

Rom og sted

Religionsfaglige og
interdisiplinære bidrag

Knut-Willy Sæther og Anders Aschim (red.)



Rom og sted

Knut-Willy Sæther og Anders Aschim (red.)

Rom og sted

RELIGIONSFAGLIGE OG INTERDISIPLINÆRE BIDRAG

CAppeleN DAMM AKADEMISK

© 2020 Geir Afdal, Bente Afset, Anders Aschim, Joke Dewilde, Marta Bivand Erdal, Stian Sørli Eriksen, Ragnhild Fauske, Marte Fanneløb Giskeødegård, Kristin Hatlebrekke, Marianne Hustvedt, Ole Kolbjørn Kjørven, Hildegunn Valen Kleive, Jonas Gamborg Lillebø, Helga Synnevåg Løvoll, Ralph Meier, Thor-André Skrefsrud, Elin Sæther og Knut-Willy Sæther.

Dette verket omfattes av bestemmelsene i Lov om opphavsretten til åndsverk m.v. av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC BY-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>). Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format under betingelse av korrekt kreditering og at en lenke til lisensen er oppgitt. Lisensen tillater ingen bearbeidelser.

Boka er utgitt med støtte fra Høgskulen i Volda. Denne boka er utgivelse nr. 37 i skriftserien *Kyrkjefag Profil*.

ISSN print: 1502-7929

ISSN online: 2703-8076

ISBN trykt bok: 978-82-02-69952-9

ISBN PDF: 978-82-02-69675-7

ISBN EPUB: 978-82-02-70894-8

ISBN HTML: 978-82-02-70895-5

ISBN XML: 978-82-02-70896-2

DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.110>

Dette er en fagfelleverdert antologi.

Forsidebilde: Adobe Stock

Omslagsdesign: Have a Book

Cappelen Damm Akademisk/NOASP

noasp@cappelendamm.no

Innhold

Forord	7
Kapittel 1 Komplekse rom og mangeartede steder: Religionsfaglige og interdisiplinære kontekster	9
<i>Knut-Willy Sæther og Anders Aschim</i>	
Kapittel 2 Sted og lokalitet i transnasjonale empiriske kontekster	29
<i>Marte Fanneløb Giskeødegård</i>	
Kapittel 3 Når Jesus tar til gatene: Katolske Corpus Christi-prosesjoner i norske byrom	47
<i>Hildegunn Valen Kleive, Anders Aschim, Marta Bivand Erdal og Marte Fanneløb Giskeødegård</i>	
Kapittel 4 Flyktige rom og tynne steder: En transnasjonal og spatial analyse av pentekostale migrantmenigheter i Norge	67
<i>Stian Sørli Eriksen</i>	
Kapittel 5 «Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene»: Om betydningen av sted i en flerkulturell barne- og ungdomsfestival	93
<i>Joke Dewilde, Ole Kolbjørn Kjørven, Thor-André Skrefsrud og Elin Sæther</i>	
Kapittel 6 Grip kirkes veggmalerier: 1600-tallskirken som møtested og grensepost for teologi og kongemakt.....	111
<i>Kristin Hatlebrekke</i>	
Kapittel 7 Kirkeasyl og kirkebygg som hellig rom og tilfluktsted	129
<i>Ralph Meier</i>	
Kapittel 8 Fra det religiøse og sekulære til det hellige og profane: «Det religiøse», «det sekulære» og «det hellige» som romlige kategorier sett i lys av begrepshistorie og filosofisk arkeologi	149
<i>Jonas Gamborg Lillebø</i>	

Kapittel 9	Naturen som sted: En eksplorativ studie av økofilosofi, økoteologi og kristen økospiritualitet.....	167
	<i>Knut-Willy Sæther</i>	
Kapittel 10	Naturen som rom: Filosofisk samtale gjennom erfaring i natur	189
	<i>Helga Synnevåg Løvoll</i>	
Kapittel 11	Rommet for interaksjon om eksistensielle spørsmål i barnehagen	207
	<i>Ragnhild Fauske</i>	
Kapittel 12	«Rom» som metafor i utviklingen av (kritisk) tenkning: En diskusjon av begrepene «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» i læreplanens overordnede del i lys av Hannah Arendt	229
	<i>Marianne Hustvedt</i>	
Kapittel 13	Hva er det med Gilead? Det bibelske navnet Gilead i moderne romaner	249
	<i>Bente Afset</i>	
Kapittel 14	Hva skjer med religion i Schatzkis 'tidrom'-aktivitet?	267
	<i>Geir Afdal</i>	
	Forfatterpresentasjon	289
	Tidligere utgivelser i Kyrkjefag Profil	293

Forord

I desember 2019 arrangerte forskergruppen Religion og livssyn ved Høgskulen i Volda en konferanse over to dager der tematikken rom og sted ble satt på dagsorden. Rundt 25 forskere fra ulike institusjoner i Norge møttes til foredrag og samtaler med sikte på å utveksle innsikter og refleksjoner om den såkalte romlige vendingen i religionsfagene og beslektede fagområder. Konferansen hadde også som siktemål å munne ut i en bok, og det er denne som nå foreligger.

Antologien gir noen perspektiver på rom og sted som dimensjoner, med særlig utgangspunkt i religionsfag, vidt forstått. At en slik tematikk i seg selv er omfattende, bør ikke overraske. Derfor er heller ikke boken et forsøk på å gi en fyllestgjørende fremstilling av et komplekst tema. Forskere med sine spesifikke faglige utgangspunkt gir stemmer til hvordan vi kan forstå rom og sted som viktige dimensjoner, blant annet inspirert av utviklinger i geografifaget. Selv om artiklene har tilknytning til ulike fagområder, som religionsvitenskap, filosofi, teologi, sosialantropologi og pedagogikk, så er antologien et møtested i det vi vil betegne som en vid religionsfaglig kontekst.

Redaktørene vil rette en takk til Høgskulen i Volda for finansiering av både konferansen og bokprosjektet. Likeledes vil vi takke for trykkestøtte fra forskergruppen Diversity in Education ved Høgskolen i Innlandet. Takk også til redaktør Jan Ove Ulstein i bokserien Kyrkjefag Profil og redaktør Simon Aase i Cappelen Damm Akademisk for godt samarbeid i utgivelsesprosessen.

Knut-Willy Sæther og Anders Aschim

Volda og Hamar i oktober, 2020

KAPITTEL 1

Komplekse rom og mangeartede steder: Religionsfaglige og interdisiplinære kontekster

Knut-Willy Sæther

Høgskulen i Volda

Anders Aschim

Høgskolen i Innlandet

Abstract: This article maps out the complexity of the phenomena and concepts space and place, with a special focus on religious studies and related disciplines. We start by identifying core elements in the so-called 'spatial turn' within the humanities and the social sciences, originating from developments in the field of geography. Next, we identify ontological and epistemological challenges related to space and place, and argue for constructive-critical realism as a point of departure in theory of science. Further, we advocate interdisciplinarity as a way to address such a topic, followed by a short analysis of the 'spatial turn' within the context of religion, theology and philosophy. Finally, we offer a presentation of the remaining articles of the volume.

Keywords: spatial turn, constructive-critical realism, interdisciplinarity

Innledning

Rom og sted er høyst komplekse fenomener og begreper. Selv innenfor det fagområdet som det kanskje er mest nærliggende å knytte fenomenene til – geografi – er det alt annet enn entydig hva vi egentlig taler om. Noel Castree sier det slik: «Place is among the most complex of geographical ideas» (Castree, 2009, s. 156). Legger vi til rom som kategori,

Sitering av denne artikkelen: Sæther, K.-W. & Aschim, A. (2020). Komplekse rom og mangeartede steder: Religionsfaglige og interdisiplinære kontekster. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 1, s. 9–28). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch1>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

øker kompleksiteten ytterligere. I den samfunnsgeografiske tradisjonen var disse begrepene noe man opprinnelig tok for gitt. I senere forskning har det blitt betydelig mer problematisert hva rom og sted faktisk er, og hvordan det kan forstås.

Den fornyede interessen for rom og sted har også slått inn i andre disipliner, og i dag taler vi om en romlig vending («spatial turn») innenfor flere humanistiske og samfunnsvitenskapelige fagområder (Warf & Arias, 2008; Nieuwenhuis & Crouch, 2017). Det betyr ikke nødvendigvis at fenomenene blir mer avklart av den grunn. Didem Kilickriran uttrykker det slik: «Both concepts are also incredibly mobile in that they resist any one single way of thinking» (Kilickriran et al., 2012, s. vii). Ikke slik å forstå at rom og sted gir rom for hva som helst, men snarere at man i rom- og stedsforskningen betoner et *perspektiv* – et anlagt blikk – som kan gi oss bedre innsikter og peke på nye sammenhenger, innen en fagtradisjon, men også mellom fagtradisjoner. Dette er også tilfelle når vi i denne antologien ser nærmere på rom og sted innen det vi betegner som en vid religionsfaglig kontekst.

Først i denne artikkelen gjør vi noen innledende avklaringer av begrepene rom og sted ved å se nærmere på det som har blitt betegnet som «den romlige vendingen». Denne avklaringen leder oss til en vitenskapsfilosofisk diskusjon der både ontologiske og epistemologiske spørsmål aktualiseres. Vi argumenterer for et vitenskapsteoretisk ståsted med utgangspunkt i en konstruktiv-kritisk realisme og viser at en slik tilnærming kan være et fruktbart startsted for å belyse rom og sted ut fra de fagområdene og med det interdisiplinære preget som finnes i antologiens artikler. Vi avklarer videre hvordan vi forstår den religionsfaglige konteksten og hva vi mener med interdisiplinaritet i denne sammenheng, for deretter å rette søkelyset mer spesifikt mot den romlige vendingen innen religionsfag. Til slutt vil vi gi en presentasjon av artiklene i boken.

Den romlige vendingen – noen innledende avklaringer

Teorier om rom og sted med relevans for filosofi, religion og teologi har særlig blitt utviklet i nær kontakt med blant annet geografi,

sosialantropologi og sosiologi. Den romlige vendingen har i seg en engelskspråklig begrepsbruk der termene «space» og «place» inngår. Disse begrepene kan romme mye, men vi ser at «space» tenderer til å være et mer abstrakt konsept, mens «place» har en tydeligere referanse til fysiske lokasjoner (Kleive, 2018, s. 7). En annen måte å skjelne mellom begrepene på er å foreta en systematisk-hierarkisk ordning av dem, der «space» blir forstått som en mer overordnet kategori, mens det fysiske «place» er en underkategori. Samtidig er ikke slike kategoriske grenseoppganger nødvendigvis formålstjenlige, og vi ser at det er mye forskning der begge dimensjonene flyter i hverandre.

En tilnærming som flere innen den romlige vendingen knytter an til, er Henri Lefebvres triadiske forståelse av fysiske, mentale og sosiale rom som romlige praksiser (Lefebvre, 1991). Ifølge Peter Nynäs er et vesentlig element i den romlige vendingen en vektlegging av de sosiale og kulturelle forholdene: den «focuses on how socially constructed and negotiated cultures, identities, and meanings, both produce and are produced by place and space» (Nynäs, 2008, s. 158). Lefebvre avviser tanken på at rom kan være en slags boks uten innhold. Med Lefebvre påpeker Nynäs at «the spatial turn implies a re-conceptualisation of space, which emphasises space as a tripartite synthesis of physical, mental, and social spaces operating simultaneously» (Nynäs, 2008, s. 158). Det Nynäs, med støtte fra Lefebvre, så langt har tydeliggjort, er forståelsen av rom. Når det gjelder sted, tenker Nynäs langs en tilsvarende akse der sted kan forstås ut fra tre dimensjoner: (1) den fysisk-geografiske dimensjon, (2) den sanse-emosjonelle dimensjon og (3) den sosio-kulturelle dimensjon.

En av dem som utvikler sin tenkning med Lefebvre som bakteppe, er Edward Soja. I denne antologien viser artikkelen til Dewilde et al. mer inngående hvordan rom og sted kan tenkes sammen, med utgangspunkt i Sojas teoretiske tilnærming. Vi vil her trekke fram skjelningen mellom «firstspace», «secondspace» og «thirdspace». Den førstnevnte kategorien viser til det fysiske, materielle og geografiske dimensjonen, mens den andre viser til selve forestillingene om sted og rom. Her står symbolene sentralt ved at de kvalitativt former rommet. I «thirdspace» tenkes den fysiske og den symbolske dimensjonen sammen.

