgenstjernen* tas leseren med på en reise ned i noe som ligner et dødsrike, i det den særs egoistiske journalisten Jostein får et uspesifisert illebefinnende rett etter at han har fått beskjed om at sønnen, Ole, har skutt seg og ligger i koma. I denne perioden befinner Jostein seg i «landet til de som ikke er» (Knausgård 2020, 399). Jostein har mistet hukommelsen, men møter og gjenkjenner sønnen – og resten av oppholdet dreier seg om å finne ham igjen. Dette «landet til de som ikke er» synes å være en annen dimensjon av stedene vi omgås til daglig, siden Jostein kjenner igjen landskapsformene, men de er uten hus eller gater.

Døden er fremfor alt nærværende i *Morgenstjernen*-serien gjennom Syvert, men også hovedpersonen i *Nattskolen*, Kristian Hadeland, har en tilknytning til døden. For det første er farens utforkjøring og drukning en tidlig og avgjørende hendelse i Syverts liv i *Ulvne fra evighetens skog* (jfr. Knausgård 2024a, 177). Videre er Sy-

³⁵ Far-sønn-dynamikken er en kraft som driver mye av handlingen i *Morgenstjernen*-serien fremover: Jostein-Ole; Syvert-Syvert; Lars Hadeland-Kristian-Leo; Emil Stray-Egil. Se også Liane Carlson (2022) for hvordan far-sønn-forholdet preger detaljbeskrivelser og oppførsel i *Min kamp*.

verts yrke begravelsesagent, og mordene på medlemmene i mørkmetallbandet danner en kriminalhistorieramme rundt livet i Bergen. Essayet «Evighetsulvene» av romanfiguren Vasilisa Baranov (Knausgård 2021, 621–651) handler om russiske filosofer og politikeres syn på døden. I essayet fremheves Nikolaj Fjodorovitsj Fjodorov (1828–1903), som skal ha hatt én stor tanke: «vi må overvinne døden og utrydde den» (Knausgård 2021, 626). Videre plikter vi, ifølge Fjodorov, å bringe alle som har dødd tilbake til livet. For Fjodorov er døden menneskets største unnlatesesynd. Mennesket bør rett og slett ta seg på tak og få orden på denne invasjonen av natur inn i livet. Fjodorov og Sharovs henholdsvis teoretiske og praktiske utforskninger av det å bekjempe døden bringes opp som et tema også i nåtiden, men utløst av at Vasilisa mener at det har skjedd noe med tiden:

- Tanken er at evigheten har begynt. Det er det som har forandret seg. Framtiden har forsvunnet og evigheten har begynt. Så det du kalte politikk, har blitt det du kalte religion, i den forstand at den forvalter det uforanderlige. Og venter på udødeligheten.
- Udødeligheten?
- Ja. Det er jo ikke lenger bare kirken som snakker om evig liv. Vitenskapen gjør det også.
- Dette vil jeg gjerne lese i ro og mak, Lisa, sa jeg. – Men nå må jeg få kjøpt den presangen til pappa litt fort ... (Knausgård 2021, 465)

Enhver Knausgård-leser vil kjenne igjen vekslingen mellom det filosofiske og det dagligdagse. I «Evighetsulvene» knyttes dagens transhumanistiske bevegelse historisk sammen med den utopiske søkningen etter en «biologisk sosialisme» i Sovjet-tiden. Ifølge denne tenkningen er evigheten er tiden uten død. «Vi er alle ulver fra evighetens skog», sitatet som har gitt romanen dens tittel, viser til at mennesket kommer fra evigheten – og søker tilbake mot evigheten.

I en samtale med den gamle studievenninnen Vasilisa, i det de begge ser stjernen for første gang, nevner Alevtina at hun får følelsen av at stjernen betyr noe. Vasilisa spør så om Alevtina er tilbake i biosemiotikken – og derfra streifer samtalen videre inn på en av de tidlige biosemiotikerne, Alexej Sharov, som nå arbeider ved The

National Institute of Ageing i Baltimore.³⁶ Sharov er bindeleddet mellom biosemiotikken og døden i Morgenstjernen-komplekset.

Kristian Hadeland bærer med seg døden i navnet: Hades' land (Gedin & Knausgård u.å.). Videre starter *Nattskolen* med at Kristian forteller at han skal begå selvmord, og fortellingen om Kristians suksess som fotograf, transponert på fortellingen om oppsetningen av Christopher Marlowes *Doktor Faustus*, peker tydelig i retning av undergrunn og død (Knausgård 2023). Som et siste element er det Kristian som Kathrine begraver i en ellers tom kirke i *Morgenstjernen* (Knausgård 2020, 200–210). Kraglund (2024) knytter tematikkene i *Nattskolen* og *Ulvene fra evighetens skog* sammen til at udødeligheten blir et diabolisk prosjekt.

I *Arendal* har Syvert (den eldre) visjoner inn i en parallell virkelighet i det han temmelig full kommer inn i en liten kirke midt på natta (etter å ha kjørt bil ute på havisen). Her treffer han på en forsamling av swedenborgianere. Sentralt i swedenborgianismen står tenkningen om direkte og personlig kontakt med en åndelig sfære (Williams-Hogan, 2016). Under en seanse ser han et bilde av en bil nede i et vann i et syn (Knausgård 2024a, 177). Synet minner veldig om hvordan Helge i *Det tredje riket* beskriver at han finner Syverts bil i 1977 da Syvert druknet (Knausgård 2022, 121).

Både med Josteins vandring i dødsriket og med Hades innfører Knausgård åpenbart ikke-kristne elementer. Elven Leite som Jostein drikker av og mister hukommelsen, en ferje og en bro over til de dødes land fra det landskapet Jostein beveger seg peker åpenbart mot gresk mytologi. Når Jostein bevitner en begravelse, forsvinner all tvil om at det kan dreie seg om noe annet enn en vikingbegravelse, i det en deltager utbryter:

Tvi at hánum fylgja
tveir ambáttir
Tvi at hánum fylgja
tveir hestr (Knausgård 2020, 606–607)³⁷

Riktignok finnes det kristne forestillinger om ulike venteværelser før de døde ankommer himmelen, og det er ingen strengt nødvendig grunn til at vikinger ukjent

³⁶ Sharovs mest spektakulære bidrag er at livet oppsto for 9,7 milliarder år siden (Sharov 2006; Sharov og Gordon 2013), altså at livet er dobbelt så gammelt som jordkloden. En av fagfellene som vurderte 2006-artikkelen skrev “This paper is an example of how not to analyze data” (Sharov 2006, 8). Forklaringen til Sharov er panspermisk, altså at liv i form av bakterier eller virus skal ha kommet til jorden med en meteoritt eller på annen måte.

³⁷ «To trellkvinner skal følge ham, to hester skal følge ham.»

med Gud og Jesu død skulle være utestengt fra dette venteværelset – eller helvetet (Le Goff 1981). Denne scenen med en blanding av gresk og norrøn mytologi utgjør et brudd med tidens retning eller åpner opp for at rommet kan ha flere dimensjoner av virkelighet. Dermed er det fristende å tenke at Knausgård ser for seg en form for multiversvirkelighet, altså at flere forskjellige virkeligheter finnes sammen med hverandre eller parallelt til hverandre. En slik multiversvirkelighet kan også kaste lys over Syvert den eldres syner i *Arendal* (Knausgård 2024a).

Fellesskapet mellom levende og døde er delvis bygd på de eldre russiske tenkerne, delvis på litteratur og delvis på religiøse og mytologiske kilder. Et slikt sammensatt fellesskap av kunnskaper tyder på en mer fantasifull innretning mot naturpolitikk, ifølge Dryzeks (2013) oppdeling.

De gales fellesskap

I sjette bind av *Min kamp* har Knausgård noen refleksjoner omkring mening, og i den sammenhengen trekker han inn stjernen:

Men hva er det gåtefulle? Det er det som ikke lar seg forstå. Men hva er det å forstå? «Forstår» vi en stein? «Forstår» vi en stjerne? «Forstår» vi vann? [...] Men det den er, i seg selv, har vi ingen begreper som kan røre ved. «Det», kan vi si. «Det er en stein.» «Det er en stjerne.» «Det er vann.» «Det er jeg.» [...]

Stjerner er lys i mørket, lys er ord, ord er Gud (Knausgård 2012, 455–457)

Stjernen er med andre ord noe vi må forstå ved hjelp av de øvrige ressursene som ligger rundt oss. I *Morgenstjernen* kommer den nye stjernen til syne en god stund etter mørkets frembrudd i andre halvdel av august, og følges av en intens varme. Alle hovedpersonene i *Morgenstjernen*, Arne, Egil, Kathrine, Emil, Solveig, Iselin, Jostein og Turid, oppdager den på samme tid. Det er Egil som navngir den nye stjernen med henvisning til Åp 22,16 og Jes 14,12:

Stjerna lyste fortsatt i nord. Sjøl nå, på morgenen med sola oppe.

Da måtte den være sterk. Eller nærme.

Jeg er den klare morgenstjerne hadde Jesus sagt.

Men hos Jesaja var morgenstjerna Djevelen (Knausgård 2020, 379)

Den naturalistiske forklaringen som opptrer flere steder i *Morgenstjernen*, er at det dreier seg om en komet eller en supernova, altså en eksploderende stjerne. Det vir-

kelig annerledes finner sted på institusjonen for personer med ulike psykiske utviklingshemninger der Turid jobber. Den natten stjernen kommer til syne, mener pasienten Karl Frode at djevelen er utenfor vinduet; pasienten Kenneth rømmer ut i skogen, og Turid følger etter og ser vesener lik de Jostein møter på i det hinsidige. Følgelig virker det som om pasientene har en egen tilgang til en parallell virkelighet.

Det skjer allikevel en utvikling gjennom de tre første bøkene, for i *Ulvne fra evighetens skog* sier Joar, hovedpersonen og Syverts lillebror, om stjerna:

- [Joar] Det finnes ingen forklaring. Ingen vet hva det er for noe. Da er det bare en måte å forstå det på.
 - [Syvert] Og det er?
 - Det er et mirakel.
- Nå var det jeg som lo.
- Trodde du var en vitenskapsmann?
 - Jeg er det. (Knausgård 2021, 749)

Joar er både mer følsom og mer intelligent enn storebroren Syvert. Han drømmer tidligere i bindet at en fugl flyr ut av moras munn, og av det slutter Joar (feilaktig) at mora skal dø; Joar forstår også lenge før broren at mora har kreft (Knausgård 2021, 28 og 169). Joars drømmer minner om farens i *Arendal* (Knausgård, 2024a).

Vel hjemme fra en reise til Russland for å treffe sin til da ukjente halvsøster ringer Syvert til Roar i *Det tredje riket*. Snarere enn å høre om halvsøsteren, ønsker Joar å sjekke med Syvert om han har hatt noen merkelige drømmer i det siste. Joar følger nemlig med på nettsider hvor folk legger ut beskrivelser av egne drømmer, og han har notert at disse drømmene har «forandret seg de siste dagene. Det er bemerkelsesverdig. Og ikke bare det. De drømmene de beskriver, ligner de jeg har» (Knausgård 2022, 355).

I *Det tredje riket* følger leseren Toves tilbakeblikk til dagene før stjernen kommer. Hun blir stadig mer manisk, og en natt kommer et vesen som delvis har tatt sønnen Hemings kropp, inn til henne:

Jeg lukket øynene.

Da jeg åpnet dem igjen, var han på vei over gulvet, liksom rykkvis, mykt og stivt på én gang. Han bøyde seg ned, la en sovende kattunge i håndflaten.

– Hva vil du meg?

Han vendte på hodet, stort og tungt, ansiktet rått, som om det ikke var helt ferdig.

Reiste seg som et dyr.

– Om to dager kommer en stjerne til å stige opp på himmelen. Portene til dødsriket vil åpne seg. Du vil se det som ingen andre kan se. Det er vår gave til deg.

Han stod ved siden av meg, hånden med katten utstrakt. (Knausgård 2022, 421)

Knausgård knytter stjerna til galskap i flere scener. Martins elev, Gudrun, har heftige mareritt. Martin får tilsendt en film av Gudrun som i søvnen kaster seg rundt og skriker *Amini shamini*, som Martin finner ut at er persisk for «trofast, lojal, helhjertet» og hindi for «himmelske stjerne» (Knausgård 2022, 104). En liknende scene finnes mot slutten av *Det tredje riket*, der det fjerde bandmedlemmet, Jesper, går inn til Tove, som er innlagt for en uspesifisert mani. Jesper forteller at han har «en siste hilsen» til Tove. Tove undrer på fra hvem, og Jesper svarer «Han drar nå, sammen med sine. Han sier farvel til deg, og han sier at din oppgave vil vise seg for deg» (Knausgård 2022, 483). Deretter slukker stjernen.

Religionsviteren Courtney Bender (2022, 24–27) trekker frem hvordan Karl Ove i *Min kamp* opplever personer med utviklingshemninger som en utfordring for sitt ønske om å være god, siden Karl Ove føler forakt for alt de foretar seg fordi de i hans øyne utelukket hermet den «normale» verdenen: «Alt lignet på verden slik den var, men all mening var tatt ut av den, og det som sto tilbake da, var en parodi, en travesti, noe groteskt og ondt» (Knausgård 2009b, 336). Bender foreslår at det som utfordrer Karl Ove, er skillet mellom hans egen og pasientenes erfaringsverden.

Galskap – eller psykisk sykdom – som innsiktskilde står i skarp kontrast til den øvrige ekspertbaserte kunnskapen som karakterene i romanserien benytter seg av ved enhver anledning. Samtidig er det noe underlig romantisk over forestillingen om at de psykisk syke har en egen kobling seg imellom og til det mer-enn-menneskelige. Hvis vi ser på Foucaults (1977) inndelinger, er det en tydelig forskjell mellom Turids

pasienter på den ene siden og Tove og Jesper, det overlevende bandmedlemmet, på den andre siden. Pasientene på institusjonen vil falle inn under det Foucault identifiserer historisk som *démence*, altså «simple envers de la raison et contingence pure de l'esprit» (1977, 270). En inversjon av normaliteten, med andre ord, og en som bare lar seg observere og forstås ved at den ikke lar seg positivt forstå: «la non-raison comme présence qu'on perçoit dans ce qu'elle a de concret, mais qu'on ne peut pas assigner dans ce qu'elle a de positif» (1977, 276), men uten å være knyttet til observerbare sykdomstegn som feber eller komme av en mangel på intelligens. Derimot er tydelig Tove bipolar, eller manisk-melankolsk i Foucaults historiske taksonomi, der manien er intensitet og melankolien er tilbaketrukkethet. Derimot virker det som Jesper bare har blitt livredd, men samtidig har han fått kontakt med morgenstjernens beskjeder og univers. En slik kontakt har også Tove og Turids pasienter fått. Det er vanskelig å forstå denne narrative bruken av psykiske lidelser på annen måte enn at de syke er grunnleggende forskjellige fra de friske. De syke har tilgang til andre sfærer enn de friske. Denne tilgangen kan også friske ha, men da i drømme eller koma, slik det kommer frem i fortellingene fra Joar og fortellingen om Jostein.

Når Morgenstjernen handler om psykisk syke eller psykiske funksjonshemminger, er det altså ikke noen eksperter eller noe mytisk belegg inne i bildet. Her handler det stort sett om personlige møter og erfaringer.

Hvilken politikk?

Disse tre fellesskapene – alt levende, levende og døde, de gale – er ikke gjensidig utelukkende kategorier. Det er i det hele tatt få fellesskap og politiske sammenslutninger som er gjensidig utelukkende. (Det er vel nesten kun norske religioner og livssyn som på grunn av finansieringen opererer med slik eksklusivitet.)

Som Ingrid Vik, Anne Stensvold og Christian Moe (2013) påpekte, består kampen om kvinnekroppen i at konservative ideologer støvsuger de biologiske, kulturelle og politiske sfærene etter poenger. Valget av kunnskapstyper er også politiske valg. Kunnskapen Knausgård trekker veksler på, er åpenbart eklektisk og muligens også usystematisk. Det kan ha en viss interesse at forholdet mellom alt levende belyses av filosofer og naturvitenskapelige forskere, mens forholdet mellom levende og døde belyses fra mange retninger, men psykiske utviklingshemninger eller sykdommer kun knyttes til erfaringer. Knausgårds romansyklus gir altså ikke disse kollektivene én tydelig forankring, og lar seg dermed ikke klart plassere i Dryzeks inndeling.

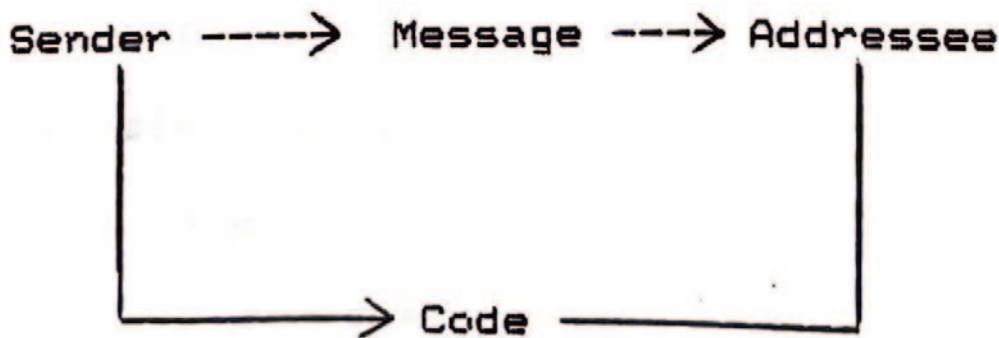
Knausgård befinner seg på den prosaiske siden av Dryzeks inndeling når han tegner opp et fellesskap mellom alt levende. Samtidig oppretter jo bøkene klart nye kollektiver mellom levende og døde ut fra et mangslungent grunnlag som peker i en mer fantasifull retning. Unntaket er de psykisk utviklingshemmede. I denne forbindelsen kan man dra veksler på Benders (2022) forslag om å lese erfaringsbasert frustrasjon på den ene siden og meningssøken på den andre siden, som bakgrunn for Knausgårds reaksjon på nevrodiversitet.

Flere fremhever Knausgårds romanserie som kritisk mot samtiden, materialisme, sivilisasjon osv., og for et nytt og annerledes forhold til natur og klima (Kraglund 2023; Mjaaland 2023; Vårvik-Lea 2023). Selv synes jeg det er vanskelig å se noen klare tegn på at Knausgård skriver kritisk om en industrialistisk logikk. Riktignok får Syvert skjenn av Alevtina for å ha oljeakser, men hans reaksjon er å kjøpe en seilbåt for gevinsten (Knausgård 2022, 375). Videre er det vanskelig å lese Arne, Solveig, Jostein, Trude eller noen andre som i opposisjon til de rådende industrialiserte løsningene.

Fellesskapene i Morgenstjernen-serien er basert på tegn. Ifølge de grunnleggende biosemiotiske postulatene kan ikke morgenstjernen ha noen innvirkning på livet på jorden gjennom tegn siden det kun er det levende livet som er tegnskapende.³⁸ For at det skal være en sammenheng mellom stjernen og endringen i livene, må verdensbildet snarere være pansemiotisk (at alt i verden er tegn og kommuniserer, jfr. Nöth 1990, 81) eller basert på analogier. Den pansemiotiske hypotesen styrkes av at noe ikke-levende, stjernen, påvirker alt ikke-levende. Den analogiske hypotesen styrkes av at en forskyvning på ett felt, stjernen, får konsekvenser for alle øvrige forhold i kosmos.

Anne Stensvold (1986, 8–9) forklarer semiotikk med de følgende fire elementene: Avsender, budskap, mottaker og kode. Budskapet er den materielle formen, mens koden er meningssystemet som er etablert mellom mottaker og avsender.

³⁸ Det er vel stjernens status som skaper størst vanskeligheter for Vårvik-Leas (2023) hypotese om vitalisme som verdensbilde i *Morgenstjernen*, siden vitalisme nettopp handler om det levende og *livskraften*, og stjernen vanskelig kan sies å være levende, selv om Jesper faktisk sier «Han drar nå, sammen med sine. Han sier farvel til deg, og han sier at din oppgave vil vise seg for deg» (Knausgård 2022, 483). Dette siste tyder på at vitalismeargumentet kan tilføre lesningen en dimensjon.



Figur 1 Hentet fra Stensvold (1986, 8–9).

Pansemiotikken må følgelig omfatte og inkludere biosemiotikken som figurerer i *Ulvne fra evighetens skog*. Samtidig er vi da inne i Peirces univers, som karakteren Helge er inspirert av og argumenterer for (Knausgård 2020, 489–490). Det følgende sitatet tas ofte til inntekt for at også den fysiske og materielle (ikke-levende) verden består av tegn:

It seems a strange thing, when one comes to ponder over it, that a sign should leave its interpreter to supply a part of its meaning; but the explanation of the phenomenon lies in the fact that the entire universe,—not merely the universe of existents, but all that wider universe, embracing the universe of existents as a part, the universe which we are all accustomed to refer to as “the truth,”—that all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs. (Peirce 2001, 394)

Det er fullt ut mulig å tenke med Peirce og Helge (og muligens Knausgård) at karakterenes manglende evne til å forstå stjernen er nært knyttet sammen med deres overraskelse over at underlige vesener kommer til syne, at krabbene går på land og at ingen lenger dør. Samtidig passer også forestillingen om en forskyvning i ordenen i kosmos med et analogisk verdensbilde. Videre virker selve den narrative strukturen i første og tredje bok som et forsøk på å uttrykke en form for balanse og likevekt. Allikevel vil jeg primært argumentere for at det beste verdensbildet for å forstå Morgenstjernen-serien er det pansemiotiske, på grunn av fellesskapene som jeg har identifisert. Disse fellesskapene ville stått i tydeligere opposisjon til hverandre og hatt samme epistemiske forankring i et analogistisk verdensbilde.

Pansemiotikkens grunnlag er særs likt Descolas (2019) begrep om animisme fordi den indre likheten består i at alt produserer tegn. Pansemiotikken omfatter både en

fortolkende vitenskap og en lovmessighetssøkende vitenskap siden den søker både å gjøre rede for mening (fortolkning) og tegn (lovmessighet) og relasjonene mellom disse. Pansemiotikken begrenser ikke tegnproduksjon til levende enheter.

Ifølge den grunnleggende tenkningen om tegn hos Ferdinand de Saussure (1971) forener tegnet et begrep og et lyd-bilde, men han fremhever at det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom disse to – og i hvert fall ikke noen nødvendig forbindelse til referenten. Allikevel, som Claude Lévi-Strauss og andre etterfølgere har benyttet seg av, er det et system av sammenhenger og forskjeller i ethvert språk- eller kultursystem som gir mening. Evnen til å forstå må da både være knyttet til evnen til å gjenkjenne noe som et tegn (lyd-bilde hos Saussure i menneskespråkene) og å knytte dette til rett begrep.

I Morgenstjerne-syklusen er tegnene tydelige, men personene i romanen har ikke tilgang til språkssystemet; de har bare ikke lært det – eller det er glemt. Leseren, derimot, blir presentert for sammenhenger mellom den nye stjernen, dyrene og (ikke-)død. Heller ikke leseren forstår helt hva disse sammenhengene skal være, men jeg har i det minste forsøkt å si noe om hvordan de kan forstås. At utenforstående ikke har tilgang til innsiden av et semiotisk system kommer tydelig frem i Stensvolds studie av messen som et semiotisk system: «We may say that the theological interpretation of worship views God as actually present in the ritual» (1986, 5). De som ikke er innviet i kristen teologi, kan ikke forstå at Gud skal kunne være til stede.

Forestillingen om at alt levende deler et indre gjennom evnen til kommunikasjon, er som nevnt animistisk i Descolas taksonomi. Den ytre faktiske kommunikasjonen avhenger av hva den talende trenger å si og hvem den trenger å snakke med. Hvis vi legger til grunn Arne Johan Vetlesens (2015) fortelling om sønnens utvikling fra denne var tre til seks år gammel, åpner Knausgårds posisjon her for en annerledes etikk. Vetlesen forteller om sønnens vane med å hilse på trærne han kjente, som han sluttet med da han var blitt sosialisert til å ikke hilse på trær som seksåring. Denne prosessen betegner Vetlesen (2015, 75) som *kulturell avlæring* av en *praktiserende panpsykist*. Panpsykismen vektlegger at alt har bevissthet og at bevisstheten er en del av den materielle verden,³⁹ og den ligger dermed nært både pansemiotikken og animismen i struktur. Ut fra Vetlesens posisjon følger det at et slikt fellesskap også har etiske implikasjoner – og åpner opp for at alt og alle bør få rom for å leve etter egne forutsetninger.

³⁹ Se også Mørch (2023) og Vetlesen (2019) for utdyppninger av panpsykisme.

Knausgårds romanserie *Morgenstjernen* er mye mindre beheftet med fortelleren(e)s skam og skyld enn det tilfellet var i *Min kamp*. Fellesskapene er tydelig tegnbaserte fellesskap, og kunnskapen om disse tegnene – og følgelig om fellesskapene – hviler på ulike grunnlag. Fagekspertisen snakker om det levende, fellesskapene mellom levende og døde er eklektisk bygd opp med mytologi, egne erfaringer og vitenskap, mens de gales fellesskap utelukkende er hentet fra ulike erfaringer med og hos pasientene. Så hva da med politikken i *Morgenstjernen*? Joshua Dublers (2022) karakterisering av Knausgård som en uavhengig og estetisk orientert politisk person synes å resonnerer godt også med det mangfoldet av diskurser eller verdener som brukes for å etablere de ulike fellesskapene. Kerstin Ekman (1999, 2002, 2004, 2021) har en annen tilnærming der hun lar folkelige erfaringer og praksis spille en større rolle i bøkene, og det er enkelt å plassere henne inn i den fantasifulle delen av Dryzeks inndeling. Videre har Ekman også en tydelig kritisk og feministisk innstilling som peker i retning av noe grønt. *Morgenstjernen*, derimot, forblir ambivalent mellom det prosaiske og det fantasifulle.

Hvis vi som lesere legger til grunn at handlingens enhet er sentral for verket, bør opprinnelsen til alle disse nye fenomenene kunne rammes inn av noe tilnærmet koherent. Denne koherensen bør da omfatte de ulike elementene med en ny stjerne, dyrenes endrede oppførsel, fraværet av død (og muligens de dødes tilbakekomst) og sammenhengen mellom disse. Disse kollektivene og sammenhengene er, iøynefallende nok, tidvis innhyllet i et kristent apokalyptisk-mystisk språk, som i tittelen på romansyklusen. Samtidig forblir det utydelig om de faktiske kollektivene strekker seg ut over fellesskapet mellom døde og levende mennesker. Spesielt med *Nattskolen*, og til en viss grad med *Arendal*, beveger Knausgård seg vekk fra det fellesskapet mellom sopp, trær og mennesker som delvis skisseres med i *Ulvne fra evighetens skog* og det mellom universet, dyr og mennesker i *Morgenstjernen* og *Det tredje riket*. Hvervens (2025) konkluderende betraktninger peker i retning av at *Morgenstjernen*-serien snarere beveger seg mot mystikken enn mot politikken. Mystikken baserer seg på et annet kunnskapsregime enn etablert akademisk ekspertise.

Konklusjon

Hva hviler de virkelig store beslutningene våre på? Anne Stensvold har vist hvordan kulturelle fortellinger og forestillinger om kvinnen og kvinnekroppen har gitt sterke føringer på vitenskapen om kvinnen og kvinnekroppen.⁴⁰ Disse har deretter fått ty-

⁴⁰ Det ville selvfølgelig vært interessant å gå videre inn i Stensvolds vitenskapsfilosofiske prosjekt og sett hen-

delige politiske konsekvenser. Videre har Stensvold vist at forestillingene endrer seg gjennom fortellinger og praksiser. Dermed er det sentralt å være åpen for å undersøke hva som formidles og hvordan i nye fortellinger og undersøke spenninger i struktur, troper og figurer. Når Stensvold avslutter med «Even a biological phenomenon like pregnancy is culturally construed» (2015, 185), kan det være viktig å nærme seg hva hun legger i dette kritiske perspektivet. Slik jeg leser henne, er det de teknisk-materielle kulturelle betingelsene som skaper rom for endret forståelse, slik som poenget om at surrogati ble muliggjort av å se på kroppen som en maskin (Stensvold 2015, 177), med påfølgende regulering og praksis. Dette nivået er det samme som jeg har analysert over: Hvordan blir samfunnets grunnleggende bestanddeler konstituert. Samtidig åpner Stensvold for at vitenskapen kan ta egne veier, som i oppdagelsen av kvinners egg i 1827 av Karl Ernst von Baer (Stensvold 2015, 103–104). Her argumenterer hun for at denne oppdagelsen ledet (utilsiktet) til kvinners frigjøring i det 19. århundre. Her er det snarere snakk om de politiske effektene av nye oppdagelser, mens i surrogatieksempelen var det hvordan nye oppdagelser er en virkning av verdensbilder.

I tegneserien *Petit traité d'écologie sauvage* forteller Alessandro Pignocchi (2023) at EU vedtar å legge til grunn Achuar-folkets verdenssyn for all politikk. Det blir selvfølgelig en herlig absurd virkelighet der høydepunktet, etter mitt syn, er Jivaro-antropologen som henger utenfor Café de la Gare i Bois-le-Roi, en særslapp forstad til Paris. Slike fortellinger skaper ikke i seg selv noen endringer, men de plasserer de kulturelle hovedfortellingene i et nytt lys. Alle som leser *Petit traité d'écologie sauvage* eller Morgenstjernen-serien vil måtte plassere egne erfaringer og øvrige fortellinger opp mot disse. Det er åpenbart at menneskenes behandling av det vi pleier å oppsummere med «klima og miljø», men som handler om Livet, må endres (bevisst passivform).

Stensvolds bidrag til å forstå slike endringer, er blant annet å peke på deres ubestemthet og ubestemmelighet: Nye grunnleggende enheter (og klassifikasjonssystemer) er en viktig drivkraft, men samtidig er også disse innvevd i en særsl kaotisk årsak-virkning-prosess.

nes teser opp mot David Bloor og andres versjon av *the strong programme* som hevder at all vitenskap er sosialt konstruert. Bloors vitenskapskritikk vil nok resonnerer med aspekter ved Stensvolds tilnærming, som når Bloor skriver «In order to understand the forces producing this strange feature [that science should not be investigated by science] in our cultural attitudes it will be necessary to develop a theory about the origin and nature of our feelings about science. To do this I shall appeal to Durkheim's 'The Elementary Forms of the Religious Life' (1915) The theory that I shall advance will depend on an analogy between science and religion.» (Bloor, 1991, s. 46).

Omgivelsene og økosystemene kan sies å ha til felles med graven at de utgjør betingelsene for menneskets overlevelse. Som Ghosh (2016) poengterer, er det vanskelig for forfattere å beskrive natur- og klimakrisen siden alt de skriver er del av språket og forestillingene som har skapt disse krisene. Knausgårds verk er et forsøk, mener jeg, på å utforske mulige nye fellesskap mellom alt som finnes og har funnes, med en spesiell plass for de som forstår verden på en annen måte enn oss andre. Allikevel trekker fortellingene og forestillingenes påkallelse av ulike virkelige eksperter og akademikere i retning av en opprettholdelse av status quo.

Primærkilder

- Knausgård, K. O. (2004). *En tid for alt*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2009a). *Min kamp* (2). Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2009b). *Min kamp* (5). Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2012). *Min kamp* (6). Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2017). *Så mye lengsel på så liten flate: En bok om Edvard Munchs bilder* (1. opplag). Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2020). *Morgenstjernen: Roman*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2021). *Ulvne fra evighetens skog: Roman*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2022). *Det tredje riket: Roman*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2023). *Nattskolen: Roman*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2024a). *Arendal: Roman*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (2024b). *Kjøttets ingeniører: Tekster 2018-2024*. Forlaget Oktober.
- Knausgård, K. O. (med Gill, S.). (2019). *Fuglene under himmelen*. Forlaget Oktober.

Sekundærkilder

- Barbieri, M. 2008. «What is Biosemiotics?» *Biosemiotics* 1 (1): 1–3.
<https://doi.org/10.1007/s12304-008-9009-1>.
- Bender, C. 2022. «Keeping It All at Bay.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 23–35. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337.003.0002>.
- Bloor, D. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press.
- Borchert, T., J. P. Waterman og R. Elsäßer, red. 2013. *The Book of Miracles: Facsimile of the Augsburg Manuscript from the Collection of Mickey Cartin* ([Reproduction en facsimilé]). Taschen.
- Carlson, L. 2022. «Aesthetics of an Abused Child.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 57–74. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337.003.0002>.
- Descola, P. 2019. *Une écologie des relations*. CNRS Editions.
- Descola, P. (med M. Sahlins). 2014. *Beyond Nature and Culture*, oversatt av J. Lloyd. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>.

- Dryzek, J. S. 2013. *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*. Oxford University Press.
- Dubler, J. 2022. «The Knausgaard Swarm.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 77–99. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337.003.0002>.
- Eco, U. 1986. *Art and beauty in the Middle Ages*. Yale University Press.
- Ekman, K. 1999. *Guds barmhertighet*. Bonnier.
- Ekman, K. 2002. *Sista rompan*. Bonnier.
- Ekman, K. 2004. *Skraplotter*. Bonnier.
- Ekman, K. 2021. *Löpa varg: Berättelse* (6. trykning). Bonnier.
- Foucault, M. 1977. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Gedin, J. og K. O. Knausgård. u.å. «Kunstens pris: Karl Ove Knausgård og Jessica Gedin». Podkast. Hentet 5. november 2023. <https://podcasts.apple.com/no/podcast/kunstens-pris-karl-ove-knausg%C3%A5rd-og-jessica-gedin/id1172303725?i=1000633721448>
- Ghosh, A. 2016. *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. University of Chicago Press.
- Harriss, M. C. 2022. «Shaping our ends.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 169–181. University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337.003.0008>
- Hverven, T. E. 2025. «In and Out of Religion: Knausgaard as Arch-Protestant.» I *Knausgaard in context*, redigert av I. B. Neumann, 76–103. Scandinavian University Press.
<https://doi.org/10.18261/9788215068916-25-04>.
- Hägglund, M. 2019. *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*. Pantheon.
- Jensen, H. J. L. 2021. «Virkeligheter og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola.» *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 71: artikkel 71.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i71.127008>.
- Kraglund, R. A. 2022. «Morgenstjernens apokalypse: Science fiction, dommedag og Karl Ove Knausgård.» *Nordlit* 49: 1–17. <https://doi.org/10.7557/13.6514>.
- Kraglund, R. A. 2023. «'Ulvetid, stormtid til verden ender': Karl Ove Knausgårds Morgenstjerne-serie fra et planetært perspektiv.» *Passage – Tidsskrift for litteratur og kritik* 38 (90): artikkel 90. <https://doi.org/10.7146/pas.v38i90.143014>.
- Kraglund, R. A. 2024. «Åh, kom hid, oh Satan! Selvmordet og djævelpagten som motiv i Karl Ove Knausgårds *Nattskolen*.» *Nordlit* 52: 23–33. <https://doi.org/10.7557/13.6546>.
- Le Goff, J. 1981. *La naissance du Purgatoire*. Gallimard.
- Mjaaland, M. T. 2021. «Ecophilosophy and the Ambivalence of Nature: Kierkegaard and Knausgård on Lilies, Birds and Being.» *Kierkegaard Studies* 26 (1): 325–350.
<https://doi.org/10.1515/kierke-2021-0014>.
- Mjaaland, M. T. (2023). «Menneskets tidsalder – Guds død. Tidens tegn tydet av Knausgård, Tiller, Nietzsche og Kierkegaard.» I *Naturen som gave?*, redigert av K. Leganger Iversen M. T. Mjaaland og E. Oxfeldt, 31–51. Universitetsforlaget.
<https://doi.org/10.18261/9788215064574-2023-01>.
- Moretti, F., red.. 2007. *The Novel, Volume 1: History, Geography, and Culture*. Princeton University Press.
- Mørch, H. H. 2023. «Non-physicalist Theories of Consciousness.» *Elements in Philosophy of Mind*. <https://doi.org/10.1017/9781009317344>.

- Nagel, T. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Norton, M. 2024. *The Tame and the Wild: People and Animals After 1492*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. 1985. «'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature.» *The Journal of Philosophy* 82 (10): 516–529. <https://doi.org/10.2307/2026358>.
- Nöth, W. 1990. *Handbook of Semiotics*. Rev. utg. Indiana University Press.
- Parrique, T. 2022. *Ralentir ou périr: L'économie de la décroissance*. Seuil.
- Peirce, C. S. 1935. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volumes V and VI: Pragmatism and Pragmaticism and Scientific Metaphysics*, redigert av C. Hartshorne og P. Weiss. Belknap Press.
- Peirce, C. S. 2001. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, Vol. 2: (1893–1913)*, redigert av Nathan Houser. Indiana University Press.
- Pignocchi, A. 2023. *Petit traité d'écologie sauvage: Intégrale*. Steinkis.
- Saussure, F. de. 1971. *Cours de linguistique générale*, redigert av C. Bally, A. Sechehaye og Albert Riedlinger. Payot.
- Schultheiss, H. T. 2023. *Knausgårds åpenbaring: En tematisk litterær analyse av kristne forestillinger og apokalyptikk i Morgenstjernen (2020)*. Masteroppgave, Universitetet i Bergen. <http://hdl.handle.net/11250/3071682>.
- Sharov, A. A. 2006. «Genome Increase as a Clock for the Origin and Evolution of Life.» *Biology Direct* 1 (1): 17. <https://doi.org/10.1186/1745-6150-1-17>.
- Sharov, A. A. og R. Gordon. 2013. *Life Before Earth* (arXiv:1304.3381; Versjon 1). arXiv. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1304.3381>
- Smith, J. Z. 1972. «I Am a Parrot (Red).» *History of Religions* 11 (4): 391–413.
- Stensvold, A. 1986. *Sacred Communication: A Semiotic Analysis of the Mass*. Hovedoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Stensvold, A. 2007. «Å definere religion.» I *Religion—Et vestlig fenomen?: Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av S. Hjelde & O. Krogseth, 52–64. Gyldendal akademisk.
- Stensvold, A. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. 1. utg.. Routledge.
- Sullivan, W. F. 2022. «Angels.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 105–123. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337.003.0002>.
- Thorstensen, E. (1999). «Og du, gamle pave, hvordan kan selv du forsvare å tilbe et esel som gud?»: *En lesning av dårefestens eselliturgi*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo. <https://www.duo.uio.no/handle/10852/23998>.
- Thorstensen, E. 2022. «Love Tears.» I *The Abyss or Life Is Simple: Reading Knausgaard Writing Religion*, redigert av C. Bender, J. Biles, L. Carlson, J. Dubler, H. C. Garvey, W. F. Sullivan og E. Thorstensen, 39–56. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821337-003>.
- Vetlesen, A. J. 2015. *The denial of nature: Environmental philosophy in the era of global capitalism*. Routledge.
- Vetlesen, A. J. 2019. *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, animism, and the limits of posthumanism* (1 [edition]). Routledge, Taylor & Francis Group.

- Vik, I., A. Stensvold, A. og C. Moe. 2013. *Lobbying for Faith and Family: A Study of Religious NGOs at the United Nations*. Norwegian Agency for Development Cooperation og Scan-team.
- Vårvik-Lea, L. 2023. «For hvis de døde lever videre»: *En analyse av vitalisme i Morgenstjernen av Karl Ove Knausgård*. Masteroppgave, Universitetet i Stavanger Institutt for kultur- og språkvitenskap.
- Williams-Hogan, J. 2016. «Swedenborgianism.» I *Western Esotericism in Scandinavia*, redigert av H. Bogdan og O. Hammer, 534–553). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004325968_068.