Så langt kan vi identifisere forståelser av rom og sted der flere dimensjoner gjøres gjeldende, og med røtter i Lefebvre ser vi tydelig en konstruktivistisk dreining i forståelsen av rom og sted. Doreen Massey er en annen svært innflytelsesrik bidragsyter til denne utviklingen. Siden 1990-tallet har hun i en rekke arbeider utviklet en relasjonell forståelse av sted (jf. Berg & Dale, 2015, s. 32–33). I boken *For space* (Massey, 2005) har hun utviklet dette videre og betont steders «flyktighet» («elusiveness»): Gjennom «hendelser» («events») som oppstår i møtet mellom, eller «sammenkastetheten» («throwntogetherness») av mennesker, ting, ideer og fysiske omgivelser, blir steder dynamiske størrelser i stadig endring. Her blir også et annet trekk ved den romlige vendingen tydelig, nemlig en vektlegging av den temporale dimensjonen. Én side ved dette er at steder er i stadig forandring, avhengig av hvilke elementer som møtes der til enhver tid. En annen side er at steder, forstått som «hendelser», kan skape forbindelser til andre tider og steder. I denne boken kommer dette fram på ulike måter i beskrivelsene av et multinasjonalt firma og en katolsk kirke (Giskeødegård), av religiøse prosesjoner (Kleive et al.), av pentekostale migrantmenigheter (Eriksen), av en internasjonal festival (Dewilde et al.), av veggmaleriene i en lokal vestlandskirke (Hatlebrekke) eller av reaktualiseringen av førmoderne tradisjoner i forhandlingene om kirkeasyl (Meier). En annen innfallsvinkel til den temporale dimensjonen gir Theodore Schatzkis begrep «tidrom» («timespace», Afdal).

Aure et al. (2015) viser hvordan rom og sted er uløselig knyttet til mobilitet. Vi beveger oss i et rom, i steder og mellom steder. Denne antologien tar ikke eksplisitt for seg forholdet mellom mobilitet og rom, det er utførlig behandlet av andre (Bergmann & Sager, 2008), men vi er likevel i berøring med mobilitet i lys av steders betydning for tilhørighet. Det å betone mobilitet står ikke i motsetning til en forståelse av at steder gir tilknytning og er et uttrykk for tilhørighet. Det mobile er i denne sammenheng knyttet til menneskers bevegelse og forflytting i vid mening som en følge av blant annet den økte globaliseringen. Mobilitet er et sentralt trekk ved det senmoderne liv, og man kan derfor i forbindelse med den romlige vendingen også tale om en «mobility turn». Det er likevel mulig å påvise en viss spenning mellom mobilitet og tilknytning ut fra hvordan samfunnet har utviklet seg i vår senmoderne kontekst ved at

varig tilhørighet og tilknytning til steder ser ut til å løses opp. Samtidig søker mennesket tilhørighet og skaper (ny) tilhørighet. Spenningen mellom mobilitet og tilhørighet er ikke nødvendigvis et problem, det handler snarere om to utfyllende perspektiver som er i interaksjon med hverandre og spiller sammen i dannelsen av steder, ifølge Aure et al. (2015, s. 22–23).

Den romlige vendingen handler altså om noe mer enn å betone betydningen av sted i geografisk-fysisk forstand. Aure et al. søker å belyse hva vi vil forstå når vi snakker om steder, og hvordan en slik forståelse kan oppnås, samt hvordan steder skapes (Aure et al., 2015, s. 13ff). Det konstruktivistiske innslaget blir dermed tydelig ved at man forfekter en uløselig sammenheng mellom ontologi og epistemologi: Spørsmålet om hva sted er (ontologi), kan ikke skilles fra hvordan steder forstås (epistemologi) (Aure et al., 2015, s. 15). Å finne definisjoner på sted og rom, med andre ord søke etter en avklaring av *hva* steder er, byr på store vanskeligheter. Aure et al. påpeker at slike definisjoner gjerne ender opp med å beskrive dimensjoner ved sted. Å søke etter *hvordan* steder kan forstås, kan derimot gi mer fruktbare og rikere perspektiver. Sted og rom blir dermed forstått som noe blir konstruert og skapt. Ved å søke etter steders *hvordan* åpnes det i tillegg for en mer abstrakt sted- og romforståelse. Til sist åpner det også for eksistensielle og symbolske dimensjoner, der steder tillegges mening ved opplevelse og identifikasjon. For å poengtere kompleksiteten med sted og rom ytterligere kan vi tale om en vekselvirkning ved at steder fortolker oss, slik Nynäs beskriver det: «There is a significant reciprocity in the correspondence between the human self and place. Places also interpret us. They express and articulate us and are thus constitutive of who we are and become» (Nynäs, 2008, s. 164). En slik resiprositet poengterer det konstruktivistiske perspektivet og problematiserer særlig den tradisjonelle dikotomien mellom subjekt og objekt (jf. også Sæthers artikkel i denne boken).

Denne antologien avspeiler forståelser av sted og rom som betoner fysisk-geografiske så vel som ulike konstruktivistiske dimensjoner. Det spørsmålet som dermed melder seg, er hva slags vitenskapsfilosofisk utgangspunkt som kan understøtte en slik bred tilnærming. Det vil vi belyse i det følgende.

Sted og rom – vitenskapsfilosofisk tilnærming

I tilknytning til mobilitet og rom uttrykker Sigurd Bergmann seg slik: «How do we conceive the space in which we move? Is it a mere container or a living all-embracing space? Is it an absolute entity or do we perceive it as a complex relational space?» (Bergmann, 2008, s. 22). Bergmann adresserer her grunnleggende spørsmål til ulike dimensjoner ved sted og rom. De er grunnleggende i den forstand at de omfatter både en ontologisk dimensjon og en epistemologisk dimensjon. Det ontologiske handler om hvordan virkeligheten faktisk er. I Newtons klassiske fysikk er «rom» en slags container – en avgrenset størrelse – som de fysiske prosessene finner sted innenfor. Mens i Einsteins relativitetsteori blir både tid, rom og materie knyttet sammen, og i én mening forstås verden da mer relasjonelt, med Bergmanns ord «a complex relational space» (Bergmann, 2008, s. 22). Vi ser at fundamental-ontologiske spørsmål reises med utgangspunkt i den naturvitenskapelige innsikt. Det epistemologiske handler om hvordan vi tilegner oss kunnskap og innsikt om rommet. Uttrykt annerledes: Hvordan oppfatter, forstår og tenker vi rommet som vi beveger oss i og som vi er en uløselig del av? Med disse spørsmålene er vi dermed ikke bare i berøring med rom slik det har blitt forstått og forstås innen naturvitenskapen. Fra filosofisk hold er det nærliggende å nevne Immanuel Kant. I sin grenseoppgang og problematisering av «tingen slik den er i seg selv» og «slik tingen framstår for meg», viser Kant at det som muliggjør erkjennelse av det vi sanser, er at det oppfattes av oss som ting og hendelser i tid og rom. For Kant er tid og rom menneskets anskuelserformer: De gir oss den måten vi kan betrakte verden på. Dermed blir rom og tid et perspektiv som vi anlegger på virkeligheten og som vi i én mening er bundet av. Kant uttrykker slik sett at rom og tid er gitte statiske størrelser, og ikke relative eller konstruerte. I så måte hører han til den newtonianske tradisjonen.

Det er ikke anledning å dvele for mye ved disse spørsmålene i denne artikkelen, men noen vitenskapsfilosofiske avklaringer vil være nødvendige i tilnærmingen til rom og sted. Et fruktbart vitenskapsfilosofisk perspektiv er *konstruktiv-kritisk realisme* (Losch, 2005; Sæther, 2018). Den tradisjonelle kritisk realisme, slik den springer ut fra den naturvitenskapelige kontekst, uttrykker i korthet to påstander, en ontologisk og en

epistemologisk. Den betoner for det første at naturvitenskapen faktisk sier noe om hvordan den fysiske verden er (realisme), selv om den ikke gjør det på en endelig og uttømmende måte. For det andre vektlegger kritisk realisme at våre veier til innsikt, herunder også den naturvitenskapelige metode, er både underfundig og kompleks (kritisk). Nå er det ulike oppfatninger av hva som menes med kritisk realisme (Gregersen, 2004). Vårt poeng er å tydeliggjøre et grunnleggende trekk som er artikulert hos f.eks. John Polkinghorne (Polkinghorne, 1996, s. 11ff): Kritisk realisme er en valgt tilnærming og ikke en gitt. Den prøver å navigere mellom en naiv realisme, der man hevder at en umiddelbart oppfatter virkeligheten slik den er, og en rendyrket konstruktivistisk forståelse, som med Polkinghornes ord kan sies å ikke være mer enn «a self-supporting house of cards» (Polkinghorne, 1996, s. 15). I kritisk realisme vil søken etter kunnskap være kjennetegnet av sannsynlighet og ikke absolutt sannhet med «knock down»-argumenter: «... the search for verisimilitudinous knowledge is subtle and manifold. Its character cannot be reduced to a simple, flat description» (Polkinghorne, 1998, s. 20).

Nå er ikke vårt innsteg naturvitenskapen, men humaniora i vid forstand. Derfor må disse grunntrekkene ved kritisk realisme knyttes til de fagområdene og den interdisiplinære diskurs som er representert i denne boken. Det er her en *konstruktiv-kritisk realisme* kommer inn, slik vi finner det utmyntet hos for eksempel Andreas Losch. Det konstruktive elementet vektlegger tydelig at i vår søken etter innsikt om virkeligheten så er det ulike rasjonaliteter i sving: «... the rationalities of natural, social, human science and of course theology are different ones» (Losch, 2005, s. 281). For Losch er konstruktiv-kritisk realisme et uttrykk for at vår søken etter innsikt er vevd sammen med kulturelle og sosiale konstruksjoner så vel som etiske avgjørelser. Derfor vil konstruktiv-kritisk realisme «... enforce the consciousness of diversity on an epistemological level, realizing that if we extend epistemology to human sciences, the recognition of its ethical implications cannot be avoided» (Losch, 2005, s. 287).

Hva betyr dette for tematikken rom og sted? En konstruktiv-kritisk realisme vil dels ivareta en mer tradisjonell forståelse av rom og sted som poengterer på at rom og sted er «der ute» i en geografisk-fysisk forstand og eksisterer uavhengig av menneskets erkjennelse. Samtidig vil vi

betone at rom og sted er konstruksjoner og fortolkede størrelser. Det ser vi særlig i bruken av «rom», enten det forstås geografisk, metaforisk eller som tenkningens rom. Flere av artiklene i boken er i berøring med disse dimensjonene ved rom. Dewilde et al. uttrykker det slik i sin artikkel i denne boken: «Dermed er ikke stedet eller rommet en kulisser for menneskets tanke og handlinger, men skaper og blir skapt i en kontinuerlig interaksjon mellom mennesket og dets omgivelser. Det gjør at rommet og stedet overskrider sin fysiske ramme og eksisterer også som mental forestilt størrelse» (Dewilde et al.). Her uttrykker artikkelforfatterne at selv om rommet og stedet har en fysisk ramme, så er det også noe som overskrider denne rammen, som noe forestilt og konstruert.

Vi vil også trekke fram ett aspekt til ved en konstruktiv-kritisk realisme ut fra sitatet til Losch ovenfor: de etiske implikasjonene. Rommets og stedets både fysisk-geografiske og konstruerte dimensjoner har i høyeste grad med hvordan vi som mennesker både sanser, erfarer og handler. Mennesker er på et sted der liv leves, handlinger utføres og verdiprioriteringer finner sted. Bergmann er kanskje den som tydeligst har vist denne sammenhengen mellom det sansede rom, estetikk og etikk, ved å benytte begrepet «aesth/ethics» (Bergmann, 2011, s. 31ff). Kort fortalt innebærer dette at etikk er innebygd i sansning. Vi skal ikke her utmynte Bergmanns refleksjoner om «aesth/ethics», det er gjort i Sæthers artikkel om naturen som sted. Vårt poeng er å vise at det å belyse rom og sted ut fra en konstruktiv-kritisk realisme gir via blant annet estetikken inn ganger til verdiprioriteringer og etikk som kan være fruktbare. Derfor er det ikke overraskende at noen artikler i antologien kommer nettopp i berøring med rommets og stedets etiske implikasjoner, det være seg natur, religiøse handlinger eller kirkerommet (Løvoll, Meier). Fra disse mer grunnleggende avklaringene og perspektivene vil vi i det følgende problematisere mer spesifikt den religionsfaglige konteksten og interdisiplinarteten som vi legger til grunn.

Faglig og interdisiplinær kontekst

Antologien har et overveiende faglig utgangspunkt i en religionsfaglig kontekst, vidt forstått. For oss betyr en vid religionfaglig tilnærming at

blant annet religionsvitenskapelige, religionssosiologiske, religionsfilosofiske og teologiske fagområder kommer til uttrykk. I tillegg er antologien i berøring med andre fagområder, som pedagogikk, sosialantropologi og kulturfag. Antologien har dermed et interdisiplinært perspektiv. Nå kan det være noe i Joe Morans utsagn: «'Interdisciplinarity' has become a buzzword across many different academic subjects in recent years» (Moran, 2002, s. 1). Moteordet «interdisiplinaritet» kan framstå som en noe uklar betegnelse for å legitimere en bestemt type akademisk virksomhet, gjerne av forskningspolitisk art. Gjennom bruken av ord som dialog, vekselvirkning og gjensidig berikelse ønsker man å uttrykke at fagområdet man jobber innenfor, ikke må forstås som lukket og skjermet fra andre fagområder. Vi skal ikke problematisere inngående det interdisiplinære her, det er gjort andre steder (Sæther, 2017, s. 20ff). Vårt poeng er å synliggjøre at tematikken om rom og sted uunngåelig har en tverrfaglighet som vi må være bevisst, selv om vi tar utgangspunkt i en bestemt fagtradisjon. Når vi som forskere søker å arbeide interdisiplinært, så gjøres det med en forankring i ens eget fagområde. Den forankringen får en viss prioritet og styring for hvordan vi bevisst og ubevisst nærmer oss det interdisiplinære feltet. Temakretsen om rom og sted finner vi i en rekke fagområder. I tillegg kan en også hevde at rom og sted alltid har vært der i forskningen som tema, selv om det ikke har blitt artikulert eksplisitt slik det har blitt gjort i og med «den romlige vendingen» innen flere fagområder, herunder også i religionsfagene.

Den romlige vendingen: religion, teologi og filosofi

Som den britiske religionsforskeren Kim Knott påpeker (2008), er det for så vidt ikke noe nytt at religionsvitenskapen interesserer seg for rom og sted. I den religionsfenomenologiske tradisjonen står utforskning av hellige steder og deres betydning sentralt, spesielt hos Mircea Eliade, som innleder boken *Det hellige og det profane* med et stort kapittel om «det hellige rom og helliggjøringen av verden» (Eliade, 2003; tysk førsteutgave 1957). Utskillelsen av rom og steder som hellige, i motsetning til profane, ser ut til å spille en grunnleggende rolle i førmoderne kulturer (jf. også

Lillebøs bidrag i denne boken). Hos Eliade var tanken om en *axis mundi* et grunnleggende element i forestillinger om skapelse og ordning av verden: «Et univers blir til fra sitt midtpunkt, det utbrer seg fra et sentrum som er dets 'navle'» (Eliade 2003, s. 33), noe han finner gjenspeilinger av i kultstedenes sentrale plassering når mennesker skaper bosetninger, som «en gjentakelse av kosmogonien». Som Peter Nynäs uttrykker det: «Eliade brought to the discussion a process of sanctification, i.e. how the sacred arises in the world in 'hierophanies' as sacred places, imbued with religious meaning.» (Nynäs, 2015, s. 158).

Det er likevel berettiget å tale om en «romlig vending» i religionsvitenskapen fra 2000-tallet av, inspirert av den konstruktivistiske dreiningen innen samfunnsgeografien, med bl.a. Lefebvre, Soja og Massey som inspirasjonskilder (Knott, 2014 [2005]; 2008; 2010). En viktig forløper er den amerikanske religionsviteren Jonathan Z. Smith. I boken *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987; norsk oversettelse: *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer*, 1998) er han allerede tidlig ute med å ta opp den faglige samtalen med geografene (1998, s. 32–37). I kritisk dialog med Eliade og andre utvikler Smith en klar konstruktivistisk tilnærming både til hellige steder – «[m]ennesker er ikke satt inn på et sted, de skaper stedet» (1998, s. 32) – og til religiøse ritualer: «Ritual er ikke et uttrykk for eller en reaksjon på 'det hellige', men noe eller noen blir snarere gjort hellige ved hjelp av ritual» (1998, s. 88). Ritualer er «først og fremst en måte å være oppmerksom på». Det er her hellige steder, for eksempel templer, blir viktige: «I tempelet blir det ordinære [...] viktig. Det blir 'hellig' bare i kraft av å være der. Fra en slik synsvinkel er det intet som er hellig eller profant i seg selv. Dette er ikke fastlagte, men snarere situasjonsbetingede kategorier. Det hellige er framfor alt en plasseringskategori» (1998, s. 87).

Kim Knott er en sentral stemme i «the spatial turn» innen religionsfagene. I en oversiktsartikkel (Knott, 2010) beskriver hun denne vendingen ved hjelp av en todeling hentet fra geografen Lily Kong, som en «poetisk» og en «politisk» linje. Den første, med bakgrunn i fenomenologisk filosofi og med kroppslige erfaringer (Merleau-Ponty) som utgangspunkt, er opptatt av faktorer som tilknytning, emosjonelle og estetiske perspektiver ved sted. Den andre, med røtter i marxisme og poststrukturalisme, er opptatt av aspekter som «the production, practice, and representation

of space, and its relationship with knowledge and power» (Knott, 2010, s. 33). Som opphavsfortelling har denne todelingen noe for seg, men vi ser i praksis, også i artiklene i denne boken, at de to linjene løper sammen. Mobilitet, blant annet i form av migrasjon (Eriksen), og konkurranse om rom i multikulturelle, men også sekulære kontekster (Kleive et al.) er viktige elementer i religionsfagenes versjon av «den romlige vendingen».

I teologien finner vi en liknende utvikling som i religionsvitenskapen: Rom og sted har alltid vært der, men har fått en særlig aktualisering i de senere årene (Inge, 2003). Den romlige vendingen i teologien utfordrer teologien på en bestemt måte til å være seg bevisst sin stedlighet og romlighet: «Theology's reflections about space and place provide a deep challenge and an urgent necessity for theology to become aware of its embeddedness in the existential spatiality of life.» (Bergmann, 2007, s. 353). Bergmann gir eksempler på en rekke tema for teologien (og religionsvitenskapen) der rom og sted aktualiseres, bl.a. spirituelle praksiser, arkitektur, øko-feminisme, pilegrimsvandring og mer generelt mobilitet (Bergmann, 2007, s. 353).

Det dynamiske med rom og sted med henblikk på den religionsfaglige konteksten er tydelig beskrevet også av Bergmann. I *Religion som rörelse* viser han og flere av forfatterne at den romlige vendingen i religionsfagene er nøye sammenvevd med bevegelse og mobilitet, og at disse temaene har stor relevans for så vel miljøvitenskap som kulturdebatt (Bergmann, 2010, s. 11). Mobilitet handler ikke for Bergmann bare om bevegelse som et sosio-teknisk fenomen. Mobilitet er, som rommet, noe dypere og mer eksistensielt som kan uttrykkes i «moveo ergo sum» (Bergmann, 2010, s. 13). En slik skjelning mellom bevegelse og mobilitet finner vi også hos Berg og Dale (2015, s. 34). Bevegelse og forflytning blir hos dem tenkt i retning av noe som foregår mellom lokaliseringer, mens mobilitet forstås om bevegelse med mening. Således er kanskje katolske prosesjoner, pilegrimsvandring og bevegelse i natur uttrykk for noe dypt eksistensielt – i tid og rom.

Utviklingen av økoteologien og kristen økospiritualitet viser hvordan sted og rom blir viktige tilnærminger for den teologiske tenkningen, men selvforståelsen til disse retningene er mer enn anlagte perspektiver – det handler om hvordan teologi dypst sett skal forstås. Tilsvarende kan vi

finne en romlig vending i filosofien. Der ser vi også space/place som et perspektiv til diskusjon. Et bidrag i så måte er J. E. Malpas' *Place and Experience. A Philosophical Topography* fra 1999. I Norge har rom og sted blitt tydeliggjort av Arne Næss i hans økofilosofi. Vi finner også en romlig vending i filosofien uttrykt i geofilosofien slik det er formulert særlig av Gilles Deleuze og Felix Guattari (Bonta & Protevi, 2004).

Når tematikken rom og sted er på dagsorden i teologi og i religionsfagene, ser vi at tilknytningen til estetikken blir nærliggende, både i forbindelse med kunstteori og arkitektur (Rae, 2017; Bergmann, 2009) og i forbindelse med naturforståelse og kosmologi (García Rivera, 2009; Sæther, 2017; se også Løvolls og Sæthers bidrag i denne boken). Tilknytningen til estetikken er interessant, fordi det framhever persepsjon og sansning knyttet til rom og sted. Et av de sentrale – og stadig tilbakevendende – spørsmål i estetisk opplevelse er om skjønnhet bare er «in the eye of the beholder» (Armstrong, 2005, s. 51ff). Med det aktualiseres grunnleggende epistemologiske og ontologiske spørsmål. Nyere forskning om f.eks. forholdet mellom teologi og estetikk viser at estetikken både har en objektiv og subjektiv dimensjon, og i den forbindelse blir forståelsen av rom og sted et viktig perspektiv (Sæther, 2017, s. 189ff).

Metaforiske og retoriske «rom» og «steder»

«Det er forholdet til menneskekroppen og vår opplevelse av det som orienterer oss i rommet, som gir stedet mening», sier Smith (1998, s. 32). Dette er en erkjennelse som er gjennomgående i «den romlige vendingen» (Knott, 2008, s. 1108). Forholdet mellom kropp og rom har en annen side som også kommer til uttrykk i en tradisjon med nedslag i denne boken: bruken av *romlige metaforer*. Mest eksplisitt er dette i Hustvedts Hannah Arendt-inspirerte refleksjoner om «rom» som metafor for tenkning i pedagogisk sammenheng. Men også Lillebøs analyse av religiøse og sekulære «sfærer» og offentlige og private «rom» eller Fauskes utforskning av «mogleighets- og undringsrom» i barnehagen er grunnleggende preget av slike metaforer. Filosofen Helge Svare viser i et kapittel om metaforer i psykologien hvordan sjelen, sinnet og hukommelsen gjennom idéhistorien har blitt beskrevet som indre mentale «rom» eller «landskap»

(Svare, 2002, s. 113–146). Metaforen er, enkelt forklart, «*en måte å tenke på* der vi søker å beskrive eller forstå ett område av virkeligheten i lys av et annet» (Svare, 2002, s. 11). Romlige metaforer er svært utbredte, ikke bare i faglige tekster, men også, oftest ubevisst, i dagligtale. Vi har å gjøre med «forestillingsskjemaer», det vil si «stadig gjentatte, dynamiske mønstre som er forankret i menneskets tidlige erfaringer av kropp–rom-relasjoner» som opp–ned, foran–bak, innenfor–utenfor osv. (Askeland & Agdestein, 2019, s. 28). I kapitlet om «orienteringsmetaforer» i det banebrytende verket *Metaphors We Live By* (1983; på norsk: *Dagliglivets metaforer*, 2003) påpeker George Lakoff og Mark Johnson nettopp at «disse romlige orienteringene oppstår i og med at vi har de kroppene vi har og at de fungerer slik de gjør i våre fysiske omgivelser» (2003, s. 17).

Herfra er ikke veien lang til den *klassiske retorikkens* bruk av «sted» – gresk *topos*, latin *locus*. Dette er «steder» hvor taleren kan finne argumenter for sine synspunkter, argumenter som kan fungere nettopp fordi de er hentet fra «steder» som taler og tilhører har felles (Kjeldsen, 2015, s. 151). Bruken av begrepene *topos* og *locus* er såpass mangfoldig at den kan være noe forvirrende. De kan brukes om allment aksepterte formale argumentasjonsmåter, men kan også henvise til ulike former for kulturelt fellesgods, som ordtak, setninger eller «vedtatte sannheter», *loci communes*, «felles steder». I Afsets artikkel viser hun hvordan et bibelsk geografisk navn – Gilead – blir en slik *topos* med ulike assosiasjonsfelt som kan hentes fram og aktualiseres, både i bibelsk og i moderne litteratur.

Presentasjon av artiklene

Med dette sammensatte bakteppet vil vi gi en presentasjon av artiklene i antologien. Bidragene berører en rekke fagområder, særlig religionsvitenskap, filosofi, sosialantropologi, teologi og pedagogikk. Felles for dem alle er det interdisiplinære blikket der innsikter fra flere fagområder gjør seg gjeldende.

Marte Fanneløb Giskeødegård diskuterer sted og lokalitet i transnasjonale empiriske kontekster med utgangspunkt i to eksempler. Begge illustrerer hvordan fellesskap er fysisk forankret på et geografisk sted, men også består av ulike kontekstuelle bånd utover dette fysiske

rommet. Giskeødegård diskuterer denne spenningen med henblikk på betydningen av sted både for deltakere i slike fellesskap og for forskeren som er involvert. Et sentralt begrep for Giskeødegård er «lokalitet», noe hun oppfatter mer som en kvalitet ved sosiale relasjoner og handlings-systemer enn som fysisk rom. Gjennom sine to empiriske eksempler argumenterer hun for at transnasjonale forbindelser (transnasjonale felt) kan forstås gjennom å belyse møtene mellom aktører og hvordan aktørene trekker på ulike skalaer og sammenhenger. Det innebærer også at «det transnasjonale» ikke er en fastlagt størrelse, men må sees i sammenheng med den empiriske konteksten og forskerens egne spørsmål til det materialet.