Abstract

The *Morgenstjernen* series by Karl Ove Knausgård employs a religious and metaphysical language and worldview in its narratives about ordinary people and their experiences of a series of abnormal and unexpected events in the world. These events are centered around the emergence of a new star. Based on the idea that political communities are linguistically constituted and grounded in relationships between humans, the more-than-human, and the non-human, this article examines how such communities are created through the text and whether the *Morgenstjernen* series can be understood as a novel series that seeks to explore community across time and space through the use of different sets of knowledge.

Keywords: literature, politics of nature, religion, nature crisis, Knausgård, *Morgenstjernen*

Norges evige kriminelle konge?

Olav den hellige i *Beforeigners* og i forkant av
«Nasjonaljubileet – Norge i tusen år»

AV JANE HAUG SKJOLDLI¹ OG KINE ELANDRIA BJØRNSDATTER HAUG SKJOLDLI²

¹UNIVERSITETET I STAVANGER OG HØGSKULEN PÅ VESTLANDET, ²UNIVERSITETET I STAVANGER OG
MUSEUMSSENTERET I HORDALAND

I den andre sesongen av HBOs sjangerblandende serie *Beforeigners* erklærer Olav Haraldsson seg som «sverdet Gud bruker til å tukte fiendene sine». Serien skildrer en Olav som har reist gjennom tid. Sammen med utallige andre individer fra steinalderen, vikingtiden og 1800-tallet, befinner han seg i dagens Norge. Mens de fleste «tidsmigranter» forsøker å tilpasse seg vår tid, både mentalt og livsstilsmessig, fastholder Olav sitt mål om et samlet, kristent Norge under hans styre. *Beforeigners* har flere tidslinjer, og i én av dem lykkes han og forvandler landet til en teokratisk politistat. I en annen mislykkes han, sniffer kokain og sender bøller for å ramme eller drepe sin erkefiende Tore Hund. I serien er loven både et verktøy og en hindring for Olav. Som en karakter som bærer navnet til en sentral skikkelse i norske historiefortellinger, utgjør han en markant kontrast til etablerte fortellinger knyttet til norsk kulturarv. I denne artikkelen analyserer vi *Beforeigners* og resepsjonen av serien i lys av samtidige prosesser knyttet til kulturarvifisering og religiøs endring. I den sammenhengen tilbyr vi også typologiske verktøy for å skille mellom ulike «bilder» og «skulpturer» av Olav i forkant av Nasjonaljubileet for slaget ved Stiklestad i 2030.

Nøkkelord: *Beforeigners*, Olav den hellige, vikingresepsjon, norrønresepsjon, religion og populærkultur

Innledning

Olav: Nå skal du trå varsomt. En simpel sarasener har ikke rett til å snakke til Norges største konge på den der måten.

Saksbehandler: Sarasener? Da har jeg hørt det òg.

Olav: Du har ikke bare misforstått hvem jeg er. Du har misforstått *hva* jeg er.

Saksbehandler: Og *hva* er du?

Olav: Sverdet som Gud bruker til å tukte fiendene sine.

Saksbehandler: Og jeg er saksbehandler med øverste ansvar i navnesaker. Så da kan vi være enige om at vi er to ordentlige tøffinger, da.

Dialogen over gjengir en scene i første episode av andre sesong i den norske TV-serien *Beforeigners*, på norsk *Fremvandrerne*, produsert av Rubicon TV AS og vist på HBO Nordic i 2019 og 2021. I scenen møter Olav Haraldsson en saksbehandler hos Fremvandrerdirektoratet (FDI) i Oslo. Serien kan beskrives som et utførlig tankeeksperiment: Hvilke samfunnsmessige utfordringer ville det skapt dersom mennesker fra steinalderen, vikingtiden og 1800-tallet dukket opp i vår tid, blant annet i Oslo? *Beforeigners* skildrer utfordringer knyttet til rus, religion, identitet, likestilling, mangfold og integrering. De politiske problemstillingene medfører et byråkratisk mareritt. Midt i marerittet står en høy og bredskuldret mann, med langt blondt hår og skjegg, som hevder å være Olav Haraldsson – «sverdet som Gud bruker til å tukte fiendene sine» – i et postkristent Norge.

Serien er en sjangersammensmeltning mellom krim, science fiction og samfunnskritisk satire. Handlingen kretser hovedsakelig rundt politibetjenten Lars Haaland (spilt av Nicolai Cleve Broch) og hans nye kollega Alfhildr Enginsdóttir (spilt av Krista Kosonen). Alfhildr er en *tidsmigrant* eller *fremvandrer* – en person som kommer fra en annen tid, i dette tilfellet vikingtiden. Lars, på sin side, er far til en ung kvinne og avhengig av et rusmiddel i øyedråpeform. Rusmiddelet kjøper han fra en nabo i samme boligblokk i Strekkoden – en tidsmigrant fra steinalderen. Det hjelper ham å se ting han ellers ikke ser, herunder sakssammenhenger, ofte servert av Odin i form av en kortvokst kvinne med *dreadlocks* og finnmarksdialekt.

I første sesong ruller Lars og Alfildr opp en bande med menn som kidnapper tidsvandrende kvinner i tidsrommet før de rekker å bli registrert. I løpet av sesongen får vi også vite at Alfildr kjenner Tore Hund, som også har tidsvandret til nåtidens Oslo. Ifølge flere sagatradisjoner var Tore en av Olavs banemenn,¹ men som tidsmigrant i nåtidens Oslo er Tore en lovydig familiefar og et syklende matbud som er blottet for erindringer om feiden fra vikingtiden. Olav, derimot, dukker opp i slutten av første sesong og kommer snart i konflikt med myndigheter og gjeldende lovverk. Resultatet er en olavsfigur som står i sterk kontrast til rådende narrativer om ham som helgenkonge og nasjonalhelt; i *Beforeigners* er han i stedet gjengleder, kokainbruker og voldelig kristen ekstremist.

Dersom man definerer *kriminalitet* som brudd på gjeldende lov er kriminalitet et sentralt tema både i *Beforeigners* og Snorre Sturlassons *Heimskringla*, som ser ut til å danne et viktig inspirasjonsgrunnlag for *Beforeigners*' manusforfattere. I *Heimskringla* bruker Snorres litterære Olav lovgivning og -håndheving til å kriminalisere og dermed delegitimere hedendom og legitimere utstrakt volds- og maktbruk i kristningsprosessen – maktbruk som ville vært både lovstridig og menneskerettsstridig i det moderne Norge. I *Beforeigners*, som vi skal se, stilles Olav overfor en juridisk virkelighet hvor han i utgangspunktet ikke har kongsmakt overhodet, men i stedet opplever at hans egne handlinger regnes som lovstridige – ikke fordi de bryter med *Heimskringlas* olavsbilde, men fordi de står i kontinuitet med det.

Vi vier særlig oppmerksomhet til hvordan *Beforeigners* konstruerer sin Olav, og sammenligner med andre aktuelle konstruksjoner av samme skikkelse i vår samtid. Spørsmålene vi stiller er: Hvordan blir Olav Haraldsson fremstilt i *Beforeigners*? Hvordan har resepsjonen av fremstillingen vært? Hvordan kan vi forstå både fremstillingen og resepsjonen av den i en større sammenheng knyttet til offentlig diskurs om norsk kristendom, kulturarv og vikingtid? For å besvare spørsmålene, introduserer vi tre analytiske begreper – *olavspalett*, *olavsbilder* og *olavsskulpturer*. Vi nærmer oss *Beforeigners*' Olav som én av flere olavsskulpturer som kan skjæres ut fra, plasseres inn i og formidles i det bredere norske kulturlandskapet med utgangspunkt i *olavspaletten*. *Olavspaletten* er en term vi bruker for å gi navn til et kulturelt reservoar hvor ulike aktører og grupper tilfører og plukker ut elementer for å sette sammen sine *olavsbilder* – ikke ulikt et semantisk felt. Olavsbilder er igjen viktige i produksjonen av olavsskulpturer.

¹ *Den legendariske Olavssaga og Ågrip* beskriver begge Tore Hund og Torstein Knarresmed som Olavs banemenn (Eikill 2022, 73; Nordbø 2022, 196).

Først beskriver vi metoden og kildematerialet som ligger til grunn for artikkelen. Dernest plasserer vi artikkelen i det forskningslitterære landskapet. Vi følger opp med et sammendrag av *Beforeigners*' to sesonger med fokus på Olav. Deretter utdyper vi begrepene *olavspaletten*, *olavsbilder* og *olavsskulpturer* under overskriften «Olav som kontemporær konstruksjon». Vi diskuterer deretter eksisterende olavsbilder og til slutt *Beforeigners*' olavsskulptur som en kritikk av dem.

Kildemateriale

Artikkelens kildemateriale består av tidligere forskning på resepsjon av Olav Haraldsson, begge sesongene av TV-serien *Beforeigners*, samt omtaler av *Beforeigners* i nyhetsmedier og på sosiale medier. Religionshistoriker Gunnhild Røthes avhandling *Helt, konge og helgen* (2004) har allerede introdusert Olav som en flerkonseptuell overgangsskikkelse mellom hedendom og kristendom på grunnlag av middelalderens skriftlige kilder til fortellingstradisjoner om ham – tradisjoner som står støtt i sjangre som saga, legende og hagiografi. Røthes nyeste bok *Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder* (2020) vender stadig tilbake til Olavs rolle i både geistlig og folkelig religionsutøvelse, både når det gjelder fortellinger og praksis. Boken viser Olav som en av mange elastiske overmenneskelige skikkelser som både blander og balanserer magi og mirakler.

Religionshistoriker Gro Steinsland har også viet Olav betydelig oppmerksomhet, særlig i tilknytning til utvikling av herskerideologi i overgangen fra hedensk til kristen religion (Steinsland 2000, 2004, 2005, 2006, 2012). Også hun skiller mellom ulike fremstillinger av Olav, hovedsakelig i form av endring over tid fra vikinghelt og kriger via kristningskonge til helgen (2012, 191). Steinsland har også funnet at kongeideologien er et viktig skjæringsfelt og en kontinuitetsbærer i et ellers kompleks bilde av religiøse og kulturelle brudd (2000, 142).

Det er bred enighet blant historikere om Olav Haraldssons historiske eksistens. Hans fødsel plasseres vanligvis på Romerike i år 995 evt. og hans død på Stiklestad i 1030 (Røthe 2004, 10). Olav er imidlertid ikke bare en historisk skikkelse, men også en myteomspunnet figur som endrer form og karakter i henhold til konteksten han opp-tas i og formålet han brukes til. Selv om *Sagaen om Olav den hellige* er den mest omfattende sagaen i Snorre Sturlasons *Heimskringla*, var det lenge helt andre fortellinger som formet menneskers forestillinger om Olav i Norge og Europa for øvrig, nemlig hagiografiene. Etter sin død ble Olav helgenkåret av biskop Grimkjell på Tinget i Nidaros i 1031. Helgenkåringen ble bekreftet av pave Alexander III og der-

med gjort universelt gyldig i hele Den katolske kirken i 1164. Året før, i 1163, var Olav blitt titulert som «Norges evige konge» (*rex perpetuus Norwegiae*) ved kroningen av Magnus Erlingsson (Ekrem og Mortensen 2006, 14).

(Selektiv) resepsjon av Olav ned til vår tid er blitt kalt *olavsarven*. Hva den omfatter, og hva den brukes til, er gjenstand for en diskusjon som årlig blusser opp rundt olsok (olavsmesse) 29. juli. Vi mener at vår analyse av olavsskikkelsen i *Beforeigners* kan være med på å kaste lys også over denne diskusjonen, som finner en særlig arena i den kristne avisen *Vårt Land*, hvor ulike aktører – museumsaktører og human-etikere så vel som prester og teologer – knives om makten til å definere olavsarven. Artikkelen handler derfor også om betydningen forestillinger om Olav har i dag – eller eventuelt mangler.

Synopse av *Beforeigners*

Protagonistene i *Beforeigners* er nåtidsmannen Lars og vikingtidskvinnen Alfhildr. Første tegn på at Olav inngår i serien, er at Alfhildr leter etter Tore Hund. Tore har på sin side funnet seg til rette som sykkelbud i matleveringskjeden Foodie, har mistet hukommelsen, er lovyldig familiefar og røyker fisk på kjøkkenet hjemme. Imens er Olav ny i nåtidens Norge. Første gang vi møter ham, er det som en ukjent blond viking i den konstante strømmen av fremvandrere i grå joggedresser som gjennomgår nåtidsopplæring. Neste gang sitter han i kø hos FDI («Fremvandrerdirektoratet») med to tilhengere. Mens de venter, henvender to begeistrede unge menn seg til ham. De gjenkjenner ham fra YouTube-kanalen han har opprettet, og ber om å få ta en gruppeselfie sammen, men Olav vil ikke avbildes hos FDI.

Som vist i det innledende avsnittet, blir Olav avvist i det første forsøket på å hevde identiteten sin. På en vikingtidsutstilling ved Kulturhistorisk museum i Oslo lærer han om DNA, noe han tolker som Guds skrift i blodet. Han får ideen om at han skal finne sin sønn Magnus den Godes grav, og sender sine lakeier for å røve knoklene. Gravgodset blir plantet på den nye arbeidsplassen til Tore Hund, som er blitt altmuligmann for en volve. Politiet blir tilkalt, Magnus-levningene blir funnet og Tore arresteres for gravskjending. Senere i samme episode viser det seg at Olav kjenner volven som Tore jobbet for, og at de to har en fortid sammen. Hun introduserer nå Olav for «gudestøvet» (kokain) og lærer Olav å bruke det. Olav skaffer seg advokat og returnerer til FDI-kontoret med krav om en farskapstest. Denne gangen vinner han frem: DNA-testen beviser at Olav er far til Magnus den Gode. Det gir ham retten til den historiske identiteten Olav Haraldsson, noe som snart blir en sensasjon.

Dermed får han tildelt en prestegård av Den norske kirke, utfører dåpsritualer, og blir gjenstand for forsøk på å lage hellig vann for å helbrede sykdommer. Neste gang Olav og volven møtes, forteller hun ham at det er Alfhildr som er nøkkelen til hans fremtidssuksess – ikke hans nåtidskjæreste og samboer Madde, slik han hittil har trodd. Olav sniffer kokain på alteret sitt hjemme i presteboligen når Madde kommer hjem. Han klager over at hun bruker bukser, og hun konfronterer ham med kokainbruken. Det fører til et brudd. Som hevn forteller Madde media om kokainbruken til Olav. Når dette formidles på nyhetene er Olav på kirkekaffe i et bedehus, hovedsakelig besøkt av eldre kvinner. Han er allerede frustrert over publikummet, og når presten ber ham dra på grunn av nyhetene om kokainet, reagerer han med sinne. Etter en krangel med tilhengerne sine drar han alene for å plukke opp volven. Sammen kjører de rundt på leting etter Alfhildr, men midt i et kokainsniff blir bilen påkjørt fra siden. Like etter påkjørselen skaper Alfhildr en tidsrift, og den døende volven bruker muligheten til å flytte alle over i en alternativ virkelighet.

I den alternative tidslinjen er mye annerledes. Olavs nye kristningsprosess har lyktes fullstendig, og Olav regjerer som eneveldig konge i Norge med volven som dronning. Norge er en kristen militærstat, hvor politiet er tungt bevæpnet og bærer olavsrosen på armen. Alle borgere starter arbeidsdagen med gudstjeneste og takkebønn, og Olav synger direktesendte gudstjenester med et sminket kvinnekor i bakgrunnen. Alfhildr, som også har reist gjennom tidsriften, finner etter hvert en gruppe med uteliggere som tar godt imot henne når de skjønner at hun har vært Tores forbundsfelle. Her får hun vite at Tore Hund er henrettet, og at Lars er en sjaman som bor i tunnelene under byen. Til slutt finner Alfhildr en måte å lukke tidsriften på igjen, slik at alle fraktes tilbake til seriens «normale» nåtid. Det siste vi ser til Olav og volven er at de ligger i veibanen etter bilulykken.

Navnepiramiden

Saksbehandleren på Fremvandringsdirektoratet i *Beforeigners* bruker en trafikklysfarget pyramide for å illustrere for Olav at noen identiteter har høyere verdi enn andre, og at de dermed også er vanskeligere å gjøre krav på. Alle identiteter kan plasseres i pyramiden, men de fleste vil falle i det grønne området nederst. Identiteter med høy status medfører tilsvarende høy sosial avkastning. I denne sammenhengen er Olav Haraldsson et navn som faller innenfor det røde området i toppen av pyramiden. Verdien det er snakk om her, er det Pierre Bourdieu har kalt sosial kapital (1972). Sosial kapital kan i denne sammenhengen forstås som tilgang og anerkjenn-

else, samt de fordeler det medfører – sosiale, økonomiske og kulturelle. Ved å bevise sin identitet som Olav Haraldsson får *Beforeigners*' Olav en status som gjør at han blir behandlet på en spesiell måte i samfunnet, særlig av Den norske kirken. Han blir huset i en flott prestebolig, invitert til å holde dåp og delta på kristne arrangementer. Kort oppsummert blir han en kjendis både i religiøse og andre kulturelle sfærer.

Navnepyramiden i *Beforeigners* har analogisk overføringsverdi til debatten om Olav i vår virkelighet. Såvidt oss bekjent er det ingen i dag som påstår å være Olav Haraldsson, for eksempel ved å mobilisere forestillinger om reinkarnasjon.² Mange søker imidlertid tilgang på den sosiale kapitalen som følger med navnet på andre måter. Olav Haraldsson er et lokomotiv av sosial kapital som forskjellige instanser ønsker å henge seg på, særlig når han omtales som Olav den hellige. Ulike olavsbilder gir ulike grupper mulighet til å henge med, og de ulike gruppene har egeninteresse av at olavsskulpturen som er i ferd med å formes i deres tid, preges mest mulig av «deres» olavsbilde. Slik kan de få tilgang til ressursene som følger med: finansieringsmuligheter, taletid i offentligheten og tilgang til store arrangementer.

Olav som kontemporær kulturarvskonstruksjon

I sin flerkonseptuelle analyse av middelaldertekster om Olav bruker Gunnhild Røthe termene *olavsbilde* og *olavsskikkelse* (2004, 12, 336). I vår analyse har vi sett det tjenlig å utvikle et mer differensiert begrepsapparat hvor vi skiller mellom *olavspalett*, *olavsbilde* og *olavsskulptur*. Der Røthe og Gro Steinsland har fokusert på middelalderens resepsjon av Olav, tar vi utgangspunkt i én spesifikk fremstilling i vår samtids populærkultur og setter den inn i en større kontekst. I det som følger, legger vi grunnlaget for bruken av termene og legger frem betydningen vi knytter til dem. Vi mener begrepene kan være nyttige redskap for å kunne skille mellom og skrive frem forskjellige typer olavsskikkelser på ulike nivå og i ulike sammenhenger (se Figur 1).

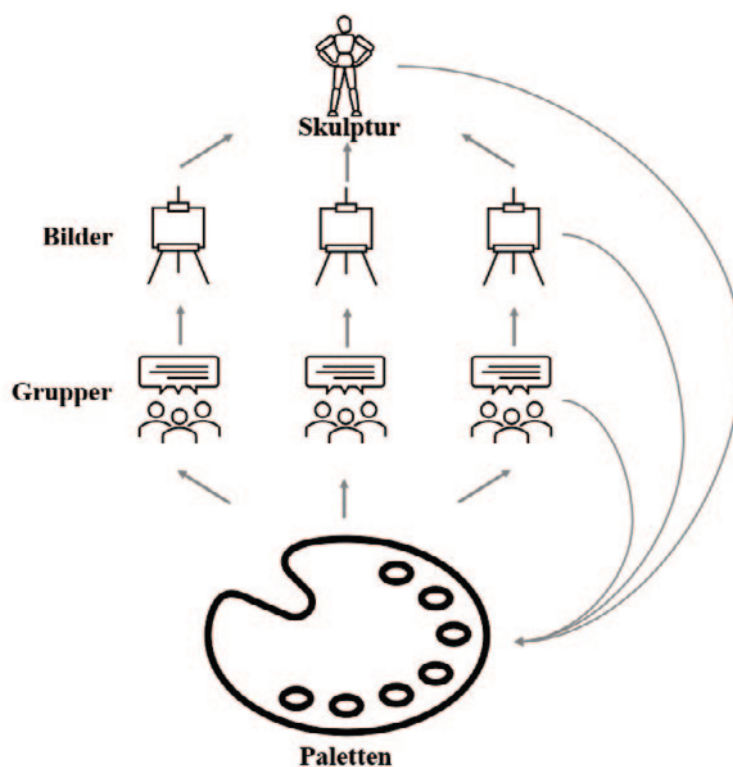
Olavspaletten, -bilder og -skulpturer

Vi bruker termen *olavspaletten* til å fange de multimodale, polyfoniske, verbale, materielle, virtuelle og transmediale diskursene om Olav Haraldsson, alias Sankt Olav,

² Røthe har imidlertid påpekt at det fantes et sagn om at Olav Haraldsson selv var en gjenfødt hedensk høvding ved navn Olav digerbein. Gjenfødselen ble muliggjort ved kontakt med et belte som sies å ha vært hentet fra høvdingens gravhaug (Røthe 2018).

alias Hellig-Olav, alias Olav den hellige, alias Olav Digre. Som overskriftene indikerer, kan de ulike navnene knyttes til ulike *olavsbilder*. Termen *olavsbilder* denoterer på sin side mangefasetterte sosiale og individuelle konstruksjoner som lages over tid og forhandles frem internt i ulike fellesskap med egne interesser. En gruppes olavsbilde er resultat av gruppens resepsjon av utvalgte elementer fra olavspaletten, hvor *resepsjon* denoterer «selektiv gjenvinning og kreativ gjenbruk av foruteksisterende materiale» (Skjoldli 2019, 30). Olavsbildene er narrativt formulert og normativt fingert. De er også stadig i endring og tilpasses av hver gruppe til enhver tid, i forhandling med sine behov og sine omgivelser.

Når olavsbilder hentes frem og møtes i offentlig diskurs, katalyseres en ny konstruksjons- og forhandlingsprosess av en ny og felles *olavsskulptur*. Olavsskulpturer er alltid omstridte fordi det er flere ulike grupper som ønsker å få preget olavsskulpturen ut fra sitt eget olavsbilde. Et eksempel på at dette skjer, er forarbeidet med Nasjonaljubileet 2030, som fortjener en egen studie.



Figur 1: Palett, grupper, bilder og skulptur

Eksisterende olavsbilder

For å forstå hvordan olavsskulpturer dannes, er det først nødvendig å se nærmere på olavsbildene. Røthes tre aspekter ved olavsskikkelsen – *helt*, *konge* og *helgen* – åpner for forskjellige innfallsvinkler og kan samsvare med ulike olavsbilder. I så fall svarer de tre vinklene og olavsbildene til tre ulike diskursive tråder som strekker seg, via mange elementer, tilbake til middelalderen og som også tvinnes videre i dag. De diskursive trådene rommer mangefasetterte diskusjoner som, gjennom essensialiserende termer som *olavsarv* og *olavstradisjon*, gir inntrykk av at det dreier seg om statiske, avsluttede og beseglede størrelser, selv om de omforhandles hver gang de tas opp – også i denne artikkelen.

Selv om forhandlingene vanligvis intensiveres rundt olsok 29. juli, skjer det også ved andre relevante anledninger, som planleggingen av Nasjonaljubileet 2030. Hver tråd innebærer en resepsjonstradisjon som hver på sin måte formes av selektiv og kreativ resepsjon. Vi bruker Røthes tre konsepter – *helt*, *konge* og *helgen* – som inspirasjon for en arbeidstypologi for å rydde i *olavsbildene* vi hevder å se gjøre seg gjeldende også i nylig populærkultur. Arbeidstypologien vår inneholder *helgenkongen*, *nasjonalhelten*, *tyrannen* og *vikingkongen*. Listen over olavsbilder er ikke ment å være uttømmende, og typene er ikke nødvendigvis gjensidig utelukkende, men fungerer istedet som idealtyper med bløte kanter.

Helgenkongen (Sankt Olav)

I både kristen og sekulær offentlig diskurs, og til tider også i faglitteratur, blir olavsbildet *helgenkongen* og den tilhørende olavskulten ofte omtalt som om det var tilbakelagt. Selv om olavsbildet *helgenkongen* har sin glanstid i middelalderens kristne olavskult, er det ikke glemt blant kristne i dag. Katolske og ortodokse menigheter i Norge, men også protestanter i Den norske kirke og andre som betrakter Olav som en kristen martyr, er med på å holde olavsbildet *helgenkongen* ved like.³ Det finnes mange forskjeller mellom katolikkens, ortodokses og protestanters olavsbilder av typen *helgenkongen*, men vi går ikke inn på disse her. Felles er feiringen av olsok 29. juli, som er mest omfattende i Trondheim.

³ På Den katolske kirke i Norges nettsider finner man en Olav-biografi på norsk, engelsk og tysk (Den katolske kirke 2019). Forordet er signert av picpuspater Olav Müller (1957–2018), men det fremgår ikke klart om han har forfattet hele teksten, som senest ble oppdatert i 2019, ett år etter Müllers bortgang.

Nasjonalhelten (Kong Olav)

I etterkant av reformasjonen og gjennom nasjonsbyggingstiden har olavsbildet *nasjonalhelten* blitt gradvis skilt ut fra *helgenkongen*. De to er først og fremst ulike i funksjon. I kulturarvsindustrien, både innenfor og utenfor Den norske kirke, er Olav et symbol på norsk nasjonalidentitet, rikssamlingens fullføring og Norge som selvstendig rike. De politisk vilde investeringene i Nasjonaljubileet 2030 og i Stiklestad som kulturminne er tydelige tegn på *nasjonalheltens* plass i den norske statens opprinnelsesmyte (Nasjonaljubileet 2022a, 2022b). I en opprinnelsesmyte som er så tungt preget av olavsbildet *nasjonalhelten*, blir det mindre plass til vestlandskongen Harald Hårfagre – som i olavssagaene primært fungerer som odelskilde og legitimeringsgrunnlag for tronkravet. Enda mindre plass er det til Olavs historiske nederlag forut for og ved slaget på Stiklestad i 1030. Kort sagt: Den norske stat har både bokstavelig og figurativt investert i å opprettholde sitt olavsbilde. Det var også olavsbildet *nasjonalhelten* Nasjonal Samling, med Vidkun Quisling i spissen, forsøkte å gjøre bruk av under okkupasjonen ved å skape en nazistisk versjon av det. Et eksempel på dette er bautaen som ble reist av Nasjonal Samling på Stiklestad i 1944.

Tyrannen (Olav Digre)

Et mer negativt ladd olavsbilde er *tyrannen* – en kynisk og voldelig skikkelse som lemlester, dreper og sulter dem som ikke lyder ham og hans kristne lov. Olavsbildet *tyrannen* er en kritikk av helgenkongen og nasjonalhelten, og er i stor grad basert på lesninger av Snorre Sturlasons *Heimskringla* som fremhever Olavs volds- og maktbruk. Det er i sammenheng med olavsbildet *tyrannen* at Tore Hund får en helterolle – som frihetsforkjemper, som nordlendingenes representant og som motstander av kristendommen. Dette til tross for at Snorre også regner Tore som kristen, og at slaget på Stiklestad ikke var noen entydig kamp mellom kristne og hedninger.

Vikingkongen (Olav Haraldsson)

Olavsbildet vi her velger å kalle *vikingkongen*, er en skikkelse som i langt større grad er historisert, nyansert og problematisert. *Vikingkongen* er navnet vi gir det omstridte olavsbildet som konstrueres og dekonstrueres i filologisk, lingvistisk, historisk, kulturhistorisk, og religionshistorisk forskning. Her er ideen om kristning som Olavs hovedprosjekt langt på vei trukket i tvil (Skeie 2018, 211). Delvis på grunn av den problematiske kildesituasjonen og delvis på grunn av hvordan forsk-

ning foregår, er historikernes olavsbilde nødvendigvis mer diffust og vanskeligere å definere enn de andre. Vikingkongen Olav er slik sett et skiftende olavsbilde som ikke er konstruert for å være samlende, men som fremtrer av undersøkelser om hva som lar seg hevde, og med hvilken grad av (u)sikkerhet, med utgangspunkt i historisk kildegrunnlag.

Olavsskulpturen i *Beforeigners*

Første gang vi møter Olav i *Beforeigners*, gjennomgår han nåtidsopplæring. I en forelesning vises en presentasjonsvideo av Norge i nåtiden. Norge omtales på rekonstruert norrønt som «et land bygget på demokratiske verdier», herunder toleranse og mangfold. «Toleranse og mangfold» visualiseres med en muslimsk mann med hendene i *du'a*-posisjon foran en åpen koran og en fleretnisk gruppe smilende mennesker. Olav reagerer med vantro og forakt. Han blir så sjokkert at han havner på gulvet i auditoriet, hvor han raskt får tilsyn fra en bekymret foreleser og en vokter. Han får låne en telefon og ringer sin nåtidskjæreste, Madde.

Scenen avslører olavsbildet produsenter, forfattere, regissører og skuespiller Tobias Santelmann har hatt for seg mens de har skapt *Beforeigners*' olavsskulptur. Det er tydelig at det her er snakk om en kulturkollisjon og en inkompatibilitet mellom deres Olav på den ene siden og det moderne Norges verdier på den andre.

I scenen hvor Olav og Madde møtes, gir hun ham kors og sverd, og de rir avgårde på en hvit hest. Dette reflekterer olavsstatuen på Stiklestad og kongen som kristner Norge med sverd – altså *nasjonalhelten* og den protestantiske versjonen av *helgenkongen* (Rasmussen 2021). Den bare overkroppen, det lange håret og skjegget knytter ham til *vikingkongen* og vekker assosiasjoner til nåtidens populærkulturelle fremstillinger av vikinger. Dermed konfronterer serien den norske statens og Den norske kirkes bilder av *nasjonalhelten* Olav med historikernes og populærvitenskapens bilde *vikingkongen*.

Beforeigners' Olav er ikke ute av stand til å tilpasse seg en digital hverdag. I likhet med andre lederpretendenter som utenfor etablerte hierarkiske strukturer forsøker å bygge seg karismatisk autoritet på sosiale medier (Cocker og Cronin 2017; Wieser et al. 2021), bruker også Olav YouTube til å skaffe seg tilhengere. I bakgrunnen av videoene hans henger den samme olavsrosen som er å se på soldatenes uniformer i det alternative Norge hvor Olav er kristen diktator. Olavsrosen er et knutebasert symbol som ligner et symbol som ofte kalles en «keltisk evighetsknute» og som be-

nyttes av interesseorganisasjonen Norsk Kulturarv for å vise «veg til einestående opplevingar rotfesta i den norske kulturarven» (Norsk Kulturarv 2022). Valget av olavsrosen kan tolkes på flere måter, men gitt Norsk Kulturarvs bruk av den, er det nærliggende å se det som kritikk av kulturarvsretorikkens legitimering av olavsbildet *nasjonalhelten*. Det er i alle fall ikke en skånsel av korset som autoritetssymbol; kors er nemlig å finne overalt i Olavs kristne militærstat, inkludert på politistasjonen.

I møter med forskjellige kirkelige aktører og situasjoner etableres det gjentatte ganger en kontrast mellom seriens Olav og olavsbildene *nasjonalhelten* og *helgenkongen*. Da *Beforeigners'* Olav fikk vite at han skulle dø på Stiklestad, sendte han en annen til å dø i sitt sted. Olavsbildet *helgenkongen* – som hviler på fortellinger om Olav som en mild og god konge som led martyrdøden idet han overgav seg i Guds hender og nektet å slåss mer på Stiklestad – snus ikke bare på hodet, men undermineres fullstendig. Her undermineres også modelleringen av helgenkongen Olav etter vikingtidens Kristus-figur, en modellering både Steinsland og Røthe har påpekt.

Kontrastene mellom Tore og Olav, i tillegg til seriens åsatrgruppes hyllest av Tore, peker heller i retning av olavsbildet *tyrannen*. Tore Hund fremstilles som en sympatisk, motvillig helt og jordnær familiefar. Karakteren står nært et postmoderne «myk mann»-ideal, mens Olav og hans tilhengere kroppsliggjør det som i kontemporær diskurs er blitt kalt «giftig maskulinitet» (Thykier Makeeff 2023). Henrettelsen av Tore i Olavs militærstat understreker dette poenget ytterligere.

Beforeigners byr på en sammenligning og kontrastering av de politisk og kulturelt sett rådende norske olavsbildene med det seriens skapere ser ut til å ha ansett som en mer historisk forankret skikkelse. Her er det ikke bare olavsbilder som kommer i konflikt. Den offentlige olavsskulpturen som det forhandles om i norsk politikk, kulturliv og offentlig diskurs opp mot Nasjonaljubileet 2030 stilles overfor en levende, animert olavsskulptur som i sin kroppsliggjøring av olavsbildene *tyrannen* temperert med *vikingskongen* får en ikonoklastisk funksjon. Olav i *Beforeigners* er sin egen mytes undergang – en kokainsniffende kristen ekstremist og gjengleder som ikke skyr noen midler i sin jakt på Norges trone. *Beforeigners* er på mange måter en fiktiv andre *translatio olavi* – en forestilt forflytning av Olav fra forestilt fortid til fiktiv nåtid. Kontrasten til de mest etablerte olavstradisjonene i norsk kulturhistorie kunne neppe vært større, men uten presedens er den ikke. *Beforeigners* er ikke første gang sagaen om Olav Haraldsson er blitt parodiert eller satirisert i norsk populærkultur; den utskjelte filmen *Prima Veras Saga om Olav den Hellige*

(1983), med Jahn Teigen i rollen som Olav, kan tolkes på en lignende måte og fortjener et studium i seg selv.

Gjenglederen som kritikk

Beforeigners' animerte olavsskulptur er en karakter som konfronterer norsk offentlighet, hvor nasjonalhelten og helgenkongen ofte har forrang, med en fremstilling som preges av *vikingkongen* og *tyrannen*. For at konfrontasjonen skal virke, er det viktig at fremstillingen av Olav i *Beforeigners* kan forsvares på grunnlag av eksisterende kilder og forestillinger om Olav. Det gjør det vanskeligere å avfeie kritikken. Figuren, og måten den blir mottatt på av offentlighetens representanter, må fremstå som troverdig innenfor satirens spillerom.

Nåtidskritikken *Beforeigners* retter mot olavsbildene *nasjonalhelten* og *helgenkongen*, er pakket inn i et satirisk produkt som retter skyts også mot en rekke andre kulturelle konsepter og trender. I møte med et univers hvor pluralisme, byråkrati og symbolpolitikk satiriseres gjennom fortellinger om fremvandrere i et nåtidssamfunn, blir også fortidsromantisering av vikingtid og middelalder konfrontert med satirelogikk. Markedsføring av døde menn fra tusen år siden som kulturell forankring for nasjonal identitet fremstår som absurd og avmektig i møte med vår tids utfordringer knyttet til medborgerskap. Dette får sitt sterkeste uttrykk når Olavs martyrdød under slaget på Stiklestad fremstilles som en skrøne.

Både i *Prima Veras saga* og *Beforeigners* fremstilles fortellingen om Olavs død på Stiklestad i en form som fremstår som en forvrengelse sett fra perspektivet til de etablerte narrativene som både konstruerer og kretser rundt olavsbildene *nasjonalhelten* og *helgenkongen*. I et utenfraperspektiv, derimot, er det heller snakk om en komplisering av Olavsmyten ved at nye fortellinger om Olavs endelikt blir presentert for offentligheten – i medieformat med langt større umiddelbare nedslagsfelt enn *Passio Olavi*, *Heimskringla* eller *Saxo Grammaticus*.

Et sentralt og tilbakevendende moment i Snorre Sturlasons fremstilling av Olav Haraldsson, er at Olav *både* var en hengiven kristen som gikk til messe hver dag og var omgitt av biskoper og prester, og håndhevet forbud mot hedensk praksis og påbud om kristen praksis med utstrakt voldsbruk – med lemlestelser, drap og utsulting. Her ser *Beforeigners'* poeng ut til å være at slik fremferd kanskje var selvsagte virkemidler i en middelaldersk kristen konges verktøykasse, men ville blitt betraktet som grov kriminalitet i vår samtid. Mens kristne gjerne spekulerer i hvorvidt Olav

var en «sann troende» eller ikke, er det en religionshistorisk kjensgjerning at det i praksis slett ikke er noen motsetning mellom kristen religiøs identitet og overbevisning på den ene siden og vold som virkemiddel på den andre.

Uttrykk for motforestillinger mot en *både-og*-sammensetning er i seg selv talende. Det vitner om at normative oppfatninger om kristne som ikke-voldelige lever i beste velgående. Et eksempel på det er teaterforestillingen «Olav den heldige – Ranes hemmelighet» (De Heldige 2022), som ble satt opp i amfiet på Stiklestad og tilbød en ny «fantasy-teaterforestilling om Olav Haraldsson» etter snart 70 år med «Spelet om Heilag Olav» på samme scene (Nessa 2009). Den nye forestillingen, som er rettet mot barn, fremstiller æsene som en trussel mot Olav og fortsetter den tusen år gamle kristne tradisjonen med å fremstille Olav som et offer med paralleller til bibelfortellinger om Moses og Jesus. Odin og Tor er ute etter å drepe ham, noe som står som i motsetning til olavsbildene i *Heimskringla*, i *Den legendariske olavssaga* og til olavsbildet *vikingskongen*. Avstanden kunne ikke vært større til *Beforeigners'* fremstilling av Olav, som – i motsetning til den nye Stiklestad-forestillingen – er helt i tråd med den vi finner hos Snorre. Når *Beforeigners* gir Olav replikken «Jeg er sverdet som Gud bruker til å tukte fiendene sine», henter figuren legitimitet i sagalitteraturen ved å henvise til olavsbildet *tyrannen*. Sagalitteraturens egen kildemessige troverdighet er et annet spørsmål. *Beforeigners'* resulterende olavsskulptur er en ruset religiøs gjengleder med YouTube-kanal som gjør gjesteopptredener i dåp slik at foreldre til dåpsbarn kan ta selfies med ham, mens han drømmer om å være eneveldig konge i en kristen militærstat. Nettopp kontrasten mellom olavsbildene i *Heimskringla* og i det nasjonalromantiske narrativet er med på å tilføre *Beforeigners* komisk verdi.

Beforeigners' fremstilling av Olav kan ses som en kritikk av og en korreks til sanerte nasjonale og kirkelige olavsbilder, til olavsskulpturer som i århundrer er blitt tolket på strategisk spesifikke måter for å ivareta et nasjonalt og kirkelig narrativ om kristningsprosessen som et ensidig gode, og til kristning som kulturell progresjon med Olav som helt og helgen. *Beforeigners'* kritikk foregår på egne premisser og på egen plattform – med et eget olavsbilde som har mer til felles med skikkelsen som fremtrer i *Heimskringla*, og som er mer i tråd med middelalderkristendommens herskerideologi, enn den ensidig fredelige, rettferdige, barmhjertige, magiske og mirakelutrettende martyrkongen som ble konstruert gjennom mer fantastiske fortellinger og fromhetspraksiser (Røthe 2004; Steinsland 2000).