I artikkelen «Når Jesus tar til gatene» belyses Corpus Christi-prosesjoner i Norge. Disse religiøse prosesjonene finner sted i byrom, og artikkelen tar for seg feiringen i seks menigheter i fire geografiske områder. Blikket rettes mot hvordan disse prosesjonene forholder seg til sted. Det belyses hvordan prosesjonene bruker sted, hvordan de skaper sted, og hva slags relasjonelle stedsforståelser som kommer til uttrykk gjennom prosesjonene. **Hildegunn Valen Kleive, Anders Aschim, Marta Bivand Erdal og Marte Fanneløb Giskeødegård** viser at Corpus Christi-prosesjonene som stedsskapende har en tydelig tidsdimensjon, der historiske, nåtidige og framtidige linjer trekkes i og med prosesjonenes stedlige forankring. De viser videre at stedene i det offentlige rom på ulike måter blir gitt et religiøst innhold der misjonale, diakonale og sakrale dimensjoner inngår. Kleive et al. viser til slutt at det mest påfallende trekket ved prosesjonenes stedlighet er deres «sammenkastethet». En prosesjon omfatter ulike fellesskapsprosjekter, selv om det stedet som skapes, er ett.

Migrasjon er et fenomen som særlig tydelig setter sammensatte stedsforståelser på dagsordenen. I sin studie av pentekostale migrantmenigheter viser **Stian Sørli Eriksen** hvordan oppmerksomhet om sted og rom kan kaste lys over betydningen av slike menigheter for enkeltpersoner og grupper med migrantbakgrunn. Det handler om mobilitet, om tilhørighet, om transnasjonalitet, om virtuelle rom, og ikke minst om et fysisk sted hvor disse forskjellige aspektene kan forankres.

Betydningen av sted i den flerkulturelle barne- og ungdomsfestivalen «Stoppested Verden» i Hamar er konteksten for artikkelen til **Joke**

Dewilde, Ole Kolbjørn Kjørven, Thor-André Skrefsrud og Elin Sæther.

De kartlegger hvordan stedet bidrar til å forme barns og ungdommers opplevelse og hvordan stedet formes gjennom deltakelse. Funnene knyttes teoretisk til en forståelse av sted og rom der den transformative funksjonen vektlegges. Gjennom feltarbeid i 2018 gir de eksempler fra denne festivalen på hvordan stedet inviterer til aktiv deltakelse og at deltakerne selv tillegger stedet etiske kvaliteter. For forfatterne blir det sentralt å vise at integrasjonen av omgivelsene spiller en sentral rolle for opplevelsen av tilhørighet og deltakelse. De adresserer også til slutt spørsmålet om hvordan bevisstgjøringen av sted kan bidra til en mer nyansert forståelse av flerkulturelle arrangement.

For **Kristin Hatlebrekke** er stedskonteksten Grip kirke og denne kirkens veggmalerier. Hatlebrekke tar utgangspunkt i kirkens veggmalerier i lys av 1600-tallskirken som møtested og grensepost. I sin analyse av veggmalerienes motiver utforsker hun om disse har et tolkningspotensial med tanke på kongemaktens sterke stilling. Dette gjør hun både i lys av ortodoksiens tenkning og i lys av middelalderens firfoldige fortolkningslære. For Hatlebrekke blir det et poeng å vise hvordan det mulige møtet mellom gammelt og nytt – det hun betegner som «ren» religion og religion som legitimerer statsstyrelse – kan belyses med nyere stedsteori. Til dette siste perspektivet vil teorier om sted som møtested og sted som grenseoppgang mellom det som hører til og det som er misplassert, være viktige teoretiske fortolkningsrammer.

Konteksten for **Ralph Meier** er også kirkebygget. Han retter imidlertid oppmerksomheten mot kirkeasyl og kirkebygg som hellig rom. Meier adresserer spørsmål om hvorfor mennesker søker kirkeasyl, om det finnes teologisk begrunnelse for kirkeasyl, og hvordan myndighetene håndterer kirkeasyl. Spørsmålene knyttet til kirkeasyl handler om kirken som et spesifikt hellig rom, og Meier problematiserer dette i siste del av artikkelen. Meier hevder at forestillingen om kirkebygg som et hellig og fredet sted ikke kan begrunnes teologisk, men tanken om kirkebygget som et annerledes sted står sterkt.

Forholdet mellom det sekulære og det religiøse rom er den overordnede tematikken til **Jonas Gamborg Lillebø**. Mer spesifikt tar han for seg noen kjennetegn og kategorier ved den sekulære tenkning og

problematiserer hvorvidt disse egentlig er så moderne som de framstår. Det som blir gjenstand for Lillebøs analyse, er den sekulære tenkningen om differensiering av «rom», «steder» og «sfærer». Med hjelp av Koselleck og Agamben foretar Lillebø en dekonstruksjon av sekularismen gjennom begrepshistorisk analyse og filosofisk arkeologi. I artikkelens første del viser Lillebø at sekularismens distinksjon mellom på den ene siden den politiske og offentlige sfæren og på den andre side den religiøse og den private er en videreføring av teologiens distinksjon mellom religiøs og verdslig sfære. Men for Lillebø er spørsmålet om den begrepshistoriske tilnærmingen går tilstrekkelig dypt. Han drøfter derfor i andre del i hvilken grad det i distinksjonen mellom den religiøse og verdslige sfæren finnes en dypere – mer arkaisk – distinksjon: det hellige og det profane. For Lillebø blir et sentralt anliggende å vise at moderniteten ikke nødvendigvis markerer et fundamentalt brudd med fortidens tenkning, men er uløselig knyttet til sin fortid.

De påfølgende to bidragene retter søkelys mot naturen som rom og sted. **Knut-Willy Sæther** kartlegger hvordan naturen som sted forstås innen økofilosofien, økoteologien og kristen økospiritualitet. Foruten å vise tematiske sammenhenger mellom disse strømmingene retter han oppmerksomheten særlig mot kristen økospiritualitetstenkning, der den estetiske dimensjonen framstår som et særtrekk. I analysen av naturen som sted er det to dimensjoner som blir sentrale i kristen økospiritualitet: naturens relasjonelle og dynamiske karakter, samt naturen som tilknytning og hjem. Disse to dimensjonene drøftes til slutt med utgangspunkt i nyere stedsteorier.

Helga Synnevåg Løvolls kontekst er direkte knyttet til en aktivitet der naturen som rom er sentralt: friluftsliv. I denne tradisjonen, der veiledning er et viktig aspekt, viser Løvoll hvordan friluftsliv gir muligheter for filosofisk samtale. Hun identifiserer særlig tre momenter til en slik samtale, som hun også knytter an til utvikling av dyder. For det første søkes det å gjøre praksiserfaringen mer knyttet til naturvennlig virksomhet i natur. For det andre åpnes det for å stille spørsmål om meningen med livet og utforske verdien ved å være i naturen. For det tredje handler det om å oppsøke natur med rike kvaliteter som gir rom for kontemplasjon og utforskning av moralske følelser og estetiske

opplevelser. For Løvoll kan koblingen mellom livserfaring og filosofisk bevisstgjøring oppstå i utforskningen av spesielle følelser. I den forbindelse er f.eks. følelsen av «awe» i naturen interessant. For Løvoll er det en sammenheng mellom det å oppleve sterke følelser i naturen og en filosofisk bevisstgjøring om egne verdier og utvikling av moralske følelser. Det er her veiledningsrollen i friluftsliv kan spille en sentral rolle, slik Løvoll uttrykker det: «Sted og rom gir mulighet for erkjennelse, men for at en slik prosess skal støttes, er det nødvendig at veglederen gir plass til den filosofiske samtalen.»

Ragnhild Fauske tar oss inn i en annen pedagogisk kontekst, nemlig barnehagen. Med en konkret samtalsituasjon som kasus utforsker hun hvilke mulighetsrom som kan oppstå, åpnes og lukkes i samtaler om eksistensielle spørsmål i en flerkulturell barnehage. Med utgangspunkt i sosiokulturell læringsteori studerer hun det relasjonelle rommet i møtet mellom en barnehagelærer og barn med ulik kulturell og religiøs bakgrunn, med en multimodal tekst, en illustrert bok om fødselsritualer i ulike religioner, som «medierende artefakt». Et sentralt poeng for Fauske er at barnehagen må være i stand til å åpne for barns undring om de store livsspørsmålene.

I artikkelen om «rom» som metafor i utviklingen av kritisk tenkning diskuterer **Marianne Hustvedt** begrepene «kritisk tenkning og etisk bevissthet» i overordnet del av læreplanen for grunnskolen og videregående opplæring. Hustvedt retter søkelys mot det usikre og uforutsigbare ved tenkningen, fordi det er et underkommunisert tema i tilknytning til kritisk tenkning i klasserommet. Hun viser at det usikre er nært knyttet til ny innsikt, dømmekraft og muligheter for å tenke annerledes. For å utmynte det usikre og uforutsigbare går Hustvedt til filosofen Hannah Arendt. Hos henne finner Hustvedt en problematisering av tenkning. Sentralt hos Arendt er de romlige metaforene, der «tilbaketrekning», «rom» og «sted» er sentrale sider ved hva vi gjør når vi tenker. Hustvedt hevder at disse romlige metaforene får fram tenkningens egenart, og i tråd med Arendt sier Hustvedt at tenkningen er «tilbaketrasket», «hjemløs» og «ingensteds» i forhold til verden. Foruten avstand – som her er et nøkkelbegrep – er også dømmekraft en viktig aspekt, fordi vi skal være «etisk bevisste og handlende mennesker i den verden vi lever i».

Konteksten for å forstå og foreta gode etiske vurderinger er den verden vi lever i, og dømmekraft avhenger av innsikt om verden, samtidig som den blir frigjort gjennom tenkningens avstand til den samme verden, sier Hustvedt.

Med eksempelet Gilead viser **Bente Afset** hvordan et fysisk geografisk sted i Bibelen blir til en retorisk *topos* gjennom at det knyttes assosiasjoner til det som kan hentes fram som argumenter i ulike situasjoner og sammenhenger. Videre viser hun, med henvisning til litteraturforskeren Northrop Frye og *The Great Code: The Bible and Literature*, hvordan to samtidsromaner bruker det bibelske navnet «Gilead» nettopp slik. Det intertekstuelle samspeillet mellom romanene og Bibelen aktiviserer på ulike måter assosiasjoner knyttet til Bibelens Gilead. Navnet fungerer så å si som en slags hyperlenke som åpner et bestemt assosiasjonsfelt, som igjen aktualiseres på helt forskjellige måter i de to moderne romanene Afset analyserer.

Det siste bidraget i antologien diskuterer rom og romlighet ut fra Theodore Schatzkis tenkning. **Geir Afdal** viser til at Schatzki har vært lite benyttet i religionsforskning, men har hatt større gjennomslag i andre fagområder. Afdals anliggende er å kartlegge hvordan vi kan forstå «sosialt tidrom» ut fra Schatzki. Dernest spør han hva som skjer med religion i en slik «tidrom»-tenkning. For Afdal blir det viktig å få fram at religion ut fra Schatzkis tidrom primært er sosial praksis. Det må forstås i en radikal forstand ved at religion er «sosial ontologi» i den mening at sosiale praksiser framstår som en sentral kategori for å forstå samfunn. Religion er således ikke noe som praktiseres, men religion er praksis, sier Afdal. Det får konsekvenser for andre dimensjoner ved religion, som f.eks. ritualer, tekster, institusjoner og forestillinger. Disse dimensjonene får dermed ikke noen fastlagt mening før praksisene, men de får mening i bruk. Heller ikke har noen av dimensjonene forrang framfor andre. De virker sammen og får sin betydning i relasjon til hverandre i praksis. Det innebærer videre at de religiøse praksisene bare analyseres i bevegelse. Avslutningsvis illustrerer Afdal hvordan sosiale praksiser og tidrom-tenkningen kan forstås med utgangspunkt i en religiøs praksis: begravelse.

Litteratur

- Armstrong, J. (2005). *The secret power of beauty*. London: Penguin Books.
- Askeland, N. & Agdestein, M. (2019). *Metaforer: Hva, hvor og hvorfor?* Oslo: Universitetsforlaget.
- Aure, M., Berg, N. G., Cruickshank, J. & Dale, B. (Red.) (2015). *Med sans for sted: Nyere teorier*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Berg, N. G. & Dale, B. (2015). Sted – noen nyere teoretiske tilnærminger og debatter. I M. Aure et al. (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.
- Bergmann, S. (2007). Theology in its spatial turn: Space, place and built environments challenging and changing the images of God. *Religion Compass*, 1(3), (May 2007), 353–379. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00025.x>
- Bergmann, S. (2008). The beauty of speed or the discovery of slowness – Why do we need to rethink mobility? I S. Bergmann & T. Sager (Red.), *The ethics of mobilities: Rethinking place, exclusion, freedom and environment* (s. 13–24). Aldershot: Ashgate.
- Bergmann, S. & Sager, T. (Red.) (2008). *The ethics of mobilities: Rethinking place, exclusion, freedom and environment*. Aldershot: Ashgate.
- Bergmann, S. (Red.) (2009). *Theology in built environments: Exploring religion, architecture, and design*. Transaction Publishers.
- Bergmann, S. (Red.) (2010). *Religion som rörelse: Exkursjoner i rum, tro och mobilitet*. Relieff nr. 46. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Bergmann, S. (2011). Aware of the spirit: In the lens of a trinitarian aesth/ethics of lived space. I S. Bergmann & H. Eaton (Red.), *Ecological awareness: Exploring religion, ethics and aesthetics* (s. 23–39). Münster: LiT Verlag.
- Bonta, M. & Protevi, J. (2004). *Deleuze and geophilosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Castree, N. (2009). Place: Connections and boundaries in an interdependent world. I N. Clifford, S. Holloway, S. P. Rice & G. Valentine (Red.), *Key concepts in geography* (s. 153–172). London: Sage.
- Eliade, M. (2003). *Det hellige og det profane og andre skrifter*. Oslo: De norske bokklubbene.
- García-Rivera, A. (2009). *The garden of God: A theological cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gregersen, N. H. (2004). Critical realism and other realisms. I R. J. Russell (Red.), *Fifty years in science and religion: Ian G. Barbour and his legacy* (s. 77–96). Aldershot: Ashgate.
- Inge, J. (2003). *A Christian theology of place: Explorations in practical, pastoral and empirical theology*. New York: Routledge.
- Kilickrivan, D., Alegria, C. & Haddrell, C. (2012). *Space and place, Volume 3: Exploring critical issues*. Inter-Disciplinary Press.

- Kjeldsen, J. E. (2015). *Retorikk i vår tid: En innføring i moderne retorisk teori* (5. oppl.). Oslo: Spartacus, Scandinavian Academic Press.
- Kleive, H. V. (2018). *Not that religious: A study of young Tamil religiosity in north-western Norway* (Doktoravhandling). MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo.
- Knott, K. (2008). Spatial theory and the study of religion. *Religion Compass*, 2(6), 1102–1116. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00112.x>
- Knott, K. (2010). Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion. *Religion and Society*, 1(1), 29–43. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103>
- Knott, K. (2014 [2005]). *The location of religion: A spatial analysis*. London, New York: Routledge.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003 [1980]). *Hverdagslivets metaforer: Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Oslo: Pax.
- Lefebvre, H. (1991 [1974]). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Losch, A. (2005). Our world is more than physics: A constructive – critical comment on the current science and theology debate. *Theology and Science*, 3(3), 275–290.
- Malpas, J. E. (1999). *Place and experience: A philosophical topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Moran, J. (2002). *Interdisciplinarity*. Abingdon: Routledge.
- Nieuwenhuis, M. & Crouch, D. (2017). *The question of space: Interrogating the spatial turn between disciplines*. Rowman & Littlefield International.
- Nynäs, P. (2008). From sacred place to an existential dimension of mobility. I S. Bergmann & T. Sager (Red.), *The ethics of mobilities: Rethinking place, exclusion, freedom and environment* (s. 157–176). Aldershot: Ashgate.
- Polkinghorne, J. (1996). *Scientists as theologians*. London: SPCK.
- Polkinghorne, J. (1998). *Science and theology*. London: SPCK.
- Rae, M. A. (2017). *Architecture and theology: The art of place*. Waco: Baylor University Press.
- Smith, J. Z. (1998 [1987]). *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. Oslo: Pax.
- Svare, H. (2002). «Livet er en reise»: *Metaforer i filosofi, vitenskap og dagligliv*. Oslo: Pax.
- Sæther, K.-W. (2017). *Naturens skjønnhet: En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap*. Kyrkjefag Profil nr. 30. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Sæther, K.-W. (2018). Rationality in play? A philosophical journey in the current landscape of facts and truth. I J. Baldwin (Red.), *Navigating post-truth and alternative facts: Religion and science as political theology* (s. 63–79). Lanham/ Boulder/New York: Lexington Books.
- Warf, B. & Arias, S. (2008). *The spatial turn: Interdisciplinary perspectives*. Taylor & Francis.

KAPITTEL 2

Sted og lokalitet i transnasjonale empiriske kontekster

Marte Fanneløb Giskeødegård

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Abstract: This chapter discusses how transnational fields are understood, defined, and negotiated both by those who participate in them and the researchers who study such fields. Two very different empirical cases are presented. The cases actualize the concept “transnational” in quite distinctive ways, reminding us that transnational is not a given size and that the meaning put into the concept is dependent on the situations one aims to comprehend. The chapter argues for the importance of understanding the processes of production of locality, and how participants work to localize experience, without a-priori assuming that geography is the primary dimension for sense-making. The discussion shows how global connections arise and dissolve through interaction, and that the dimensions relevant for meaning-making are situationally given. Locality is continually produced, both by participants and researchers. The chapter reflects on the implications of how “transnational” is actualized in different ways, due to the mutually constitutive relationship between our questions and the field sites chosen to study them.

Keywords: empirical studies, transnational, place, locality

Introduksjon

Alicia er ansatt i et norsk maritimt selskap, et selskap med kontorer verden over som må jobbe sammen for å levere varer og tjenester til skip som seiler fra havn til havn. Fra kontoret i Argentina jobber hun daglig tett på sine kollegaer verden over for å levere, samtidig som hennes kontor pleier relasjonen til selskapets argentinske kunder. Polske Aleksander har bosatt seg på Sunnmøre sammen

Sitering av denne artikkelen: Giskeødegård, M. F. (2020). Sted og lokalitet i transnasjonale empiriske kontekster. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 2, s. 29–46). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch2>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

med sin familie på grunn av jobb. Etter han bosatte seg der, har han og hele familien engasjert seg i den lokale katolske kirken. Det har han til felles med mange andre polske migranter, ettersom den polske delen av menigheten utgjør omtrent halvparten av de aktive medlemmene i Vår Frue kirke.

Alicia og Aleksander er begge del av et fellesskap som er fysisk forankret på et faktisk geografisk sted, henholdsvis i Argentina og på Sunnmøre, samtidig som begge har ulike kontekstuelle bånd med seg inn i dette fysiske rommet. I så måte strekker disse fellesskapene seg over tid og rom, selv om de gjør det på svært ulikt vis. Den felles spenningen mellom rom og sted i disse ellers ulike empiriske eksemplene åpner for å reflektere rundt betydningen av sted for både deltakere i slike fellesskap og for forskerne som studerer dem. Hvordan forstås sted i slik kontekster? Hvordan skapes sted både for deltakerne og for forskeren? Hvilke referanserammer har man for å skape mening? Og hva betyr disse referanserammene for fortolkning?

Disse spørsmålene har fulgt meg gjennom flere forskningsprosjekter, hvor en viktig motivasjon har vært nysgjerrigheten på hvordan deltakerne gir mening til slike fellesskap. De to empiriske eksemplene trukket frem her beskriver handling og/eller relasjoner som potensielt strekker seg over nasjonale grenser. Det er derfor aktuelt å reflektere rundt disse kontekstene gjennom begrepet transnasjonale fellesskap, et begrep Vertovec benytter for å beskrive «sustained linkages and ongoing exchanges between non-state actors based across national borders» (Vertovec, 2009, s. 3). Et transnasjonalt perspektiv kan kaste lys over «hur olika aktörer [...] formas av och aktivt formar sina egna öden i en värld där människors livschanser påverkas av förbindelser över nationsgänsar» (Faist, Fauser & Reisenauer, 2014, s. 25).

I så måte gir disse ellers ulike prosjektene et godt utgangspunkt for å drøfte temaet for dette kapittelet, som er hvordan transnasjonale felt defineres, både av de som er involvert i dem og av forskeren selv. Kapittelet starter med en teoretisk refleksjon rundt hvordan vi kan forstå betydningen av sted. Ut fra dette diskuteres det så hvordan vi kan studere fellesskap gjennom et stedlig begrepsapparat, og hvordan begrepet «lokalitet» (Appadurai, 1995) kan være spesielt fruktbart i så måte. Videre presenteres de to ulike empiriske eksemplene mer i detalj. Presentasjonen av den

relasjonelle kompleksiteten i de empiriske feltene, kombinert med metodiske valg av hvor man velger å sette fokus i disse, muliggjør en diskusjon av hvordan relevant stedlig kontekst defineres. Diskusjonen tydeliggjør at feltet defineres ut fra møtepunktet mellom spørsmålene vi ønsker å vite noe om, og hva verden har å tilby. I så måte søker kapittelet også å bidra til en refleksjon rundt metodologiske implikasjoner av sted ved transnasjonale felt.

Transnasjonale felt

I sosialantropologien har feltet, forstått som der forskningen finner sted, og det geografiske stedet historisk sett vært nært koblet. Samtidig har forestillingen om feltet vært koblet til reise. Når man snakker om å dra til eller å jobbe i feltet, trekker man på bilder av et gitt sted, med klare grenser rundt, og som man når frem til gjennom å fysisk bevege seg fra et sted til et annet (Clifford, 1997, s. 187). Dette er godt illustrert i ankomstscenen i en av de monografiene som har vært med på å definere selve disiplinen, nemlig Brownislaw Malinoswki's studie fra Trobrianderøyene, hvor han skriver: «Imagine yourself suddenly set down surrounded by your gear, alone on a tropical beach close to a native village, while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight» (Malinowski, 1984 [1922], s. 4). Antropologen er i dette mentale bildet etterlatt i felten, mens alt han kjenner forsvinner ute av syne, vitende om at han vil bruke de neste årene på å lære å kjenne «den andre».

Denne tette, og noen vil hevde automatiske, koblingen mellom stedet som et fjernt fysisk, geografisk sted og lokasjonen for feltarbeid har blitt utfordret av flere innen antropologien (se for eksempel Appadurai, 1995; Gupta & Ferguson, 1997, 2000; Tsing, 2005; Augé, 2006; Lien & Melhuus 2007; Sanders, 2008). Også i geografien har den akademiske debatten utfordret hvordan man kan forstå sted, hvor Berg og Dale (2015) viser at den relasjonelle stedsforståelsen har fått sentral betydning. Den geografiske debatten vektlegger en forståelse av steder som åpne med hensyn til klare grenser og påvirkning. De er dynamiske og gjensidig avhengig av hverandre, samt at mennesker og steder er gjensidig konstituerende. Nylige studier har vært opptatt av å nyansere den relasjonelle forståelsen,

gjennom å vektlegge betydning av territorier og hierarkier, for eksempel ved å påpeke hvordan regional politikk spiller inn på både utvikling og forståelsesrammer for et gitt sted (Berg & Dale, 2015).

Selv om koblingen mellom fysisk sted og felt utfordres, så minsker det imidlertid ikke betydningen av å lokalisere erfaring. Lokalisering er avgjørende for å kontekstualisere kunnskap. Spørsmålet blir da snarere hvordan en skal forstå og definere *lokalitet*. Appadurai foreslår at vi skal forstå lokalitet på følgende vis;

[...] primarily relational and contextual rather than as scalar or spatial. I see it as a complex phenomenological quality, constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity and the relativity of contexts. (Appadurai, 1995, s. 204)

Appadurai vektlegger at lokalitet er en struktur for følelse, at det er en egenskap ved sosialt liv og en ideologi for situerte fellesskap. Videre understreker han at lokalitet ikke kan tas for gitt, men at det tvert om er en skjør sosial bragd som må kontinuerlig vedlikeholdes. Tid og rom lokaliseres gjennom «performance», representasjon og handling (1995, s. 206). Mye lokal kunnskap, sier Appadurai, er kunnskap om hvordan produsere og reprodusere lokalitet i møte med usikkerhet. Thuen (2003, s. 4) er på lignende vis også opptatt av «lokalitet» som en kvalitet ved sosiale relasjoner og handlingssystemer snarere enn fysisk rom. Han setter ord på koblingen mellom rom og sted ved å poengtere at gjennom bruk av rommet «transformeres det til steder i konkret og symbolsk forstand» (2003, s. 17).

Ut fra forståelsene presentert over må lokalitet forstås som noe relasjonelt. Noe som ikke er tatt for gitt, men som kontinuerlig produseres. Ved å legge til grunn en forståelse av lokalitet som noe relasjonelt, og i produksjon, kan vi komme bort fra en snever definisjon av hva feltet kan være, noe som gir geografi en plass i diskusjonen, men ikke som en forutsetning. Hvis en tar som utgangspunkt at lokalitet ikke er gitt, så blir det svært viktig å sette søkelys på prosessen med å produsere lokalitet. En må særlig vektlegge på hvilke måter «[...] spaces and places are made, imagined, contested and enforced» (Gupta & Ferguson, 2000, s. 75).