Sammenligner man olavsbildet hos Snorre med olavsbildene som har vært og delvis fortsatt blir dyrket i konstruksjonen av norsk nasjonalidentitet, er det som om skrø-

nen om Olavs møte med Dale-Gudbrand og knusingen av det hedenske gudebildet (Steinsland 2021) får en helt ny aktualitet. I *Beforeigners* er det nemlig den gjeldende olavsskulpturen som norsk og kirkelig nøkkelsymbol som konfronteres med seriens olavsbilde og knuses som ved et klubbeslag. Sagt på en annen måte: Olavsbildet i *Beforeigners* er ikonoklastisk og kan potensielt tolkes som blasfemisk i kraft av å fremstille et ikon på en måte som tilhengere kan oppleve som fremmed eller forvrengt (Skjoldli 2021). Det er samtidig en korreks og en konkurrent til en kristen kirkelig fremstilling av Olav som er nesten like gammel som slaget på Stiklestad: en sanert, renvasket, skyldfri og romantisert Olav – uten blod, med lite makt, men mild, nådig, fremadsynt og demokratisk.

Slik sett kan vi anse *Beforeigners*' olavsbilde *gjenglederen* som en grundig underminering av olavsbildet *helgenkongen*. Kritikken voksende fofeste reflekteres også i forbindelse med Nasjonaljubileet, der man i større grad enn Olav løfter frem stedet Stiklestad, og dermed også fellesskapsverdiene som gjør det mulig å koble «Nasjonaljubileet 2030» fra olavsbildene *nasjonalhelten* og *helgenkongen* (Nasjonaljubileet 2022a). Det betyr også at det åpnes et større rom for olavsbildet *vikingskongen* – den Olav Haraldsson som *mislyktes* i å samle landet, som ble drevet på flukt og rømte til Holmgard/Novgorod, som *mislyktes* i å strekke sin mektige arm langt nok nord til å tvinge hele det landområdet vi i dag kaller Norge og den befolkningen som bodde der under sin kristendom. Dette er et olavsbilde som gjenreiser fortellingen om Olavs *tap* av slaget på Stiklestad til danskekongen Knut den mektiges allierte – herunder Tore Hund, som *Beforeigners* bidrar til å rehabilitere.

Dersom *Beforeigners*' olavsskulptur – med utgangspunkt i *tyrannen* og *vikingskongen* – får gjennomslag, kan den stille både *helgenkongen* og *nasjonalhelten* fullstendig i skyggen. I likhet med en rekke andre vikingtematiserte populærkulturelle produkter kan *Beforeigners*' olavsskulptur dermed også leses som en kritikk av et bredere populærkulturelt vikingbilde i vår tid, særlig i tilfeller hvor romantisering og nåtidsideal markedsføres som knyttet til vikinger gjennom religion, livsstil, og økokritikk.

Referanseliste

- Bourdieu, Pierre. 1972. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, Joseph. 2000 [1968]. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.
- Cocker, Hayley L. og James Cronin. 2017. «Charismatic authority and the YouTuber: Unpacking the new cults of personality.» *Marketing Theory* 17(4): 455–472.
<https://doi.org/10.1177/1470593117692022>.

- Den katolske kirke. 2019 [2010]. «Olav den hellige (995–1030).» Katolsk.no. Først publisert 29. mai 2010, oppdatert 27. februar 2019, lest 16. april 2024. <https://www.katolsk.no/biografier/historisk/olav>.
- Eikill, Eirik (overs.). 2022. *Ågrip: En norsk kongesaga*. Hafrsfjord: Saga Bok.
- Ekrem, Inger og Lars Boje Mortensen. 2006. *Historia Norwegie*. København: Museum Tusulanum Press.
- Nasjonaljubileet. 2022a. «Norge i tusen år. Nasjonaljubileet 2030.» *Norge i tusen år*. Lest 8. desember 2022. <https://norgeitusenaar.no/>.
- Nasjonaljubileet. 2022b. «Om Nasjonaljubileet 2030. Utdrag [sic] fra Hurdalsplattformen og Statsbudsjettet 2022.» *Nasjonaljubileet 2030: Norge i tusen år*. Lest 9. desember 2022. <https://norgeitusenaar.no/#grunnlagsdokumenter>.
- Nessa, Solveig. 2009. «Utviklinga av historiske spel i Noreg.» Masteroppgave i historiedidaktikk, Universitetet i Stavanger.
- Nordbø, Børge (overs.). 2022. *Den legendariske Olavssaga*. Hafrsfjord: Saga Bok.
- Norsk Kulturarv. 2022. «Søk om å få Olavsrosa.» Lest 8. desember 2022. <https://kulturarv.no/sok-om-a-fa-olavsrosa/>.
- Rasmussen, Tarald. 2021. «Olav den hellige etter reformasjonen: Om den norske reformasjonen og omkodningen av Olav til en protestantisk helgen.» *Teologisk tidsskrift* 10(4): 190–203. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2021-04-03>.
- Røthe, Gunnhild. 2004. «Helt, konge og helgen: Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók.» Doktorgradsavhandling (dr. art.) i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Røthe, Gunnhild. 2018. «Da kongen ble født på ny.» *Klassekampen*, 18. juni 2018. Lest 17. april 2024. <https://klassekampen.no/artikkel/2018-06-18/da-kongen-ble-fodt-pa-ny?rnd=0.5891768706324381>.
- Røthe, Gunnhild. 2020. *Magi og mirakler: Fra vikingtid til middelalder*. Trondheim: Museumsforlaget.
- Skeie, Tore. 2018. *Hvitekrist: Om Olav Haraldsson og hans tid*. Oslo: Gyldendal.
- Skjoldli, Jane. 2019. «Guder til salgs (støvete, men pent brukt).» *CHAOS* 71: 29–64.
- Skjoldli, Jane. 2021. «Destruction. Distortion. Distraction. Three theoretical perspectives on blasphemy.» I *Blasphemies Compared: Transgressive Speech in a Globalised World*, redigert av Anne Stensvold, 29–64. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429295560-5>.
- Steinsland, Gro. 2000. *Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Oslo: Pax.
- Steinsland, Gro. 2004. *Draumkvedet og tekster fra nordisk middelalder*. Oslo: De norske bokklubbene.
- Steinsland, Gro. 2005. *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Steinsland, Gro. 2006. «Den hellige kongen.» I *Kamper om fortida: Foredrag i 2003 og 2004*, redigert av Eskil Følstad, Per Steinar Raaen og Olav Skevik, 45–62. Trondheim: Stiklestad Nasjonale Kultursenter AS.
- Steinsland, Gro. 2012. *Mytene som skapte Norge: Myter og makt fra vikingtid til middelalder*. Oslo: Pax.
- Steinsland, Gro. 2021. «Klubbetlaget på Hundorp – en skrøne.» *Gudbrandsdølen Dagningen*, 15. mars 2021. Lest 27. november 2022. <https://www.gd.no/klubbetlaget-pa-hundorp-en-skrone/o/5-18-1316559>.
- Thykie Makeeff, Tao. 2023. «Power from the Pagan Past: The Viking Warrior as Template for (toxic) Masculinity.» Bidrag til konferansen *Uses and Abuses of Power in Alternative*

Spiritualities, 26.–29. april, 2023, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts, USA. Lest 12. august 2024. <https://hds.harvard.edu/publications/power-pagan-past-viking-warrior-template-toxic-masculinity>

Wieser, Verena E., Marius K. Luedicke og Andrea Hemetsberger. 2021. «Charismatic Entertainment: How Brand Leaders and Consumers Co-Create Charismatic Authority in the Marketplace.» *Journal of Consumer Research* 48(4): 731–751. <https://doi.org/10.1093/jcr/ucab035>.

Finansiering

Forskningen som presenteres i denne artikkelen er knyttet til forskningsprosjektet *Back to Blood: Pursuing a Future from the Norse Past*, som er eid av Universitetet i Stavanger i samarbeid med Linköpings Universitet. Prosjektet er finansiert av Norges Forskningsråd (prosjektnummer: 301273).

Abstract

In the second season of HBO’s genre-mixing show *Beforeigners*, Olaf Haraldsson declares himself to be “The sword God uses to chastise his enemies.” The show’s Olaf character has traveled through time and, along with countless other individuals from the Stone Age, the Viking Age, and the 19th century, finds himself in present-day Norway. While most timigrants (time migrants) try to adapt to the 21st century, both in terms of mentality and lifestyle, *Beforeigners*’ Olaf retains his goal of a united, Christian Norway under his rule. In a timeline where he is successful, he turns the country into a theocratic police state. Where he is not, he snorts cocaine and sends thugs to frame or kill his nemesis, Tore Hund. Throughout the show’s narrative, the law is simultaneously a tool and an obstacle for Olaf. As a character who bears the name of a historical figure central to Norwegian historical narratives for centuries, he presents a marked contrast to established narrative traditions regarding Norwegian cultural memory. In this article, we analyse *Beforeigners* and its reception in light of contemporary processes of heritagization, cultural memory, and religious change. Doing so, we also offer typological tools for differentiating between different “images” and “sculptures” of Olaf in the context of 21st-century preparations for the National Jubilee of the Battle of Stiklestad in 2030.

Keywords: Saint Olaf, *Beforeigners*, Viking reception, Norse reception, religion and popular culture

Kampen mot hjernediktaturet

Rus, religion og revolt i Gateavisa og den norske motkulturelle pressen, 1969–1974

AV ADA LØNNE EMBERLAND

UNIVERSITETET I OSLO.

Artikkelen analyserer hvordan norsk motkultur rundt 1970 kombinerte anarkisme, alternativ religiøsitet og psykedelisk rusbruk, med utgangspunkt i det motkulturelle miljøet i Hjelms gate 3 i Oslo. Dette var hovedsete for blant annet *Gateavisa*, som formidlet idéen om psykedelisk rus som frigjøring fra samfunnets undertrykkelse («hjernediktaturet»). Interne debatter i dette miljøet viser spenning mellom politiske aktivister («fists») og nyåndelig og esoterisk orienterte rusbrukere («heads»). Mens enkelte mente psykedelisk rus førte til politisk passivitet, hevdet andre, inspirert av Huxley og Leary, at rusen ga dypere innsikt som kunne styrke politisk engasjement. Denne kombinasjonen forklares ved hjelp av teorien om «det kultiske miljø» (Campbell), som er åpent for alternative og undertrykte ideer. Et sentralt poeng er at miljøet rundt *Gateavisa* og Hjelms gate 3 i Oslo fungerte som en slik kultisk møteplass, der ulike radikale og esoteriske idéer kunne sameksistere. Mot midten av 1970-tallet skilte likevel den rus- og åndelig-orienterte fløyen lag fra anarkismen, og beveget seg gradvis mot New Age-bevegelsen.

Nøkkelord: Motkultur, anarkisme, kultisk miljø, *Gateavisa*, psykedelika, psykedelisk okkultur, nyreligiøsitet

Da jeg begynte på Blindern, tok jeg enkeltemner for å finne ut hvilket studie jeg ville starte med til høstsemesteret. Det religionsvitenskapelige emnet «Nyreligiøsitetens røtter» overbeviste meg om at jeg ville fordype meg i dette feltet. Anne Stensvold holdt første forelesning. Mitt første møte med religionsvitenskap på UiO ble dermed også et møte med henne. Emnet vekket en stor interesse hos meg for nyreligiøsitet, og jeg var aldri i tvil om at masteroppgaven skulle handle om dette. Temaet jeg valgte var norsk motkultur på slutten av 1960-tallet og begynnelsen av 1970-tallet, og hvordan den kombinerte alternativ religiøsitet og psykedeliske rusmidler med radikal politisk ideologi og aktivisme. Dermed fikk jeg også Anne som veileder, og hun var både oppmuntrende og engasjert. Hun hadde hele tiden en inspirerende tro på prosjektet mitt, som resulterte i masteroppgaven 'Metafysiske opprørere'. Det er noen momenter fra denne jeg vil presentere her.

Aktive og passive «langhårede»

Fortellingen om ungdomsopprøret på slutten av 1960- og begynnelsen av 1970-tallet preges ofte av forenklete fremstillinger. Når fenomenet nevnes, er det gjerne to bilder som dukker opp. På den ene siden, den venstreradikale studenten som veiver med knyttneven under demonstrasjon mot Vietnamkrigen eller forholdene på universitetet. På den andre siden, hippien som sitter innhyllet i hasjrøyk i en storbypark eller et naturnært kollektiv med fingrene løftet i et v-tegn for indre fred og kjærlighet.

På engelsk brukes gjerne uttrykket «fists» om de venstreradikale studentene, som gjennom aktiv politisk deltakelse forsøkte å revolusjonere samfunnet, mens «heads» betegner de som «vendte revolusjonen innover» og søkte å forandre verden ved å forandre sitt indre (Standish 2006, 8). Dette gir inntrykk av at de to gruppene sto langt fra hverandre. Et slikt skarpt skille opprettholdes gjerne også i dagens fremstillinger. «De radikale studentene ville endre systemet, hippiene ga faen», heter det for eksempel i Eva Bratholm og Joar Hoel Larsens bok *1968: Da kjærligheten blomstret og verden sto i brann* fra 2018. «Studentopprørerne tok ansvar for fremtiden, hippiene fraskrev seg den slags», slås det også bombastisk fast (Bratholm og Larsen 2018, 240–241).

Aktive og passive «langhårede»

At hippiene ikke var politisk engasjerte, men tvert imot «droppet ut» og vendte samfunnet ryggen, er en fremstilling som er typisk for tilbakeskuende skildringer av denne subkulturen, som hos Eivind Reinertsen når han i 1981 beskriver miljøet i Slottsparken etter at den i 1966/67 ble tilholdssted for en voksende alternativ, hippie-preget ungdomskultur: «Perler og pannebånd og de selsomste drakter, esoterisk litteratur og kastebrett, trommer, fløyter og gitarer. Der røykte folk seg høyt over storbyens hustak, mens ni til fire-samfunnets trafikk brølte under Nisseberget» (Reinertsen 1981, 219).

Også noen tidlige, samtidige observatører etablerer et skarpt skille mellom to motsatte tendenser i det pågående ungdomsopprøret. En av de første og mest interessante analysene leverer journalisten Thomas Breivik i *Arbeiderbladet* (31.07.1967) under tittelen «aktive og passive langhårede».

«Hva er det som skjer med vår tids ungdom?» spør han innledningsvis. Breivik snakker med 15-årige Kai fra Nisseberget-miljøet. Kai trekker frem popmusikken og protestvisene som betydningsfulle og forklarer at ungdommen nå har fått øynene opp for verdens problemer. «De voksne» har derfor god grunn til å mene at «de langhårede» truer deres besteborgerlige samfunn, slår Kai fast. Det vil nemlig hippiene avskaffe. Breivik forstår dette og gir gruppen navnet «provos» etter den nederlandske ungdomsbevegelsen.

Breivik konkluderer med at det finnes to typer av «de langhårede»: De aktive «provoene», som protesterer og vil endre samfunnet, og «passivistene». Denne andre typen er «tilskuere til livet» og tyr til «hallusinasjoner gjennom hasj og andre stoffer» når det blir for påtrengende. Bruken av LSD er ifølge ham passivistens vei til «absolutt virkelighetsprensning». For dem er målet å «oppnå personlig sensibilitet overfor inntrykk. Religiøst, ofte med vage forestillinger om zen-buddhismen og dens mystisisme». Hippiene, passivistene, har gitt opp virkeligheten og søker tilflukt i fjerne og mystiske rusverdener, slår han fast.

Samtidsanalytikerene hevder altså ungdomsopprøret er todelt: de aktive og opprørske, og de passive og innadvendte. Breivik knytter de siste til rus og religiøs mystikk, og ser dem som «et symptom på den fremmedgjorte ungdomsgenerasjonens resignasjon og kjedsomhet.»

Til tross for denne godt befestede dikotomien har forskningen på ungdomsopprøret og motkulturen, både internasjonalt og i Norge, nyansert dette svart/hvitt-bildet. I

The Hippies and American Values (1991) skriver Timothy Miller: «Most writers analyzing the sixties have grappled with the problems of showing convergences and divergences between the ‘Heads’ and the ‘Fists’ as Laurence Leamer called them in his history of the early underground press» (Miller 1991, xx). Det kan kanskje gi mening å beskrive dette som to tendenser, har man konkludert, men dermed er det ikke sagt at disse ikke overlapper.

Et slikt overlapp, en konvergens, mener jeg å finne i den norske motkulturen slik den kommer til uttrykk gjennom den tidlige norske undergrunnspressen og særlig i *Gateavisa* i perioden fra 1969 til 1974. Her forsøkte nemlig en del å forene et aktivistisk, revolusjonært og anarkistisk engasjement med troen på både den psykodeliske rusen og de esoteriske og okkulte forestillingenes «bevissthetsutvidende» potensiale.

Motkultur kan defineres som en kultur eller kulturell bevegelse som gjennom sine verdier og handlinger representerer noe annerledes enn, og ofte står i opposisjon til, den dominerende kulturen flertallet eller de ved makten støtter opp om (Tjernshaugen 2022). Slik sett kan begrepet også brukes om andre opposisjonelle kulturer enn de jeg skal behandle. Det kan nevnes at begrepet «motkultur» ikke utelukkende brukes om den spesifikke motkulturen jeg tar for meg, men i denne sammenheng sikter det til det som på engelsk faller inn under begrepet *contra-culture*, som først ble innført av sosiologen Milton Yinger i 1960. Begrepet oppsto i direkte forbindelse med analyser av de bohemske trekkene ved tidens ungdomskultur. Studentopprøret og hippie-bevegelsen på slutten av 1960-tallet var nettopp et eksempel på en slik kontra-kultur Yinger beskrev, selv om hans begrep «contra-culture» etter hvert ble erstattet med «counterculture», først lansert i historikeren Theodors Roszaks *The Making of a Counterculture* i 1969. Her argumenterer Roszak for at denne voksende gruppen unge mennesker representerer en motkultur som avviser den teknologiske, rasjonelle oppfatningen som kjennetegner kulturen i den industrialiserte Vesten, og søker å erstatte denne med et humanistisk, religiøst-mystisk alternativ (*Encyclopedia of Sociology*, s.v. «Countercultures»).

Når jeg bruker motkulturbegrepet, sikter jeg videre til den delen av det norske ungdomsopprøret på 1960- og 70-tallet som også selv brukte begrepet motkultur, selv om begrepet sjelden blir tydelig definert. Det ble mest brukt i opposisjon til den borgerlige «finkulturen», styrt at «et eddiksurt gammelt kritikerlaug som har monopol på å klappe hverandre på ryggen», men også til «den radikale kulturen» som vil ensrette de kulturelle aktivitetene i forhold til sin politiske linje. «Den eneste sanne kul-

turen er den som springer ut av menneskenes indre liv, og ikke kan dirigeres hverken av finkulturelle eller paternalistiske regler,» skrives det i *Gateavisa* («Kultur & Frigjøring» 1973, 2).

Hjelmsgate 3

Det viktigste senter for den norske motkulturen var en gammel garveribygning i Hjelms gate 3 på Majorstua i Oslo, særlig fordi dette var redaksjonslokalene til *Gateavisa*, motkulturens viktigste organ i Norge (Bjørkly 2020, 22; Wiedswang 2020, 38; Hylland Eriksen 2020, 41).

Fra 1968 var Hjelms gate 3 tilholdssted for en rekke kunstnere som var involvert i ulike motkulturelle prosjekter både av kunstnerisk, politisk og åndelig karakter (se Vindheim 2020, 9.) Dette «arbeidskollektivet» varte strengt tatt kun ett år, men navnet fortsatte som betegnelsen på den løst sammensatte organisasjonen som hadde ansvar for utleie av lokalene, der skiftende motkulturelle grupper, virksomheter og publikasjoner holdt til og fortsatt holder til (Vindheim 2020, 11; se også Haugstulen, 2009). Av de tidligste virksomhetene kan nevnes et makrobiotisk spisested som fulgte George Oshawas kostholds- og livsstilsprinsipper om balanse mellom yin og yang. En annen var bokhandelen «Dalis Bart», som solgte kommunistisk, anarkistisk, okkult og østlig-religiøs litteratur. Huset fungerte først og fremst som redaksjonslokaler for flere undergrunnsaviser, med *Gateavisa* som flaggskip.

Publikasjonene hadde både politisk og åndelig innhold. Her var det stoff om anarkisme, husokkupasjoner, studentopprør og frigjøringsbevegelser, side om side med temaer som astrologi, meditasjon, okkultisme og «maksimer for psykedelisk livsførsel». Dette avslører et virkelighetssyn i deler av norsk motkultur der man mente at åndelig søken og bruk av psykedelika kunne kombineres med, og var en nødvendig del av, et antiautoritært politisk opprør.

Dette førte til intern debatt i det motkulturelle og anarkistiske miljøet, og ble et stadig mer fremtredende konflikttema utover 1970-tallet. Dypest sett avdekker denne debatten to ulike virkelighetsoppfatninger som gir forskjellige svar på spørsmålet: Har rusopplevelser og åndelig søken noen plass innenfor et anarkistisk, motkulturelt opprør? Ved å følge denne debatten får man et innblikk i hvordan dette blir problematisert og forhandlet innad i den norske motkulturen, men også hvordan «heads»- og «fists»-tendensene kunne sameksistere.

Jeg skal se på hvordan et positivt syn på psykedelisk rus og åndelige, esoteriske idéer kunne forenes med et venstreradikalt, ofte anarkistisk, politisk opprør. Selv om det blir klart at ikke alle var enig i at en slik kombinasjon var ønskelig eller mulig, var likevel dette motkulturelle miljøet sammensatt av både ruspositive, åndelig-religiøse tendenser og ruskritiske, ateistiske tendenser. Dermed reiser spørsmålet seg hvordan disse ulike synene kunne få plass i det samme miljøet. Hvilke kjennetegn hadde motkulturen som fellesskap som kunne lede til at så ulike oppfatninger kunne sameksistere? Sameksistensen fortsatte i hvert fall frem til 1974–1975, men religionsviter Nora Ahlberg observerer at de to tendensene innen motkulturen deretter tok ulike veier. Da skilte den rus- og religionsorienterte tendensen etter hvert lag med den mer politiske motkulturen og utviklet seg til det som senere ble kalt New Age-bevegelsen (Ahlberg 1980, 73). I 1976 skriver Jon Pedersen i tidsskriftet *Dikt & Datt* at motkulturen nå har forfalt, blant annet takket være et dalende politisk engasjement og indre motsetninger: «Anarkistene hetset jordbruksfolk, poesifriks mot tegneseriefantaster, marxist-leninister mot de fleste og antroposofers sa klart at de hadde sympati for alle ekteføyte meninger» (Pedersen 1976). En av forklaringene de gir er at det opprinnelige miljøet på Hjelms gate, med Jan Bojer i spissen, i 1974 hadde flyttet virksomheten til Karlsøy i Troms, der han etablerte tidsskriftet *Vannbærerer* og Regnbueforlaget. Det er nok noe sant i denne observasjonen. Med denne flyttingen er det i hvert fall klart at den spirituelt og samtidig politisk orienterte motkulturen skilte seg noe ut fra hovedstrømmen. Ahlberg poengterer i sin avhandling at motkulturen utover på 1970-tallet utviklet seg på en måte som førte til at Gateavisa plasserte seg på sidelinjen i forhold til den religiøse eller metafysiske strømmingen. Denne ble derimot videreført av *Vannbærerer* (Ahlberg 1980, 73). Derfor er året 1974 også et naturlig sluttpunkt for den perioden jeg vil studere.

Vibra – rus som opprør

Blant de norske motkulturelle publikasjonene er *Gateavisa* den mest kjente, med bredest distribusjon og lengst levetid. *Gateavisas* forløper *Vibra*, som utkom med bare ett nummer i 1969, var imidlertid den første undergrunnspublikasjonen knyttet til huset i Hjelms gate 3. *Vibra* ville formidle en antiautoritær, motkulturell tenkning og opprørske idéer innen kunst, kultur og livsstil, og introduserte seg slik:

Denne avisen, Norges første og eneste undergrunnsavis, bortsett fra i krigstiden, er et organ for ærlighet. I en verden på randen av total utslettelse, som et resultat av en destruktiv materialistisk vitenskap, - en verden der ideologier og politisk

fanatisme på begge fløyer får mennesker til å overbevise hverandre ved hjelp av masse mord, gass og tortur, – en verden der fengslene er overfylte mens snippkjole diplomaterne prater humanisme, – en verden som dag for dag nærmer seg det totale hjernediktatur og 1984, påskyndet av pengeavisene og forflatningsorganene, – en verden fylt av mennesker som er hjelpeløst fanget i trappetrinns samfunnets meningsløse nødvendighet, lullet inn i innbilt trygghet av råtne politikere, – en verden i sinnsyk dødsdans om plastguden og gullkalven, – en verden som sender satellitter til månen mens menneskesinnet råtner opp innenfra, – i en slik verden har det i de siste åra dukket opp en strømning, en bevegelse blant unge mennesker over nesten hele verden, et samlet forsøk på å få hodet opp av møkka. (*Vibra*-redaksjonen 1969, 3)

Ifølge *Vibra* er altså samfunnet råttent, degenerert og forfallent, et sted der menneskene gjøres til viljeløse roboter. Her sløves og kontrolleres man av makthavernes korrupte systemer. *Vibras* oppgave som talerør for ungdomsopprøret er å oppfordre leserne til å bryte ut av systemet som holder dem fanget.

Bladet viet mye plass til psykedelisk rus som et middel for å «få hodet opp av møkka». Den presenteres som en vei til både åndelig og politisk erkjennelse. Mye spalteplass brukes også på kritikk av helsedirektør Karl Evangs bok *Aktuelle narkotikaproblemer* (1967). Ett av Evangs poeng her er at ungdommens bruk av psykedeliske stoffer må forstås som resultat av fremmedgjøring. De fremmedgjorte er ikke lenger aktører, og blir dermed isolert fra samfunnet og det som gjør hvert menneskes liv meningsfullt, nemlig det å delta og være i kontakt med andre (Evang 1967, 57). Bruken av stoffene blir fremstilt som en konsekvens av fremmedgjøring som følge av manglende psykisk og samfunnsmessig tilpasning. Filosofien som eventuelt skulle ligge bak ungdommens bruk av for eksempel LSD, hevder Evang kun er et skalkeskjul: «Det er ikke uten grunn at ungdom som er kommet ut i misbruk, så ofte forsvarer seg gjennom tids- og situasjonsbestemt holdning, en 'filosofi'. De bruker verdens alminnelige skrøpeligheit som et skjold, eller kanskje retttere sagt som et røkteppe, de skjuler seg bak» (Evang 1967, 10).

For forfatteren av *Vibras* kritikk av Evang, Rolf J. Gudevold, er det paradoksalt nok nettopp fremmedgjøring man betrakter seg som et svar på. Det er samfunnsaktørene, ikke de fremmedgjorte, som deltar i et maskespill uten åndsinnhold eller mening, skriver han. «Den fremmedgjorte er den som har gjennomskuet det formålsløse i maskespillet og foretrekker å la være å spille, eller søker seg nye slags spill» (Gudevold 1969, 15).

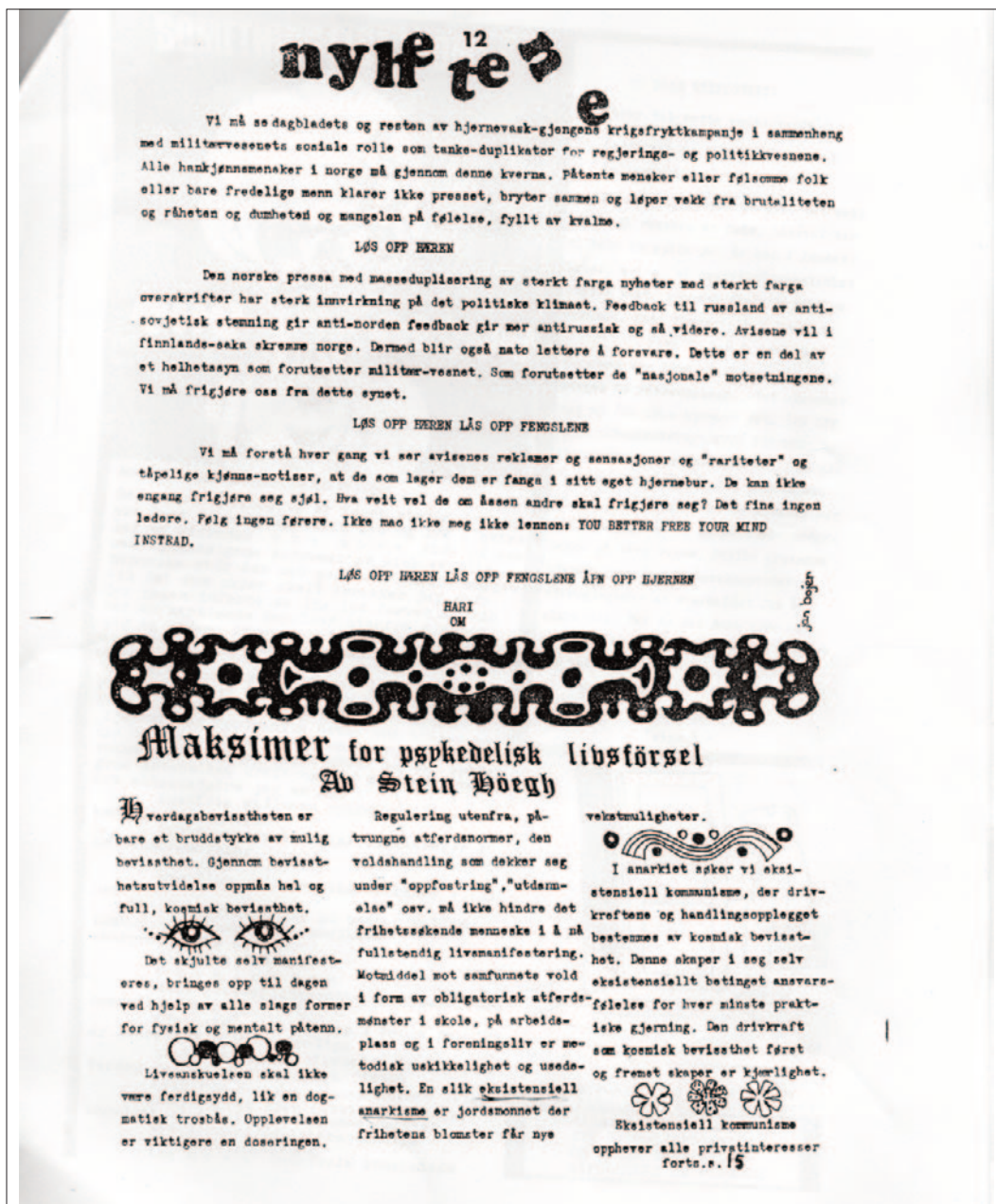
To elementer knyttet til en bestemt virkelighetsoppfatning og samfunnsanalyse synes å være grunnleggende i *Vibras* syn på de psykedeliske stoffene. For det første vektleggingen av «den indre verden». Psykedeliske stoffer utvider erkjennelsen og gir tilgang til en transcendent virkelighet bakenfor hverdagsbevissthetens illusjoner. Enkeltmennesket har altså en sterk erkjennelsesmessig autoritet, siden veien til innsikt kan nås gjennom en indre, personlig reise. For det andre har denne indre verden også en politisk dimensjon. I *Vibras* selvrepresentasjon heter det at det de ønsker, er å henvende seg til likesinnede som også «føler på kroppen at vi lever i en politistat, et begynnende hjernediktatur som gjerne kalles demokrati av mangel på bedre viten» (*Vibra*-redaksjonen 1969, 3). Et stoff som frigjør fra sosiokulturell kondisjonering, fungerer som et indre opprør mot samfunnet som har formet deg.

Dette synet på psykedelisk rus plasserer *Vibra*-redaksjonen innenfor den psykedeliske *okkulturen*. For religionsviteren Christopher Partridge, som introduserte begrepet, er okkulturen en sosial sfære og en prosess der ikke-sekulære diskurser som faller utenfor offisiell religion oppstår, formidles og får innflytelse. Med psykedelisk okkultur sikter han til en lignende prosess der ideer omkring bruken av psykedelisk rus formidles og får innflytelse. Her lærer man ikke bare hva effekten av rusmiddelet er, men man får tilgang til ulike forestillinger rundt rusbruken; hva rusen betyr, hvilke erfaringer man kan forvente og hvordan disse erfaringene skal tolkes (Partridge 2018, 3–4).

En av de viktigste representantene for den psykedeliske okkulturen var forfatteren Aldous Huxley. Tolkningen av den psykedeliske rusopplevelsen som en vei til en transcendent, religiøs virkelighet bakenfor hverdagsbevissthetens illusjoner kan man gjenfinne i hans kjente verk *The Doors of Perception* (1954). Huxley fikk snart en etterfølger i den tidligere psykologiprofessoren Timothy Leary, som gjorde sitt ytterste for å gjøre disse stoffenes potensiale kjent for den voksende ungdomsbevegelsen på 1960-tallet. Han mente både at det var mulig å bruke dem i terapi, noe som allerede var et etablert forskningsfelt på den tiden, og i tillegg at de kunne «lette på sløret» og å få deg til å innse at virkeligheten slik den fremstod i det kapitalistiske forbrukersamfunnet kun var illusjon og maskespill. Mens Huxley var mer opptatt av de psykedeliske stoffenes religiøse potensiale, gjorde Leary dette om til subversiv og opprørsk politikk ved å hevde at den politiske, sosiale og kulturelle virkeligheten vi tar for gitt, kun er én av mange muligheter (Emberland 2022, 34–39). *Vibras* polemikk mot Evang viser klare forbindelser til disse ideene.

Gateavisas rusdebatt

Da *Gateavisas* overtok som motkulturens hovedorgan i 1971, ble psykedeliske stoffer og cannabis raskt et tema. Argumentene for rusbruk bygger på de samme oppfatningene som i *Vibra*. I *Gateavisas*, med en langt større sirkulasjon og mye lenger levetid, er det imidlertid mye større rom for diskusjon og uenighet mellom bidragsyterne.



«Dette første og eneste nummeret av *Vibra* ble den norske motkulturens første undergrunnsavis. Her ble det propagandert for en «psykedelisk livsførsel».

I *Gateavis* nr. 4 i 1972 skriver redaksjonsmedlemmet «anarkoreven» et innlegg med tittelen «Råd for trippere». Her advares det mot å ta psykedeliske stoffer dersom man er deprimert, syk eller har brukt andre stoffer samme dag. Det anbefales også å kjøpe fra en man kjenner, og å ha med seg en nykter venn når man tripper. Til slutt formulerer forfatteren sin psykedeliske filosofi:

Tro ikke at en tripp kan løse problemene dine. Det må du ordne opp i sjøl. Trippen kan kanskje hjelpe deg til en større forståelse av sammenhengen i alt, vise deg din plass i denne flytende massen av vibrasjoner som noen av oss kaller livet. Bruk sansene dine, oppsøk skjønnheten, men avvis ikke det stygge. Virkeligheten er den kraftigste trippen som finnes. I et sunt samfunn, der vi fikk en sunn oppdragelse, ville vi ikke trenge annet enn virkeligheten. (Anarkoreven 1972)

Under innlegget forsikrer redaksjonen at hensikten ikke er å oppfordre noen til å ta LSD, men å veilede de som allerede bruker det for å redusere skadevirkningen. Denne redaksjonelle kommentaren kom som et svar på «en del misforståtte reaksjoner» og tyder på at temaet både engasjerte og irriterte mange.

Én som åpenbart var irritert var anarkisten «R. H.», som i et innlegg kalt «Hasjvoldtegt!» kritiserer *Gateavis* for å gjøre seg til talsmann for det han kaller en borgerlig hasj-ideologi og for derved å spre denne blant ungdommen. Innsenderen kaller «fri hasj»-parolen «erkereaksjonær» og mener den ikke har noen ting med anarkisme å gjøre, snarere tvert imot. Hasjrus er sløvende, mener «R.H.», og passiviserer en ellers revolusjonær ungdomsmasse og tjener på den måten kapitalismens formål. Dermed burde ikke den norske motkulturen støtte opp om den, og denne psykedeliske ideologien burde i hvert fall ikke knyttes til anarkismen. I neste nummer slutter Ingar Knudsen seg til «R. H.»s kritikk. For ham er også poenget at rusmiddelbruk er passiviserende og at det «undergraver mulighetene for bevisstgjøring blant de gruppene i samfunnet som har mest å bidra med i den revolusjonære kampen». Dermed bør man avskaffe alle «sløvende og frihetsberøvende ting, fra kapitalisme til LSD» (Knudsen 1973, 8).

I neste nummer imøtegår forfatteren av «Råd for trippere» disse innleggene. I «svar fra en hasjanarkist» understreker han forskjellen mellom de psykedeliske og de avhengighetsskapende narkotiske stoffene. Han frikjenner psykedeliske stoffer for anklagen om deres bedøvende virkning. I stedet kaller ham dem «en hjerneåpner – et stoff som letter på sløret mellom deg og kosmos» (Anarkoreven 1973). Dette påståtte hjerneåpnende potensialet i de psykedeliske stoffene er et hovedpoeng for forfatteren. Han innrømmer riktignok at dersom man har et fastlåst syn på verden og seg

sely, kan de føre til en angstfremkallende og panikkartet rusopplevelse. På den andre siden kan rusen være en «berikende og frigjørende ferd gjennom tilværelsens mysterium – til de steder der vi opplever enheten i alt liv som sjølsagt og gledelig». Som et svar på påstanden om at rusbruken er politisk sløvende, hevder han at en rusopplevelse tvert imot kan være et korrektiv til en vestlig, materialistisk verdensoppfatning og dermed utgangspunkt for revolusjonær virksomhet så lenge målet ikke er virkelighetsflukt, men et uttrykk for en kulturell protest.

Disse innleggene viser at *Gateavisas* rusdebatt primært handlet om hvordan den revolusjonære motkulturen skulle forholde seg til psykedeliske rusmidler. Er rusmiddelbruk virkelighetsflukt eller veien til en mer autentisk virkelighet? Er rusbruken en distraksjon fra motkulturens revolusjonære oppgave, eller er et verktøy til kulturell og sosial omveltning?

Svaret på disse spørsmålene avhenger dypest sett av hvordan man oppfatter virkeligheten. Forsvaret for psykedeliske rusmidler bygger på et metafysisk virkelighetsbilde som så tillegges en politisk dimensjon. Man ser for seg at en indre revolusjon, som stoffene kan brukes som middel til, er like viktig som en ytre revolusjon. Rusen kan gi en mystisk-religiøs erkjennelse som får revolusjonære politiske følger. Den frigjør fra det motkulturelle anarkister ser som et robotsamfunn og kapitalistisk søvngjengeri. De som ikke deler dette åndelige verdensbildet, godtar heller ikke at okulte og mystisk-religiøse forestillinger fremkalt av psykedeliske stoffer, kan ha noen samfunnskritisk eller revolusjonær effekt.