Hvordan gjør man så det da? Tsing (2005) foreslår at vi studerer globale koblinger gjennom å sette søkelys på det hun kaller «zones of awkward engagement», altså soner for kulturell friksjon. Tsings empiriske felt er avskoging av den indonesiske regnskogen, hvor hun ser på de involverte aktørenes strategier i denne diskursen. Den empiriske konteksten er viktig for å forstå både begrepsapparat og hva Tsing velger å fokusere på. Tsing er opptatt av det hun kaller for «universals». En slik universell diskurs kan jo nettopp være vern av regnskog. Selv om slike «universals» er mektige, så utfordres og endres de når de beveger seg rundt i verden. Ved å vektlegge forhandling og endring, legger Tsing til grunn en prosessuell forståelse av kulturbegrepet. Vektlegging av friksjon aktualiseres med dette, fordi produksjon av nye kulturelle definisjoner og forståelser skjer gjennom at de aktualiseres, forhandles og endres gjennom samhandling. Tsing er opptatt av å vise at globale koblinger er fragmenterte, hvor noen fragment kan være mektigere enn andre. Videre poengterer Tsing at deltakerne kan trekke på ulike ressurser i ulike sammenhenger, noe som introduserer begrepet «skala». Samtidig påpeker Tsing at slike diskurser skapes i rammene av andre slike skaleringsprosjekter, hvor hun nevner blant annet nasjoner og andre internasjonale aktører som eksempler. Tsings vektlegging av friksjon og møter gir en prosessuell tilnærming til globale koblinger, samtidig som det åpner for å inkludere forskjeller og uoverensstemmelser som en naturlig del av slike koblinger. Begrepet skala er også svært sentralt, fordi forståelsen av hvilken skala en trekker på i en gitt sammenheng, sett opp mot hvilke skaleringsprosjekter som virker inn på interaksjonen, kan være avgjørende for å forstå deltakernes prosesser av meningsdannelse.

Vektleggingen av friksjon og koblinger er samtidig svært illustrativt for å belyse at det ikke bare er informantenes «lokalitet» som produseres, men også forskerens gjennom valgene som gjøres angående hvilke tema man setter søkelys på, og hvor man velger å gå inn for å oppnå en slik forståelse av disse. Sanders (2008) påpeker at metoder er ikke passive verktøy. Metoder er nært sammenknyttet med våre objekter, samt spørsmålene vi har til de objektene, fordi valgene vi gjør, er koblet til hva vi ønsker å vite om verden. Han mener derfor at disse faktorene sammen produserer en realitet som fremtrer «at the meeting points between the things we wish

to know about the world and what the world can offer» (Sanders, 2008, s. 17). Dilley (1999) argumenterer at kontekst alltid er et resultat av forskerens valg, fordi forskeren velger å inkludere noen elementer på bekostning av andre. Våre lokasjoner fremtrer ut fra hva vi ønsker å vite om verden. Prosessen med å konstruere lokasjoner eller enheter krever en kontekstualisering som er analytisk berettiget (Lien & Melhuus, 2007).

Forståelsen av sted som fremtrer ut fra denne diskusjonen, er en hvor det blir viktig å se på hvordan (og hvilken type) lokalitet som produseres, og hvordan stedet gis mening i faktisk og symbolsk forstand gjennom disse handlingene. Når lokalitet oppfattes som noe prosessuelt, blir det sentralt å sette søkelys på møtene, hvor ulike forståelser aktualiseres og forhandles. I så måte er Tsing sin vektlegging av friksjon og skala særlig relevant, fordi det gir et begrepsapparat for å kunne diskutere hvordan deltakerne i transnasjonale felt kan trekke på ulike skalaer for å gi mening i ulike sammenhenger. For å kunne reflektere videre over dette presenterer jeg derfor to empiriske kontekster av ulike slike transnasjonale møter.

Transnasjonale empiriske kontekster

Lokalitet er altså en skjør kvalitet ved sosiale relasjoner som kontinuerlig produseres og må vedlikeholdes (Appadurai, 1995; Thuen, 2003). Dette er et fruktbart utgangspunkt for å reflektere rundt transnasjonale empiriske kontekster. Den følgende diskusjonen er strukturert etter to sentrale spørsmål: Hvordan produseres lokalitet av de involverte aktørene i disse empiriske kontekstene, og hvordan produseres lokalitet av forskeren? Dette delkapittelet tar primært for seg det første spørsmålet. Det andre spørsmålet adresseres hovedsakelig i den påfølgende drøftingen. Her er argumentet at relasjonen og spenningen mellom disse to formene for produksjon av lokalitet har viktige implikasjoner for studiet av transnasjonale felt og hva vi kan hevde om disse feltene.

Supply Inc.

Den første empiriske settingen er det norske transnasjonale maritime selskapet gitt pseudonymet Supply Inc. Selskapet leverer produkt og

tjenester til handelsflåten mens de reiser verden rundt. De har et stort organisasjonsnettverk, som gjør det mulig for selskapet å tilby sine tjenester i over 2000 havner i 120 land. Supply Inc. er særlig interessant for en diskusjon av produksjon av lokalitet i transnasjonale felt på grunn av sitt salgskonsept, hvor de vektlegger globalt integrerte løsninger. Kort fortalt har de et konsept hvor hvert av landene har en kundeservice ansvarlig for en portefølje av rederne som tilhører deres eget land, mens de selger produkter og tjenester som leveres av kollegaer verden over. Bakgrunnen for et slikt salgskonsept er at rederne, som er deres kunder, ofte administrerer mange skip som beveger seg over hele verden mens de transporterer ulike former for gods. På sin vei har de behov for service, utstyr og reservedeler, og når man til stadighet kommer til nye havner, kan det være krevende å holde styr på hvor man kan få kvalitet til rett pris.

Gjennom et globalt salgskonsept hvor kundene kjenner kvaliteten på produktene, trenger de ikke å gjøre seg kjent med lokale forhold. Rederen ringer sin vanlige kontaktperson i sitt hjemland ved behov for produkt eller service. Etter den telefonen trenger ikke rederen gjøre stort mer, for det som skjer i tidsrommet fra denne telefonen og til varene står på havnen, skjer internt i selskapet. For å få til dette opererer selskapet med en kompleks teknologisk infrastruktur, hvor datasystemet skal oppdatere umiddelbart verden over om varer blir solgt i de ulike kontorene verden rundt.

Ser vi til Appadurai i produksjon av lokalitet, er salgsstrukturen (inkludert den teknologiske infrastrukturen som muliggjør den) et viktig element i arbeidet med å produsere lokalitet. Hvert enkelt lokalt kontor har sin egen portefølje av kunder som de pleier, men mye av inntrykket av denne relasjonen skapes gjennom opplevelsen med andre Supply Inc.-kontorer rundt omkring i verden som gjør den faktiske leveransen. De ulike avdelingene i Supply Inc. er derfor kontinuerlig påminnet om de andre avdelingens eksistens, og den ene er avhengig av at den andre gjør en god jobb. Deltakernes meningsdannelse om denne lokaliteten forhandles derfor i koblingene, i friksjonen, som Tsing vektlegger. Samtidig er det svært situasjonsbetinget hvilke koblinger som aktualiseres i dette globale nettverk, fordi det er betinget av hvem kunden er (nasjonalitet på reder), og hvor båten skal. For å leve opp til deres

eget salgskonsept blir det derfor avgjørende for bedriften at de klarer å etablere en form for *organisatorisk lokalitet* på tvers av den verdensomspennende organisasjonen, ettersom de trenger et veloljet maskineri som effektivt kan møte kundens behov. Med tanke på dette utgangspunktet fremtrer Tsings begreper skala og friksjon som svært relevante i en studie av Supply Inc.

Gjennom to prosjekter med Supply Inc. som case har jeg vært interessert i å forstå produksjonen av organisatorisk lokalitet, hvor de to prosjektene har hatt ulik tilnærming til dette spørsmålet.

Det første prosjektet fokuserte på å forstå hvordan det var å være deltaker i en slik global organisasjon, med verdensomspennende nettverk og en teknologisk infrastruktur som muliggjør samhandling mellom deltakere spredt verden over. I så måte var dette et prosjekt som handlet om å forstå hvordan et budskap om fellesskap ble fortolket av deltakerne. Altså hvordan deltakerne ga lokaliteten mening.

En liten avdeling i Argentina, bestående av sju ansatte, ble valgt som felt for vel seks måneders deltakende observasjon. Ut fra et perspektiv på både teknologisk infrastruktur og salgskonsept er denne avdelingen diskursmessig lik de andre. Likevel er avdelingen i Argentina geografisk og tidssonemessig situert langt borte fra hovedkontoret, samt at den søramerikanske juridiske konteksten viste seg fort å være kompliserende for import og eksport av varer gjennom havnen. I tillegg foregikk dette feltarbeidet i 2005, da landet fortsatt var svært preget av den økonomiske krisen som rammet landet i 2001/2002. Avdelingen er også liten sett i antall ansatte sammenlignet med for eksempel selskapets hovedkontor i Norge, hovedsetet for Amerika plassert i USA, eller kontoret med særlig ansvar for Sør-Amerika plassert i Brasil.

Fra dette feltarbeidet kom en tydelig forståelse av at hvordan en snakket om Supply Inc., var høyst situasjonsbetinget. Dette aktualiserte betydningen av skala for å forstå globale koblinger og meningsdannelse. Når de lokalt ansatte i Argentina snakket om sine konkurrenter, vektla de styrken til selskapets sterke globale nettverk, så vel som deres rykte som en leverandør av kvalitetsprodukter som et element som gjorde dem bedre enn deres konkurrenter. Den teknologiske infrastrukturen ble da fremhevet i positiv forstand, fordi den ble sett som et viktig ledd i å få til

dette. De lokalt ansatte uttrykte tydelig stolthet over hva de var i stand til å tilby kunden som del av Supply Inc.

I diskusjonen av egen posisjon i organisasjonen, derimot, var det langt mer situasjonsavhengig hvorvidt de lokalt ansatte var positive eller negative. Når interaksjonen «fløt» og varene ble levert uten komplikasjoner, var de som oftest positive til sine kollegaer. Spesielt satt de pris på kollegaer verden over som de så ut til å ha utviklet en personlig relasjon til, og som de opplevde de kunne kontakte for å få hjelp i ulike situasjoner. Den teknologiske infrastrukturen så ofte ut til å være avgjørende for vurderingen av relasjonen til kollegaer. Når teknologien kompliserte samarbeidet, enten ved å gi tall en ikke kunne stole på, eller i situasjoner med treg forbindelse, så dette ut til å påvirke negativt deres vurdering av samhandlingen totalt sett.

Ulike dimensjoner knyttet til den lokale settingen var en viktig for-tolkningsramme for de ansattes opplevelser, på en måte som både skapte distanse og nærhet til budskapet om en organisatorisk lokalitet. Generelt så de ut til å oppleve sin egen posisjon som ganske perifer sett opp mot organisasjonen som helhet. Dette inntrykket ble forsterket på ulikt vis, når de for eksempel fikk bestillinger til havner utenfor Argentina, når de fikk telefoner fra kollegaer som ikke tok hensyn til deres tidssone, eller når de slet med å få delt, og få forståelse for, erfaringene fra et tungrodd juridisk og administrativt system i havnen.

Samtidig skapte andre erfaringer en opplevelse av nærhet. I en urolig økonomi ble selv små ting som at lønnen kom til tiden, ikke tatt for gitt, og dette, koblet med en del andre elementer, bidro positivt i deres vurdering av sin arbeidsgiver sett i forhold til potensielle argentinske eller andre internasjonale arbeidsgivere. De omskiftelige koblingene, samt ulik skalering, viser klart betydningen av friksjon og skala for å forstå hvordan lokalitet produseres og gis mening av deltakerne (Giskeødegård, 2006).

Dette ble enda tydeligere i det andre prosjektet i Supply Inc., som tok mer direkte utgangspunkt i de globale koblingene som en feltstrategi. Det første prosjektet synliggjorde betydningen av at Argentina var en primært operativ avdeling. I det neste prosjektet ble dette perspektivet kombinert med feltstudier ved hovedkontoret i Norge og det regionale hovedkontoret for Amerika i USA. Gjennom et flerstedlig feltarbeid, delt

mellom disse lokasjonene, var formålet å forstå bedre hvordan organisasjonen ser ut fra ulike perspektiver – både organisatorisk og geografisk. Interessant nok var en sentral problemstilling fra hovedkontoret hva de så som en manglende interesse fra, eller manglende evne til å få informasjon ut til, nettverket. Deres hovedkanal for å formidle både nyheter og saker ment for å bygge fellesskap var intranett. En viktig utfordring med intranett som kanal er at det krever at leseren aktivt oppsøker den, samt at man ikke er garantert at budskapet fortolkes slik det er ment. Inntrykket fra hovedkontoret om ønske om mer kontakt stod i kontrast til det operative kontoret sin opplevelse av manglende interesse fra sentralt hold. Gjennom studiene ved hovedkontoret og det regionale kontoret økte forståelsen av hvordan møtene mellom den «globale» organisasjonen og de ulike lokale kontekstene påvirket deres forståelse av organisasjonen de var en del av (Giskeødegård, 2013).