Debatten fortsetter i *Gateavisa* nr. 5 1974. Her sidestiller den anonyme forfatteren av innlegget «Psykedelisk mareritt» motkulturens interesse for teosofi, «eksotiske religioner» og psykedeliske stoffer, og hevder at denne interessen ikke er «kjennetegn på nye, kreative og søkende tenkemåter», men heller er et sykdomstegn. Motkulturen har nærmest blitt besatt av psykedeliske stoffer, står det, og rusdebattens karakter viser hvor virkelighetsfjerne man har blitt når artikler i *Gateavisa* ikke dreier seg om hvorvidt en skal bruke stoffer eller ikke, men om hvordan man kan få en tilfredsstillende rusopplevelse. Forfatteren imøtegår også argumentet om at psykedeliske stoffer kan være utgangspunkt for revolusjonær handling: «Tja, den sløvningen stoffene så og si alltid fremkaller kan vel neppe kalles borgerlig, men å forbinde noe som helst som smaker av aktivitet med den er vel heller misforstått» («Psykedelisk mareritt» 1974, 10). Forfatteren ser motkulturens manglende realisme rundt psykedeliske stoffer som en stor svakhet. Drømmen om et alternativt samfunn krever

handling, ikke bare «poesi», som forfatteren antyder blir motkulturens eneste produkt hvis den fortsetter i samme retning.

Hovedargumentet i dette innlegget er som i tidligere ruskritiske innlegg: Stoffbruk fører til svekket politisk aktivitet, ikke revolusjonær handling. Samtidig er det interessant å se hvordan forfatteren sidestiller interessen for psykedeliske stoffer med opptatthet av teosofi og annen alternativ religiøsitet. Dette illustrerer hvordan ulike virkelighetsbilder spiller inn i debatten: Forsvarerne av psykedelika og alternativ religiøsitet representerer her det som kalles den psykedeliske okkulturen. Motstanderne av rusmidler og alternativreligiøsitet representerer en tradisjon innenfor anarkismen med en sterk vekt på fritenkeri og avholdssak. Likevel befinner begge fløyer seg innenfor en felles motkulturell diskurs i *Gateavisas* spalter.



Gateavisas publiserte innlegg både for og imot bruk av psykedeliske stoffer og cannabis.

En okkult trip

Forbindelsen mellom psykedelika og okkulte forestillinger blir tydelig i samme nummer. Der står nemlig fjerde og siste del av en serie om europeisk okkultisme undertegnet «Sagittarius». Her presenteres flere sider ved okkultismen, dens historie og forhold til vitenskap, politikk, populærmusikk og økologi. I tillegg diskuteres dens forhold til psykedeliske stoffer under tittelen «en okkult trip».

«For alternativkulturen var det LSD som svidde vekk de materialistiske skylappene», skriver Sagittarius (1974, 12). «Okkultismen sier at slike stoffer kan utløse de samme reaksjonene i mennesket som en vellykka okkult trening – dvs. at de psykedeliske stoffene kan utløse en innvielsesopplevelse hos dem som er disponert for det» (Sagittarius 1974, 12). Med innvielse sikter forfatteren til esoterismens forestilling om at søkernes vei til erkjennelse innebærer initiering gjennom flere grader eller stadier. Det poengteres at en innvielse kan komme gradvis eller kan «komme brått som lys fra klar himmel (slik den gjør for mystikere)». Dermed kan det også argumenteres for at en slik brå, mystisk opplevelse kan skje ved bruk av psykedeliske stoffer. Men etter en stund slutter trippen, påpeker forfatteren. Det er bare okkult trening som kan føre til en permanent sinnsendring, og det er nettopp et mentalitetsskifte, et åndelig gjennombrudd, som er nødvendig for at menneskeheten skal kunne gå inn i en ny fase. Med henvisning til okkulte skildringer av vannmannens tidsalder skisserer han hva slags samfunn vi kan forvente oss i denne nye astrologiske tidsalderen. «De skildringene vi kan finne i ulike okkulte skrifter viser forbausende stort samsvar med visjonene til Krapotkin og andre anarkister, så vel som de samfunnsmodellene moderne økologer har kommet fram til», konkluderer forfatteren (13).

Det han sikter til, er at vi i vannmannens tidsalder vil få små selvstyrte samfunn der hvert individ er med på å styre utviklingen. Dermed vil det bare produseres varige og nødvendige artikler, avfall vil bli tatt vare på og brukt på nytt, det vil drives biologisk jordbruk og overskudd vil bli byttet bort. I tillegg vil menneskers iboende spirituelle krefter utvikles, grensene mellom vitenskap, religion og filosofi vil viskes bort, og man vil oppleve seg som en del av en større helhet. Sagittarius avslutter med at veien til en åndelig-anarkistisk utopi må «hver enkelt av oss finne i sitt eget indre for å kunne sette den ut i fellesskap» (13). Her trekkes det altså en klar forbindelse mellom først den psykedeliske rusopplevelsen og okkultisme, og dernest okkultisme og anarkistiske idéer. Den grunnleggende forestillingen er at en revolusjon vendt innover er helt nødvendig som forutsetning for handling og samfunnsendring utad.

Anarkisme med rusglasur

Det er ingen tvil om at både forsvaret for psykedeliske stoffer og alternativ religiositet ble utfordret og kritisert internt. Ikke alle med tilknytning til motkulturen og anarkistbevegelsen på 1970-tallet tenkte dermed likt om disse emnene.

EUROPEISK

okkultisme. 4.&SISTE DEL

I de foregående artikler har vi fulgt tendensene fra antikkens via Egypt, og fra Babylonia via Israel, og sett dem forene seg med restene av europeisk naturreligion og folkevindom. Okkultismen er ingen enhetlig lære, men omfatter såvel kristen mystikk som heksekult og satanisme. Hovedtyngden kan karakteriseres som teosofi, innen om det guddommelige.

INNVIELSE

Enbette mennesker i alle samfunn er fylt av en lengsel etter det ukjente, de søker svarene på "de ytterste spørsmål". En slik søken kan bringe dem i kontakt med skjulte (okkulte) krefter og seinare til opplysning, indre illuminasjon. Det okkulte navnet for en slik illuminasjon er innvielse, og det er i følge tradisjonen sju store innvielser man må gå igjennom. Innvielsen kan komme brått som lys fra klar himmel (slik den gjør for mystikere) eller den kan komme som resultat av lange anstrengelser. De okkulte organisasjonene har alltid slike "innvielses-skoler" (som ikke må forveksles med opplysningsmøter med foredrag og lysbilder), desuten de har sine indre kontakter i orden.

Ifølge kabbalismen skjer det ei rekke reaksjoner i det psykiske legemet under en innvielse. Nervoenegien ledes opp langs stammen på livets tre, gjennom sefiraene Yesod, Tifaret, Daath og Kether (som svarer til rygggradens chakraer i yoga) dermed aktiviseres de indre esoteriske kjertlene, blant annet pinealkjertelen (også kalt det tredje øye). Deres aktivisering av disse sentrene er ikke uvanlig, det kan skje spontant eller ved bruk av droger, eller under sterk opphisselse eller lignende.



FANDENS OKKULTISME

Mange folk identifiserer okkultisme med djeveldyrkelse. Men dette er ikke uten videre riktig. Satanisme er et aspekt av okkultismen som tiltrekker seg oppmerksomhet fra VG og tilhørende hold. Men de fleste okkultister regner seg til den religion som er dominerende

i hjemlandet. Okkultismen er ikke en religion, men en nøkkel de det som er felles ved alle religioner.

Ifølge teosofien har jorda to skjulte regjeringer: Den hvite lojnen der Jesus er overhode og den svarte der Satan er sjef. Hver av disse storlojnen har sine folk overalt i samfunnene, og sitt hierarki av skjulte hjelpere (blant annet djervler og engler). For den som søker kontakt med esoteriske grupper gjelder det derfor å føle seg fram, blir man med i en svart lojse er det ikke alltid så lett å komme inn igjen.

Den tyske nazistrola var bygd opp ved hjelp av svarte kontakter (blant annet fra Tibet) og hadde for eksempel en egen okkult kosmologi som blei dosert ved universitetene. Denne kosmologien var grunnlaget for raseteoriene



til nazistene. Hitler konsulterte astrologer for han tok viktige avgjørelser, men trodde tilbrist at han kunne ignorere deres råd. Da snudde krigslykken for ham. (Se: "Den fantastiske virkelighet")

Innafor alternativkulturen har den svarte lojens blodfort slått ut i Charlie Mansons morderhande og under Altamontkonerten til Stones. Mick Jagger forsøker jo ikke å skjule sin "sympati for djevelen", men dette betyr ikke at hverken alternativkulturen eller okkultismen er djevelsk i seg sjøl, man må bare stille klinken fra hveten. Et skremmende eksempel på manglende diskrimineringsvne er en artikkel i puritanerbladet "Utfordringen" der det gesske "daimon" blir oversatt med demon, mens det pleier å bli oversatt som åndsvesen. Filosofen Platon tentet inspirasjon og veiledning fra en slik daimon.

VITENSKAP OG MATERIALISME

For den materialistiske vitenskapen er idealisme blitt et skjellord, men det står ikke til å nekte at mange framtrepende forskere gir intuisjonen æren for sine vitenskapelige gjennombrudd, og intuisjonen har vitenskapen ingen forklaring på. Den vitenskapen som har søtt for seg menneskenes indre livspsykologien har mere og mere kommet i strid med den materialistiske verdensanset. Jung foresøker på å forklare sammenhengen i sjelslivet hos folk med ulik bakgrunn, ved teorien om det kollektive underbevisste førte ham rett inn i hjerte av okkultismen.

De seinare åra har parapsykologiske feno-

mener (ESP) blitt studert av mange vitenskapsmenn, og særlig i Sovjet har man nådd fantastiske resultater, men foreløpig mangler en teori som kan forklare disse og tilhørende fakta. Folk som har forfulgt sin forskning lenger enn det vitenskapelige verdensbildet har blitt usatt for hysteriske angrep fra dem som har basert sin tankegang på materialismen (Wilhelm Reich blei ikke drept for sine seksualpolitiske teorier, men for sin forskning i det biologiske grunnlaget for livet, organteorien, og alt det som den førte med seg av epokegjørende oppdagelser).

Den moderne materialistiske vitenskapen gisler menneske som et dyr i kamp mot elementene og andre dyreatter i et stort sett tomt univers, men okkultismen gir et bilde av menneske som et av mange livsvesener som utvikler seg sammen mot større lys på et lita hule iet dynamisk kosmos fylt av liv.

EN OKKULT TRIP

For alternativkulturen var det LSD som svide vekk de materialistiske skyllappene. Okkultismen sier at slike stoffer kan utløse de samme reaksjonene i mennesket som en vellykka okkult trening - dvs at de psykodeliske stoffene kan utløse en innvielsesopplevelse hos dem som er disponert for det. Men de fleste okkultister (iallfall "hvite") advarer sterkt mot ukontrollert bruk av slike midler på grunn av de ukontrollerbare virkningene, og føeli den transendenteste opplevelsen slike stoffer gir alltid er midlertidig. Etter en rund slutter trippen. Okkult trening derimot fører til en permanent tilstand, slik at man bevisst kan føre seg sjøl til den transendenteste tilstanden og tilstanden - og tilbake igjen.

Okkultismen er ikke noen reise fra virkeligheten uten returbillett, men en ekspedisjon forbi det rasjonelles grenser, inn i den verden av myter som psykologene kaller det ubevisste. Den verdenen som alt liv springer ut av og vender tilbake til. Riktig forutsetning er underbevissthetsnøkkelen til reismannsjøens gåte. Ved fødselen dukker individet fram fra det ubevisste mørket, og ved døden oppgår det igjen i uendeligheten. De følelsene og tankene individet har produsert kan så seinare finne en plass i et nytt individ.



I Gateavisas okkultisme-serie blir okkultisme og psykedelisk rus som vei til innsikt koblet sammen i begrepet en «okkult trip»

Dette var samtidig forhold som ble plukket opp av krefter utenfor den motkulturelle bevegelsen og brukt mot den. På den ene siden hadde man den etablerte pressens moral-paniske oppslag om de «langhåredes» stoffbruk. Dette bildet ble etablert i de første omtalene av Slottsparken-miljøet og holdt seg ganske konstant. Men kritikken

kom ikke bare derfra, men også fra motkulturen og anarkismens politiske motstandere på venstresiden i SUF (ml).

I etterkant av en konflikt rundt 1. mai-feiringen i 1971, der anarkistene ble kastet ut av Rød Front-toget, benytter ml-lederen Finn Sjøe seg av «borgerpressa» for å rette sine anklager mot anarkistene. «Anarkismen har sin bakgrunn i hasjmiljøer», slår han fast i et innlegg i *VG*. «En del dominerende figurer bruker skoletrøtt ungdom til å spre sitt budskap om ‘frihetlig sosialisme’ og ‘fri-hasj’ oppfordringer» (Sjøe 1971). Etter Sjøe og ml-ernes syn utnyttet altså anarkistene sårbar ungdom ved å «drasjere» sitt budskap med hasj. Mer kritikk fulgte i Oktober-heftet *Materiale om anarkismen*, i et kapittel med tittelen «anarkismen serveres med glasur: mystikk, hasj og Woodstock». Hovedsynspunktet er her at anarkismens vektlegging av individuell frigjøring er en form for flukt fra samfunnets klassemotsetninger, der hasj-rus, mystikk og alternative livsformer kamuflerer de virkelige problemene (*Oktober-heftene* 1971, 53–59).

Rusbruk og interesse for alternativ religiøsitet ble altså brukt av politiske motstandere for å delegitimere anarkismen og motkulturen. I årene som fulgte, kan man se tydelige tegn på at denne kritikken hadde sin virkning og at det for fløyen av ruskritiske anarkister ble enda viktigere å distansere seg fra den «stoffvennlige» fløyen. Fra omtrent 1974–75 av ser man, som nevnt innledningsvis, også at de to aspektene ved den norske motkulturen i større grad trekker i ulik retning, og vi får en utvikling av det som etter hvert ble kalt New Age-bevegelsen, som gradvis skilte lag med den politiske motkulturen.

Motkultur, kultisk miljø og okkultur

Hvordan kan man så forklare denne kombinasjonen av motstridende idéer, ja, av ulike virkelighetsoppfatninger, innenfor den norske motkulturen i dens første år?

Religionssosiologen Colin Campbells begrep om «det kultiske miljø» kan være nyttig i denne sammenheng. Å se motkulturen som et slikt kultisk miljø gjør det mulig å forstå nettopp hvordan et heterogent mangfold av idéer kan sameksistere, og hva som kjennetegner miljøet hvor dette oppstår.

Campbell utviklet teorien med utgangspunkt i det religionssosiologiske begrepet kult. Dette forstås som en løst sammensatt gruppe som krever lite av sine medlemmer og som ofte baserer seg på et trosinnhold som avviker sterkt fra den dominerende kulturen.

Kulten kjennetegnes av toleranse for andre religiøse grupper og trossystemer. Mens for eksempel sekter har et tydelig formulert og avgrenset trosinnhold og en streng organisatorisk struktur som gjør at de vanligvis varer over tid, er kultur mindre avgrensede størrelser med et mer flytende trosinnhold og en lite utviklet organisasjonsstruktur, og de er ofte svært flyktige (Campbell 1972, 121).

Ulike kulturer oppstår og forsvinner raskt. Dermed konkluderer Campbell med at dette må skje innenfor et større miljø som gir særlig god grobunn for denne kultiske oppblomstringen. Han argumenterer for at kulten nettopp oppstår i et spesifikt sosialt og ideologisk miljø, en kulturell undergrunn, der trossystemer og forestillinger som avviker fra de dominerende kulturelle normer og praksiser flourerer. Dette kultiske miljøet inkluderer menneskene, institusjonene, individene og kommunikasjonsmediene som er assosiert med de avvikende trosforestillingene og systemene. Dette mangfoldet av idéer og praksiser kan samlet betraktes som en enhetlig størrelse som utgjør det kultiske miljøet (122).

Det alle disse forestillingene i det kultiske miljøet har til felles, er at de representerer avvik fra den dominerende kulturen. Det er forestillinger som har blitt avist av stor-samfunnet. I kraft av denne opposisjonelle posisjonen skapes det i det kultiske miljøet en felles bevissthet om at de er avvikere som forfekter forkastet og ofte undertrykt kunnskap. Dette skaper i sin tur et felles behov for å rettferdiggjøre egne synspunkter overfor latterliggjøring og fiendtlighet fra den dominerende kulturen.

En konsekvens av dette blir at representanter for det kultiske miljøet har en felles antiautoritær interesse i å forsvare individuell trosfrihet, og individets rett til å gå til angrep på etablerte sannheter, overfor ortodoksi og dogmatikk og individets rett til å gå til angrep på etablerte sannheter. Det kultiske miljøet kjennetegnes derfor av en tolerant og åpen holdning til mange ulike alternative ideer, og av idéen om at disse ulike trosforestillingene og religiøse retningene alle kan gi verdifull innsikt og derfor kan sameksistere og blandes. Med andre ord kjennetegnes det kultiske miljøet av synkretisme. Denne tendensen til synkretisme styrkes av det Campbell kaller «the over-lapping communication structures which prevail within the milieu» (Campbell 1972, 123). Det er i hovedsak gjennom felles magasiner, foredrag, demonstrasjoner og møtesteder trosinnholdet i det kultiske miljøet befestes og spres. Disse er ikke bundet av et fast religiøst rammeverk og er derfor åpne (123).

Videre hevder han at deltakerne i miljøet ikke bare har en fellesidentitet som opposisjonelle og opprørere mot etablerte sannheter, men også har en felles søkermenta-

litet der man leter etter alternativer på utsiden av de konvensjonelle religiøse institusjonene og trosforestillingene, som anses for å være utilstrekkelige (123).

Kan man så si noe felles om trosoppfatningene innen det kultiske miljøet? Campbell argumenterer for at dette i stor grad faller innenfor feltet mystikk. I kjernen av religiøs mystikk er idéen om at religionens idealtilstand er en enhet med det hellige. Dette er en tilstand som potensielt kan nås av alle fordi det hellige eksisterer som en underliggende enhet i all bevissthet og liv, og derfor kan nås på mange måter og av enkeltindivider direkte (125). Dette bidrar også til å gi det kultiske miljøet en individualistisk og antiautoritær grunnholdning. Mens mystikk innenfor kristendommen ofte er blitt stemplet som kjettersk, eksisterer den blant annet innenfor buddhisme og hinduisme som en sentral ingrediens, skriver Campbell. Dermed er det ikke så merkelig at disse religionene og deres lære blir spredt innenfor det kultiske miljøet og utgjør en av dets hovedkomponenter.

Men det er ikke bare religiøse retninger og forestillinger som faller innenfor begrepet det kultiske miljø. Det gjør også det som blir oppfattet som avvist teknologi og vitenskap (126). Blant slik avvist vitenskap og teknologi kan nevnes parapsykologi, UFO-tro, alternativ medisin og terapier.

Som vi ser, gir Campells begrep mange interessante innfallsvinkler til å forstå de holdningene og den åpenheten for ulike og divergerende former for «undertrykt kunnskap» som preget motkulturen, enten det gjaldt synet på rus eller religion og okkultisme.

Når det kultiske miljøet defineres av sin søken etter alternative idéer i opposisjon til de etablerte, er det nærliggende å tenke at dette også gjelder politiske ideologier som er forkastet eller undertrykt, eller som bare eksisterer subkulturelt utenfor den dominerende kulturen. Senere forskning har da også brukt Campbells begrep for å analysere ulike politiske subkulturer (se Kaplan og Löow 2002).

Når det motkulturelle miljøet i stor grad definerer seg som anarkistisk, samsvarer dette godt med at anarkismen er en politisk ideologi som representerer noe helt annet enn den dominerende tenkningen i samfunnet, en ideologi som gjennom tidene har fått mytisk status som innbegrepet på samfunnsundergraving og kaos, og derfor er blitt møtt med avsky og motstand fra samfunnets autoriteter (Emberland 2022, 96). Anarkismen kan derfor karakteriseres som «undertrykt kunnskap».

Da et av kjennetegnene ved det kultiske miljøet er dets antidogmatiske og antiautoritære søker-holdning, samsvarer dette også godt med anarkismen, som nettopp er

antiautoritær og anti-hierarkisk og samtidig, i motsetning til mange andre venstreradikale retninger, legger hovedvekten på individuell frihet.

Partridges begrep om okkultur er nært beslektet med Campbells begrep om det kultiske miljø, og kan på samme måte være med på å belyse noen interessante kjennetegn ved den norske motkulturen. Okkultur-begrepet ble til som en videreutvikling av begrepet kultisk miljø for å belyse at miljøet kan inneholde mer enn det mystisk-religiøse aspektet Campbell fokuserer på: at denne idéverdenen også omfatter østlig spiritualitet, paganisme, teosofi, alternativ vitenskap og medisin, populærpsykologi og en rekke andre trosforestillinger som springer ut fra den generelle interessen for det paranormale (Åsli 2009).

Religionsviteren Erik Davis argumenter i boken *High Weirdness* for at et slikt bredt begrep kan være hensiktsmessig fordi det åpner opp et rom for å se forbi kultbegrepet og henimot hvordan okkulte og alternative idéer eksisterer innenfor det mer individuelle og uformelle feltet i alternativ presse, opposisjonell kultur og personlige opplevelser. Ved å tenke på det «okkultiske miljø» som en «kulturell modus», åpner man opp for også å se de varierende og ikke alltid veldig forpliktende måtene mennesker forholder seg til esoteriske og metafysiske ideer på, argumenterer Davis: «Occulture doesn't only or even mainly inspire belief or practice. It also produces fascination, amusement, adventure, skepticism, and entertainment. Though rooted in the esoteric, the occult milieu is also a profoundly open secret, as profane as it is sacred» (Davis 2019, 59). Når ulike deltakere i motkulturen kaller seg anarkister, er dette på bakgrunn av ulikt engasjement og innsikt i politisk teori. Man må også anta et det var store variasjoner innen motkulturens «okkultur» når det gjaldt åndelig interesse, fordypning i esoterisk litteratur og personlig tro på de ulike idéene. Det er en vanskelig, kanskje umulig, oppgave å måle tro og graden av overbevisning, men at noen forholder seg til åndelige idéer og retninger på et ganske overflatisk nivå, betyr ikke at det ikke er interessant å studere. Som Davis poengterer, kan man gjennom et bredt begrep som okkultur eller «okkultisk miljø» også belyse at okkulturens idémessige innhold ikke bare inspirerer til tro og praksis, men også til generell fascinasjon, som underholdning, men også til skepsis.

Campbells begrep om det kultiske miljø og Partridges okkultur kan hjelpe oss å forstå hvordan alternative religiøse og politiske oppfatninger lot seg forene i det motkulturelle fellesskapet i Hjelmsgate. I dette kultiske miljøet anerkjente representantene for den psykedeliske okkulturen og de ateistiske, rusfiendtlige anarkistene hverandre som søkere. På tross av ulike verdensbilder og uenighet om me-

toder, hadde de samme overordnede mål: et samfunn frigjort fra det kapitalistiske forbrukersamfunnets «hjernediktatur». Uenighetene var heller ikke så store at *Gateavis* ikke kunne romme begge syn. *Gateavis* og miljøet i Hjelmsgate 3 er eksempler på det Campbell kaller det kultiske miljøets «overlappende kommunikasjonsstrukturer», og var preget av åpenhet, mangfold og antidogmatisk tenkning.

Konklusjonen må altså være at skillelinjene mellom «heads» og «fists» slett ikke var så absolutte som ettertidens fremstillinger ofte vil ha det til. Den norske motkulturen huset både åndelige og ateistiske anarkister, trippere og avholdsfolk. I Hjelmsgate 3 var det i denne periode altså rom for både «heads» og «fists» – og alt imellom.

Referanser

- Ahlberg, Nora. 1980. *Religiøs motkultur i Norge 1967–1978*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo.
- Anarkoreven. 1972. «Råd for trippere.» *Gateavis* (4): 8.
- Anarkoreven. 1973. «Svar fra en hasjanarkist.» *Gateavis* (2): 16-17.
- Bjørkly, A. 2020. «Noen ord om mine år i Gateavis, Hjelmsgate 3 og omegn.» I *Alt mulig fra Gateavis 1970–1986*, redigert av Audun Engh og Ulrik A. Hegnar, 21–25. Kolofon Forlag.
- Bratholm, Eva og Joar Hoel Larsen. 2018. *1968: Året da kjærligheten blomstret og verden sto i brann*. Oslo: Font Forlag.
- Breivik, Thomas. 1967. «Aktive og passive langhårede.» *Arbeiderbladet*, 31. juli 1967.
- Campbell, Colin. 1972. «The Cult, the Cultic Milieu and Secularization.» *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5: 119–136.
- Davis, E. 2021. *High Weirdness. Drugs, Esoterica, and Visionary Experience in the Seventies*. London: Strange Attractor Press
- Emberland, Ada Lønne. 2022. «Metafysiske opprørere». *Om rus, religion og revolt i norsk motkulturpresse, 1968-1974*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Encyclopedia of Sociology*, s.v. «Countercultures» *Encyclopedia of Sociology*. Lest 27. oktober 2024. <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/countercultures>
- Evang, Karl. 1967. *Aktuelle narkotikaproblemer: marihuana, LSD, sentral-stimulerende midler, sniffing o.l. En populær fremstilling for ungdom, foreldre og foresatte*. Oslo: Tiden.
- Gudevold, Rolf J. 1969. «Anti-Evang.» *Vibra* (1): 8–15.
- Haugstulen, K. B. 2009. «Samfunnet er et rotteteir». *Det motkulturelle arbeidskollektivet i Hjelmsgate 3*. Masteroppgave. Universitetet i Oslo.
- Huxley, A. (1957). *The Doors of Perception*. London: Chatto & Windus.
- Hylland Eriksen, Thomas. 2020. «En senhippies bekjennelser.» I *Alt mulig fra Gateavis 1970–1986*, redigert av Audun Engh og Ulrik A. Hegnar, 41–43. Oslo: Kolofon Forlag.
- Kaplan, Jeffrey og Heléne Lööw. 2002. *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in the Age of Globalization*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Knudsen, Ingar. «Rus.» *Gateavis* (1): 7.
- «Kultur & Frigjøring.» 1973. *Gateavis* (4): 2.
- Miller, Timothy E. 1991. *The Hippies and American Values*. Knoxville: University of Tennessee Press.

- Oktober-heftene. 1971. *Materiale om anarkismen*. Bind 5 av *Oktober-heftene*. Oslo: Duplotrykk.
- Partridge, Christopher. 2018. *High Culture: Drugs, Mysticism, & The Pursuit of Transcendence in the modern world*. New York: Oxford University Press.
- Pedersen, Jon. 1975. «Norsk motkultur i dag.» *Dikt og Datt* (1–2): 12–13.
- «Psykedelisk mareritt.» 1974. *Gateavisa* (5): 10.
- Reinertsen, Eivind. 1981. «Ungdomsopprøret – drøm og lengsel». I *Underveis mot nye tider*, bind 8 av *Norges kulturhistorie*, redigert av Ingrid Semmingsen, N.K. Monsen, S. Tschudi-Madsen og Y. Udsen, 215–230. Oslo: Aschehoug.
- R. H. 1972. «Hasj-voldtegt!» *Gateavisa* (4): 8.
- Sagittarius. 1974. «Europeisk okkultisme nr. 4. & siste del.» *Gateavisa* (5): 12–13.
- Sjue, Finn. 1971. «Anarkismen har sin bakgrunn i hasjmiljø.» *VG*, 6. mai 1971.
- Standish, R. O. 2006. *A Reality Trip on the Freaks: A Historiography of the Counterculture of the 1960's*. Masteroppgave, Humboldt State University.
- Tjernshaugen, Andreas. 2022. «Motkultur.» *Store Norske Leksikon*. Lest 27. oktober 2024.
<https://snl.no/motkultur>
- Vibra*-redaksjonen. 1969. Forord. *Vibra* (1): 3.
- Vindheim, Jan Bojer. 2020. «Brennpunkt Hjelmsgate – noen radikale understrømninger.» I *Alt mulig fra Gateavisa 1970–1986*, redigert av Audun Engh og Ulrik A. Hegnar, 9–14. Kolofon Forlag.
- Wiedswang, K. 2020. «Bøllete 50-åring.» I *Alt mulig fra Gateavisa 1970–1986*, redigert av Audun Engh og Ulrik A. Hegnar, 38–40. Kolofon Forlag.
- Åsli, Jan Even. 2009. «Okkult, konspirasjonskultur og kristendom.» Lest 6. november 2024.
<https://www.skepsis.no/okkult-konspirasjonskultur-og-kristendom-studentarbeid/>

English summary

This article examines how Norwegian counterculture around 1970 combined anarchism, alternative spirituality, and psychedelic drug use. Central to this was the milieu around Hjelms gate 3 in Oslo, home to the influential underground magazine *Gateavisa*. Psychedelic drugs were presented as tools for liberation from societal oppression, referred to as the «brain dictatorship». Internal debates illustrate tensions between politically active «fists» and spiritually oriented «heads». Critics argued that psychedelics caused political passivity, while others, inspired by Aldous Huxley and Timothy Leary, viewed drug use as opening paths to authentic spiritual and political insights. Using Colin Campbell's concept of the «cultic milieu», the article shows how *Gateavisa* and Hjelms gate 3 became a countercultural hub where radical political and esoteric ideas coexisted. Towards the mid-1970s, however, the spiritually-oriented factions gradually moved away from anarchist politics, evolving into what later became known as the New Age movement.

Keywords: Counterculture, Anarchism, Cultic milieu, Psychedelics, Occulture, Spirituality

NurulQuran: dars, da'wa og «empowerment»

Kvinnemakt i et salafistisk trossamfunn i Oslo

Av Iram Salih

UiO OG MF VITENSKAPELIG HØYSKOLE

NurulQuran er en salafi-orientert skole og et trossamfunn grunnlagt, organisert og ledet av kvinner. Med tilhold på Lindeberg i Alna bydel i Oslo siden 2014, har NurulQuran nå også vokst til et transnasjonalt nettverk innad i den pakistanske diasporaen. Leder og grunnlegger er Iffat Maqbool, som etter eget ønske omtales som *ustazah*. Selv om det finnes fellestrekk mellom hennes islamtolkning og profeministiske tolkninger, spesielt i forståelsen av kvinner og menn som likestilte under Gud, avviser Maqbool feministiske likestillingsidealer som et «ikke-tema». Kvinnene ved NurulQuran omfavner islamsk ortodoksi og ortopraksi, og anser det som frigjørende for seg selv som kvinner og muslimer. Målet er å bevisstgjøre kvinner om deres status og stilling i islam, og på denne måten styrke *umma* og kunnskapen om «sann islam».

Nøkkelord: Salafisme, kjønnsroller, islamsk feminisme, kvinnelig religiøs autoritet, pakistansk diaspora, «empowerment»

Innledning

Historisk er det menn som har tolket Koranen, ut fra et androsentrisk perspektiv. I den grad kvinner blir omtalt, er det med vekt på forventningene om at de skal opptre

som lydige døtre og hustruer, knyttet til menn med et patriarkalsk ansvar for å vokte og beskytte deres status og moral. I studier av muslimske kvinners religionsutøvelse beskrives de ofte som passive og undertrykte vesener som trenger «empowerment» for å bli fri (Mirza og Meeto 2018, 229).

NurulQuran er en islamskole, et institutt for *da'wa* (arabisk: «islamsk misjon») og et trossamfunn på Lindeberg øst i Oslo, som i sin helhet er grunnlagt, organisert og ledet av kvinner. Grunnlegger og leder Iffat Maqbool omtales, etter eget ønske, som *ustazah*, «lærerinne» på urdu. Hun avviser spørsmålet om hva slags form for islam NurulQuran står for, med at «islam er islam, slik det framkommer av Koranen». En slik «bokstavtro» tilnærming beskrives av andre som salafisme (Bangstad og Linge 2013), også kalt nyfundamentalisme (Roy 2004, 2). Det er i dag den islamske retningen som vokser raskest og som har størst geografisk utbredelse (Cesari 2015, 12).

Iffat Maqbool presenterer en selvstendig eksegese med forelesninger, sesjoner og workshops for «sisters only». Hensikten er å bevisstgjøre kvinner om den status Koranen og *sunna* (arabisk: «islamsk tradisjon») gir dem i trosutøvelsen, i forholdet til Gud og i familien. Som kontrast til den tradisjonelle mannlige, androsentriske lesningen av Koranen, kan et slikt perspektiv beskrives som *gynosentrisk* (Narayan mfl. 2022, 75).

Empowerment¹ er et begrep som opprinnelig stammer fra vestlig, sekulær feminisme, men det brukes også av de som omtales som islamske feminister. I denne sammenhengen er det knyttet til semantisk og kontekstuell analyse av Koranen og *hadith* (arabisk: «beretninger om Profeten») for å begrunne at moderne likestillingsidealer er forenlige med islam (Lamptey 2018, 157). Maqbool bruker også begrepet «empowerment» aktivt i undervisningen, men avviser at hennes bruk av begrepet handler om «feminisme», og hun anser også islamsk feminisme som et «ikke-tema».

Begrepet «islamsk feminisme» er omstridt, også blant de kvinnelige teologene og islamforskerne som omtales som islamske feminister. Noen omfavner betegnelsen, mens andre, som Asma Barlas, ønsker å bli omtalt kun som «troende muslim» fordi hennes forståelse av likestilling og patriarkat, som hun sier, er hentet direkte fra Koranen og ikke fra feministiske tekster (Sirri 2021, 26). Amina Wadud (2006) an-

¹ Empowerment kan oversettes med myndiggjøring på norsk, men det er lite brukt og har heller ikke nødvendigvis helt de samme konnotasjonene. Derfor har jeg valgt å bruke det mer kjente engelske begrepet i teksten.



erkjenner at hennes arbeid kan beskrives som feministisk, men vil ikke omtale seg som det selv. Hun beskriver seg i stedet som «pro-faith, pro-feminist». På det grunnlaget betegner Bøe (2019, 16) ikke bare Wadud, men også Barlas og alle andre som aktivt fremmer kjønnslikestilling uten dermed å ville kalle seg feminister, som «pro-feminister».

Et dilemma i feministisk analyse er hvordan man skal forstå kvinner som aktivt støtter og deltar i bevegelser som opprettholder prinsipper om kvinnelig underordning (Mahmood 2012, 4–6). Kvinner inntar posisjoner i tidligere mannsdefinerte sfærer, men begrepene de bruker for å innta disse arenaene, er innvevd i en diskurs som bygger opp om at kvinner underordner seg mannlig autoritet. Spørsmålet dette reiser, er hvordan vi skal forstå NurulQuran i denne sammenhengen. Bidrar deres virksomhet til kvinnelig frigjøring eller underordning? Hva mener Iffat Maqbool når hun snakker om «empowerment» av kvinner? Overlapper hennes forståelse av konseptet med Barlas, Wadud og andre profeministers visjon om islam som kraft for likestilling og kvinnefrigjøring? Min analyse av NurulQurans islamske kvinneprosjekt undersøker slike emiske begreper på materialet.

Datamateriale og metode

NurulQuran ligger i mitt nærmiljø, og jeg ble oppmerksom på skolen gjennom naboer. Noen bekjente introduserte meg for forstanderen, Farhana Jabeen,² som ble min døråpner. Artikkelen bygger på empiri innhentet gjennom deltagende observasjon ved NurulQuran i to måneder våren 2022 (Salih 2023), i tillegg til NurulQurans egne publikasjoner og materiell på internett og i sosiale medier.³ Jeg tilbragte hver formiddag i ukedagene på NurulQuran og deltok i undervisningen. I ramadan-perioden deltok jeg også i helgene. I begynnelsen var Iffat Maqbool selv til stede, men senere ledet hun undervisningen fra Paris.

Maqbool taler på urdu, som er språket for all øvrig intern kommunikasjon. Engelsk og norsk brukes innimellom til beskjeder og informasjon. Mine semi-strukturerte intervjuer, blant andre med forstanderen, ble også gjennomført på urdu.

Kvinneledet trossamfunn og *da'wa*-institutt – tross motstand

NurulQuran er i dag (2024) et trossamfunn med nærmere 400 medlemmer, både kvinner og menn. I alle ledd er det imidlertid kvinner som leder og organiserer virksomheten. I andre muslimske trossamfunn har norske likestillingsregler bidratt til at kvinner har kommet inn i styrene (Stene 2020, 8), men i NurulQuran har de ført til at også *menn* sitter i styret. Den formelle ledelsen i trossamfunnet består av fem kvinner og tre menn, ektefeller til noen av kvinnene, der mennene er tildelt ansvaret for vedlikehold av lokalene til NurulQuran.

Kimen til NurulQuran var en gruppe kvinner, inkludert nåværende forstander Farhana Jabeen, som tidlig på 2000-tallet møttes hjemme hos hverandre for å lese Koran og tafsir. Jabeen og de andre kvinnene i hennes nettverk opplevde at deres eget lokale, uformelle kvinnenettverk ikke ga dem det kunnskapsnivået de ønsket. Via en slektning i Storbritannia fikk hun kontakt med Farhat Hashmi, leder og grunnlegger av Al-Huda-instituttet, en større, eldre og mer kjent kvinneledet religiøs utdanningsinstitusjon med avdelinger i flere land, tilsvarende det NurulQuran i dag representerer. Iffat Maqbool, en tidligere elev av Hashmi, kom til Norge for å undervise en voksende forsamling av kvinner. Arbeidsfordelingen ble da slik den er fremdeles, at Maqbool er leder med ansvar for all undervisning, mens Jabeen og resten av styret tar seg av driften.

² Lederskapet er allerede offentlige personer og er etter egne ønsker ikke anonymisert i artikkelen.

³ Prosjektet ble før oppstart klarert med SIKT, og all taushetsbelagt informasjon håndtert etter gjeldende anbefalinger.

Trossamfunnet promoterer først og fremst som skole og *da'wa*-institutt, dvs. et institutt som formidler og sprer islams budskap. NurulQuran tilbyr flere kurs på ulike nivåer i *tafsir* («Koran-eksegese») og *tajwid* («korrekt uttale av Koranen»), både for voksne og barn. Fysisk deltakelse på kursene for voksne er forbeholdt kvinner, men menn kan følge undervisningen online. Kvinnene tilbys en komplett «pakke» bestående av fire kurs som bygger på hverandre. Kursene i arabisk grammatikk og *tafsir* avsluttes med en prøve før oppstart på neste kurs. Å gjennomføre kursene kan ta flere år, og diplomet kvalifiserer til å undervise ved NurulQuran og/eller opprette, lede og undervise en egen kvinnegruppe i *tajwid* og *tafsir*. Skolen tilbyr også leksehjelp, ekteskaps-/fosterhjemsformidling og informasjon om det norske samfunnet, og den samarbeider med Alna bydel og politiet om integreringstiltak.

NurulQuran har utviklet seg til å bli et transnasjonalt nettverk med campuser i USA, Europa og Pakistan, og Iffat Maqbool er nå et velkjent navn i den pakistanske diasporaen. Kvinnegrupper verden over inviterer henne til å holde foredrag, og hun reiser på årlige forelesningsturneer. NurulQuran bruker sosiale medier aktivt til formidling og undervisning, og kvinnegrupper fra andre islamske retninger følger ofte Maqbools foredrag og *tafsir*.

Undervisningstilbudet benyttes av flere kvinner i den pakistanske diasporaen i Oslo som ikke regner seg som salafister og som ikke er medlemmer, fordi undervisningen ved NurulQuran har rykte for å være grundig, velorganisert og pedagogisk. Det betyr likevel ikke at en slik kvinneledet religiøs organisering er ukontroversiell i den pakistanske diasporaen. Farhat Hashmi har blitt offentlig fordømt gjennom *fatwa*er (arabisk: «islamsk juridisk betenkning») fra *'ulama* (arabisk: «lærde») i Pakistan. Kvinnene ved NurulQuran har på sin side blitt oppsøkt av frustrerte norsk-pakistanske menn som har bedt dem slutte å «sette griller i hodene» på kvinnene deres. De møtte også motstand da de stadig fikk avslag fra etablerte moskeer om å leie lokaler hos dem, eller fikk tilbud, men på betingelse av at moskeen skulle ha siste ord i kvinnegruppens saker, bestemme pensum og undervisningsmateriale, eller at kvinnene skulle undervise i islam utfra *deres* religiøse ståsted. Ifølge forstander Jabeen var disse begrunnelsene vikarierende fra *mannlige* styremedlemmer i de ulike moskeene, og hun mener at denne *uviljen*, som hun kaller det, skyldtes at de var *kvinner* som ønsket å organisere seg *uavhengig* av det øvrige moskemiljøet.