Den organisatoriske lokalitet «Supply Inc.» er større enn sine deler, men samtidig er delene viktige for å forstå meningsdannelse. Eksemplene viser at en «del» ikke bare er geografisk definert, men også definert ut fra hvorvidt kontoret har et operativt eller mer strategisk fokus, relasjonen mellom ulike tidssoner, nasjonale juridiske rammeverk og mye mer. Videre viser eksemplene at hvilke av disse lokale elementene som er av betydning, og på hvilken måte, er betinget av hvilke koblinger som aktualiseres i en gitt situasjon. Ulike koblinger utløser også ulike skalaer, samt påvirkes ulikt av andre skaleringsprosjekter. En må forstå hvilke elementer som bidrar til å skape både nærhet og distanse til budskapet om felles organisatorisk lokalitet for deltakerne.

Vår Frue kirke

Den andre empiriske settingen er Vår Frue katolske kirke i Ålesund. Dataene i prosjektet bygger i hovedsak på noe deltakende observasjon i sognet gjennom et år, på en spørreundersøkelse blant polske medlemmer av menigheten og på intervju med både norske og polske menighetsmedlemmer.

Ålesund sogn er et geografisk spredt sogn som dekker hele Sunnmøre. Det har også en kulturelt sammensatt menighet og er på mange måter en migrantkirke (dog med en god håndfull sentrale norske medlemmer).

Vår Frue kirke har opplevd sterk vekst i medlemmer de siste årene. Forskningsprosjektet har fokusert på å forstå betydningen av Den katolske kirke for polske arbeidsmigranter og deres møte med det norske samfunnet. Polen var interessant i så måte fordi polakker har utgjort den største gruppen blant arbeidsmigranter til Norge generelt (Østby, Høydahl & Rustad, 2013). Dette gjenspeiles også i den lokale katolske menigheten, hvor den polske delen utgjør godt halvparten av medlemmene. Den polske tilstedeværelsen gjenspeiles i rent antall, men også i at den både den nåværende og den tidligere kapellan i menigheten var polske. Videre er den polske tilstedeværelsen tydelig gjennom at to av de tre messene som feires i Vår Frue kirke på søndager, samt to messer i måneden andre steder i sognet, er polskspråklige. De polske medlemmene av menigheten har også utmerket seg som aktive deltakere på dugnadsarbeidet som finner sted på lørdager i kirken.

Hva gjelder kirken som arena for produksjon av lokalitet, har vi vektlagt særlig fire kjennetegnende karakteristikk, som samlet sett skaper en iboende spenning mellom det universelle og ulike former for kontekstuelte spesifikke dimensjoner. Disse fire dimensjonene er 1) at Den katolske kirke er verdensomspennende med en klar organisasjonsstruktur og ideologi, 2) at den er del av det norske sivilsamfunnet, 3) at den er en flerkulturell møteplass, og 4) at den gir mulighet til å ha subkulturer basert på felles etnisk, språklig, kulturell og/eller nasjonal bakgrunn (Giskeødegård & Aschim, 2016; Mæland, 2016). Dette gir et interessant utgangspunkt for diskusjon av hvordan arbeid med å produsere lokalitet gis mening av deltakerne.

Polen er et land hvor den katolske tradisjonen står sterkt, i den grad at Trebiatowska (2010) argumenterer for en kobling mellom religion og nasjonalitet. Studien vår viste også at denne dimensjonen var sentral for både de polske og de øvrige menighetsmedlemmenes fortolkning av lokalitet (forstått her som den lokale menigheten som befinner seg på Sunnmøre) – en av deltakerne vi intervjuet i vårt prosjekt, brukte formuleringen «... da hadde jeg et stykke Polen her» i sin omtale av betydningen av at messen var på polsk med polsk prest. Spørreundersøkelsen viste også at menighetsmedlemmene langt på vei har en transnasjonal tilværelse, noe som er i tråd med at det er en stor andel polske blant

arbeidsmigrantene til regionen. Hele 60 % av respondentene sier de reiser til Polen en gang i måneden eller oftere. En tredjedel hadde sin partner i Polen, og en fjerdedel hadde mindreårige barn der (Giskeødegård & Aschim, 2016; Halvorsen & Aschim, 2016).

Gjennom studien ble det tydelig at «det polske» var en viktig referanse både i positiv og negativ forstand i medlemmenes fortolkning av religiøs lokalitet. For det første var det polske et viktig referansepunkt for flere av de polske medlemmene når de diskuterte sin tro. Flere ga uttrykk for en kobling mellom deres polske opprinnelse og et sterkt engasjement for å bidra i Den katolske kirke. En av deltakerne i studien kommenterte i en samtale etter messen at polske menighetsmedlemmer var «harde katolikker», sagt i en sammenheng som refererte til engasjement og forpliktelse til kirken. Jevnt over utmerket den polske delen av menigheten seg gjennom høy deltakelse i aktiviteter, at de gikk ofte gikk til skriftemål, og at de hadde godt besøkte messer på eget språk. Kirken er altså en viktig for å kunne praktisere sin religiøse tro.

Det kom klart frem i studien at dette synlige engasjementet fra de polske menighetsmedlemmene for å bidra til kirken ble satt pris på av andre deler av menigheten. Dette dannet et resiprositetsforhold som skapte en opplevelse av kirken som et felles prosjekt, og som bidro til et ønske fra andre deler av menigheten om å bistå på andre måter, for eksempel gjennom norsk språkopplæring som kom i stand i kirkens lokaler drevet av menighetsmedlemmer. På den andre siden ble det samme polske engasjementet såpass synlig at det av noen kunne oppleves som noe dominerende. Videre var disse polske medlemmene assosiert med den sterke og tidvis dominerende posisjonen den polske katolske kirken har, noe som kan forstås å gi «religiøs kapital» (Aschim & Giskeødegård, 2017). Studien viser at både de refleksjonene som vektla samhörighet, og de som vektla distanse, har det «polske» som en viktig referanseramme for fortolkning av religiøse lokaliteten de var en del av (Aschim & Giskeødegård, 2017). Dette er interessant sett opp mot de fire kjennetegnende karakteristikkene som ble vektlagt som sentrale spenninger mellom det universelle og ulike former for kulturelt spesifikke dimensjoner i Den katolske kirke.

Religiøs lokalitet handler i dette tilfellet om å gi mening til fellesskapet i Vår Frue kirke, som innehar et spekter av dimensjoner både innenfor

og utenfor den fysiske plassen en befinner seg. Sentrale dimensjoner som aktualiseres i eksemplene trukket frem her, er katolsk praksis, så vel som nasjonalitet. Ut fra våre intervju så det ut som de norske medlemmene, som utgjorde så et lite mindretall av menigheten, så det som sin oppgave å integrere de andre menighetsmedlemmene i kirken. Det er jo i seg selv interessant i en migrantkirke. Det er også slik at den polske delen av menigheten står i en særstilling sett opp mot andre grupper, både i rent antall og i tilbud på eget språk (noe som selvsagt henger sammen). Tsings (2005) vektlegging av friksjon og koblinger blir svært relevant. Den polske delen av menigheten synes å være så dominerende i antall og engasjement i aktiviteter at det skapes en viss ambivalens gjennom at de både blir uunnværlige og dominerende på samme tid. Dette synliggjør også betydningen av begrepet skala, hvor hvilken skala en trekker på i en gitt sammenheng, må sees i sammenheng med hvilke skaleringsprosjekter som virker inn på interaksjonen. Den posisjonen polsk katolsk tradisjon har i det katolske samfunnet for øvrig, er for eksempel helt sentralt for å forstå deltakernes prosesser av meningsdannelse.

Vår og andre studier av polske miljø i katolske kirker viser også at menighetsmedlemmene opplevde kirken som en viktig arena for polske migranter for å få tilgang til et polsk språklig, kulturelt og sosialt fellesskap (Mæland, 2016; Giskeødegård & Aschim, 2016; Halvorsen & Aschim, 2016). Studiene viser at deltakelse i Den katolske kirke, og ikke minst gjennom engasjement i dugnadsarbeid, er en viktig måte for mange migranter til å skape mening i en tilværelse som arbeidsmigrant, hvor familien ofte er igjen i hjemlandet. Gjennom deltakelse i kirken bygger man et fellesskap internt i det polske miljøet, samtidig som man knytter seg til et større fellesskap i kirken for øvrig. Studien viser videre at kirken er viktig sted for å få informasjon og praktisk hjelp av andre med større nettverk (Halvorsen & Aschim, 2016; Giskeødegård & Aschim, 2016).

Engasjementet i kirken er altså ikke bare viktig for å skape religiøs lokalitet, men viktig for å skape regional lokalitet både symbolsk og faktisk, gjennom å skape fysisk, religiøs og sosial forankring (Aschim & Giskeødegård, 2017). Fortolkningen av religiøs og regional lokalitet er ulik, men sammenkoblet. Det kommer klart frem hvordan de polske migrantene gir mening til sine opplevelser gjennom å trekke på både

den polske og den norske konteksten, hvor det kirkelige rommet blir gitt mening og tar form i spenningen mellom disse kontekstene. Kirken forstås som et sted som gir en arena for polsk tilhørighet, men på en måte som gjør at tilværelsen i Norge får mer mening.

Møtepunktet mellom hva vi vil vite og hva verden har å tilby

Erfaring må som nevnt lokaliseres. Lokalitet er, ifølge Appadurai (1995), en skjør sosial bragd som kontinuerlig produseres, og med det lokaliserer tid og rom. Den er en struktur for følelse, en egenskap ved sosialt liv og en ideologi for situerte fellesskap. Gjennom våre handlinger bekrefter og forhandler vi definisjonen av fellesskapet vi er presentert med. Som Gupta og Ferguson (2000, s. 75) påpeker, er det nødvendig å forstå hvordan steder skapes, forestilles, utfordres og påtvinges. I lys av dette vil jeg argumentere for at det er svært aktuelt å se forskerens og aktørenes lokaliseringprosesser i sammenheng.

Samtidig som tilstedeværelse i fysiske, geografiske steder har vært en viktig feltstrategi i begge disse empiriske kontekstene, så viser beskrivelsene ovenfor at definisjonen av felt i ulik grad har tatt utgangspunkt i dette stedet. Videre har transnasjonale forbindelser vært helt sentralt for å gi mening til de lokalitetene som studeres.

Her er det interessant å reflektere rundt hvordan Thuen (2003) ser lokalitet som en kvalitet ved sosiale relasjoner og handlingssystemer, karakterisert av nærhet i sosialt rom og hyppighet i samhandling. I det første empiriske eksempelet er dette snakk om et rom fasilitert av teknologisk infrastruktur og ikke primært et fysisk forankret rom. Gjennom den daglige interaksjonen via teknologi skapes *organisatorisk lokalitet*. Her er det tydelig hvordan lokalitet, som i Appadurai (1995) sin terminologi, er relasjonelt og kontekstuelt definert. For å forstå hvordan den gis mening, derimot, er Tsing (2005) sitt forslag om å fokusere på friksjon relevant, fordi det er i møte mellom disse ulike kontekstene mening skapes, forhandles og endres. Det er helt åpenbart at de ulike geografiske, kulturelle og organisatoriske kontekstene er svært betydningsfulle. Det er for eksempel en klar ubalanse i makten de ansatte i selskapet har til å

definere hvem «vi» er og hvordan ting skal gjøres, ettersom det er hovedkontoret som primært definerer slike strategier. Samtidig er det en fare for at et perspektiv fokusert på friksjon vil gjøre at forhandlinger om definisjonsmakt vektles på bekostning av fellesskap. Prosjektet viser også hvordan skala aktualiseres gjennom at ulike sammenhenger trekker på ulike referanserammer, for eksempel hvordan ansatte trekker på ulike elementer for å vurdere organisasjonen ut fra et konkurranseperspektiv eller internt perspektiv.

Den transnasjonalt spredte organisatoriske lokaliteten utfordrer valg av feltstrategi. Samtidig som argumentet over tilsier at «organisatorisk lokalitet» er primært å finne i koblingene mellom disse ulike geografiske, kulturelle og organisatoriske kontekstene, så er disse kontekstene helt avgjørende for å forstå hvordan den organisatoriske lokaliteten gis mening. Som nevnt er metoder ikke passive verktøy, men med på å skape kontekst for studien (Sanders, 2008; Dilley, 1999). For hva er en egnet felt i dette prosjektet, når de sentrale aktørene i interaksjonen nødvendigvis vil være situasjonsbetinget (alt etter hvor varene selges og hvor de skal leveres). I så måte kunne det være vel så aktuelt å definere feltet ut fra denne digitale infrastrukturen. Organisasjonsstrukturen gjør at det både er en felles global «felt» ved at det utgjør en sosial setting, og hvor det å bevege seg fra avdeling til avdeling vil gi ulike perspektiver på deltakelse i samme sosiale setting. På den andre siden er disse avdelingene alle situert i spesifikke geografiske settinger med sine særegne insentiver og direktiver. Felten og spørsmålene en stiller, er derfor gjensidig konstituerende. Den valgte strategien kan sies å være «multi-sited» (Marcus, 1995) eller «translocal» (Hanners, 2003) ved at en følger objektet gjennom ulike kontekster, hvor det faktiske feltet «skjæres ut» av et langt større potensielt felt. De transnasjonale koblingene er derfor i fokus. Tilnærmingen til begrepet transnasjonal er videre interaksjonsorientert, ettersom en vektlegger å sette søkelys på handlinger som strekker seg over tid og rom i rent konkret forstand.