Etableringen av NurulQuran skjedde likevel ikke i opposisjon til alle menn i det muslimske miljøet i Norge. Mot utgangen av 2009 fikk kvinnegruppen leie lokaler på Grønland i Oslo av Trond Ali Linstad, lege og grunnlegger av Urtehagen-

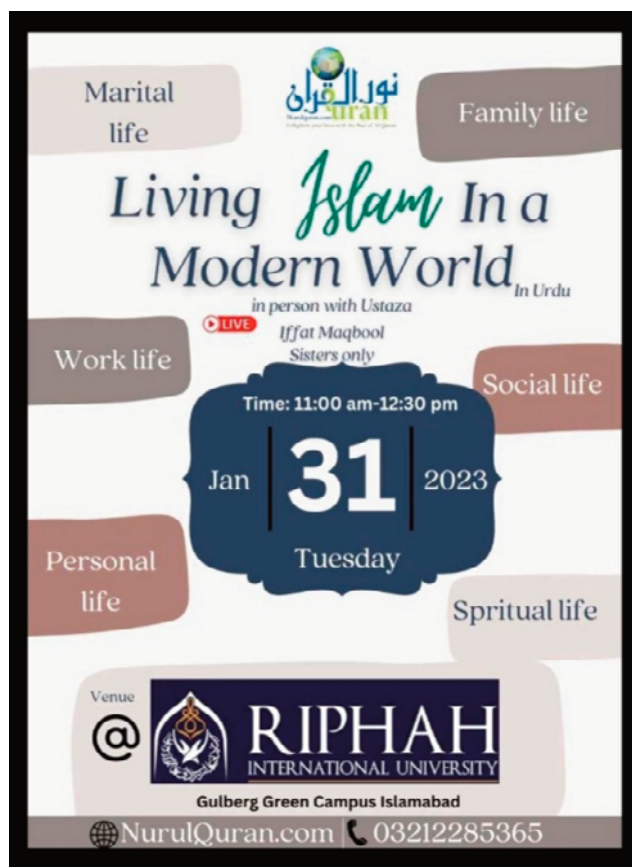
stiftelsen. Senere ble et rentefritt lån som i dag er nedbetalt, fra IslamNet ved leder Fahad Qureshi, avgjørende for at de lyktes med å kjøpe lokalene de har holdt til i på Lindeberg siden 2014. IslamNet beskrives i likhet med NurulQuran som salafister (Bangstad og Linge 2013).

«Hijaben er ikke i stemmen» – religiøs leder men ikke imam

Lederskap i islam og det å være en god leder er gjennomgangstemaer i Maqbools leksjoner. Hun påpeker en tydelig sammenheng mellom *tafakkur* (arabisk: «refleksjon»), *tadabbur* (arabisk: «kontemplasjon») og *ilm* (arabisk: «kunnskap»). *Ilm* er ikke komplett uten tafakkur og tadabbur. Maqbool nedtoner sin egen betydning, og fremhever heller budskapet. Hun minner om livets forgjengelighet, og tydeliggjør at en person ikke kan inneha en ledende posisjon for egen berømmelse: *tehrir* (urdu: «skrift») og *taqrir* (urdu: «tale») krever en indre motivasjon og fokus på formålet.

Alimin mfl. (2018, 1) vektlegger at egenskapene til en muslimsk leder bør samsvare med alvoret oppgaven medfører: å lede *umma* (arabisk: «det muslimske fellesskapet»). Det at Maqbool velger en såpass prosaisk tittel som «lærerinne» på urdu, selv om hun leder en skole og et trossamfunn, signaliserer at hun i likhet med sin mentor Farhat Hashmi legger vekt på ydmykhet i lederskap. En elev ved Al-Huda mener Hashmis suksess som leder skyldes at hun «lever slik hun lærer» og utfører sine religiøse plikter hengivent og inderlig, uten å pålegge sine tilhørere strengere praksis enn seg selv (Sanyal 2020, 315). I likhet med Hashmi samtaler Maqbool aktivt med alle kvinnene i forsamlingen.

For Maqbool er det ukontroversielt at en kvinne kan lede et trossamfunn. Svigermoren hennes grunnla den første pakistanske moskeen i Houston i Texas i USA og har ansvar for den daglige driften, men har som Maqbool aldri vært imam. Når det er tid for bønn, stiller Maqbool seg på rekke med de andre kvinnene som er til stede, men leder den ikke. Når NurulQuran ved spesielle anledninger, som eid-bønnen, trenger en imam, bistår imamen tilknyttet IslamNet. Dette skiller NurulQuran fra muslimske feminister, som ifølge Marianne Hafnor Bøe (Gramvik 2023) ofte ønsker kvinnelige imamer. I Norge bruker Hikmah-huset ordet imam om kvinnelige bønneledere, og slutter seg med det til Mariam-moskeen i København, Fatima i Paris, Ibn Rushd-Goethe i Berlin, og den britiske organisasjonen Inclusive Mosque Initiative, som alle har kvinnelige imamer. Også Amina Wadud mener at kvinner kan og bør være imamer, og har flere ganger selv ledet en kjønnsblandet fredagsbønn (Bøe 2019, 95).



Flere års islamstudier i Pakistan og deretter ved al-Azhar har gjort at Iffat Maqbool har oppnådd autoritet som lærd blant muslimske pakistanere. Å studere ved en institusjon som al-Azhar kan for kvinner anses som et strategisk valg fordi det gir deres lærergjerning formell anerkjennelse (Minesaki 2012, 410–411), og tilgang til karriereveier og til det offentlige rom som lenge har vært åpen for mannlige lærde. Jeg har imidlertid aldri sett Maqbool kommentere i lys av *fiqh* (arabisk: «islamsk rettsvitenskap») eller *shari‘a* (arabisk: «islamsk rett»), verken i foredrag eller i materialet på Nurulquran.com og andre medieplattformer. Hun forteller at hun har søkt å svare etter beste evne når hun har blitt konsultert om *shari‘a*, men presiserer at det å utstede fatwaer ikke er noe hun ønsker å gjøre.

I følge Abugideiri (2001) er det viktige i religiøst lederskap, for kvinner som for menn, deres referanse til Koranen og deltakelse i den islamske fortolkningstradisjonen. Maqbool har en tilsvarende oppgavefokusert tilnærming. Det er ikke viktig *hvem* som leder, eller at det er *en* leder. Det viktige er at kvinner skal påta seg rollen som ledere for sin familie, sitt nærmiljø, og med det ta sitt ansvar i en samlet umma. Visjonen er at en indre transformasjon skal lede til en religiøs reformasjon av samfunnet (Sanyal 2020, 365). Maqbool snakker i denne sammenhengen positivt om

samarbeidsevne, tilpasningsevne og evne til å pleie relasjoner, egenskaper som tradisjonelt oppfattes som kvinnelige (Hilal 2015, 104).

Makboul (2018, 9) beskriver kvinnelige saudiarabiske predikanter som opptrer som autonome religiøse ledere overfor andre kvinner på egne fysiske og virtuelle arenaer. Deres autoritet har imidlertid blitt begrenset til denne kvinnesfæren fordi kvinners stemme har blitt ansett som del av *‘awra* (arabisk: «kroppsdeler det er forbudt å vise andre»), og derfor forbudt for menn å høre. «Hijaben er ikke i stemmen», hevder Iffat Maqbool, og avviser dermed den saudiske wahhabistiske tolkningen av dette spørsmålet. Hun viser i stedet til kvinnelige forbilder fra islams historie for å påpeke hvor viktig det er at kvinner opptrer som ledere ved å ta del i den felles oppgaven med å bevisstgjøre, undervise og oppdra. Som hun sier: «*Din* (arabisk: «religion») *må* spres!»

«Koranen er kvinnens advokat» – en *gynosentrisk* lesning av Koranen

Under en forelesning spissformulerte Iffat Maqbool sitt syn på kvinnens stilling i islam som følgende: «Koranen er kvinnens advokat.» Sitatet impliserer en forståelse av at langt fra alt er som det bør være i forholdet mellom kjønnene i muslimske samfunn, noe hun mener skyldes at muslimer ikke leser og forstår Koranen godt nok. Det er en oppfatning hun deler med feministiske islamforskere.

Profeminister kritiserer en «atomistisk lesning» av Koranen, en metode brukt av førmoderne teologer der versene i Koranen tolkes uten å bli satt i sammenheng med forutgående eller etterfølgende vers. De hevder at man med denne tilnærmingen unnlater å se versene i Koranen opp mot hverandre på en sammenhengende og systematisk måte, noe som medfører at sammenhengen og helheten i Koranen går tapt, og som dermed gir opphav til patriarkalske og andre feiltolkninger (Sirri 2021, 45).

Vers 2:223 i Koranen er blant versene som har vært gjenstand for kritikk fra vestlige feminister, og som også er omdiskutert blant islamske feminister og profeminister: «Your women are a tilth to you, so go unto your tilth as you will». I dette verset beskrives kvinnen som *harth* (arabisk: «åker»). Lamrabet medgir at verset kan forstås som en rettighet for menn til å kreve seksuelt samvær med sin kone, men hevder at åpenbaringsens hensikt ikke var å redusere kvinner til en «åker å pløye». Hun viser til en anerkjent lærd, Sayyid Hussein Fadlallah, som forklarer ordet *harth* som «levende, fruktbart jordsmonn». Fadlallah viser til at arabere på den tiden Koranen ble

åpenbart, brukte ordet *harth* i betydning «fertil, produktiv og fruktbar». Lamrabet mener derfor ordet *harth* bør bli tolket som i sin opprinnelige betydning, «kilde til liv», og ikke som «åker å pløye». Hun mener at oversettelsen «Your wives are for you a source of life and richness, go then to this source as you like (freely)» samsvarer bedre med Koranens filosofi om et liv i harmoni og fellesskap (Lamrabet 2018, 74–76).

Barlas (2002, 153–154) drøfter dette ved å vise til vers 30:21 i Koranen: «[God] created for you helpmeets from yourselves that you might find [*sukun*] in them, and God ordained between you love and mercy». Barlas forklarer ordet *sukun* som en dyp form for tilfredshet og harmoni. Hun peker også på to andre aspekter ved dette verset: For det første henvender Koranen seg her til begge kjønn, og for det andre setter Koranen ikke spiritualitet i motsetning til seksualitet. Disse versene «gjør opp» for hverandre; der det ene verset kan synes å gi mannen overlegenhet over kvinnen, er et annet vers rettet mot begge kjønn.

Også Maqbool henviser til ulike suraer, vers, hadither, og andre historiske kilder, trekker paralleller mellom disse, eller påpeker divergens. For eksempel kan hun etter en lengre leksjon si at dette kan en finne både i «Sunan Abi Dawood 985» og «Sahih Bukhari 6346». Hun ber tilhørere om å notere kildene slik at de selv kan lese og reflektere, og eventuelt diskutere med henne hvis de kommer fram til andre forståelser. Hennes utgangspunkt er Koranen, som skal *forstås*, ikke vurderes eller leses kritisk, men leses med kjærlighet. Hun oversetter vers 2:223 ordrett, og spør kvinnene i forsamlingen om de ikke synes at en åker er vakker? For Maqbool er dette et eksempel på at Gud forskjønner og opphøyer kvinnen, og har skapt henne som tiltrekkende og livgivende. For henne er dette et eksempel på egenskaper hun mener kvinner bør være stolte av, og som hun dermed ikke ser som undertrykkende eller negative. Maqbool påpeker at begge kjønn bør «hindre hverandre i å begå syndige handlinger», noe som i et ekteskap forplikter til å stille opp for hverandre emosjonelt og seksuelt.

Maqbool utfyller sine forelesninger og sin undervisning med personlige refleksjoner over temaer hun anser som viktige. En dag etter en lengre tafsir-leksjon sa hun ettertenksomt: «Dere er alle bosatt i vestlige land der kvinners interesser fremmes i enhver sammenheng, og jeg kjenner godt til ord som patriarkat, misogyni, feminisme osv. Men for meg er disse ordene et «ikke-tema», jeg ønsker ikke å forholde meg til dem». Dette var første gang jeg hørte Maqbool uttrykke tydelig avstand fra en feministisk diskurs. Dette er todelt; for det ene gir Maqbool uttrykk for at kvinner ge-

NURULQURAN ATLANTA PRESENTS

TOMORROW CALLS FOR A NEW KIND OF LEADER AND THAT'S YOU

FREE ORIENTATION CLASS OPEN TO ALL

COME AND EXPLORE WHAT THIS COURSE HAS TO OFFER TO YOUNG PRECIOUS MINDS

A UNIQUE COURSE THAT WILL SURPRISE YOU

MUSLIM IDENTITY

CHANGING THE NARRATIVE TO EMPOWER THE MUSLIM YOUTH

A SHORT COURSE FOR YOUTH THAT EQUIPS TODAY'S MUSLIMS WITH POWERFUL DECISION-MAKING SKILLS

STARTING SATURDAY

JAN 21 2023

ONLY 14 CLASSES 11:00 AM-1:00 PM

SATURDAYS & SUNDAYS

AT NURULQURAN ATLANTA CAMPUS
360 MARKET PLACE ROSWELL GA 30075

BOTH ONSITE & ONLINE OPTIONS ARE AVAILABLE
THE LINK WILL BE EMAILED TO REGISTERED STUDENTS

NRQUS.COM | INFO@NRQUS.COM | NURULQURANATLANTA | 301.455.6785

Sweet Reminder It's Today 11am
us time InShaaAllah

nerelt er altfor opptatt av sine *rettigheter*, men ikke sine *plikter*. For det andre er dette ikke noe som skal stilles spørsmål ved, da Allah gjennom Koranen er rettferdig; kvinner er gitt rettigheter de ikke engang er *klar over* at de har.

Iffat Maqbool skiller lag med profeministene ved å hevde at alle absolutt *bør* følge *alt* som står i Koranen. Hun legger stor vekt på å beskrive og bevisstgjøre kvinnene på rettighetene de *faktisk har* ut fra hennes bokstavnro lesning av Koranen. Maqbool mener at hvis alle hadde lest og forstått Koranen, ville både menn og kvinner kjent sine rettigheter og plikter. Disse er fordelt rettferdig av Gud, og av grunner som Gud kjenner, og alle påbud for kvinner er til for å beskytte dem, eller fordelaktige for dem.

Maqbool hevder at muslimske menn som faktisk følger Koranens påbud, ikke ville behandlet kvinner dårlig. Det er derfor muslimske kvinner og menn bør ha tilstrekkelig kunnskap om Koranen og hadith, fordi *begge* kjønn skal bli stilt til ansvar for sine handlinger. I hennes tilnærming går regnestykket opp; begge kjønn har rettigheter og plikter og således ingen grunn til å misunne hverandre. Det som ikke framgår tydelig av Koranen eller hadithene, vet Allah best; mennesket bør stole på Gud,

og ikke bruke tid på å tenke på det en uansett ikke kan vite noe sikkert om. På denne måten dreier Maqbools fokus vekk fra det kvinner etter hennes mening er overdrevent opptatt av (slik hun jevnlig irettesettende påpeker), nemlig *hvilke privilegier Koranen gir menn*. Kvinner bør heller sette søkelys på *de privilegier de selv er gitt*, og på *‘ibadat* (arabisk: «å følge/underlegge seg Allahs plikter»). Maqbool sier henvendt til den lyttende forsamlingen:

Dere vet jo at *namaz* (urdu: «de fem daglige påbudte bønnene») er en av islams søyler, som vi skal bli stilt til ansvar for på dommedag for å ikke ha utført. Vet dere at *namaz* likevel ikke er et tema som Allah har viet noe særlig plass i Koranen? Derimot er Koranen full av omtale av kvinner og deres rettigheter. Tenk på det, viser dette at kvinner for Allah er mindre verdt, eller at Allah vil at de på noe vis skal behandles som mindreverdige?

Maqbool er arabisk-kyndig, og gir innimellom uttrykk for at hun skulle ønske hun kunne foredra på arabisk, og at for å oppnå en full og dyp forståelse av Koranen, eller som hun sier, «nyte Koranens skjønnhet», må man mestre arabisk. I en av forelesningene forklarer hun betydningen av syv arabiske ord for kvinner, hvilke av dem som er nevnt i Koranen, og hvilken relasjon de beskriver. Hun oppsummerer at «på dommedag er det relasjonen mellom ektefeller og ekteskapet vi skal bli stilt til ansvar for aller først, dernest alt annet». Igjen understreker hun betydningen av ekteskapet og familien som en forsikring mot *fitna* (arabisk: «fristelse») og umoral.

Som Al Salem mfl. (2023, 1–3) påpeker, skiller Koranen mellom forskjellige begreper for kvinner. De hyppigste termene er *zawj* (arabisk: «kone»), *imra‘a* (arabisk: «kvinne») og *sahiba* (arabisk: «ledsager»). Sistnevnte viser til en ugift eller skilt kvinne, eller enke, og har blitt brukt nedsettende om slike kvinner, og dessuten om kvinner i upassende, utenomekteskapelige relasjoner (16). Maqbool påpeker at «*sahiba*» brukes nedsettende, og rettfærdiggjør dårlig behandling av kvinner, noe som etter hennes syn ikke har noen rot i Koranen og er grunnleggende uislamsk. Dette fordømmer hun som et utslag av før- eller ikke-islamsk påvirkning, og blant sørasiatiske muslimer er det særlig hinduismens innflytelse hun kritiserer. Dette inkluderer enkebrenning i India, og at det at enker, ugifte og skilte kvinner har lav status, som har gjort at menn har tatt seg friheter til å utnytte dem seksuelt. Maqbools kritikk refererer også til en forestilling som står sterkt i pakistansk kultur, om at det er nedverdige for familien om sønnen gifter seg med en skilt kvinne eller en enke. Som islamsk motargument viser hun blant annet til Profetens første kone Khadija, som var enke og 25 år eldre enn ham.

Det at Maqbool avviser at islam ikke gir reell likestilling mellom kjønnene, er et perspektiv Badran beskriver som islamistisk og forstår som en reaksjon mot vestlig imperialisme (Lamprey 2018, 6–8). Slike politiske aspekter finner jeg ikke i Maqbools formidling. Mens mange muslimske lærde ofte tar opp politiske forhold i sine preker og foredrag, har Maqbool meg bekjent ikke problematisert verken muslimers forhold til Vesten eller berørt andre direkte politiske spørsmål. For henne handler det om rett forståelse av islam som mål i seg selv, ikke som middel til å oppnå noe annet, verken som frigjøring fra patriarkatet eller fra vestlig dominans.

Tawhid – likeverd under Gud

Maqbool avviser nylesninger av Koranen som har som *formål* å vise at menn og kvinner er likestilte, men deler islamske feministers og profeministers kritikk av det Larsen (2016, 53) beskriver som det tradisjonelle, patriarkalske synet i islam, med Gud øverst og mannen over kvinnen, der mannen har direkte tilgang til Gud, mens kvinnens forhold til Gud går gjennom mannen, som må ta ansvar for hennes moral og levesett. Noen profeministiske teologer mener denne forestillingen strider mot det som omtales som det *tawhidiske* (arabisk: *tawhid*, «troen på Guds enhet») paradigmet, som poengterer Guds usammenlignbare og overordnede posisjon. Siden hele skapelsen er forent under en allmektig skaper, Gud, evner ikke mennesker «fullt og helt å ta inn over seg det guddommelige på grunn av deres menneskelighet og begrensningene i deres erfaringshorisont i tid og rom». Det er Gud alene som er allvitende, og intet menneske kan nå opp mot Guds kunnskap og bevissthet. Ulike former for guddommelige åpenbaringer, tekster eller tegn er et bud til menneskene om å anerkjenne eller strebe mot å kjenne Gud (Sirri 2021, 46).

Shirk (arabisk: «å sette noe eller noen ved siden av Gud») er den «symbolske overføringen av Guds enhet og suverenitet til andre», og anses å være en stor synd i islam. I Waduds eksegese blir mannssjåvinismen som hun mener ligger i den tradisjonelle forestillingen om at kvinnen har tilgang til Gud gjennom mannen, en form for avgudsdyrkelse, siden den foreskriver en gudelignende rolle for menn over kvinner (Sirri 2021, 46).

Maqbool vektlegger i likhet med Wadud *tawhid* som et grunnleggende prinsipp for troen. Maqbool påpeker Koranens utstrakte nøytralitet hva angår dyder og religiøse plikter i islam, som *taqwa* (arabisk: «gudfryktighet» eller «fromhet») og *sabr* (arabisk: «tålmodighet»). Som bevis for Koranens likeverd mellom kjønnene viser hun til vers 33:35, der Allah ifølge henne henvender seg til *begge* kjønn:

Surely for Muslim men and women, believing men and women, devout men and women, truthful men and women, patient men and women, humble men and women, charitable men and women, fasting men and women, men and women who guard their chastity, and men and women who remember Allah often – for all of them Allah has prepared forgiveness and a great reward.

Maqbool påpeker gjerne at *begge* kjønn har plikter og privilegier knyttet til *iman*. I tråd med salafi-idealene tolker hun alle suraer som angår mannens og kvinnens plass i forhold til Gud, bokstavelig: Det kjønn som nevnes først, er det Allah pålegger størst ansvar eller straff.

Et annet premiss for Maqbools tolkning er at «Allah er rettferdig». Hun anerkjenner de biologiske forskjellene mellom menn og kvinner, men finner ikke noe grunnlag i Koranen for å hevde at kvinner er svake eller fortjener urettmessig behandling. Hvis den enkelte kvinne neglisjerer sin oppgave som veiviser for familien, kan imidlertid *iman* og dermed også *umma* svekkes, og hun spør retorisk: «Hvorfor bruke tid på å tenke på hva *jannah* (arabisk: «paradis») er, eller hva som skal skje der, når du ikke gjør det Allah har pålagt deg å gjøre for å komme dit?»

Hun minner kvinner om at de ved å praktisere islam blir et religiøst forbilde for familien og får innflytelse, og derfor ikke må la sosiale og kulturelle forventninger hindre dem i å utøve denne viktige rollen. Dette er et oppdrag kvinner etter hennes mening har neglisjert fordi de har latt seg distrahere av forgjengelige materielle verdier og status. Maqbool kritiserer ofte kvinner for dette, og sier dette er en ond sirkel, der også menn ledes bort fra religion fordi de må bruke tid på å imøtekomme kvinners krav. For Maqbool er nøysomhet en islamsk dyd, og hun viser til vers 35:33: «They will enter the Gardens of Eternity, where they will be adorned with bracelets of gold and pearls, and their clothing will be silk.» Hun oppsummerer videre: «Det er også mye for kvinner i *jannah*, akkurat som for menn.» Dette er et eksempel på måten Maqbool tolker versene i Koranen på, og dreier samtalen mot det hun mener kvinner *bør* fokusere på, nemlig hva de *selv* kan oppnå av goder, *ikke* hva *menn* kan oppnå.

«Vi har jo *hazrat Aisha* som forbilde»

Utsagnet «Vi har jo *hazrat Aisha* som forbilde» var noe av det første jeg fikk høre da jeg intervjuet forstander ved NurulQuran. Senere hørte jeg den samme referansen fra både Maqbool selv og flere av kvinnene som frekventerer skolen. Ved å vise til

Don't Miss
قرآن و احادیث کی روشنی میں
PA Trip 2022-23

NurulQuran International Institute invites to a
Youth Special program

Daughters
of
New World

استاذہ عفت مقبول کے ساتھ **LIVE**
Instructor NurulQuran International Institute

Tue, 20th Dec' 2022
10:00 am - 11:15 am

THE EDUCATORS GIRLS CAMPUS
FATHEY SHEAR ROAD
SAHIWAL

آپ کو ہماری اس پروگرام کی اطلاع دینے کے لیے ہمیں بہت مسرت ہے۔
ہمیں امید ہے کہ آپ اس پروگرام کو بہت پسند کریں گے اور اس سے بہت سیکھیں گے۔

Contact us: 0314642985
تصور کیجئے!!!! پاجول والے سیدھے چمچے سے اگر شورنے
والا سالن نکالا جائے تو کیا ہوگا؟؟ نتیجتاً اس عمل میں
وقت اور توانائی زیادہ خرچ ہونگے، کام اح... Les mer

Aisha, profeten Muhammads yngste kone, som lærde og både muslimske og ikke-muslimske forskere har beskrevet som en intellektuell og politisk engasjert kvinne, legitimerer kvinnene ved NurulQuran sin virksomhet.

Ifølge Ibrahim (2020, 2–3) har Koranen rundt tre hundre vers som direkte handler om kvinner, og et stort antall med kvinnerelatert innhold. Kun en tiltales med fornavn, Maryam (Maria); alle andre med titler, historisk rolle eller familierelasjon. Maqbool peker imidlertid på kvinnelige forbilder som enten har hatt en forbindelse til tidligere profeter, eller vært blant profeten Muhammads samtidige eller blant *al-salaf al-salih*, dvs. de første to generasjonene muslimer. Hun beundrer Koranens kvinner for deres mot og religiøse prøvelser, og mener for eksempel gifte kvinner bør lære av Asiyas standhaftighet for tawhid i sitt samliv med farao, mens for ugifte kvinner kan Isas (Jesu) mor Maryam stå som kyskhetsideal. Hun viser også til kvinner fra islams historie som levde under krevende forhold, men holdt fast ved troen. Med tanke på kvinners stilling i islam, mener Maqbool at selv om kvinners rettigheter riktignok nevnes spesielt i 2. sura (*Nisa*), er kvinner omtalt i *hele* Koranen. For henne er for eksempel 33. sura (*Ahzab*) vel så viktig: I denne suraen oppfordres kvinner til å tilegne seg kunnskap.

Maqbool påpeker at verden er fitna, og bekymrer seg for at oppvoksende generasjoner fjerner seg fra islam. Hun pålegger kvinner å snu denne utviklingen ved å bli familiens religiøse forbilder. Grunnlaget finner hun i 28. sura (*Qasas*), om bekymrede mødre, som Musas (Moses') mor som uroet seg for babyen i kurven i elva, eller 'Umm Isma'il, profeten Ibrahims (Abrahams) kone, forlatt i ørkenen med et spedbarn, på desperat leting etter vann. Slik samler Maqbool kvinnehistorier, og konkluderer at også dagens mødre bør sørge for at barna deres ikke bare får dekket sine materielle behov, men også stilt sin åndelige sult.

Maqbool avviser at mannen skal være noe «overhode» som kvinnen må underordne seg og adlyde. I stedet bør kvinnen bli bevisst sin rolle som troens «vokter», med sikte på det viktigste målet, som er å sørge for at hun selv og familien overholder de religiøse påbudene, og dermed sikrer alle en plass i jannah. Familien bør være kvinnens hovedansvar, ikke arbeid utenfor hjemmet. Hun oppfordrer imidlertid menn til å støtte kvinner som vil engasjere seg i da'wa eller islamundervisning.

Maqbool avviser med dette et feministisk perspektiv der kvinner og menn pålegges de samme oppgavene. Hun støtter heller ikke feminismens idealer om retten til å leve et fritt liv, ut fra egne ønsker og mål, men fastslår: «Mitt liv, Allahs vilje.» Hun presiserer at dette på ingen måte er retorikk for å legitimere eksisterende patriarkalske strukturer, tvert imot: Kvinner må kreve at ektemenn og sønner også følger islam. Riktignok anerkjenner hun mannens rolle som vokter av kvinnens moral og islamske forpliktelser, men understreker at dette er gjensidig, og legitimerer på ingen måte ubegrenset frihet for ham selv.

Maqbool er selv fullt tildekket i offentligheten, og oppfordrer andre kvinner til å følge hennes eksempel, noe de i betydelig grad gjør, selv om de færreste følger henne i å bruke *niqab*. Mange vil tolke dette som et uttrykk for at NurulQuran i praksis står for kvinnelig underordning under patriarkatet, heller enn frigjøring. Det at en slik form for tildekking langt fra alltid er i tråd med mannens interesse, illustreres imidlertid av en av Mahmoods (2015, 176–178) informanter i moskebevegelsen i Egypt, Abir, og hennes valg om å iføre seg *niqab*. Abirs mann Jamal står på ingen måte bak dette, men er tvert imot frustrert over konas iver etter å praktisere islam så strengt, og truer med å ta seg enda en kone. Abir responderer ved å si at Jamal er snar til å bruke sin gudegitte rett når det passer ham, til tross for hans egen manglende innsats for å leve opp til Guds forventninger til mannen, som for eksempel å utføre de daglige bønnene. Mahmood merker seg at Abir etter dette opptrer forsonende overfor Jamal, som fører til at også han etter hvert blir mer praktiserende.

På samme måte råder Maqbool kvinner til å opptre bestemt, men tålmodig, for å påvirke familien i islamsk retning. Målet er å finne fruktbare strategier som stimulerer folk til å virkelig *ville* være muslim, dvs. å selv ville intensivere sin religiøse praksis. Maqbool framhever stadig spørsmålet: «Muslim by chance, or Muslim by choice?», og mener med dette at det ikke er tilstrekkelig for en plass i jannah å være født inn i en muslimsk familie, eller kalle seg muslim. Enhver troende må praktisere og utøve troen etter islams påbud for å oppnå dette.

Fortellingen om Abir og Jamal illustrerer at en oppfatning som feministisk kritikk har som utgangspunkt, om mannen som ubestridt overhode som bestemmer over kvinner, ikke gir et helt riktig bilde av den religiøse tolkningen av maktforholdet mellom kjønnene. Her kan Mingantis (2014, 208) forskning på unge muslimske jenter i Sverige være relevant. Disse jentene, som har omfavnet en islamsk identitet og praksis, anvender nemlig noe Minganti kaller *taktisk ortodoksi*, som går ut på at de ikke aksepterer offerrollen som underordnet det motsatte kjønn, til tross for at de personlig har valgt å begrense sin bevegelses- og handlingsfrihet. I stedet krever de en like ortodoks eller «korrekt» oppførsel av guttene. En slik forskyvning av islamsk definisjonsmakt og bytte av vokterrollen tydeliggjøres ved at jentene fremhever sin egen fromhet, og avslører religiøse brister hos motsatt kjønn. Det er noe av dette Maqbool legger i at muslimske kvinner og menn skal være «hverandres moralske voktere», med henvisning til en hadith om at «mann og kone er hverandres *libas* (arabisk: «klede»)). Som Mahmood (2012, 178) også påpeker, handler det om en underliggende felles forståelse av troen på etterlivet: frykt for at Guds vrede skal ramme den som ikke oppfyller sine religiøse plikter. I det egyptiske eksempelet er det dette som skjer når Jamal blir konfrontert med sin religiøse ignoranse, og innser han bør leve opp til konas krav og bli en bedre muslim – fordi det er hun som i dette tilfellet uttrykker Guds vilje.

Avsluttende drøfting

For Iffat Maqbool og de andre kvinnene ved NurulQuran handler «empowerment» om at *begge* kjønn skal stå til ansvar overfor Allah, og at *begge* kjønn er ansvarlige for å følge religiøse påbud og utbre sann islam. En forutsetning er at kvinner også innehar den nødvendige religiøse kunnskapen, og NurulQurans mål er å bidra til det.

Selv om Maqbool ikke definerer seg som islamsk feminist, deler hun likevel noen av oppfatningene, ikke fordi det fremmer kvinnens interesser, men fordi det etter

hennes syn er *rett* islam. Både islamske feminister og Maqbool tar utgangspunkt i det teologiske prinsippet om *tawhid*, og tolker dette som at kvinner og menn står på like fot overfor Gud. Dette betyr at mannen ikke skal være noen overordnet formidler av Guds budskap eller formynder for kvinnen. Dette får implikasjoner for kvinners rolle i da‘wa, og det legitimerer kvinneledelede islamske utdannings- og studiesteder som Al-Huda-instituttet og NurulQuran.

NurulQuran og inspirasjonskilden deres, Al-Huda, utfordrer direkte ‘ulama – det tradisjonelle patriarkatet av lærde innen pakistansk sunni-islam – og tradisjonelle oppfatninger av hvem som har autoritet til å uttale seg om religiøse spørsmål innad i familien og i samfunnet. Den motstanden kvinnene i NurulQuran har opplevd fra det etablerte moskemiljøet i arbeidet for å skaffe seg et eget sted, og det at menn har oppsøkt lokalene deres for å klage, kan sees som konkrete uttrykk for dette.

Wadud, Barlas og Lamrabet framholder at islam fremmer et grunnleggende budskap om *kjønnslikestilling* (Bøe 2019, 60). For Maqbool er *kjønnskomplementaritet* i Koranen utgangspunktet for eksegesen. Mens islamske feminister og profeminister ønsker å bryte med tradisjonelle kjønnsrollemønstre i religionsutøvelsen ved at kvinner blant annet tar rollen, og tittelen, som imam, og utsteder fatwaer, ønsker Maqbool verken å være en imam eller utstede fatwaer. Hun argumenterer ikke imot at en kvinne *kan* innta slike roller og oppgaver som tradisjonelt har blitt utført av menn, men hun har heller ikke noe ønske om å bryte med sedvanen på denne måten, ganske enkelt fordi hun ikke mener det er viktig. For Maqbool blir slike symbolkamper like mye av et «ikke-tema» som selve begrepet feminisme. Hennes mål er å utbre det hun oppfatter som *rett forståelse* og *rett praktisering* av islam. Hvis det *forutsetter* å utfordre etablerte kjønnsroller som ikke er fastlagt i Koranen og hadith, slik hun ser det nødvendig å fastslå at stemmen *ikke* er en del av hijaben, gjør hun det. Hvis hun anser det som uviktig, som det å innta posisjonen som imam eller utstede formelle fatwaer, lar hun være. At kvinner får styrket sin religiøse og sosiale stilling, er *kun en bieffekt*, samtidig som det å styrke kvinner religiøst og sosialt er *en forutsetning* for at «sann» islam skal kunne utøves.

I motsetning til islamske feminister og profeminister vektlegger Maqbool *forskjellene* i hva slags plikter og rettigheter hun ut fra sin bokstavtro lesning av Koranen mener at kvinner og menn er tildelt i islam. Hennes perspektiv er at disse ulikhetene *ikke* innebærer undertrykkelse av kvinner, men representerer Guds forordning *til beste* for kvinnen. Hun kritiserer kvinner som streber etter å få del i rettigheter som hun mener er mannens, men vektlegger samtidig sterkt at kvinner må bli bevisst på

hvilke rettigheter de *selv* har i islam, og at mangelen på slik kunnskap og bevisstgjøring er det som fører til kvinneundertrykkelse.

Selv om hun oppfordrer kvinner til å ta i bruk *rettigheter* de har ut fra islam, snakker hun oftere formanende om at kvinnene må utføre *pliktene* sine ut fra islam. Dette handler først og fremst om pliktene overfor Allah, som å lese bønn til rett tid, skaffe seg kunnskap om islam, og bidra til formidlingen av dette. Maqbool er ikke opptatt av å fremme kvinners interesser spesifikt; hun vil fremme det hun oppfatter som *rett* islam. Innebærer dette at kvinner skal ta seg rettigheter de ut fra islam har rett på, oppfordrer hun til det. Innebærer det at kvinner må utføre plikter overfor mannen som hun ut fra islam mener at mannen har rett på, er det også det hun oppfordrer til.

Nielsen (2020, 52) forklarer hvordan kvinnelige religiøse autoriteter utvikles blant grupper som fremmer en konservativ og dermed også patriarkalsk tenkning. Han ser en parallell mellom det salafistiske miljøet, med økende antall kvinnelige predikanter på nett, og en nasjonalistisk bevegelse i USA, og viser hvordan bevegelser som tradisjonelt forsvarer tradisjonelle kjønnsroller, likevel kan «tillate» økt autoritet for kvinner av pragmatiske og politiske årsaker. Maqbool har imidlertid ikke «fått tillatelse» av mannlige medlemmer eller autoriteter til å virke i rollen som predikant og lærer. En sjelden gang refererer hun til den islamske middelalderjuristen Ibn Taymiyya, men ellers viser hun ikke til noen andre religiøse autoriteter i sin tafsir, bortsett fra de som er nevnt i Koranen og forbilder fra Profetens samtid og de påfølgende to generasjonene. Her er det et tydelig skille mellom det jeg har funnet hos Nurul-Quran og andre studier av salaforienterte grupper som følger saudiarabiske religiøse autoriteter, for eksempel shaykh Salih al-Fawzan (Inge 2017, Olsson 2019). Maqbool har entret denne arenaen på egne premisser, og verken ser eller viser til andre religiøse autoriteter enn kvinnelige forbilder fra Koranen, hadithene, og islamsk historie.

Mahmood (2015, 64-67) påpeker at kvinner har færre muligheter til å bedrive eksegese enn menn. Kvinnelige predikanter får kun preke for andre kvinner, mens menn kan henvende seg til begge kjønn, riktignok med innhold tilpasset et kvinnelig publikum når det er aktuelt. Kvinnelige predikanter har også færre muligheter til å konstruere egne diskurser og tolkninger «til fordel for kvinner» uten mannlig intervensjon og kontroll (Minesaki 2012: 410).

Maqbool og hennes aktive rolle som *mufasssira* (arabisk: «kvinnelig fortolker av Koranen») og predikant passer ikke helt inn i beskrivelsen over. Hennes lesning av hellige tekster marginaliseres ikke på samme måte som om den hadde vært profeministisk. Samtidig ønsker hun å være – og har på mange måter etablert seg

som – en religiøs autoritet for begge kjønn, med menn som digitalt publikum, og ikke minst ved å oppfordre kvinnene til å spre budskapet i hjemmet og oppdra hele familien, også sønner og ektemenn.

Når kvinneledede religiøse bevegelser forfekter patriarkalske kjønnsroller som et aktivt valg, reiser det spørsmål om hvordan vi forstår frihet, autonomi og underkastelse. Mahmood (2012, 11–12) problematiserer forholdet mellom feminisme og en liberal frihetsforståelse, illustrert av John Christmans eksempel der en slave, selv med mulighet til frihet, velger å bli. Christman definerer slik frihet som evnen til fritt å velge egne ønsker, uansett hvor lite liberale de måtte være. Renders (2021) drøfter også frihetsbegrepet relatert til underkastelse i sin forskning på salafisme. Maqbool på sin side verken forespeiler eller søker frihet for de troende. I hennes *da‘wa* er ortodoksi og ortopraksi nøkkelen til frigjøring. I stedet for at kvinnen skal bli «fri», må også mannens frihet innskrenkes. For Iffat Maqbool er det altså ingen motsetning mellom kvinnefrigjøring og «empowerment» på en side, og underordning på den andre. Tvert imot er det gjennom underordning at kvinner kan oppnå «empowerment». Det er imidlertid snakk om en underordning under Gud, ikke under mannen. Det kan i noen tilfeller bety at hun skal underkaste seg mannens ønsker, men det er fordi Gud krever det, og fordi Gud også krever tilsvarende underkastelse av mannen for å imøtekomme hennes behov i andre sammenhenger.

Feministisk analyse antar at når kvinner er selvstendige aktører i religiøse samfunn er det ensbetydende med motstand, men Mahmoods studie viser hvordan religion også kan være en kilde til selvstendighet gjennom religiøs praksis, og til å utvide kvinners handlingsrom (Sirri 2021, 19–20). I likhet med sin mentor Farhat Hashmi mener Maqbool at misjonen er, gjennom egen eksegese, å opplyse kvinner om deres status og rettigheter i islam, og slik gi dem eierskap, styrke og stolthet til det å være en *muslimsk* kvinne. Dette illustrerer Mahmoods argument om at muslimske kvinners vending mot «islam» i moderne tid også kan være en kilde til «empowerment» (Sanyal 2020, 366).

Kvinnene i NurulQuran er lite opptatt av å bruke islamsk retorikk for å markere avstand til vestlige verdier, men de identifiserer seg heller ikke som feminister. Påvirkning fra vestlig sekulær kultur er tematisert, men på samme måte som kritikk av «hinduisk» eller førislamsk påvirkning, altså som noe som er til hinder for å følge «rett» islam. Også når de bryter med tradisjonelle kjønnsroller og patriarkalske strukturer, legitimeres det som deres religiøse plikt til å spre «sann islam». Disse kvinnene ser ikke islam som et *middel* til å bekjempe patriarkatet. I stedet driver den inderlige



troen dem til *også* å utfordre det når det ut fra deres islamforståelse fremstår som riktig. I andre sammenhenger føyer kvinnene seg etter det andre vil kunne beskrive som patriarkalske normer, når de anser det som rett i henhold til islam.

En ringvirkning av NurulQurans virksomhet er i tråd med forståelsen av begrepet «empowerment» i klassisk feministisk forstand, nemlig at kvinner deltar aktivt og tar ansvar både i eget liv og i samfunnsutviklingen. NurulQurans aktiviteter bidrar til å problematisere det som kan sees som kvinneundertrykkende tradisjoner og kultur, og å utfordre menns tradisjonelle maktposisjoner og tolkningsmonopol. Dette gjøres ikke ved at kvinnene formelt overtar som imamer eller utsteder fatwaer, men ved at de blir selvstendige, aktive koranfortolkere, opptrer mer myndig i familien, og stiller strengere krav til mennene. Hva NurulQuran mener med «empowerment», er likevel noe ganske annet enn en slik feministisk begrepsforståelse.

Det sentrale i Maqbools da‘wa er den uunngåelige *døden*, når mennesket skal stilles til ansvar for sine handlinger, eller som Olsson (2017) formulerer det: «slutdestinasjon paradiset». Den endelige og fullstendige formen for «empowerment» av kvinner (og menn) handler ikke om dette livet, men finner sted i det hinsidige. For NurulQuran

er konseptet dypest sett soteriologisk og eskatologisk. Å bidra til kvinners «empowerment» betyr å forberede dem på dommedag, på å kunne møte Gud oppreist, med visshet om at de har gjort alt de kunne for å styrke sann islam og oppfylle Guds vilje.

Litteratur

- Abugideiri, Hibba. 2001. «The Renewed Woman of American Islam: Shifting Lenses Toward ‘Gender Jihad’.» *The Muslim World* 91 (1–2): 1–18.
- Al Salem, Mohd Nour, Mohammad Alaghawat og Ghadeer Alhasan. 2023. «‘Wife’, ‘Woman’, and ‘Companion’: A Semantic Message for Translators of Matrimony in the Holy Quran.» *Cogent Arts & Humanities* 10 (1): 2261670. <https://doi.org/10.1080/23311983.2023.2261670>
- Alimin, Nur Sofia Nabila Binti, Siti Rahmah Binti Awang, Tahir Ahmad, Jima’ain Safar og Shukri Mohd Nain. 2018. «Trustworthiness: The Core of Leadership in Islam.» Konferansebidrag, ICLM 2018. *SHS Web of Conferences* 56: 03002. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20185603002>
- Bangstad, Sindre og Marius Linge. 2013. «IslamNet – puritansk salafisme i Norge.» *Kirke & Kultur* 118 (3): 254–272.
- Barlas, Asma. 2002. «Believing Women» in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: University of Texas Press.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2019. *Feminisme i islam*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cesari, Jocelyne. 2015. «Introduction». I *The Oxford Handbook of European Islam*, redigert av Jocelyne Cesari, 1–20. Oxford: Oxford University Press.
- Gramvik, Simon. 2023. «Muslimske feminister ønsker kvinnelige imamer.» Intervju med Marianne Hafnor Bøe. *Kilden*, 16. februar 2023. <https://kjonnsforskning.no/nb/2023/02/muslimske-feminister-onsker-kvinnelige-imamer>
- Hilal, Huda. 2015. «Matching leadership qualities of male and female leaders from the Qur’anic perspective: An exegetical analysis.» *Intellectual Discourse* 23 (1): 101–118.
- Ibrahim, Celene. 2020. *Women and Gender in the Qur’an*. New York: Oxford University Press.
- Inge, Anabel. 2017. *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion*. New York: Oxford University Press.
- Lampthey, Jerusha Tanner. 2018. *Divine Words, Female Voices: Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology*. New York: Oxford University Press.
- Lamrabet, Asma. 2018. *Women and Men in the Qur’an*. Palgrave Macmillan.
- Larsen, Lena. 2016. «Islam og menneskerettigheter.» I *Islamsk humanisme*, redigert av Ellen Reiss og Linda Noor. Oslo: Moment.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Paperback-utgave med nytt forord. United Kingdom: Princeton University Press
- Makboul, Laila. 2018. *Pious Power: Epistemology, Discourses and Practices of Female Intellectual Preachers in Saudi Arabia*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo.
- Minesaki, Hiroko. 2012. «Gender Strategy and Authority in Islamic Discourses: Female Preachers in Contemporary Egypt.» I *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, redigert av Masooda Bano og Hilary Kalmbach, 393–412. Leiden – Boston: Brill.
- Minganti, Pia Karlsson. 2014. *Muslima: Islamsk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlsson Bokförlag.

- Mirza, Heidi Safia og Veena Meeto. 2018. «Empowering Muslim Girls? Post-Feminism, Multiculturalism and the Production of the ‘Model’ Muslim Female Student in British Schools.» *British Journal of Sociology of Education* 39 (2): 227–241.
<https://doi.org/10.1080/01425692.2017.1406336>
- Narayan, Anjana, Bandana Purkayastha og Koyel Khan. 2022. «Intersectionality.» I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Steven Engler og Michael Stausberg, 72–87. Oxon – New York: Routledge.
- Nielsen, Richard A. 2020. «Women’s Authority in Patriarchal Social Movements: The Case of Female Salafi Preachers.» *American Journal of Political Science* 64 (1): 52–66.
- Olsson, Susanne. 2017. «Slutdestinasjon Paradiset: Svensk puritansk salafisme.» I *Religionen tur och retur*, redigert av Jenny Björkman og Arne Jarrick. RJs årsbok 2017/2018. Göteborg – Stockholm: Makadam Förlag.
- Olsson, Susanne. 2019. *Contemporary Puritan Salafism: A Swedish Case Study*. Sheffield – Bristol: Equinox Publishing Ltd.
- Renders, Johannes. 2021. *Freedom Through Submission: Muslim-Talk in Contemporary Denmark*. Boston: Brill.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Salih, Iram. 2023. «Koranen er mitt liv» – en studie av NurulQuran, en salafistisk madrasa i Oslo. Masteroppgave ved Universitetet i Oslo.
- Sanyal, Usha. 2020. *Scholars of Faith: South Asian Muslim Women and the Embodiment of Religious Knowledge*. India: Oxford University Press.
- Sirri, Lana. 2021. *Islamic Feminism: Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Islam*. Oxon – New York: Routledge.
- Stene, Nora. 2020. *Endring i det stille. Kvinner i drift og ledelse av norske moskeer*. Muslimske Dialognettverk.

Abstract

NurulQuran is a Salafi-oriented school founded, organized, and lead by women. Located at Lindeberg in the Alna district in Oslo, NurulQuran has now also grown to become a transnational network within the Pakistani diaspora. Leader and founder Iffat Maqbool is addressed, according to her own wishes, as *ustazah*. Though there are similarities between her interpretations of the Qur’an and those of profeminist scholars, particularly regarding the understanding of women and men as equal under God, Maqbool dismisses feminist ideals of gender equality as a «non-issue». The women of NurulQuran embrace Islamic orthodoxy and orthopraxy, considering it emancipatory for themselves both as women and Muslims. Their goal is to raise women’s awareness about their status and position within Islam, and in that way strengthen the umma and knowledge about «true Islam».

Keywords: Salafism, gender roles, Islamic feminism, female religious authority, Pakistani diaspora, «empowerment».

«Du ofrer deg hvert eneste minutt, hver eneste dag.»

Offer og lidelse som religiøs praksis i kvinnelig klosterliv

AV TIRIL FLATEBØ

INSTITUTT FOR KULTUR, RELIGION, ASIA- OG MIDTØSTENSTUDIER (IKOS), UNIVERSITETET I OSLO

I denne teksten tar jeg for meg offer og lidelse som religiøs praksis blant katolske nonner i Norden. Jeg redegjør først for offer og lidelse i den moderne konteksten, før jeg diskuterer på hvilken måte offer og lidelse kan forstås i Den katolske kirke. Deretter legger jeg fram intervju materiale hvor ulike aspekter av offer og lidelse kommer til uttrykk. Materialet er hentet fra eget feltarbeid gjennomført i både apostoliske og kontemplative klostre. Jeg diskuterer materialet i et maktperspektiv opp mot tidligere forskning og med innsikter fra Pierre Bourdieu.

Nøkkelord: klosterliv, ordensliv, nonner, Den katolske kirke, makt, Bourdieu, lidelse, offer, Norden

Prolog

Ingen andre ved Universitet i Oslo har påvirket studiene mine mer enn Anne Stensvold. Hennes forskning på Den katolske kirke, kvinner og ikke minst makt har gjort det mulig for meg å skrive de oppgavene jeg har hatt lyst til å skrive, inkludert masteroppgaven min. «Du må skrive om nonner!» sa hun til meg da jeg utarbeidet prosjektskissen til sistnevnte for snart to år siden, og slik ble det.

Innledning

Denne artikkelen er basert på et kapittel i masteroppgaven min, *Nonner og makt – en empirisk studie av katolske nonner i Norden* (Flatebø 2024), hvor jeg tar for meg narrativer rundt offer og lidelse blant nonner¹ i et maktperspektiv. Kildematerialet mitt er intervjuer med åtte nonner fra nordiske klostre, samt feltarbeid ved ni klostre. Under feltarbeidet mitt posisjonerte jeg meg som ikke-katolikk og ikke-troende, og som motivert av å forstå nonners, og overordnet kvinners, stilling i katolisismen. Jeg var åpen og nysgjerrig, noe som ble speilet tilbake til meg av de fleste jeg møtte. Alle navn i denne artikkelen er pseudonymer, og jeg oppgir ikke hvilke klosterordener den enkelte nonne tilhører, for ytterligere å styrke den enkeltes anonymitet. Kvinnene jeg har snakket med, representerer kun seg selv, og jeg vil understreke at de ikke kan ses på som representative for alle katolske nonner. Vi må forstå perspektivene som kommer fram som et innblikk i det kvinnelige klosterlivet i Norden.

Jeg tilnærmer meg klosterlivet som et felt i Den katolske kirke. Katolisismen rommer mange mennesker og komplekse, noen ganger motstridende, tradisjoner. Felles for alle katolikker er imidlertid at de er en del av et hierarkisk kirkesamfunn. Paven leder Kirken sammen med de øvrige biskopene, og offisiell lære blir formidlet via brev og rundskriv fra Vatikanet, sammen med uttalelser fra bispekonferanser og synoder (Hadland 2018, 109–113). I Den katolske kirke står også *Tradisjonen*² som et fundamentalt dogme; dette omfatter bibeltolkninger, læreavgjørelser fra kirkemøter, ritualer og praksiser som har utviklet seg gjennom tidene (Eriksen og Stensvold 2002, 25). Kvinnelig klosterliv må forstås innenfor strukturene som Den katolske kirke utgjør: Selv om hvert kloster er autonomt, må nonner forholde seg til avgjørelser som tas i Vatikanet og en teologisk tradisjon utviklet hovedsakelig av menn.³

I *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme* skriver Anne Stensvold sammen med Anne Eriksen: «Religion dreier seg ikke bare om tro, lære og praksis, men også om makt og maktutøvelse» (2002, 13). Inspirert av denne innsikten vil jeg forsøke å avdekke hvordan nonnene begrenses av makten som ligger i Den katolske kirkes strukturer, og jeg vil vise hvordan nonnene konstruerer offer og lidelse som

¹ Nonner er et noe upresist begrep, da det kun betegner de kvinnene som lever i kontemplative klostre. Kvinner som lever i apostoliske (aktive) klostre kalles ordenssøstre. I norsk dagligtale brukes imidlertid begrepene som synonyme (Aukrust og Nilsen 1996, 223). Jeg refererer til alle kvinnene jeg snakket med som nonner, da det var begrepet som ble mest brukt.

² I Den katolske kirkes lære er dette et teologisk begrep. For å skille Den katolske kirkes begrep fra en religionsvitenskapelig bruk skriver jeg det med stor T (Eriksen og Stensvold 2002, 14).

³ Av Den katolske kirkes kirkelærere er kun fire 4 av 36 kvinner: dominikanermonne Katarina av Sienna, karmelittnonnene Terese av Avila og karmelittnonne Teresa av Lisieux (alle utnevnt av pave Paul IV i 1970) og birgittinemonne Hildegard av Bingen (utnevnt av pave Benedikt XVI i 2012). Se Ruether (2002) for et overblikk over feministisk teologi.

symbolsk kapital for å styrke sin posisjon i feltet Den katolske kirke utgjør. Begrepene felt og symbolsk kapital er hentet fra den franske sosiologen Pierre Bourdieu, og i det følgende vil jeg definere og redegjøre for begrepenes relevans for denne artikkelen.

Jeg bruker tre av Bourdieus begreper: habitus, felt og symbolsk kapital. Definisjonene jeg legger fram her, er basert på *Distinksjonen* (Bourdieu 1995) og Terry Reys tolkning av begrepene (Rey 2017, 472–473). *Habitus* er grunnleggende for enkeltindividets subjektivitet. Det er både linsen aktører tolker verden gjennom, og det som generer den enkeltes predisposisjoner, preferanser og kulturelle smak. Jeg vil vise at offer og lidelse er en del av nonnenes habitus. Den sosiale verden er delt inn i ulike *felt*, for eksempel politiske og økonomiske felt. Innenfor ethvert felt eksisterer det egne sosiale strukturer. Aktørene innenfor et felt konkurrerer over produksjon og forbruk av kapital. Hva kapital er vil variere fra felt til felt, men det er alltid en sosialt produsert ressurs. Kapital er viktig, da det er en kilde til makt for feltets aktører. Jeg forstår Den katolske kirke som et felt og klosterlivet som et felt innenfor dette feltet. *Symbolsk kapital* defineres av sosiologene Arild Danielsen og Marianne Nordli Hansen som et «samlebegrep for egenskaper som blir tillagt høy verdi, og som høster stor anerkjennelse innenfor en sosial gruppe» (1999, 55). Jeg vil vise hvordan nonner legitimerer offer og lidelsespraksis som symbolsk kapital.

Habitus, felt og kapital utgjør de forskjellige strukturene som aktører er tvunget til å forholde seg til, uavhengig av om de er bevisste på strukturene eller ikke. Et sentralt poeng er imidlertid at aktørene sjelden føler seg tvunget. Selv om strukturer i stor grad produserer preferanser og regulerer hvorvidt ulike aktører har tilgang på kapital innenfor ulike felt, oppfattes som regel både preferanser og posisjoner i feltet som naturlige. Bourdieu bruker begrepet *doxa* om slike strukturer som oppfattes som naturlige, til tross for at de er konstruerte (Bourdieu 1995, 225). Bourdieus prosjekt er å avdekke samfunnets strukturer nettopp som konstruerte, slik at strukturene kan kritiseres. Hvem tjener og taper på strukturene? Vi kan knytte dette til religionsvitenskapens kritiske prosjekt: «Religions take place within narratives that are constructed and reconstructed from particular perspectives, from particular positions of power, which a critical religious studies can decode» (Flood 1999, 235). I denne artikkelen vil jeg se på hvilke strukturer i Den katolske kirke og i klosterlivet som muliggjør offer og lidelsespraksisens sentrale plass i nonnenes praksis.⁴

⁴ Takk til Cecilie Endresen som har hjulpet meg med tekst og praktiske ting knyttet til denne artikkelen. Takk til anonyme fagfeller og redaksjonsmedlemmer for verdifulle kommentarer. Takk også til mamma som har lest denne artikkelen høyt for seg selv, slik at jeg får luket ut rare setninger.

Hvorfor offer og lidelse?

Intervjuguiden jeg brukte under feltarbeidet mitt, inneholdt opprinnelig ikke spørsmål om offer og lidelse, fordi jeg ikke visste hvor viktig det var i moderne klosterliv. Lidelse og offer ble imidlertid tatt opp og vektlagt som viktig i de tidligste intervjuene mine, og derfor valgte jeg å ta det opp i de senere intervjuene dersom det ikke ble nevnt av informanten. Tematikk rundt offer og lidelse som en del av klosterlivet gikk derfor igjen i alle intervjuene mine, drevet fram hovedsakelig av nonnene jeg møtte, men noen ganger av meg.

Jeg vil tilnærme meg materialet på en induktiv måte, altså vil jeg ta for meg offer og lidelse slik informantene mine selv forstår praksisen. For å belyse materialet vil jeg se til tidligere forskning på offer og lidelse i Den katolske kirke og jeg vil tolke materialet ved hjelp av Bourdieus begreper.

Som et rammeverk for teksten vil jeg kort definere offer og lidelse slik jeg bruker begrepene. Min forståelse er induktiv, dannet av det katolikker har fortalt meg under feltarbeid. Senere vil jeg imidlertid supplere denne forståelsen med perspektiver fra religionsvitenskapelig forskning.

Offer: En handling som utføres for å bidra til egen, andres eller verdens frelse. Handlingen må medføre en ulempe, et ubehag eller en form for smerte for aktøren. For eksempel kan en nonne faste for å hjelpe de fattige.

Lidelse: En religiøs praksis hvor aktøren kobler seg på andres lidelse, enten i åndelig eller fysisk forstand. For eksempel kan praksisen innebære faste. Dette kan ha flere formål, for eksempel kan en nonne koble seg på et sykt menneskes lidelse som en form for omsorg.

Jeg vil utdype hvordan disse praksisene forstås i den katolske Tradisjonen og av aktørene selv senere i artikkelen. Fra et religionsvitenskapelig perspektiv vil jeg fokusere på praksisenes mulige funksjoner.

Jeg vil først redegjøre for det moderne klosterlivet i Norden, som utgjør feltet jeg samlet inn materiale fra. Jeg vil også se på lidelse og offer som en del av klosterlivet i en historisk kontekst og i dagens moderne kontekst. Deretter vil jeg se til offer og lidelse i Den katolske kirke, og til slutt i klosterlivet slik mine informanter beskriver det. Jeg vil gjennomgående diskutere dette opp mot makt via innsikter fra Bourdieu. Innsikter fra Stensvold vil også være gjennomgående.

Kvinnelig klosterliv i dag

Til tross for at klosterlivet er sentralt i Den katolske kirke, er moderne klosterliv i Norden⁵ lite belyst i forskningslitteraturen (Broomé 1989; Aukrust og Nilsen 1996; Nilsen 2001; Werner 2004). Dersom vi skal forstå katolsk religion fullt ut, er det imidlertid helt sentralt at vi forstår klosterlivet. Jeg mener også at det er spesielt relevant å forstå klosterlivet dersom vi skal forstå kvinners religiøsitet og plass i Den katolske kirke, ettersom klosterlivet historisk har vært og fortsatt er en viktig og tilgjengelig arena for kvinner. I dag er det et klart flertall av kvinner, kontra menn, i klostre (Marienberg 2015, 196), og dersom klosterlivet overses i forskningslitteraturen som tar for seg Den katolske kirke, overses også katolske kvinner.

Det er rundt 60–70 kvinneklostre i Norden, ifølge de nordiske bispedømmenes egne nettsider.⁶ Klostrene er mangfoldige, men kan deles inn i to grupper: de kontemplative og de apostoliske. Førstnevnte har bønn og kontemplasjon som hovedoppgaver, mens andrenevnte har oppgaver utover dette utenfor klosteret. Bønn, og da spesielt tidebønn, løftes imidlertid fram som den viktigste oppgaven for både kontemplative og apostoliske nonner. I det katolske verdensbildet er mennesker kalt av Gud til forskjellige oppgaver: ekteskap, morskap, klosterliv og så videre. Kvinnene som lever i kloster, tror altså at de er kalt av Gud til klosterlivet, og dersom de finner et kloster som er riktig for dem (et kloster som svarer til deres kall) kan de, etter en lang prøveperiode, avlegge evige løfter. Imidlertid er og forblir nonner lekfolk, så lenge Den katolske kirke opprettholder kvinners kategoriske utestengelse fra ordinasjonens sakrament.

I denne artikkelen vil jeg vise at offer og lidelse står sentralt i det moderne klosterlivet. For å forstå dagens praksis for lidelse og offer er det nyttig å se på hvordan dette har vært før. Jeg vil ta for meg to eksempler, fra henholdsvis senmiddelalderen og 1800-tallet. I *Hellig føde, hellig faste* av religionshistoriker Caroline Walker Bynum (2004) kan vi lese om kristnes bruk av mat som en kilde til kontroll og makt i senmiddelalderen. For eksempel sultet nonner seg selv som en religiøs praksis. Ved å avstå fra mat ga de avkall på verden for å nærme seg smerten de forestilte seg at Jesus led (127). Å forene seg med Kristi smerte er sentralt også i dagens klosterliv,

⁵ Klosterlivet i Norden må forstås i lys av klostervesenets oppløsning under reformasjonen og tilbakevending på 1800-tallet. Se Laghé (2004) og Nilsen (2001).

⁶ Nettsider: Danmark: <https://www.katolsk.dk/bispedoemmet/ordrene/kvindeligeodener>. Finland: <https://katolinen.fi/saantokunnat/>. Island: <https://catholica.is/en/the-diocese-priests-and-religious-orders/>. Norge: <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge/ordener>. Sverige: <https://www.katolskakyrkan.se/i-sverige/ordnar-och-kongregationer/kvinnliga-kommuniteter>.

men i andre former. Smerten som Jesus er subjekt for, var sentral også for 1800-tallets nonner. Stensvold skriver:

Da Thérèse [av Lisieux] gikk i kloster på slutten av 1800-tallet, var det ikke kontemplativ bønn og meditasjon som stod i sentrum for klosterlivet, men bots-øvelser, ekstase og selvpine. Six [1975, s. 179-183] gjengir for eksempel en rystende fortelling om nonnene ved et karmelittkloster ved Lyon på 1860-tallet. De pisket hverandre mens de gikk på alle fire rundt i kirkerommet og mediterte over Jesu lidelser. (Eriksen og Stensvold 2002, 302)

Lidelse har altså kommet til uttrykk på flere måter i tidligere former for klosterliv: selvpåført sult og selvpåført fysisk smerte. Dette kan forstås som uttrykk for lydighet og selvdisiplin – dyder som alltid har vært sentrale i klosterlivet. Det kan også forstås som et forsøk fra nonnene på å skille det åndelige livet bak klostermurene fra det verdslige livet utenfor, et skille dagens nonner opprettholder. Lidelsen beskrevet over er konkret og kroppslig, men den er et middel til åndelige mål: å komme nærmere Jesu lidelse. Det er imidlertid vanskelig å se bort fra disiplinen som mest sannsynlig muliggjorde praksisen Bynum og Stensvold beskriver. Klosterlivet var nemlig lenge preget av streng disiplin hvor den enkelte nonne måtte underkaste seg priorinnen, klosterets leder. I det følgende vil jeg søke å forstå hvilke premisser som ligger til grunn for offer og lidelse i dagens klosterliv.

Som et resultat av Det andre Vatikankonsil (1962–1965) ble klosterlivet modernisert. Dette innebar blant annet endringer i regler rundt klausur⁷ og drakt, samt innføring av en flatere maktstruktur i klosterordenene og internt i klostrene. Både offisielle dokumenter fra Vatikanet og nonner jeg har snakket med, understreker at ingen skal utsettes for uverdige forhold i kloster. Alle skal ha tilgang på nok søvn og mat samt tilgang på helsehjelp, og kontakt med andre mennesker skal ikke begrenses i urimelig grad. Praksis rundt offer og lidelse hviler i dag på dette – det er altså ikke lenger snakk om lidelse som følge av faktiske mangler eller (uforholdsmessig) strenge regler.

Det er videre et gjennomgående økende fokus på maktovergrep i Den katolske kirke, også i klosterlivet. Vi kan se til tidligere nonne, nå aktiv teolog og filosof Doris Reisinger som et eksempel. Etter ni år i kloster trådte hun ut, etter å ha opplevd det hun beskriver som åndelige og seksuelle overgrep. I dag står hun bak flere publika-

⁷ Klausur er et juridisk begrep i katolsk klostervesen. Det betegner bestemmelsene som regulerer et klostres avsondrethet fra verden. Klausur innebærer både helt og delvis forbud mot at munkene eller nonnene forlater klosteret, og regulerer også utenforståendes adgang til å besøke klosteret (Gundersen, «Klausur»).

sjoner om overgrep i Kirken⁸ og har vært involvert i #NunsToo-bevegelsen. Videre har organisasjonen *Voices of Faith* jobbet internasjonalt for et trygt klosterliv. De har blant annet stått for informasjonskampanjer som videoserien *Red Flags in Religious Life*, hvor klosterkandidater blant annet kan lære om økonomisk vold og åndelig vold.⁹ Dette fokuset må forstås som et resultat av ulike overgrep som har funnet sted i ulike klostre. Den moderne praksisen rundt offer og lidelse skal være selvvalgt, og i analysen vil jeg vise at det å frivillig søke seg mot lidelse løftes fram som dydig.

Lidelse og offer i katolisismen

Slik at vi skal kunne forstå hvilken rolle lidelse og offer kan ha i klosterlivet, vil jeg først redegjøre for lidelse og offer i katolsk tro og verdensbilde. Lidelse og offer er to sentrale elementer i katolsk kristendom, og vi kan betrakte dem fra flere innfallsvinkler. I det følgende vil jeg ta for meg lidelse og offer som en del av Den katolske kirkes historiefortelling, som en del av frelsesverket og som religiøse hjelpemidler katolikker kan bruke for å komme nærmere Gud. Jeg forsøker hovedsakelig å belyse de ulike funksjonene lidelse og offer potensielt kan ha i den katolske konteksten – både for den religiøse aktøren og for andre aktører (eller Kirken), da dette er fokuset mitt i analysen.

Jeg vil først ta for meg lidelse. Narrativer rundt lidelse går igjen i Den katolske kirkes historiefortelling og Tradisjon. Jeg vil argumentere for at lidelse også løftes fram som en dydig handling som katolikker oppfordres, direkte og indirekte, til å ta del i. I katolsk historiefortelling kommer lidelse til uttrykk blant annet gjennom kvinnene ved korsets fot og martyrfortellinger – tenk for eksempel på Jeanne d'Arc som blir brent på bålet, eller de tidlige kristne som ble kastet til løvene. Kvinnene led *sammen med* Jesus og martyrene led og døde *for* Kirken. Disse narrative forteller oss at lidelse er en handling som kan utføres med hensikt. Videre legger ofte helgenbiografier stor vekt på helgeners sykdom og smerte (Eriksen og Stensvold 2002, 291–292; Kane 2002). Lidelse kan potensielt være *helliggjørende*. Dette åpner for lidelse som en kilde til makt, noe jeg kommer tilbake til i analysen.

Lidelse kommer også til uttrykk i katolsk kunst. I kirker er korsveien, som følger Jesus fra han blir dømt til døden til han blir begravet, et standard motiv. Pietà-motivet viser Maria som sørger over Jesus, kanskje best kjent er Michelangelos *Madonna della Pietà* i Peterskirken i Roma. I katolske kirker er det heller ikke uvanlig med

⁸ Se oversikt på hennes nettside: <https://en.doris-reisinger.de/kopie-von-arbeit>

⁹ <https://www.voicesoffaith.org/red-flags>

gråtende helgenstatuer. Lidelse er altså en sentral del av den katolske religiøsiteten. Jeg vil nå se til det viktigste symbolet på lidelse, som også tar oss til offer-tematikken.

Det viktigste symbolet på lidelse er Jesus på korset: Han ofrer seg for hele menneskehetens frelse. Vi kan merke oss at Jesu lidelse anses som evig, slik frelseshandlingen også er evig (Eriksen og Stensvold 2002, 309). Det er relevant å påpeke at i den katolske Tradisjonen kan katolikker ta del i Jesu offer:

Catholics believe that human beings could join in the redemption work of God and, as such, attain the salvation of their own and others' souls on earth and in purgatory. In other words, in Catholicism, the notion of redemptive suffering is



Michelangelos Pietà. Public domain. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Michelangelo%27s_Pietà_Saint_Peter%27s_Basilica_Vatican_City.jpg

not confined to the crucifixion of Jesus, but can also be applied to the suffering of ordinary Christians. (Yuen 2023, 984)

Læren om at gode gjerninger kan korte ned tiden i skjærsilden ble kontroversiell etter Det andre Vatikankonsil (1962–1965), som slo fast at læren om botsøvelser ikke har grunnlag hos kirkelæreren Augustin. Konsilet slo fast at bot er en moralsk handling som tilhører (det katolske) fellesskapet, heller enn at det er en betalingsinstans (Eriksen og Stensvold 2002, 205). I lys av dette kan vi si at troende er kalt til å ta del i Jesu offer, og at det bidrar til frelsesverket, selv om det ikke lenger ses på som en direkte transaksjon mellom offer og frelse.

Videre er offerpraksisen en form for religiøs handling som fører troende nærmere Gud. I Den katolske kirkes katekisme, artikkel 618, forklares tanken bak offer og lidelse:

(...) fordi Han i sin guddommelige, inkarnerte person «på sett og vis forenet seg med hvert menneske», gir Den Hellige Ånd «alle mulighet til å ta del i dette påskens mysterium på en måte som Gud vet om». Han oppfordrer sine disipler til «å ta opp sitt kors og følge» Ham (Matt 16:24), «for Kristus led for dere, og etterlot dere dermed et eksempel, så dere kunne følge i hans fotspor» (1 Pet 2:21) (...). (Den katolske kirkes katekisme, 150–151)

Å ofre seg selv (for noen andre eller for Kirken) anses altså som å følge i Jesu fotspor. Dermed blir offer et religiøst hjelpemiddel som fører den troende nærmere Gud. Et offer innebærer lidelse, som også blir konseptualisert som et religiøst hjelpemiddel.

Ifølge lidelsesmystikken er lidelse et middel til å nærme seg Gud. Logikken er at den som lider, følger Kristi eksempel. Dermed blir lidelse et religiøst hjelpemiddel som kan bringe de troende nærmere Gud. I denne tradisjonen har lidelse en egen religiøs mening. (Eriksen og Stensvold 2002, 261)

Lidelse og offer er altså religiøse midler for troende å følge i Jesu fotspor. Utover dette vil jeg også løfte fram hvordan troende kan velge å ta del i Jesu lidelse. Dette kan knyttes til en tanke om å ikke la Jesus lide alene, en tanke som kan springe ut av lidelseshistorien som leses hver påske og som kommer til uttrykk i tradisjonen *våkenatt*.¹⁰ Bibelen beskriver hvordan Jesus ber disiplene våke med han i Getsemane: «Da sa han til dem: ‘Min sjel er bedrøvet inntil døden. Bli her og våk med meg.’»

¹⁰ Våkenatt i denne konteksten innebærer å holde seg våken sammen med Jesus en hel natt. For eksempel arrangerer flere katolske kirker våkenatt natten mellom langfredag og påskedag.

(Matt 26:38). Tanken om å ikke la Jesus lide alene må ses i lys av Den katolske kirkes lære om Jesu lidelse som evig. Følgelig er det alltid behov for mennesker som kan dele Jesu lidelse. Lidelsen troende kan ta del i, begrenses imidlertid ikke kun til Jesu lidelse. Under feltarbeidet mitt fortalte flere av nonnene jeg snakket med, at de også kunne forene seg med Marias lidelse og smerte. Den kontemplative nonnen sr. Sunniva beskrev bønnelivet til sitt kloster slik: «Vi ser han [Jesus] med Marias øyne.» Hun forklarte at hun kan forene seg med Jesu smerte når hun ser han gjennom Marias øyne, slik en mor kan forene seg med lidelsen til barnet sitt. Vi ser det samme i et sitat fra sr. Agnes, som tilhører en klosterorden som setter Jesu lidelse sentralt:

Jesu lidelse [...] er veldig viktig for oss. Å ofre seg selv for noen høyere. Du ser på korset for å rense deg, for å gjøre deg til et bedre menneske. Dette knyttes til Maria under korset. Hvordan hun deler smerten med Jesus, som en mor. Det gir en tanke for oss å jobbe med.

For både sr. Sunniva og sr. Agnes er altså Maria en nøkkel til å forstå Jesu lidelse. Jeg vil komme tilbake til hvordan Maria forstås som en del av lidelses- og offerpraksisen senere i artikkelen.

Lidelse og offer har altså en sentral plass i den katolske religiøsitet, og som vi ser i sitatene over: i klosterlivet. Troende inviteres til å ta del i Jesu offer ved å ofre seg selv og dermed hjelpe andre sjeler. Lidelse er en del av offeret, men også et middel til å komme nærmere Gud og vise omsorg eller kjærlighet for Jesus eller for Maria. I det følgende vil jeg først undersøke lidelsen og offerpraksisen mine informanter fortalte om, før jeg avslutningsvis tar for meg forholdet mellom dette og makt.

Offer og lidelse i klosterlivet

Under tar jeg for meg offer og lidelse slik det kom til uttrykk blant mine informanter. For klarhet vil tar jeg først for meg offer, så lidelse.

Å gå i kloster er tett knyttet til offertanken. I det katolske narrative går ikke en person i kloster for egen del, men fordi hun er kalt til klosterlivet av Gud. Flere av nonnene jeg snakket med, gjenga dette narrative da de fortalte om hvorfor de valgte klosterlivet. Den kontemplative nonnen sr. Rebekka sier: «Et klosterkall innebærer som regel en kamp. Først så er det ja, så er det nei, så ja.» Dette går igjen hos flere av informantene mine. Sr. Agnes fortalte om faktorer som stod i veien for hennes ønske om å gå i kloster: personlig økonomi og ansvar for syke foreldre. Til tross for dette *måtte* hun gå i kloster, sa hun: «Det brant inni meg.» Sr. Magda beskriver det

slik: «Jeg har ikke angret ett sekund, og det har vært tøft og utfordringer til tusen, men sånn er alle liv. Og jeg har kunnet falle tilbake på dette, dette rev i meg, dette var rett.» Sr. Sunniva sier: «Jeg har funnet en glede som jeg ikke har funnet noe annet sted. Og en ro som jeg ikke har funnet noe annet sted. Og det bærer meg gjennom det som er vanskelig. For vanskeligheter kommer hit og, det tilhører livet.» Hvordan skal vi tolke informantenes stemmer her? Er det virkelig et offer å gå i kloster? Det er interessant å legge merke til at det nonnene forteller, sammenfaller med Den katolske kirkes offisielle narrativ. I de neste avsnittene vil jeg undersøke i hvilken grad beskrivelsen av klosterlivet som et offer samsvarer med klosterlivet slik det faktisk leves ut.

Flere av informantene mine påpeker hvor radikalt det er å gå i kloster. Sr. Lena sier:

Jesus var radikal og iblant må man velge mellom han og verden. Det er sånn at visse mennesker stiller han ovenfor det radikale valget. Ikke alle, men til noen sier han: «Glem din familie og slekt», det står det et sted i Bibelen. Følg meg, gi alt du har til de fattige. Det er ganske radikalt å følge Jesus.

Vi kan legge merke til at det er viktig for nonnene jeg møter å understreke klosterlivets radikale aspekter. I dette avsnittet gjengir jeg ulike nonners stemmer for å formidle hvordan klosterlivet konstrueres som radikalt av kvinnene selv. Kvinner som går i kloster ofrer, med den kontemplative nonnen sr. Miriams ord, «de kjærligste menneskelige verdier». Konkret handler dette om å gi avkall på tett kontakt med familie og venner og avkall på å skulle få egne barn. Å gi avkall på egne eiendeler, friheten til å følge egen vilje og å bestemme over egen tid, forstås også som en del av offeret. Klosterlivets offer er både konkret og potensielt: En kvinne som går i kloster, ofrer livet hun i utgangspunktet lever og en framtid hun kanskje har sett for seg. Flere av informantene mine fortalte for eksempel om å avslutte kjæresteforhold som en konsekvens av klosterkallet og ambivalens knyttet til å vite at de aldri skal få egne barn. Det kontemplative klosterlivet er videre radikalt fordi nonnene i stor grad lever adskilt fra verden. Flere av klostrene jeg besøkte, begrenset i stor grad uttrykk utenfra ved hjelp av klausur og begrensninger på for eksempel mediekonsum. Hverdagen var preget av stillhet, kontemplasjon og nonnens viktigste oppgave: bønn. I den sekulære konteksten de nordiske landene utgjør, er dette mot-kulturelt,¹¹ men i den katolske konteksten er det et middel til et mål, nemlig å leve ut klosterkallet.

¹¹ Se Werner (2004) for diskusjon av klosterlivet som mot-kulturelt i Norden.



Utsnitt fra *Lamentation with Saints* (1550), malt av italiensk nonne Plautilla Nelli (1524 – 1588). https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plautilla_Nelli,_Lamentation_with_Saints_-_XVI_century,_San_Marco_Museum.jpg

Slik jeg forstår nonnene jeg har snakket med, ser de primært på klosterlivets offer som nødvendige, for å kunne be tidebønn for eksempel, og sekundært som radikale. Samtidig må vi huske at moderne klosterliv, og derfor også ulike offer som følger med, er et frivillig valg som den enkelte kvinne tar. Valget tas ofte på tross av innvendinger fra for eksempel familie. En kvinne som går i kloster, ofrer, som sr. Miriam påpeker, nære familierelasjoner – i større eller mindre grad. Sr. Johanne er nonne i et kontemplativt kloster og forteller om stor motstand fra familien da hun valgte å gå i kloster. Hun sier:

Det var veldig vanskelig de første årene. De [familien] var ikke katolikker. Så det var nok et traume for dem, tror jeg. Faren min strøk meg fra testamentet. Faren min og søstrene mine ville ikke komme hit de første årene. Mamma kom, men hun gråt mye og sånn.

Sr. Johanne fortalte videre at familien etter hvert forsonet seg med valget hennes, men valget innebar åpenbart et stort offer. For å forstå hvorfor hun valgte dette offeret, og kanskje viktigst, hvorfor hun i dag ser på offeret som meningsfullt, kan vi se til Bourdieus (1995) habitusbegrep. Habitus er grunnleggende for enkeltindividets

subjektivitet. Det er linsen aktører tolker verden gjennom, og det som generer predisposisjoner og preferanser. I det katolske verdenssynet gir det mening at enkelte mennesker offerer seg, og følgelig kan det generere genuine ønsker om å ofre seg hos katolikker. Dersom du er integrert i den katolske troen, kan det som for andre føles feil (for eksempel å bryte med familie) føles riktig. Vi må forstå sr. Johanne og familien hennes i lys av at hun konverterte til katolisismen noen år før hun gikk i kloster. Sr. Johannes perspektiv er dermed katolsk og familiens ikke-katolsk. Det er ikke vanskelig å forstå familiens sterke reaksjon på valget hennes, da hun valgte å bryte med dem. Hun valgte tross alt nonnefellesskapet over familiefellesskapet. Selv sier hun: «Det var nok et traume for dem.» Når hun forteller om offeret i dag, virker hun imidlertid overbevist om at offeret er riktig og at det gir mening, selv om har vært vanskelig for både henne og familien.

I en samtale med Irene, som har et kall til klosterliv, svarer hun bekreftende på mitt spørsmål om hvorvidt offer og lidelse er en del av klosterlivet. Hun påpeker samtidig at det også er lidelse i familielivet: Å stå opp om natten for å trøste et gråtende barn, kan tolkes som et offer av den som står opp for å ta seg av barnet. Jeg oppfatter Irenes parallell til familielivet som defensiv. Det er ikke rart, flere i familien hennes sliter med å akseptere klosterkallet, og i den sekulære konteksten (som jeg er en del av) opplever hun lite støtte. Logikken i Irenes forsvar er at klosterlivet er et kall på lik linje med morskapet, og forskjellige kall innebærer forskjellige ofre: Dermed er ikke offeraspektet av klosterlivet negativt. Klosterlivets offer skiller seg imidlertid ved at de er selvpålagte i større grad enn for eksempel morskapets offer: Alle som har barn må stå opp om natten – om det er et offer, er det også en nødvendighet. For en som ser Den katolske kirke utenfra, er det vanskelig å se på klosterlivets offer som nødvendige, men for informantene mine er de nettopp det. Vi kan tolke det som verktøy til å kunne leve ut klosterløfter og klosterkall. Uten klausur, stillhet og begrenset kontakt med familie, ville nok det intense bønnelivet vært vanskeligere å leve ut. I det emiske perspektivet er altså klosterlivets offer nødvendig av både konkrete og åndelige grunner. Dette kommer tydelig fram i et sitat fra kontemplativ nonne sr. Edith:

Klausuren er her for å hjelpe oss selv. For vi vil gjerne ha stillhet. Og bønner betyr veldig mye. Bønner er alt. Hvis vi skal be og snakke med Gud, da kan vi ikke samtidig snakke med alle mulige andre. Vi er nødt til å ha en atmosfære av stillhet og bønn. Det er meningen.

Klausur, sammen med flere elementer i klosterlivet som for eksempel stillhet, kan tolkes som et religiøst hjelpemiddel i dobbel forstand. Det muliggjør klosterlivet i

praktisk forstand, og det bringer nonnene nærmere Gud. Dette bekreftes videre av tre nonner: Sr. Lena sier: «Klausur er en hjelp for stillheten. For om det hele tiden kommer ukjente mennesker inn, så kan man ikke kreve at de skal være stille. Så det er for å beskytte det indre livet.» Sr. Miriam sier: «Det er adskillelse fra verden, ikke på den måten at vi lukker oss, men på grunn av vår viktige oppgave. Vi trenger et spesielt miljø av stillhet og renhet.» Sr. Lena sier:

Det er jo en synlig markør, en markering av at det finnes en avstand, en adskillelse fra verden. I gamle dager så var det jo også rent praktisk beskyttelse, av kvinner og kloster. I dag er det mer for å markere avstanden, det er som et lite stopp. Både for oss og for den utenfor, det er en markering, et tegn, på at vi ikke bare kan ta inn alt uten videre. Vår levemåte er så intens, vi påvirkes veldig av alle de ytre inntrykk. Hvis det er for mye, så fyller det også for mye, det tar plassen, det opptar oss. Da får vi ikke samme disponibilitet for bønner, for det åndelige. (...). Klausur handler om oss, først og fremst. Det er ikke et fengsel.

I disse sitatene ser vi klausur definert som en grunnleggende og nødvendig del av klosterlivet, og vi ser at nonnene snakker positivt om klausur. Dette nyanserer nonnens narrativ om offer. For dem er ikke klausur nødvendigvis et offer. Om det er et offer, er det vel et offer for familie og venner som ønsker nærmere kontakt enn hva klausuren tillater. Samtidig som nonnene snakker om klausur som et gode, er det viktig å understreke at de som snakker over – de har alle avlagt løfter i kontemplative klostre – er pålagt klausuren av Vatikanet, jamfør dokumentet *Verbi sponsa: Instruction on the Contemplative Life and on the Enclosure of Nuns* (1999).¹² Bourdieus definisjon av habitus som *dyd av nødvendighet* (1995, 186) kan derfor være dekkende her. Vi kan ikke avfeie nonnens genuine ønsker om å leve bak klausur, men vi kan heller ikke ignorere at Den katolske kirkes struktur forutsetter at de lever bak klausur.

Stensvold (2002) forstår klosterlivets offer som annerledes enn offer som vanlige katolikker kan gjøre i hverdagen. Fordi nonner har avlagt *evige* og *hellige* løfter om å vie livet til Gud og ofre seg, forventes det mer av dem enn av andre katolikker (301–302). Slik jeg observerte klosterlivet, er dette en forventning som i stor grad

¹² Det er påfallende at dokumentet kun tar for seg kvinnelig klosterliv. Nonne og teolog Patricia Rumsey (2011, 262) skriver: «*Verbi sponsa* was concerned entirely with the enclosure of nuns; monks were not mentioned. Today we are in an anomalous position: in earlier ages in society in general and in the church in particular, women's position in life was very subordinate to men, and yet religious women retained at least some freedom and autonomy regarding monastic enclosure. However, in the modern world women have attained emancipation in all walks of life and yet the practice of their monastic enclosure is still regulated by men and they are not regarded as responsible or trustworthy in making their own decisions about their observance of enclosure, except in very limited circumstances.»

er internalisert av ordensfolk. Forventningene nonnene har til seg selv, kan springe ut av løftene de har avlagt, slik Stensvold foreslår, og det kan springe ut av en ansvarsfølelse overfor aktører som muliggjør klosterlivet, for eksempel med økonomisk støtte. Jeg tolker denne ansvarsfølelsen, og handlingene som følger av den, som internalisert disiplin. Nonnene ser seg selv utenfra: Hva forventes av meg? Informantene mine oppgir gjennomgående svært høye forventninger til seg selv, og de er opptatt av å leve ut klosterlivet på en *riktig* måte. Sr. Anna er nonne i et kontemplativt kloster og sier: «Vi lever ikke for oss selv, for at vi skal ha det bra. Vi lever for verden.» Flere av nonnene sier som sr. Anna: De lever ikke for seg selv, men for verden. En nonne i et apostolisk kloster sier:

Når jeg ofrer meg for et klosterliv, da vet jeg at jeg aldri kommer til å gifte meg, eller til å ha venner sånn som andre har venner, du har ikke noe for deg selv, jeg eier ingenting, jeg jobber og tjener penger, men jeg eier ikke pengene jeg tjener, alt går til fellesskapet. Så, på en måte så lever du for andre. Du lever ikke for deg selv.

I dette sitatet ser vi at klosterlivet er et *kontinuerlig* offer. Fra en kvinne går i kloster, er det aldri hennes personlige behov som er i fokus. Så lenge grunnleggende behov er dekket, er fokuset å leve i bønn eller å påta seg apostoliske oppgaver. Lydigheten klosterlivet er bygget på, gjennomsyrrer klosterlivet, og vi kan forstå klosterets offer som en form for lydighet: Nonnene følger Jesu frivillige offer, for å bidra til verdens frelse. Sr. Rebekka oppsummerer offertankens rolle i klosterlivet:

Han døde på et kors, han ville vise de som fulgte han, at han ga et offer. Jeg vet ikke hvor godt du er kjent med offertanken, men i hans etterfølgelse gir vi avkall, slik at vi kan bli fruktbare i hans hender. Det er et middel og et mål for oss, for verdens frelse.

Her ser vi at offer, eller avkall, blir forstått av sr. Rebekka som et religiøst verktøy og som et ideal. Det er nyttig å se dette i sammenheng med lydighetsløftet. Sr. Rebekka sier:

Uten lydigheten blir klosterlivet til et kollektiv. Lydighetsløftet er basalt for klosterlivet. Det er en mulighet for å sjekke seg selv: Hvordan står det til med min etterfølgelse etter Kristus? Modellen er jo han selv. Som det står i Bibelen, i evangeliene, at han blir lydig. Han døde på et kors, han ville vise de som fulgte han, at han ga et offer.

I dette sitatet kommer det fram at sr. Rebekka kobler offertanken sammen med lydighetsløftet. Vi kan også se til sr. Agnes som forteller om hvordan hun hele tiden forsøker å gjøre det rette:

Jeg kommer ikke til å anbefale noen i familien min å bli nonne. Det er en trang vei, det er veldig vanskelig, man ofrer veldig mye. Du ofrer deg hvert eneste minutt, hver eneste dag. Du må alltid tenke, ikke krenke noen og ikke gjøre det vanskelig for noen. Men sikkert i din uvitenhet gjør du noe de andre lider av.

I dette sitatet uttrykker sr. Agnes hvor krevende klosterlivet er, og hun uttrykker lydighet mot klosterkallet. Hun understreker å *hele tiden* forsøke å gjøre det rette. Det er også en form for lydighet, og som hun sier, et offer. Som jeg har påpekt tidligere, er lydighet et grunnleggende premiss for klosterlivet. Et interessant aspekt av den moderne lydigheten er at den ikke tvinges på nonnene av en priorinne (eller av Vatikanet), snarere søker nonnene seg frivillig mot den. Nonnene jeg møter, er gjennomgående opptatt av å være lydige, både mot klosterlivet og mot Gud. Med det emiske perspektivet er lydighet et middel til et mål: å leve ut klosterlivet.

Som vi forstår av sitatene jeg har lagt frem, er klosterlivet et liv som innebærer ulike offer. Det er et vanskelig liv, men enda viktigere: klosterlivet *skal* være vanskelig. Nonnene jeg snakker med, understreker at de ofrer seg selv frivillig, og det er kallet som bærer dem gjennom vanskeligheter. Klosterlivets offer henger nøye sammen med forestillinger om lidelse, som jeg nå vil drøfte.

Lidelse

Lidelse er en sentral del av klosterlivet til flere av informantene mine. Det kommer blant annet til uttrykk i det visuelle livet: arkitekturen er enkel, noen steder nesten asketisk. Ikke alle nonner bærer drakt, men draktene som bæres har ofte de fattiges farger – grå og svart. Dette kan knyttes til fattigdomsløftet, ett av de tre monistiske løftene, men vi kan også forstå det som et uttrykk for frivillig lidelse.

Nonnenes lidelse handler ikke om lidelse i en verdslig betydning, men som en religiøs praksis. Sr. Lena sier:

Å lære seg å akseptere, å lære seg at lidelse kan anvendes kreativt og at det kan være en del av min vei til hellighet. Det er ikke noe vi til enhver tid skal holde på avstand. Man skal si ja til lidelse, og forene seg med Jesus på korset.

Dersom vi følger sr. Lenas forklaring, kan vi si at klosterlivets logikk er at lidelse helliggjør. Dette ser vi også i sitatet fra sr. Agnes nevnt over, der hun beskriver Marias smerte under korsfestelsen som en tanke å jobbe ut ifra. Lidelse er, som diskutert over, en del av katolikkens religiøsitet, men spesielt kvinnelighet og lidelse blir ofte knyttet sammen (Warner 1990; Kane 2002; Eriksen og Stensvold 2002; Bynum 2004; Stensvold 2015). En mulig tolkning er derfor at lidelse er en spesielt tilgjengelig vei til hellighet for nonner, noe jeg kommer tilbake til i diskusjonen. I klosterlivet går lidelse fra å være negativt, til positivt – slik som i helgenbiografier (Kane 2002).

Et uttrykk for lidelse kan vi se hos sr. Sunniva. Hun forteller: «Jesus gikk selv gjennom mørket. Så vi følger han der også.» Dette kan knyttes til tanken om å ikke la Jesus være alene, slik som under våkenatt. Å ta del i Jesu lidelse på denne måten kan sies å være motivert av kjærlighet og omsorg. En kvinne jeg møter under feltarbeid, forteller meg om et kloster hun har besøkt, der nonnene gjennomfører våkenatt en natt hver uke: Han skal ikke lide alene. For flere av informantene mine er lidelse også en mulig vei til å forene seg med Maria eller etterligne Maria. Kanskje kan vi se på det som en form for Mariafromhet.

En annen motivasjon for å omfavne lidelsen kan være en tanke om at klosterlivet skal romme alle følelser. Dette må forstås ut ifra nonnens bønneliv: Nonner ber på vegne av hele Kirken og for alle verdens mennesker. Dermed er de avhengige av å kunne «koble seg på» alle slags følelser. Sr. Miriam forteller:

Det er ikke alltid at sangene [tidebønnen] stemmer med hvordan jeg føler meg, hvordan jeg har det i dag, men jeg vet at det er hele Kirkens bønn. Så noen bærer meg, jeg kobler meg til andre som ber. Samtidig vet jeg at kanskje det er bønn for noen som lider veldig, men som ikke kan uttrykke det selv.

Tidebønnene er ifølge sr. Miriam én måte hun kan koble seg på andre menneskers lidelse på. En annen vei er, som vi så over i sitatet fra sr. Agnes, å bruke Jesu lidelse som et verktøy. Gjennom å forene seg med Jesu lidelse, kan nonnene forene seg med verdens lidelse. Videre forteller sr. Miriam om tiden i klosteret etter et stort terrorangrep i Norden: «Slike begivenheter er punkter hvor vi kan forene oss med den lidende verden selv om det ikke fysisk eller direkte påvirker oss.» Gjennom bønn kan altså nonnene forene seg med mennesker som lider, og dermed har nonnens lidelse, i den emiske forståelsen, en funksjon som et religiøst verktøy: Den hjelper mennesker, i dette tilfellet alle som var berørt av terrorangrepet.

Dersom vi følger Den katolske kirkes offisielle posisjon, kan ikke nonner utføre sakramenter som sykesalving fordi de er lekfolk. Det de imidlertid kan gjøre, er å gå i forbønn for de som er syke og forene seg med lidelsen deres. Fra et emisk perspektiv er dette verdifullt. I et kloster jeg besøkte, leste nonnene opp forbønner under den daglige messen, og det var hovedsakelig forbønn for mennesker som var syke, døende eller i krevende livssituasjoner. Sr. Sunniva forteller: «Vi bærer Kristi sårmerker i bønnen. Det er så mange som ber om forbønn og mange er svært syke. Så det ser vi som en livsoppgave. Å kunne bære andre menneskers byrder, slik Kristus gjorde». Andre menneskers lidelse blir absorbert av nonnene i deres daglige bønn. Vi kan merke oss at dette er en religionspraksis som ofte skjer i det skjulte, da klosterlivet er et tilbaketrukket liv. Nonners religionspraksis forblir ofte skjult for omverdenen, spesielt når det gjelder de kontemplative klostrene. Dette fører til en spenning mellom hvor viktig nonnens klosterliv er, og hvor lite synlig det er. Vi kan også merke oss at nonnene yter en form for omsorg – en type arbeid som tradisjonelt tilfaller kvinner. Kanskje kan vi kalle dette aspektet av klosterlivet for et åndelig omsorgsarbeid.



Nonnen Marcela de San Félix ser på begravelsen til sin far. Utsnitt av bilde malt av Ignacio Suárez Llanos (1830–1881). Public domain.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sor_Marcela_de_San_Félix_viendo_el_entierro_de_su_padre,_Lope_de_Vega_\(Museo_del_Prado\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sor_Marcela_de_San_Félix_viendo_el_entierro_de_su_padre,_Lope_de_Vega_(Museo_del_Prado).jpg)

Konklusjon

Over har jeg lagt fram empirisk materiale som viser at offer og lidelsespraksis har en sentral del i det moderne klosterlivet. Narrativet i klosteret er at ofrene klosterlivet innebærer er nødvendige, og at lidelse kan være en vei til hellighet. Ingen av nonnene jeg snakker med, utfordrer dette narrativet rundt lidelse og offer, altså eksisterer det en hegemonisk forståelse av lidelse og offer i klosterlivet. Sett utenfra kan praksisene virke merkelige eller unødvendig strenge, men som jeg viser over, er det for nonnene en normal del av klosterlivet, og enda viktigere, en nødvendig del av klosterlivet. Vi må forstå dette som en del av den katolske habitusen og av klosterlivets habitus. Kanskje er det normalt fordi det er nødvendig. Samtidig er det nødvendig å nyansere narrativet rundt offer, også utover det jeg har gjort i denne artikkelen. Mye av det nonnene beskriver som et offer, muliggjør klosterlivet de ønsker å leve.

Spesielt lidelse blir forstått som en form for fromhet. De kvier seg ikke for lidelsen klosterlivet innebærer, snarere søker de seg frivillig mot den: Jo mer lidelse, desto bedre er det for verdens frelse. En mulig tolkning er at lidelse og offerpraksis er en form for religiøsitet nonnene foretrekker over andre former for religiøsitet. Det er imidlertid vanskelig å komme utenom at Den katolske kirkes narrativ er trangere for kvinner enn for menn: Kvinners potensielle posisjon i kirkehierarkiet vil alltid være lavere enn menns potensielle posisjon. Vi kan derfor ikke kun forstå offer og lidelse som en foretrukket form for religionspraksis, men også som en *tilgjengelig* religionspraksis for nonnene. Vi kan knytte nonnenes religionspraksis til Bourdieus observasjoner om preferanser: Aktører vil foretrekke det som er tilgjengelig for dem. I tillegg kan vi se det i lys av Bourdieus forståelse av habitus som genererende. Der som nonner forventer lidelse som en vanlig religionspraksis i klosterlivet, vil de mest sannsynlig delta i denne religionspraksisen og dermed faktisk etablere lidelse som en vanlig religionspraksis. Klosterlivet former nonnenes preferanser, og nonnene former klosterlivet. Makten er dermed også i bevegelse; på den ene siden har nonnene makt over Tradisjonen, og på den andre siden har Tradisjonen makt over nonnene.

Det er nonnene selv som velger å ofre seg, og lidelsen i klosterlivet er selvpåført. Samtidig kan vi ikke se valgene til nonnene jeg snakker med isolert. Valgene må ses i lys av klosterlivets historie: Klosterlivet har gjennom historien inneholdt en offerkultur og et lidelsesnarrativ, og derfor er det en etablert forventning blant nonner om at det er «sånn det er». Som diskutert over er det en del av klosterlivets habitus. I møte med offer og lidelse dannes nonnenes subjektivitet. Nonnene oppfatter ikke

lidelsen som tyngende, men noe som løfter dem. Offeret deres *betyr noe*, lidelsen deres er *nyttig*. Derfor er det en essensiell del av deres identitetsdannelse som nonner.

Bynum foreslår i epilogen til *Hellig føde, hellig faste* at vi ikke burde vende oss vekk fra lidelse, men heller være åpen for at lidelsen kan være fruktbar (2004, 263). Informantene mine ville nok vært enige.

Referanser

- Aukrust, Knut og Else-Britt Nilsen. 1996. *Bak klosterets port: Nonner i Norge forteller*. Oslo: Solum forlag.
- Bourdieu, Pierre. 1995. *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag.
- Broomé, Catharina. 1989. *I kyrkans mitt: Kloster, ordnar och Kongregationer*. Stockholm: Proprius förlag.
- Bynum, Caroline Walker. 2004. *Hellig føde, hellig faste: Kvinner og mat i middelalderen*. Oslo: Pax Forlag.
- Danielsen, Arild og Marianne Nordli Hansen. 1999. «Makt i Pierre Bourdieus sosiologi». I *Om makt: Teori og kritikk*, redigert av Fredrik Engelstad, 43–78. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Den katolske kirkes katekisme. (2. utgave – studieutgave). 2014. Oslo: St. Olav forlag.
- Eriksen, Anne og Anne Stensvold. 2002. *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax forlag.
- Flatebø, Tiril. 2024. «Nonner og makt: En empirisk studie av katolske nonners religionspraksis i Norden.» Masteroppgave i religionsvitenskap, Oslo: Universitetet i Oslo.
https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/113751/REL4991_tf.pdf.
- Flood, Gavin. 1999. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. New York: Continuum.
- Gundersen, Dag. «Klausur.» *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 13. mars 2025.
https://snl.no/klausur_
- Hadland, Anne Bente. 2018. «Den katolske kirken – sakramentalt liv og hierarkisk struktur.» I *Kirkesamfunn i Norge: Innføring i kirkekunnskap*, redigert av Ola Tjørhom, 101–123. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Kane, Paula M. 2002. «‘She Offered Herself up’: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism.» *Church History* 71 (1): 80–119. <https://doi.org/10.1017/S0009640700095160>.
- Laghé, Birgitta. 2004. «National but Foreign: Female Religious Communities in the Church of Sweden.» I *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society*, redigert av Yvonne Maria Werner, 255–304. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research.
- Marienberg, Evyatar. 2015. *Catholicism Today: An Introduction to the Contemporary Catholic Church*. New York: Routledge.
- Nilsen, Else-Britt. 2001. *Nonner i storm og stille: Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*. Oslo: Solum forlag.
- Rey, Terry. 2017. «Pierre Bourdieu on Religion.» I *Religion, Theory, Critique: Classical and Contemporary Approaches and Methodologies*, redigert av Richard King, 471–479. New York: Columbia University Press.

- Ruether, Rosemary Radford. 2002. «The Emergence of Christian Feminist Theology». I *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, redigert av Susan Frank Parsons, 3–22. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rumsey, Patricia. 2011. *Women of the Church: The Religious Experience of Monastic Women*. Dublin: The Columbia Press.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York: Routledge.
- Warner, Marina. 1990. *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of Virgin Mary*. London: Pan Books.
- Werner, Yvonne Maria, red. 2004. *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society*. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research.
- Yuen, Hiu-tung. 2023. «Understanding the Catholic Notion of Redemptive Suffering in a Contemporary Context». *Verbum Vitae* 41 (4): 981–1003. <https://doi.org/10.31743/vv.16392>.

Summary

In this article I examine sacrifice and suffering as religious practice amongst catholic nuns in the Nordic countries. I first describe sacrifice and suffering in the modern context, before I discuss how these practices are understood in the Catholic church. I then present research material gathered from interviews where this religious practice reveals itself. The material is gathered from field work done in apostolic and contemplative monasteries. I discuss the material with a focus on power, combined with previous research and using theory developed by Pierre Bourdieu.

Keywords: monastic life, nuns, Roman Catholic Church, power, Bourdieu, suffering, sacrifice, Nordic

Bokmeldinger

Stensvold, Anne, ed. 2021. *Blasphemies Compared. Transgressive Speech in a Globalized World*. London: Routledge. ISBN 9780367654573 (Hardcover).

BY ANDREA ROTA, DEPARTMENT OF CULTURE STUDIES AND ORIENTAL LANGUAGES (IKOS), UNIVERSITY OF OSLO

Introduction

The edited volume *Blasphemies Compared* can be situated in the wake of a rising interest in various actions and measures legitimized by perceived religious offense and the consequences this has for debates on religious freedom. The growing attention both scholars and the general public are paying to such issues can be attributed to a number of impactful events—the Rushdie affair (1989), the Danish Cartoon controversy (2005), the Charlie Hebdo terror attack (2015), among others—mentioned throughout the book. These highly mediatized episodes, however, should not lead to the facile conclusion that blasphemy, in the contemporary world, is a matter that exclusively concerns Muslim populations, nor should they obscure complex and contrasting trends. On the one hand, blasphemy laws find increasing application in a number of countries, notably in South Asia and the Middle East; on the other hand, several European countries have recently repealed their legislation punishing blasphemous speech and behavior (Stensvold, *Introduction*, p. 1; ch. 1, pp. 7, 18–19). To analyze these shifts and illuminate blasphemy “both as a sociopolitical and historical phenomenon” (Stensvold, ch. 1, p. 8), the anthology adopts a global and comparative perspective that regards blasphemy as a “transhistorical and transcultural phenomenon that changes over time” (Stensvold, *Introduction*, 1).

The book comprises 17 chapters framed by a short introduction and concluding remarks by the editor, and is divided into two parts. The first (chs. 1–9) focuses on theoretical and historical issues, while the second part (chs. 10–17) features case

studies from European and Asian countries. The overall result is a multifaceted, complex, and compelling picture of ideas and practices dealing with transgressive speech, art, and behavior across space and time. Accordingly, it is virtually impossible to do justice here to the rich content of each contribution. By the same token, however, the reader who focuses on a specific case or topic may well miss the interconnected issues raised by different authors. In fact, the explicitly comparative dimension of the book is largely confined to the *Introduction*, *Concluding remarks*, and occasional cross-references in the chapters. Stensvold notes, for instance, that a comparative reading of the chapters reveals how “blasphemy laws are used as a political instrument, and how blasphemy raises issues of religious authority” (*Introduction*, p. 2). This invites us to ask critical questions about “*who decides* what qualifies as blasphemy” and about the social processes that intervene in framing a transgression as such (*Concluding remarks*, p. 260).

In this review, I would like to offer a modest contribution to the comparative approach championed by the book by calling attention to what may constitute further topics of reflection, dialogue, and research, beyond the individual chapters.

What is blasphemy: defining the object and a mode of comparison

Every comparison requires us to first select the *comparanda*, that is, the objects to be compared. This means that the act of comparing is already premised on a preliminary, often implicit, selection based on what the philosopher Ralph Weber (2014) has called a “*pre-comparative tertium*.” A working definition provides the criteria for this purpose. In the introduction, Stensvold proposes the following definition of blasphemy: a “transgressive expression (words and images) that violates what someone holds sacred” (p. 1). Under this definition, the sacred is conceived generically (broadly following a Durkheimian approach) and is not limited to any specific religious tradition. Stensvold (ch. 1) considers that this definition “is sufficiently broad to allow for comparison of blasphemy across religions”—as well as in relation to “‘ultimate values’ of a secular kind”—and “specific enough to exclude other kinds of speech, such as slander and lies” (pp. 8–9). However, in her *Concluding remarks*, she criticizes this definition as “too broad” to be fruitfully applied to concrete situations, arguing that it obfuscates the “religio-political power structure on the ground” (p. 259). Furthermore, she notes that the book “makes abundantly clear that blasphemy means different things: laws, accusations, or rumours” (p. 259).

In light of these remarks, we can ask ourselves how we should go about defining our research object and, consequently, our *comparanda*. Scholars of religion will, of course, recognize here one of the key questions of our discipline. Interestingly, the answers offered by the authors in the volume cover most of the approaches with which we are familiar. A few authors favor the option chosen by the editor herself and put forward a stipulative definition of blasphemy. In her theoretical consideration, Jane Skjoldli (ch. 3) combines insights from the cognitive study of religion with a material-religion approach in order to construe blasphemy as a “flexible and comparatively valid operational category for analysis” (p. 35). Drawing on a stipulative definition of religion as a relationship with culturally postulated super-human persons, she takes blasphemy to mean “perceived attacks on religious interaction” (p. 35). As such, blasphemy can result from the destruction of the material means that allow for the relationship, the distortion of the cognitive concepts of super-human persons, or the distraction from “individual and collective religious interaction” (pp. 42–43).

A relational and cognitive perspective is also inherent in the stipulated definition proposed by Gabriel Levy (ch. 4), who concentrates on blasphemy as a form of “speech that transgresses an institutional boundary and thereby exposes the limits of any communicative system” (p. 46). Prophetic speech in the Hebrew Bible is, in this respect, paradigmatic in its challenge to established norms, for better or for worse (p. 49). Levy underscores that transgressive speech requires an institutional order through which the breach is recognized, but also defends the idea that a universal “natural history” of blasphemy may be possible when considering that the very evolution of language entails the emergence of an “*informational* immune system” to protect the communication system of early human groups against “bad language,” that is, a “form of dirty or dangerous communication that emerges from a speaker and can pollute those who hear it” (p. 48).

An anthropological reflection on blasphemy in terms of purity and danger is also advanced by Cecilie Endresen and Carool Kersten (ch. 14) in their analysis of Indonesian blasphemy cases. They note that with the rise to power of conservative Muslim organizations, groups such as the Ahmadiyya are increasingly regarded as “an ambiguous entity that jeopardizes both the Islamic hardliners’ definition of Islam as a distinct, bounded entity and the Indonesian Pancasila ideology which only recognizes six religions” (p. 205). Thus, they conclude that blasphemers “are construed as ‘psychological pollutants’” that challenge the norms and values of the “in-group”

(p. 207). The perspectives presented so far share, to different degrees, an attempt to construct “blasphemy” as an analytical category in the metalanguage of the study of religion. Pursuing this course of action, however, means extending the concept beyond what may be considered its everyday use and decoupling it from its origins.

A different strategy is pursued by authors who seek to apply the concept of blasphemy in a cross-cultural manner, while remaining mindful of the word’s Judeo-Christian “baggage.” This entails looking for semantic equivalents in the history and languages of other religious traditions. Such an approach, however, is not without its challenges. Examining the case of Sri Lanka, Michael Hertzberg (ch. 15) notes that there is no “Buddhist word for blasphemy” and that researchers have to rely on “neighboring concepts such as denigration, defamation, and disgrace, which rely on an implicit idea of the ‘sacred,’ and where its violation causes some people to feel indignation and outrage” (p. 216). This move, however, shifts the problem to the search for a definition of the sacred that would fit Buddhist traditions (p. 215), and thus allow us to identify “certain elements of Buddhist tradition that are emphasized as particularly important and deserving of respectful behavior” (p. 220). A similar problem emerges in the study of the sources and interpretations of blasphemy in Islamic traditions. As Christian Moe (ch. 8) notes, the term “was not used in Islamic tradition until recently.” Moe adopts a pragmatic approach, noting that despite differences in the Islamic and Christian notions of the sacred, “for practical purposes,” these traditions “have fairly similar sets of sanctities that may not be offended” (p. 93), which facilitates the search for equivalent concepts.

Moe also notes that, despite the inherent problems of translation, the understanding of “blasphemy” as encompassing “a range of Islamic terms for prohibited insults to the Prophet Muhammad and other Islamic sanctities, as well as expressions taken to imply denial of orthodox tenets of faith” (p. 106) increasingly suits the use of the term in global discourse. This observation points to a third definitional strategy that focuses on the historical origin, spread, and transformation of the term itself, particularly in national and international legal settings. In this regard, Martha G. Newman (ch. 5) underscores that blasphemy has not always been a topic of public concern as we may experience it today. Her analysis of blasphemy in medieval Europe notes that it was initially a theological means for considering the nature of the divine. It is only after the 13th century that blasphemy emerged as a transgression to be addressed through legal measures administered by the sovereigns to control the “behavior of their populations” (p. 62)—a practice that gained further prominence

after the Reformation (see Stensvold, ch. 1, p. 12). Accordingly, Newman reminds us “not to naturalize or homogenize a concern for blasphemy in the pre-modern past” (p. 63).

From this perspective, the international spread of legislative frameworks dealing with blasphemy can be regarded as a product of the (post-)colonial age (see Stensvold, ch. 1, p. 13). However, once established, legislation outside of Europe becomes part of a global discourse. David Nash (ch. 6) provides a telling example of these entanglements in his discussion of the blasphemy articles in the Indian Penal Code and their impact on British blasphemy legislation. The blasphemy provisions introduced in British India in 1860 were intended in a spirit of equity—and condescension—to protect all religions, not merely the dominant one, in contrast to the situation in the United Kingdom. From the 1880s until the early 2000s, repeated attempts at reforming the British blasphemy laws looked to the “abstract freedom of the Indian Penal Code” for inspiration (p. 79). However, such attempts revealed the difficulty of including measures against blasphemy in a secular legal framework, such as the problem of defining religion and determining offenders’ intentions. This leads me to another cross-cutting topic that emerges in different contributions and that deserves to be briefly addressed in a separate section: the relationship of religious offense with religion’s other, the secular.

The other of religion: the secular

How does an offense against the sacred fit in a secular world—or, at least, in a secular legal system? Framed in this way, the question assumes that the line between the religious and the secular is a fixed and natural one. Such a conception has been increasingly challenged in recent years (see Asad 2003), and several contributions highlight how debates over blasphemy reveal negotiations around the borders of each domain. This is evidenced, for example, in Dirk Johannsen’s analysis (ch. 12) of blasphemy cases prompted by the literary work of Scandinavian Modern Breakthrough authors at the turn of the 20th century. Through their texts and the scandals they provoked, these freethinkers “turned courtrooms into arenas where the fabric of modernity was up for debate” (p. 159). Johannsen demonstrates how their use of arguments from critical biblical scholars and folklorists, among others, allowed them to problematize the very concept of religion in a way that “made the notion of specific laws protecting religion appear increasingly absurd” among the general public (p. 171).

In a globalized world, however, such a conclusion is far from being uncontroversial. As a telling counterexample, Clemens Cavallin (ch. 11) discusses the charges of blasphemy brought by conservative Hindu actors against the American scholar of religion Wendy Doniger, who was accused of providing a distorted and oversexualized picture of Hindu gods and myths in her publications. The core of the controversy, however, revolved around “the correct hermeneutical principles” required to describe and evaluate Hinduism. By claiming “ownership” of this interpretation, the Hindu actors took to court a fundamental principle in the study of religion, “namely, that of methodological naturalism or agnosticism” (p. 149). From this point of view, as Stensvold notes in her concluding remarks, “the very idea of secularism is blasphemous in its own right” (p. 266).

The case of the trial of the Russian punk band Pussy Riot, discussed by Dmitry Uzlaner and Kristina Stoeckl (ch. 17), highlights how the manipulation of the religious-secular divide depends on specific perspectives and serves different interests. Uzlaner and Stoeckl show how the initial religious framing of the 2012 “punk-prayer” as a way to revive a subversive tradition within Russian Orthodoxy was replaced by a secular frame that focused on its artistic and political dimensions. This secular frame was promoted by both pro-establishment and Western commentators. While the former sought to push a narrative condemning the performance as “the business of unreligious and un-patriotic souls,” the latter aimed to present it as a “struggle between freedom of opinion and artistic expression versus religious conservatism and political autocracy” (p. 250). Relying on arguments laid out by Saba Mahmood (2008), Uzlaner and Stoeckl interpret the Western attitude as a sign of a bias according to which “only secular reasons can be valid reasons in political argument” (p. 250). Ironically, this framing reinforced the Russian rhetoric opposing (Orthodox) Russians to militant Western secularists and facilitated the countering of the right to free speech with an unprecedented “‘right’ to freedom from moral harm” (p. 252).

A newfound emphasis on the role of individual and collective feelings in blasphemy cases can also be regarded as a consequence of the negotiation of the border between religion and the secular. Olivier Roy (ch. 2) wonders “what could be qualified as blasphemy in a secular society” (p. 25), if blasphemy, in the final instance, is a religious matter. His answer emphasizes a series of shifts in the object considered under attack in blasphemy cases—a series of “translations” that reframe “attacks on religious beliefs into secular categories” (p. 26). This means that the “specificity” of

the believer's anger does not figure in the argumentation. "God" is no longer regarded as the offended party in secular courts of law and is "replaced by an immanent community of human beings" (p. 27). According to Roy, what remains of the "sacred" are the believer's feelings: "Emotions are a mirror of the sacred and thus are erected as a new sacred that could be defined in secular legal terms" (p. 30).

Secularization, as Roy suggests, does not necessarily mean the end of blasphemy cases, but does entail their profound discursive reshaping. This is reflected in the language of blasphemy regulation advocates on a global stage, who have to reformulate their message in line with the dominant framework in international law. Heini í Skorini (ch. 9) illustrates this development through the example of the Organization of Islamic Cooperation (OIC), an intergovernmental organization active in the UN and counting 57 member states. According to í Skorini, the fight against the "defamation of Islam" has become an increasingly important goal of the OIC, which profiles itself as a "political counter-force against (Western) secularism" (p. 114). The pursuit of this goal, however, required abandoning a discourse based on "theology, Islamic doctrine, and cultural particularism" (p. 117) in favor of one premised on the language of human rights, such as freedom of religion and the fight against hate speech (p. 113). In the end, however, í Skorini underscores how such maneuvers still aim at fostering censorship and curbing free speech, amounting to an attempt to use human rights language to justify the violation of human rights in practice (p. 118).

Religion *is* political, and so is blasphemy

Strategies such as the one deployed by the OIC reveal how provisions against blasphemy constitute powerful means through which (inter-)governmental actors can pursue political agendas geared towards consolidating their power on the national and international scenes. Jeffrey Haynes (ch. 7) notes, for example, that countries such as Pakistan and Egypt "use blasphemy laws as a form of anti-minority oppression" (p. 83). Europe is not an exception in this regard, as countries where such laws are still in effect use them almost "solely to protect the majority religion's position as part of the state's pact with such religions to increase the latter's support for the government of the day" (p. 91). The fact that the Danish blasphemy provisions did not enter the debate on the controversial publication of caricatures of the Prophet Muhammad is, in his view, revelatory of such dynamics.

It might be tempting to analyze such practices as institutional machinations in which religion is manipulated for other goals. However, I find it more interesting to take a cue from Talal Asad (1983) and question a clear-cut distinction between religion and politics in favor of a relational approach that regards these two dimensions as mutually constitutive. From this point of view, it is not surprising to find, in many contributions, particular attention to the role of the government in constructing the image of a “pure” religion to be defended and of an orthodoxy to be policed through the courts of law.

Monika Lindbekk and Bassam Bahgat (ch. 10) provide illuminating examples in their investigation of how Egyptian courtrooms have become, after 2011, the place of “increasingly bitter contest between different actors and institutions contending over the authority to define Islam” (p. 129). The dynamic towards defining blasphemy as a crime against social peace rather than religion “per se” is also visible in this country (p. 130). Nevertheless, blasphemy laws are wielded as a “tool of orthodoxy” (p. 134) by judges who, despite lacking any training in traditional religious jurisprudence, “view themselves as authoritative interpreters of Islam” (p. 141). A similar picture emerges from Endresen and Kersten’s discussion of the Indonesian case (ch. 14). In a context where postcolonial nation-building is faced with new global challenges, blasphemy cases contribute to a trend towards the standardization of Islam “by reinforcing orthodoxy and detecting ‘illegitimate innovations’” (p. 192). On a more general level, what is at stake is the power to define who has the right to represent Islam and what counts as a legitimate offense. Ingvild Flaskerud (ch. 16) illuminates this issue by calling attention to the disagreement among Islamic traditions about the religiously lawful production of images. As she observes, the “notion of what counts as acts of blasphemy among Muslims is [...] not fixed” (p. 227), and recurrent disputes about iconicity and aniconism are used by Muslim actors in the global arena to draw borders “between right and wrong Islamic cultural practice” (p. 228).

Of course, the political dimension of blasphemy is not limited to the determination of abstract criteria. On a practical level, it manifests itself in the selection of the topics and cases that are actually prosecuted. As Hertzberg (ch. 15) puts it, the question is to understand why some transgressions “go unnoticed, while others are subjected to massive indignation” (pp. 221–222). In this regard, Mubashar Hasan and Arild Engelsen Ruud (ch. 13) discuss the processes involved in the “creation and development of ‘the blasphemer’” (p. 176) and argue that “outrage against blas-

phemers is an orchestrated event” (p. 178). Focusing on Bangladesh, Hasan and Ruud call particular attention to the role of government agents in staging forms of mobilization conducive to mass outrage against blasphemy as means to “reinforce the legitimacy of the political authority of the ruling dispensation in a Muslim-majority state” (p. 187). In a similar way, Endresen and Kersten (ch. 14) underscore the capacity of the Indonesian Council of Islamic Scholars to foster mass mobilization against politically profiled individuals accused of blasphemy (pp. 201–202).

These examples invite us to regard the blasphemy accusation through the lens of the sociology of public problems (Schetsche 1996), which underscores the role of “moral entrepreneurs” in the construction of deviance (Becker 1963). From this perspective, Uzlaner and Stoeckl (ch. 17) note how the construction of the blasphemers goes hand in hand with the construction of the offended group. In the Pussy Riot case, the latter group was addressed via the shorthand “Orthodox believers.” However, this group did not preexist the court trial, but rather came into being as the imagined ensemble of people who “felt offended by the ‘punk prayer’” (p. 249). In this way, different views on the case among Russian Orthodox adherents were leveled out and replaced by a “homogenous, distinct, authentic” group of people “speaking with a single voice, all driven by a single understanding of their faith” (p. 252).

A constructivist approach of this kind raises the question of the infrastructure supporting the communication processes that underlie the social emergence of outrage and blasphemy accusations. Several contributions underscore the role of media platforms, from newspapers, websites, and satellite television in Bangladesh (p. 178) to a new application for smartphones in Indonesia that allows “people to report blasphemy and other unlawful acts” (p. 208). The rise of social media in particular appears impactful in the development of social dynamics connected to blasphemy accusations. Focusing on post-2011 Egypt, Lindbekk and Bahgat (ch. 10) note how prosecution has expanded from scholars and theological dissidents to ordinary citizens charged on the grounds of “statements on Facebook and other social media” (p. 142). However, these trends should not lead us to adopt a one-sided appreciation of the role of media in the construction of blasphemy cases. For example, in the case of the literary movement analyzed by Johannsen (ch. 12), the media proved decisive in challenging blasphemy provisions. Not only did they allow young radical free-thinkers to “put problems up to debate” by scandalizing the general public (p. 164), but by publishing contrasting reactions to the trials, they also contributed to making

blasphemy laws obsolete, “as these laws could no longer be enforced without producing contradictory and massively publicized reactions” (p. 167).

Conclusion

The volume *Blasphemies Compared* impresses with its broad scope and the depth of analysis provided by the twenty contributing authors. In its pages, readers can find insights into the status of blasphemy in numerous countries around the world and across a wide array of religious traditions, with particular attention to the internal differences within individual traditions. In this review, I have strived to highlight questions, topics, and approaches that emerge through the various chapters and that may serve as entry points for further reflection. What the reading of the book makes abundantly clear is that the topic of blasphemy allows scholars of religion to address larger issues hinging on the construction of our conceptual toolbox, the methodological approach to social reality, and the negotiation of the place of religion in a globalized world.

References

- Asad, Talal. 1983. “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz.” *Man* 18 (2): 237–259.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity, Cultural Memory in the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Becker, Howard Saul. 1963. *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. London: Free Press of Glencoe.
- Mahmood, Saba. 2008. “Is Critique Secular?” *The Immanent Frame*.
<http://tif.ssrc.org/2008/03/30/is-critique-secular-2/>
- Schetsche, Michael. 1996. *Die Karriere sozialer Probleme: Soziologische Einführung*. München [etc.]: R. Oldenburg Verlag.
- Weber, Ralph. 2014. “Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?” *Dao* 13: 151–171.

Andrea Rota, *Collective Intentionality and the Study of Religion: Social Ontology and Empirical Research*. Bloomsbury: London. 2023

AV ANDREW JOHN THOMAS. INSTITUTT FOR REAL-, PRAKTISK-ESTETISKE, SAMFUNNS- OG RELIGIONSFAG, HØGSKOLEN I ØSTFOLD

Se for deg den følgende situasjonen: min kollega Erika ber meg om å skrive en anmeldelse før 1. mai. Det sier jeg meg villig til fordi jeg ønsker å blidgjøre en som jeg ellers samarbeider godt med. Jeg skriver tilbake «Jeg lover å skrive den ferdig før 1. mai.»

1. mai kommer og går, og jeg leverer ikke anmeldelsen. Erika konfronterer meg og sier at jeg har brutt løftet mitt. Jeg forsøker å begrense skaden for arbeidsforholdet vårt ved å si «Ja, jeg vet at jeg brøt løftet, men jeg respekterer vårt gode samarbeid.» Erika må vurdere hvor ærlig jeg egentlig er. Men hva om jeg sa «Ja, jeg vet at jeg sa ‘Jeg lover å skrive den ferdig før 1. mai’ og at nå er det 2. mai, men jeg lovet egentlig ikke, og jeg respekterer vårt gode samarbeid.» Hva kunne Erika si da? Her må hun også lure på hvor ærlig jeg er, men problemet er alvorligere. Denne responsen trekker i tvil mine evner til å inngå løfter, ikke bare holde dem. Merk forskjellen: når jeg bryter et løfte, var min strategi (å blidgjøre en kollega) og ærlighet (respekt for samarbeidet) mislykket, men mitt løfte var vellykket. Uten et vellykket løfte, er det ingenting å bryte.

Denne observasjonen, som først ble publisert av John Austin i 1946 og senere utviklet av John Searle til en teori om sosial virkelighet, har skapt mye bølger i filosofi og kultur. Den ligger også i bakgrunnen for Rotas nye studie, *Collective Intentionality and the Study of Religion*. Rota forsøker nemlig å tolke religiøse fenomener (og i dette studiet: Jehovas vitner) som kollektiv intensjonalitet, ikke bare som individers ideer og oppførsel.

Legg merke til mine og Erikas ideer og vår oppførsel i denne situasjonen: vi har ikke samme rolle, samme ideer, eller samme ord, men vi deltar i samme handling. Samhandlingen er noe annet enn mine eller hennes ideer fordi den utgjør en motstand jeg må forholde meg til utover hennes skuffelse. Vi må virkelig forholde oss til løftet, men det tilsvarer ikke et individs eller flere individers forestilling. Ved å bruke robuste ontologiske beskrivelser av kollektive enheter, forsøker Rota å bedre vår forståelse av religion.

Det er med en gang noe paradoksalt ved bokas hensikt om å omskape ontologiske betraktninger til en empirisk metode. De som er kjent med slike analyser som jeg har presentert her av Erika situasjoner er vant til deres filosofiske konsekvenser. I noens hender begrunner analysene en antirealistisk beskrivelse av språkspill, eller sannhetsspill. Hos noen stifter de politiske fenomener («We the people» er det berømte eksempelet). Hos andre forklarer de det «performative» i bredere forstand, der dramatiske fremstillinger endrer på sosial virkelighet. De fleste går fra en språkfilosofi der kunnskap avbilder verden utenfra til en der det hindrer oss som er i verden fra å snuble over ting. Da er det overraskende at Rota har lyst til å gjøre saken til en empirisk tilnærming, som skal skape en mest mulig tilfredsstillende beskrivelse.

Innsikt kommer fra overraskende steder. Uten en god beskrivelse av sosial virkelighet, slik Rota gir oss i del én av denne boka, kan religionsvitenskapelige beskrivelser fort ende opp i forenklete veivalg: mellom menneskelige og guddommelige fenomener; mellom mektige og hverdagslige menneskers beskrivelser. Begrepet «kollektiv intensjonalitet» skiller mellom oppførselen til enkeltindivider og religiøse grupper.

Se for deg at en stor prosent av verdens cricketspillere snur seg mot Mekka i tepausen. Da trenger vi en faglig beskrivelse av praksisen som er mer enn en sammensetning av individuelle religiøse valg, men en sosial oppførsel som hører til en religion heller enn en sport. Vi måtte beskrive mine og Erikas forpliktelser ulikt i situasjonen over, selv om hun og jeg var helt enige om hvordan løfter fungerer. På samme måte kan religiøse mennesker ha ett sett med trosforestillinger når de bidrar til en religiøs gruppe og et annet når de spiller cricket. Begge sett forestillinger kan være interessante for religionsviteren, men valget av hvilket sett vi fokuserer på, har konsekvenser for hvordan vi begrunner representativitet.

Rota tegner et vitenskapelig apparat for å generere etiske beskrivelser på en måte som allikevel tar det religiøse sosiale prosjektet alvorlig. Det i seg selv er en bragd. Forfatteren sier selv at beviset er å finne i gjennomføringen. Er gjennomføringen vellykket?

Boka er eksemplarisk lagt opp. Etter en første del som forklarer teorien (som er mye bredere og mer innviklet enn mitt Erika-eksempel), får leseren en serie med studier av ulike aspekter ved Jehovas vitners religiøse liv: deres oppførsel, tro, følelser og estetikk. Hvert kapittel beskriver en eksisterende religionsvitenskapelig tolkning av dette aspektet samt hvordan den kommer til kort. Deretter presenteres gode empi-

riske data samlet av Rota med kolleger som belyser aspektet og illustrerer spørsmålene vi sitter igjen med. Til slutt presenteres en tolkning i lys av teorien som ble introdusert i bokas del én. Hensikten er å løse problemene som er drøftet gjennom kapitlet i tilgjengelig prosa så leseren aldri blir ført bak lyset.

I eksempelet om forkynnelse (kapittel 8), forteller teorier om rasjonelle valg hvorfor forkynnelse trenger å være krevende (det hindrer gratispassasjerer), men ikke hvorfor den tar en så spesifikk rituell form. Rota forklarer oppførselen som et transparent sett med forpliktelser konstituert ved rituell bruk av talehandlinger. Dermed får vi en beskrivelse av den rituelle og didaktiske bruken av spørsmål og svar i tjenestetøtene som hører til Jehovas vitners forkynnelsesarbeid. Forfatteren argumenterer med utgangspunkt i både informantuttalelser og statistikk om offentlige publiseringer at *før* individer går ut for å forkynne, har det allerede blitt etablert en gruppevilje, i tråd med kollektiv intensjonalitetsteori (filosofene som blir mest brukt er Raimo Tuomela og Margaret Gilbert). Empirien er robust. Anvendelsen er klar og etterprøvable.

Men er gjennomføringen vellykket? Det er med god grunn at filosofer pleier å gjøre som meg og dikte opp fiktive situasjoner for å illustrere sine poeng. Konstruerte beskrivelser kan være så åpne og klare, og man ser med en gang forskjellen mellom utrofasthet (brutte løfter) og grammatiske feil (å fornekte at man har lovet). Empiriske data er mye mer rotete. Det var ambisiøst å forvente en så enkel anvendelse. Gang på gang sitter leseren igjen med spørsmålet «ja, dette går i riktig retning, men har du *bevis* for at dette er noe mer enn oppfordringer og parallelle ambisjoner?» Ingen av Rotas empiriske eksempler er så soleklare som Erika-situasjonen. For eksempel: påstanden om at Jehovas vitner blir motiverte til forkynnelse av tjenestetøtene og den verbale samhandlingen som foregår der er overbevisende. Men boka påstår også at disse utgjør en kollektiv handling, skaper et religiøst kollektiv, og at utsagnene fungerer som talehandling (av typen jeg har beskrevet). Til alt det er det empiriske grunnlaget utilstrekkelig.

Vi er i nærheten av en løsning i bokas datagrunnlag. Informanter presenteres som har tvetydige holdninger til egen praksis. Vi hører om mennesker som ikke bare forkynner med glede, ikke alltid følger reglene. Her ser vi fordelen med å tenke på sosial virkelighet: en mer individuelt orientert teori ville måtte nøye seg med å si at noen Jehovas vitner ser *Breaking Bad*, og noen gjør det ikke. Rota derimot undersøker religion som sosial virkelighet og spør hvordan den dårlige samvittigheten ble

til. Spørsmålet er ikke om informantene ser serien eller ikke, men om de bryter en regel når de gjør det.

Jeg kan ikke se at Rota gir oss tilstrekkelig datagrunnlag til å påstå at sosial virkelighet har blitt til i bokas eksempler. Til det hadde vi trengt en informant som kan si «Jeg er Jehovas vitne og noen ganger ser jeg på *Breaking Bad*» men ikke kan si «Jeg er et godt Jehovas vitne når jeg ser på *Breaking Bad*». En hårfin forskjell, kanskje, men det er gjerne slikt man empirisk undersøker sosial virkelighet. Det hadde krevd elisitering av data heller enn enkle observasjoner av feltet slik vi er mest vant til i religionsstudier.

Det finnes også mindre problemer med analysen. Det er ofte et for stort gap mellom den teoretiske delen og analysen. Kollektiv intensjonalitet er i teori noe en finner, ikke en tolkningsramme, men når vi leser analysen hører vi heller det motsatte: «hvis vi ser på datagrunnlaget som kollektiv intensjonalitet...» Dessuten innfører forfatteren ganske mye teori i del to som vi ikke ble introdusert for i den uvanlig store teoretiske gjennomgang i del en. Blant annet påstås det gjentatte ganger at Jehovas vitner «rammer inn» sin praksis, uten noe forklaring på hva begrepet tyder på. I tillegg blandes «illocutionary» med «perlocutionary» noen ganger (f.eks. side 117). Men slike teoretiske innvendinger er ikke tegn på at vi er i en blindvei, men heller at samtalen er verdt å fortsette.

Ambisjonen er med andre ord velplassert, uansett om Rota leverer på den eller ikke. Vi kan håpe at fremtiden vil bringe enda sterkere argumenter og bevis. Flere undersøkelser av religion som sosial virkelighet behøves, gjerne av samme forfatter. Det er tross alt ingen tvil om kvaliteten i datagrunnlaget. Det er mulig at vi i framtida trenger å se til andre felt enn bare sosiologi og antropologi for våre metoder når vi studerer religion. Pragmatikk, en underdisiplin av lingvistikk, har tross alt elisitert, isolert og studert talehandlinger og meningskonstruksjoner i Erika-liknende situasjoner i flere tiår.

Omtale av doktoravhandling

Marta Camilla Wright. 2023. *Saved and Healed. Illness, Illness Causation and Healing Among Ethiopian Orthodox Christians at Holy Water Sites in Addis Ababa*. Bergen: University of Bergen.

BY KATHARINA WILKENS, INSTITUT FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, UNIVERSITÄT TÜR
TÜBINGEN

The thesis of Marta Camilla Wright offers the reader a detailed account of contemporary ritual practice at Holy Water Sites (*ṣābāl bota*) in Orthodox Ethiopia. Grounded in ethnographic methodology it follows ritual participants through their daily activities at diverse shrines in Addis Ababa. Around 150 shrines are established around various types of water sources, typically though at natural springs or simply using tap water in a church compound (121–124). In the city of Addis Ababa water sites are generally enclosed by a small, wooded area and continue to resist urban planning. Indeed, the sites seem to be increasing in number as the demand for spiritual healing grows.

Three central topics emerge from Wright's research: entanglements of the lexical repertoire for illness, illness causation and healing between various religious and secular systems of healing; the impact of spatial, material and relational aspects of the healing process at holy water sites; and the efficacy of liturgy, faith, and the religious community in the healing process. According to Wright's key informants, illnesses can be framed in biomedical terminology (typhus, cancer, gastritis, depression, stress etc.) or in religious terms (possession by demons, malignant influences, malice). Wright emphasizes, however, in line with similar research that the *process* of recovery and redemption is foregrounded, while a specific theory of disease cau-

sation is not elaborated among patients – as it would be in the biomedical system. While a variety of demons and malignant forces are thought to exist and are generally regarded as the source of any illness, they are indiscriminately fought off in the ritual healing process with sacred objects (especially holy water), faith, prayers, and liturgical blessings. In Wright's analysis, a seemingly medical issue is thus dealt with by «doing religion».

This brings me to some reflections on Wright's theoretical background and methodology. She provides the reader with ample discussion of her approach to the field, her previous knowledge of the area, the help she received from a translator and the methods of interviewing and documentation. (On a side note: field research was conducted before the Covid pandemic.) Among her central tools were a free-listing survey of relevant terminology, participant observation at 30 water sites (including detailed spatial analyses), and in-depth interviews with nine key informants as well as shorter interviews with other patients and healers. The author reflects at length on ethical questions regarding medical aid and perceived violence during exorcisms and is honest with the limits of her own academic detachment and the need for human engagement. Her positionality is grounded in her experiences as a (alternative) therapist rather than in decolonial methodology. However, while the methods were employed diligently, the scope of the research questions was somewhat limited.

Wright commendably tackles the vexed question of how to separate and/or combine the fields of religion and healing. She does this on two levels: lexicography and spatiality/materiality. Regrettably, the author limits her observations to semantic issues such as the multilayered use of the term «illness» (*bäššəta*) which indexes both biomedical diseases as well as issues of religious affliction. Also, the discussion of bodies in movement through special spaces is used only as a descriptive, not an analytical tool. Thus, her – perfectly correct – finding that ritual and medical aspects of healing intertwine and overlap, especially among her informants at religious sites, is hardly innovative. The notion that being «Saved and Healed» (as the title suggests) are the same, is in no way unique to Orthodox Ethiopians frequenting holy water sites. The dissertation does not aspire to contextualize the case study in larger social, political, and historical developments of the Tāwahaḍo Church and Ethiopian society

at large with its long tradition of ethnic and religious diversity. An analysis of liturgical variations and intra-denominational conflicts could have enriched the analysis. Also, issues such as urbanization, modernization, medicalization, and the rise of Pentecostalism in society especially among the political elite are touched upon, but not integrated into the analysis of the medico-religious therapeutic process.

That said, Wright captivates the reader with the vivid presentation of ethnographic detail which demonstrates the productivity of her fieldwork. The rich observational detail of the study is grounded in a particular awareness of material and spatial aspects of ritual practice at the *ṣābāl bota*. Additional photographic documentation adds to the insights readers are given into this unique Ethiopian orthodox set-up. Wright presents illness and healing as emplaced both in the lives of her key informants as well as in the holy water sites. The intersection of movement, objects, bodily fluids, water, images, sounds and the functionally divided spaces of the shrines combine to provide the reader with an understanding of the multi-dimensionality of the healing process.

Of special importance is the engagement of patients with spirits, angels, and divine agents of healing alongside scripture, icons, prayer beads and the like. The process is mediated by priests, and other functionaries, at churches with holy water sites. The liturgies of the Orthodox Church, liturgical fasting and personal vows add another layer of communication between patients, families, healers, congregations, angels, and evil spirits. Wright points to the particular importance of relationships between people, spirits, places, and objects: illnesses may often be linked to broken relations while healing will involve forging new relationships, strengthening others, or re-establishing old relations. The most important relationship is stated as being that between patients and God. The material side of healing revolves around substances inside and outside of the body, thus rendering dietary instructions, cleansing rituals such as vomiting, and the ingestion of holy water and Eucharistic elements to be particularly important. Ritual and hygienic cleanliness always go hand in hand. In addition, holy objects impart their healing power through touching the body: specific parts of the scripture are read aloud and then touched to the afflicted body part. The central substance is holy water, but it is never employed outside of the liturgical

framework. It is usually created through a liturgical blessing, thus establishing the relationship between the divine and humans. It is often prepared while scripture is being read, thus absorbing further divine power. It is then drunk in such amounts as to make patients vomit out the harmful, poisonous substances in their bodies. It may also be taken home to wash with, bless the house or other objects, and to be drunk in small quantities. The materiality of the healing process is evinced most tangibly in the use of this water.

The dissertation is original in its scope and brings valuable insights to an understudied aspect of contemporary Orthodox Christian practice in Ethiopia – and is, as such, a highly welcome and important contribution to Ethiopian Studies and the study of religion in general. There are surprisingly few ethnographical studies on contemporary religious life among Orthodox Christians in Ethiopia, and this dissertation brings out a well of fascinating empirical data. The dissertation connects insights from the study of religion, material religion, medical anthropology, and African studies, thereby bringing a specific field of ritual healing into focus that closes lacunae in the comparative study of contemporary African spirit practices which have to date highlighted mostly Islam and Pentecostal Christianity.

Liminal Nakedness and Transformation in the story of Susanna

BY ANGELOS KYRIMIS

DEPARTMENT OF CULTURE STUDIES AND ORIENTAL LANGUAGES (IKOS), UNIVERSITY OF OSLO

This article analyses the story of Susanna and the Elders from the Book of Daniel, as a transformational and liminal process. My focus is the role of nakedness in Susanna's transition through distinct social and moral stages, within both the biblical narrative as well as in visual art through history. Using Victor Turner's concept of liminality, I analyze nakedness as a liminal threshold and discuss how her initial state of innocence is transformed into one of shame and ultimately to glorified exoneration. The main question is what Susanna's nakedness means in art and text, I explore how nakedness functions on different narrative levels, contributing to her journey from innocence to shame and eventually, vindication. By applying Turner's theory to the narrative structure and its shifts, and by approaching Susanna's nakedness as liminal, more complex layers of meanings and symbols emerge.

Keywords: Liminality, Nakedness, Susanna and the Elders, the Bible, art history, Victor Turner

Depicting Susanna

In the book of Daniel in the Bible, we find the story of Susanna,¹ the pious daughter of an affluent Jew in Babylon. While she is at the garden of her home, she is secretly observed by two elderly high-status men –judges –while she bathes alone and naked.

¹ The story of Susanna is not contained in all bible versions e.g. the King James version. It is considered canonical in the Orthodox and the Roman Catholic church, and consequently in the Bible versions these branches of Christianity use. For the purposes of this writing the Revised Standard Version Catholic Edition of the Bible is used.

The pair of voyeurs approach Susanna with the intention of coercing her into sexual activity. Upon her refusal they construct a false accusation of adultery against her, a crime punishable by death. In the end, Susanna is acquitted with the help of Daniel and the conspiring elders are themselves put to death. In this article I examine Susanna's nakedness as a liminal element, and analyze the meanings ascribed to it.

This short biblical story has been depicted numerous times in artworks by various artists over a long period. The reoccurring motif displays Susanna taking a bath, viewed secretly, or sometimes openly, by two elderly men. Some of the earliest depictions of Susanna are found at frescoes in the catacombs of Priscilla in Italy, dating from the middle of the 3rd century CE. In those portrayals Susanna is fully clothed, and also covered in other early Christian art renditions. As we move forward in time this element shifts radically (Smith 1993, 6–9).

During the renaissance and early modern period in Europe, a large number of acclaimed painters are inspired by the biblical Susanna, among them Gentile da Fabriano, Jacopo Tintoretto, Rubens, Artemisia Gentileschi, Rembrandt and Guido Reni.² Notably, Susanna's body is now uncovered.

Interpretations of Susanna's depictions

A cluster of underlying ideas among Christians had been projected onto the female body centuries before these paintings were created. Anne Stensvold, for instance, points out how Christian writers like Augustine placed women on a lower value plane. Referring to the creation myth in Genesis, Augustine distinguishes between man (Adam), who was created by God, and woman (Eve), who was created from Adam's flesh. In this way, the primordial female body is inferior to the male body and burdened with negative values. Furthermore, the female body is perceived as the cause of 'sinful' sexual desire in men (Stensvold 2011, 53–55). It is evident that the assessment of Susanna's naked body in the Christian world does not always start from a neutral point of view.

Depictions of Susanna after the 16th century have been, in current times, interpreted as sexually objectifying. Margaret Miles sees Tintoretto's painting (image 1) as assigning guilt, rather than innocence upon Susanna. This argument is based on ob-

² Gentile da Fabriano, *Susanna and the Elders*, ca 1400, Museum of John Paul II Collection, Warsaw; Jacopo Tintoretto, *Susanna and the Elders*, ca 1560, Kunsthistorisches Museum, Vienna; Peter Paul Rubens, *Susanna and the Elders*, 1607, Borghese Gallery, Rome; Artemisia Gentileschi, *Susanna and the Elders*, 1610, Schloss Weißenstein, Pommersfelden; Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Susanna and the Elders*, 1647, Gemäldegalerie, Berlin; Guido Reni, *Susanna and the Elders*, ca 1620, The National Gallery, London.



Image 1: Jacopo Robusti (Tintoretto) – Susanna and the elders, (1555-1556), Kunsthistorisches Museum, Vienna, Austria. Source: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/12/Jacopo_Robusti%2C_called_Tintoretto_-_Susanna_and_the_Elders_-_Google_Art_Project.jpg

servations of the painting. Susanna is centrally placed, painted in illuminating bright colors, while the Elders are in the background painted in darker tones. Such a representation leads to a visual eroticization of Susanna, an implication of wrongdoing on her part, in essence hinting that lustfulness does not originate from the two oglers, but from the naked body of the woman. A similar tonal highlighting is employed in Rembrandt’s rendition (image 2) of the same theme from 1647.

One might question whether the artists intended to validate voyeuristic behavior or at least cater to the male gaze. Mary D. Garrard argues that the combination of the naked young woman and the older men creates a sensual allure that is “pornographically effective” (Broude and Garrard 1982, 149–150). The sexual allusions portrayed in the canvases at times become more explicit. In Alessandro Allori’s ‘Susanna and the Elders’ (1561) the Elders are depicted not merely as voyeurs, but as initiators of non consensual physical contact as well (image 3). One of the Elders



Image 2: Rembrandt Harmenszoon van Rijn, Susanna and the Elders, 1647, Gemäldegalerie, Berlin, Germany. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_-_Susanna_and_the_Elders.jpg

stands behind Susanna and forcefully grabs her right hand, while the other with his face at the height of her torso places his hand on her back and between her legs. Susanna has her hands on the Elders faces, clawing them with her nails. The beauty of Susanna and of the painting, comes in contrast with the brutal actions it displays. Such a depiction raises the general question of how these artistic displays of nakedness were perceived in their time. Were all versions of naked Susanna perceived by default as erotic and exclusively as objects of sexual desire?

Another element to take into consideration is that the aforementioned paintings present a biblical story, thus their aim is also to articulate a moral statement. If we assume that the viewers of these paintings were familiar with the ultimate fate of the Elders, and the moral context of the story, then these artworks imply the existence of two different possible reactions. The viewer could be captivated by the beauty of Susanna's naked form, possibly igniting sexual arousal, or he could perceive it as a part of a didactic tale about temptation and virtue.



Image 3: Alessandro Allori, Susanna and the Elders, 1561, Musée Magnin, Dijon.

Source:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alessandro_Allori_-_Susanna_and_The_Elders_-_WGA00186.jpg

Nevertheless, the theme of the scene could also be interpreted as a lesson about temptation. In that sense, Susanna's nakedness plays a dual role. Her body is an objectified fetish, an originator of carnal desire. It is also an opportunity – and an advice – to overcome temptation. In both interpretations, either that of acquiescing to the portrayed sexual assault, or that of denial of the imagined sexual enticement, we find common conceptual ground. Susanna's naked body is instrumentalized as a reward gateway for men either directly as sexual pleasure, or indirectly, by denying it and receiving religious moral satisfaction and contentment.

The naked body of Susanna seems to be unavoidably a temptation for the male observer. Her body is the most prominent visual object in the paintings. It is after initially taking in her form that the viewer observes the presence of the Elders. In the renaissance paintings mentioned above, Susanna shows moral resilience, yet the shadow of implied sin falls upon her, by way of artistic sexualization.

Interpreting nakedness – Nakedness as a liminal element

The anthropologist Victor Turner, inspired by Arnold van Gennep, used concrete terms to describe the process and structure of rituals, focusing on rites of passage

(Turner 1977, 94). Turner's concept of liminality is central to uncovering layers of meaning in the story of Susanna, as the portrayal of her experience reflects a state of social and moral ambiguity, where established norms are temporarily suspended. To examine the biblical story of Susanna, I employ his ideas about separation, liminality, and reincorporation, as well as *communitas* and status reversal.

The Susanna story reveals a recursive three-part structure, both in the overarching plot and within smaller segments: separation, liminality, and reintegration. At various points in the story, there is also a temporary dissolution of ordinary social hierarchies and norms, which in Turner's terms could be defined as *communitas* and status reversal. According to Turner, *communitas* refers to a sense of equality and shared experience that emerges in liminal phases, where people's normal distinctive status is suspended (Turner 1977, 94–95). A status reversal occurs when roles and positions are inverted, and hidden power dynamics are often revealed, as seen in the elders' fall from respected judges to condemned wrongdoers. I will explain my argument by breaking down Susanna's action of taking a bath, starting from parts of the story, going forward to the whole.

Susanna is described as “a very beautiful woman and one who feared the Lord” (Daniel 13:2).³ One hot day she decides to take a bath at her husband's private gardens. She commands her servants to bring her oil and ointments and to afterwards leave the place (Daniel 13:15–19). This part of the story can be interpreted as the pre-liminal phase of separation. Susanna is alone and naked. Her clothes, a symbol of ordinary social life and social status are removed. She is also surrounded by gardens which, although man made, can be seen as relating more to nature than constructions like a house or a temple would. Her servants are also sent away. Susanna is separated from other people, from the ordinary social structure.

Beyond the stage of separation, liminality awaits. Turner notes that,

Liminal entities, such as neophytes in initiation or puberty rites, may be represented as possessing nothing. They may be disguised as monsters, wear only a strip of clothing, or even go naked, to demonstrate that as liminal beings they have no status, property, insignia, secular clothing indicating rank or role, position in a kinship system (Turner 1997, 95).

³ On the surface such an observation presents Susanna as a person of both outer beauty and inner virtue. A different reading would be considering the mention of her God fearing character as a counterweight to her beauty. In essence the writer of the passage could be implying ‘a very beautiful woman nevertheless one who feared the Lord’. Such an innuendo would point to a mindset seeing women's body seen as dangerous and inclined to sin.

Susanna by ‘possessing nothing’ and stripped of emblems of her status fits Turner’s description. She has become a liminal entity by leaving behind her previous, ordinary, state. When the two elders approach her in this subsection of the story, the phase of liminality begins. Susanna finds herself in a situation outside of cultural norms, a married woman naked in front of two men. Her nakedness puts her presently in a position of vulnerability. At the same time, her *future* social role becomes ambiguous and undefined. Before Susanna lies amorphous, murky potentiality. At that exact moment all elements are beyond cultural normality, and the way forward is unpredictable. The supposedly wise and ethical elders have become deviant and threatening peepers. She herself has nothing, no evident power, social structure or immediately accessible material shelter to use for diminishing her vulnerability. As Turner (1997, 94) notes, “Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial”. Indeed, naked Susanna finds herself in a position which is not part of any norm. She is ‘betwixt and between’.

Susanna is now facing either rape or false accusations that can lead to the death penalty. She lets out a scream, alerting the servants (Daniel 13:20–27), and at that point she becomes reincorporated, she becomes something – an accused person. In these three stages of this story section – separation, liminal stage, and reintegration – nakedness has a transformative function as a liminal portal for Susanna. She enters nakedness as a pious, socially respected married woman and exits it defamed, facing execution.

It could be argued that the elders also experience these three ritual stages, but we should analyze the elders’ role in the story, as the antithesis to Susanna. At the beginning, Susanna is described as a woman that is beautiful, God fearing and knowledgeable of the law of Moses, in contrast to the Elders –old and impious men transgressing the law. The introduction of their characters is also antithetical in its tone. Susanna is presented in a positive light, detailing her virtues, in the first four verses of the text, but the introduction of the elders is rather short and dry: “In that year two elders from the people were appointed as judges” (Daniel 13:5). This short sentence is directly followed by an ominous foreshadowing: “Concerning them the Lord had said: Iniquity came forth from Babylon, from elders who were judges, who were supposed to govern the people.”

As if the implied characterization of the two elders as incompetent was not enough, the verses that follow establish their compromised moral status. We read:

When the people departed at noon, Susanna would go into her husband's garden to walk. The two elders used to see her every day, going in and walking about, and they began to desire her. And they perverted their minds and turned away their eyes from looking to Heaven or remembering righteous judgments. Both were overwhelmed with passion for her, but they did not tell each other of their distress, for they were ashamed to disclose their lustful desire to possess her. And they watched eagerly, day after day, to see her. (Daniel 13:7–12)

This description confirms the corrupt nature of the elders. Their lack of names throughout the story accentuates their degraded state. This could be seen as an emphasis on their roles, which they betray, and additionally as an opposition to the character of Susanna. While her name is eternalized via her story, the Elders seem not to be 'worthy' of names, their immoral actions symbolically stripping them even from this basic human condition.

The text continues to refer to their amorality, and the subsequent verses have almost comical undertones:

They said to each other, "Let us go home, for it is mealtime. And when they went out, they parted from each other. But turning back, they met again; and when each pressed the other for the reason, they confessed their lust. And then together they arranged for a time when they could find her alone. (Daniel 13:13–14)

Through Turner's view point we can suspect a separation stage in regards to the two men. A difficulty presented here is that the text does not provide ample information about their ordinary, "pre-Susanna" moral status. Nevertheless, their lustful state is presented as a result of a gradual procedure, and it is noted that "both were overwhelmed with passion for her" (Daniel 13:10). In that sense we could assume that a process of ethical transformation has taken place. It should also be noted that the two elders were acquainted with Joakim, Susanna's father, and frequented his house. Their ordinary status thus could be perceived as their role as judges who make social visits and behave accordingly. In light of this, the separation stage here is one of abandoning the assigned social role and expected behavior and entering an almost trance-like state of lustfulness.

When the elders confront Susanna, they cast aside all expected social norms. The judges, with the implied responsibility to promote justice and fairness, undergo a status reversal and are transformed into perpetrators of injustice and malice. They present to Susanna two options which are often tightly connected with liminality,

sex and death. At this point, not only Susanna, but also the elders have a new undetermined status. They may either become ‘successful’ sexual predators, or they might face some resistance, and consequences as well. This uncertain status is their own liminal phase. Susanna’s scream sets forth the next stage of the story, the reintegration of the elders, as her accusers.

The whole story

After examining the different parts of the Susanna story, I will now analyse it as a whole. The story consists of three main parts. The first part introduces the characters and tells the incident of Susanna bathing and confronting the elders (verses 13:1–27). The second is the trial of Susanna, with the elders’ false accusations condemning her to death (verses 13:28–41). In the third part we read of Daniel’s divine intervention and the condemnation of the elders to death (verses 13:29–63). This categorization is based on the different thematic and dramaturgical elements in each part.

The first scene can be analysed as the separation phase. As already stated, by taking a naked bath in the gardens Susanna physically and socially separates herself from her regular social environment. The removal of her garments symbolizes the separation from social status. Her naked body in the natural surroundings could initially be seen as a symbol of paradise, an innocent place of integrity and true serenity. This is taken away when the elders appear on the scene. Now the gardens become a place exposed to vulnerability and danger. This shift of the spatial meaning adds one more layer of separation.

Another motif from the story of Eden also becomes apparent. Both stories take place in enclosed gardens, where the innocent naked protagonist(s) of the stories has dangerous, malevolent encounters. The symbolic serpent in Susanna’s story has the face of the elders. One could wonder if one underlying aim of the story is to allegorically reenact the Eden narrative, with a different ending, as a psychological tool for dealing with the paradisaic loss.

As noted earlier, the elders also experience a separation from their roles as judges and helpers of the people. On a moral level, they also separate themselves from their expected social conduct of devotion. Some verses clearly demonstrate this transition. In Daniel 13:6 the elder judges are presented in a context of openness: “These men were frequently at Jo’akim’s house, and all who had suits at law came to them”.

Later in the text, in Daniel 13:13 they become secretive and conspiratorial: “And then together they arranged for a time when they could find her alone.”

In this three-fold segmentation of the story which I propose, the second part serves as the liminal phase. Here Susanna is judged by the people that have gathered at her house and is falsely accused by the elders of having a secret lover. She enters a phase of great ambiguity, with transformative potential, where her identity and fate are suspended. As Turner relevantly notes: “During the intervening ‘liminal’ period, the characteristics of the ritual subject (the ‘passenger’) are ambiguous; he passes through a cultural realm that has few or none of the attributes of the past or coming state” (Turner 1977, 94). This is certainly the case for Susanna. Her own residence, in the past a safe home, has become the arena for her social and psychological demolition. The ambiguity of her existence could not be of greater disparity. She is either completely innocent or held under a death conviction.

Turner also notes of liminal entities, like Susanna, that “their behavior is normally passive or humble; they must obey their instructors implicitly, and accept arbitrary punishment without complaint”, and also that “neophytes in many rites de passage have to submit to an authority that is nothing less than that of the total community” (Turner 1977, 103). Elements of such a behavior are evident in Daniel 13:31–41, when Susanna endures the sycophantic accusations in front of a crowd of people which leads to her condemnation to death without her articulating a counterargument. Only when the sentence and her faith are decided she speaks, but not to defend her case, but to plead for God’s help.

The third part of the story is the process of Susanna’s reintegration into society, through Daniel’s intervention. Susanna is acquitted of the false accusations, and no longer in a state of ambiguity. The fate of Susanna and of the elders is decided, but in addition, a final moral judgment is cast upon her nakedness.

Susanna’s exoneration would not be possible without the help of Daniel. He decisively applies a significantly more scientific method of trial by examining the witnesses, in this case the elders, independently. Daniel is described in verse 45, “And as she was being led away to be put to death, God aroused the holy spirit of a young lad named Daniel”. In their accusations against Susanna the elders also mention a young, fictitious man. These two men—one real and divine, the other imagined—could be seen as two perspectives on nakedness. The elders’ fabricated man conveys that nakedness is promiscuous, lewd and sexualized. Daniel, on the other hand, is the bearer of divine truth and justice, and by establishing Susanna’s innocence Daniel

connects these ideals with her naked body. This time her uncovered body is not a canvas for the projection of shame, but a symbol of innocence and pure intentions. Her exoneration and reintegration allows her to reclaim ownership of her naked body. Through divine intervention and judgement, integrity and order are restored. In other words, God confirms that the naked woman is innocent.

The story of Susanna thus provides a complex answer to the underlying question: Was her nakedness a symbol of promiscuity or innocence, or both? Different characters, stages and levels of the story convey different views, but the divine conclusion seems decisive: Being naked is not sinful in itself. Nakedness is thus understood as contextual, not absolute. A Turnerian analysis of the stages of the Susanna's story shows that nakedness is polysemantic, also within the same religious tradition. Even within the same artistic expression, several and sometimes conflicting perspectives emerge.

Bibliography

- Broude, Norma, and Mary D. Garrard, ed. 1982. *Feminism and Art History: Questioning the Litany*. 1. utg. Icon Editions. New York: Harper & Row.
- Miles, Margaret R. 1989. *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. Boston, MA: Beacon Press.
- Smith, Kathryn A. 1993. "Inventing Marital Chastity: The Iconography of Susanna and the Elders in Early Christian Art." *Oxford Art Journal* 16 (1): 6–9.
- Stensvold, Anne. 2011. "Dualisme og ambivalens." *Din* 1–2: 53–55.
- Turner, Victor W. 1977. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Symbol, Myth, and Ritual Series. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sammendrag

Artikkelen analyserer nakenhet som liminal og transformativ prosess i bibelfortellingen om Susanna og de eldste fra Daniels bok og i kunstneriske fremstillinger av den. Med teoretisk utgangspunkt i Turners teori om liminalitet, drøfter jeg hvordan Susannas nakenhet, slik den er skildret i kunst og tekst, fungerer som en liminal terskel. Fremstillingene kan dermed forstås som en narrativ reise i tre faser, der hennes uskyld forvandles til skam og til slutt til opphøyet rettfærdiggjøring. Ved å undersøke narrative skift og stadier på forskjellige nivåer av fortellingen, kan man få frem flere lag av mening, og forskjellige, iblant motstridende syn på nakenhet.

Nøkkelord: liminalitet, nakenhet, Susanna og de eldste, Bibelen, kunsthistorie, Victor Turner.