Caset fra vår Frues kirke aktualiserer også transnasjonale forbindelser, men på en helt annen måte. Her aktualiseres de transnasjonale forbindelsene ikke først og fremst gjennom interaksjon over tid og rom, men gjennom hvordan de er definerende for visse trekk med samhandlingen som

skjer lokalt. I så måte viser de empiriske eksemplene her at transnasjonal ikke er en gitt størrelse, eller et begrep med et klart definert innhold. Begrepet skala er godt for å illustrere hvordan transnasjonal aktualiseres i ulik skala og med ulikt innhold, avhengig av valgene en gjør knyttet til felt og forskningsspørsmål.

I prosjektet fra Vår Frue kirke er det ikke transnasjonal interaksjon som er i fokus, men snarere hvordan transnasjonalitet aktualiseres gjennom de skaleringsprosjekter som påvirker de referanserammer som involverte aktører trekker på for å gi mening til det lokale fellesskapet de selv er en del av. Feltet må forstås som transnasjonalt på en helt annen måte, fordi spørsmålene er knyttet til betydningen av Den katolske kirke for å gi mening til å være del av den lokale menigheten, samt til tilværelsen i Norge. En vektlegging av det omtaler som friksjon, eller kanskje heller møter, synliggjør hvordan den polske referanserammen aktualiseres både i positiv og negativ forstand ettersom aktørene gir mening til situasjonen de er en del av.

I begge prosjektene ser en hvordan bruk av rommet transformerer rommet i konkret og symbolsk forstand. Rommet må imidlertid defineres bredere enn ut fra en forestilling om det fysiske (geografiske) feltet. Dette kommer særlig tydelig frem i eksempelet fra Supply Inc. I begge eksemplene skapes det en struktur for følelse og en ideologi for situerte fellesskap, hvor meningen aktørene presenteres med, både skapes og forhandles gjennom interaksjonen. Det er i så måte en egenskap ved sosialt liv. Samtidig viser beskrivelsene av de empiriske casene at lokaliteten også defineres gjennom de valg forskeren tar, knyttet til spørsmålene som stilles, og hvor en velger å posisjonere seg for å studere disse spørsmålene. I så måte krever transnasjonale feltarbeid en bevisst refleksjon både over hvordan transnasjonalitet aktualiseres og forstås i en gitt kontekst, samt over betydningen av koblingen mellom spørsmål og valg av felt.

Konklusjon

Dette kapittelet har drøftet sted og lokalitet i transnasjonale kontekster gjennom to empiriske eksempler som aktualiserer transnasjonale forbindelser på svært ulikt vis. I diskusjonen benyttes begrepet lokalitet

for å forstå hvordan fellesskapet skapes, forhandles og gis mening både av de involverte aktørene og av forskeren som studerer dem. Kapitlet diskuterer lokalitet gjennom henholdsvis organisatorisk, religiøs og regional lokalitet. De ulike formene for lokalitet som aktualiseres gjennom de empiriske eksemplene, viser at mens erfaring må lokaliseres, så er det nødvendig å forstå lokalitet som en kvalitet ved sosiale relasjoner og handlingssystemer, snarere enn som fysisk rom. Det er likevel viktig å forstå hvordan rom og tid lokaliseres gjennom handling. Det argumenteres for at å vie oppmerksomhet til friksjonen i møtene mellom aktører, samt en forståelse av hvordan aktørene kan trekke på ulike skalaer i ulike sammenhenger, er en fruktbar tilnærming for å forstå transnasjonale felt. Et slikt fokus synliggjør også at begrepet transnasjonal i slike studier ikke er et begrep med en gitt størrelse eller innhold, men et begrep som aktualiseres i ulik skala og med ulikt innhold, avhengig av spørsmålene forskeren stiller og feltene en definerer for å studere dem.

Litteratur

- Appadurai, A. (1995). The production of locality. I R. Fardon (Red.), *Counterworks: Managing the diversity of knowledge* (s. 208–229). London: Routledge.
- Aschim, A & Giskeødegård, M. (2017). «Vi gjer det for Gud ... og for oss sjølve» Polske innvandrere på dugnad. *Kirke og Kultur*, 2, 203–218.
- Augé, M. (2006). The near and the elsewhere. I H. L. Moore & T. Sanders (Red.), *Anthropology in theory: Issues in epistemology* (s. 587–597). Malden, MA: Blackwell.
- Berg, N. G. & Dale, B. (2015). Sted – noen nyere teoretiske tilnærminger og debatter. I M. Aure, N. G. Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.
- Clifford, J. (1997). Spatial practices: Fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology. I A. Gupta & J. Ferguson (Red.), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science* (185–222). California: University of California Press.
- Dilley, R. (1999). *The problem of context*. New York: Berghahn Books.
- Faist, T., Fauser, M. & Reisenauer, E. (2014). *Transnationell migration*. Lund: Studentlitteratur.
- Giskeødegård, M. F. & Aschim, A. (2016). «Da hadde jeg et stykke Polen her». Den katolske kirke som transnasjonalt rom for fellesskap og tilhørighet. I A. Aschim,

- O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden* (s. 123–141). Kyrkjefag profil nr. 28. Kristiansand: Portal forlag.
- Giskeødegård, M. F. (2013). *Connecting the dots – an ethnographic study of interaction and community building in a transnational company*. (Doktoravhandling). NTNU, Trondheim.
- Giskeødegård, M. F. (2006). *Shouting from a distance – to be a small branch in a global company* (Masteroppgave). NTNU, Trondheim.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (Red.). (1997). *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. California: University of California Press.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (2000). Space, identity, and the politics of difference. I J. X. Inda & R. Rosaldo (Red.), *The anthropology of globalization: A reader*. Oxford: Blackwell.
- Hanners, U. (2003). Several sites in one. I T. H. Eriksen (Red.), *Globalization: Studies in anthropology* (s. 18–38). London: Pluto Press.
- Halvorsen, L. J. & Aschim, A. (2016). Å ta del: Polske innvandrere, Den katolske kyrkje og lokalsamfunnet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne Migranter i Norden* (s. 102–122). Kristiansand: Portal forlag.
- Lien, M. E. & Melhuus, M. (2007). Introduction. I M. E. Lien & M. Melhuus (Red.), *Holding worlds together: Ethnographies of knowing and belonging*. New York: Berghahn Books.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of Anthropology* 24, 95–117.
- Malinowski, B. (1984 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.
- Moore, H. L. & Sanders, T. (2006). Anthropology and epistemology. I H. L. Moore & T. Sanders (Red.), *Anthropology in theory: Issues in epistemology* (s. 1–18). Malden, MA: Blackwell.
- Mæland, S. (2016). «Hva har vi felles?» En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge (dr.philos.-avhandling). Universitetet i Oslo.
- Sanders, T. (2008). Method, scale and complexity. Lecture given at PhD course in methodology: Ethnographic imagination in the 21st century. Trondheim: NTNU.
- Thuen, T. (2003). Steder, grenser, tilhørigheter: Noen innledende betraktninger. I T. Thuen (Red.), *Sted og tilhørighet* (s. 11–37). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Tsing, A. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Trebiatowska, M. (2010). The advent of the 'EasyJet priests': Dilemmas of Polish Catholic integration in the UK. *Sociology* 44(6), 1055–1072.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London: Routledge.
- Østby, L., Høydahl, E. & Rustad, Ø. (2013). *Innvandrerens fordeling og sammensetning på kommunenivå*. Oslo: Statistisk sentralbyrå.

KAPITTEL 3

Når Jesus tar til gatene: Katolske Corpus Christi-prosesjoner i norske byrom

Hildegunn Valen Kleive

Høgskulen i Volda

Anders Aschim

Høgskolen i Innlandet

Marta Bivand Erdal

PRIO Institutt for fredsforskning

Marte Fanneløb Giskeødegård

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Abstract: Religious processions in secular urban spaces are a growing phenomenon that has received limited public attention in Norway. In this country, the Roman Catholic Church is a large and culturally diverse religious minority. Built on observations of processions on the major feast of Corpus Christi in six different Catholic parishes, the article discusses the use, the production, and the relational qualities of space performed by these processions, and identifies a number of overlapping projects and effects, including missionary and theological aspects, promoting unity in diversity, and creating ties to the local community as well as to other times and places.

Keywords: religious processions, Roman Catholic church, urban space

Sitering av denne artikkelen: Kleive, H. V., Aschim, A., Erdal, M. B. & Giskeødegård, M. F. (2020). Når Jesus tar til gatene: Katolske Corpus Christi-prosesjoner i norske byrom. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 3, s. 47–65). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch3>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

Introduksjon

Om du tilfeldigvis går opp langs Nygårdsgaten i Bergen denne søndagsettermiddagen, må du arbeide deg gjennom et hav av festkledde mennesker. Men du oppdager fort at du har støtt på to ulike bølger. De møtes, ser hverandre, og går hver sin vei. Fra alle kanter strømmer konsertkledde bergensere inn dørene i Grieghallen for å overvære jubileumskonserten for artisten Tor Endresen. Langt mer organisert, men også mer mangfoldig i klesdrakt, alder og språk, er det lange toget som krysser Nygårdsgaten, passerer Grieghallen og fortsetter over Lars Hilles gate med kurs for Lille Lungegårdsvann. Festklærne, flaggene og musikkorpsset kan gi assosiasjoner til 17. mai. Men kalenderen viser juni, og musikken er helt annerledes. Dette er en religiøs prosesjon. Helgenbildene, røkelsen og hærskaren av prester sentralt plassert i toget levner ingen tvil om det. Det er St. Paul menighet som markerer en av de viktigste katolske festdage: festen for Kristi legeme og blod, eller Corpus Christi. Under en baldakin bæres det sentrale elementet i prosesjonen: den innviede hostien, nattverdbrodet, Kristi legeme. I dag følger Bergens katolikker Kristus ut i gatene.

I dette kapitlet ser vi på fenomenet Corpus Christi-prosesjoner i Norge i dag. Religiøse prosesjoner i norske byrom er et økende fenomen, men fremdeles uvant for mange innbyggere. Corpus Christi-feiringen er ikke den eneste anledningen for slike markeringer. Den er valgt som eksempel fordi den er sentral for en stor religiøs minoritet i Norge, fordi den har stor oppslutning, fordi den markeres mange forskjellige steder samtidig, og fordi det både er fellestrekk og interessante ulikheter i valgene som gjøres lokalt for å gestalte feiringen. Vi har fulgt feiringen i seks katolske menigheter fordelt på fire geografiske områder. Menighetene befinner seg i Oslo (St. Olav, St. Hallvard og St. Johannes apostel og evangelist), Bergen (St. Paul), Hamar (St. Torfinn) og Ålesund (Vår Frue). Disse prosesjonene gir geografisk spredning i materialet (østland og vestland, større og mindre byer), men først og fremst en interessant variasjonsbredde i strategier knyttet til bruk av sted.

Vi spør hvordan disse prosesjonene forholder seg til sted: Hvordan bruker prosesjonene steder? Hvordan skaper de steder? Hvilke relasjonelle stedsforståelser kan vi trekke ut av denne bruken av steder? Slik synlig religiøsitet i det offentlige rom som prosesjonene representerer,

relaterer seg til flere kontekster, både internt katolske og eksterne, både nære og fjerne.

Innledningsvis introduseres noen teoretiske perspektiver. Teorien understreker hvordan steder skapes i sosiale dynamikker og interaksjoner som skjer lokalt, men som også er relatert til større og mer omfattende kontekster. Videre redegjør vi for de kvalitative metodene vi har benyttet oss av. To vignetter innleder diskusjonsdelen. Vignettene levedegjør prosesjonene i Ålesund og i St. Hallvard i Oslo. De demonstrerer både likheter og variasjon i hvordan sted brukes i Corpus Christi-prosesjoner i Norge. Basert på disse vignettene, men også på det øvrige omfattende materialet som er samlet inn fra katolske menigheter i forskjellige byer, vil diskusjonsdelen løfte fram noen av de ulike variantene av stedlige kontekster som skapes gjennom disse prosesjonene.

Prosesjoner som stedsskapende mekanismer

Prosesjonene denne artikkelen tar utgangspunkt i, beveger seg gjennom byrom eller foregår på et historisk meningsfylt sted. Prosesjonene følger en planlagt rute som begynner og slutter i et kirkerom, men stopper underveis på avtalte steder der det er laget forseggjorte altre. Dette illustrerer sentrale trekk ved hva prosesjoner er. Det dreier seg om en gruppe avtalte, høytidelige og planlagte bevegelser gjennom et landskap, der gruppen har med seg verdifulle gjenstander, gjør ritualer underveis, og gjerne besøker hellige steder (Grimes, 2005; Lundager Jensen, 2017, s. 5–6).

Men samfunns- og religionsforskere er ikke bare opptatt av å definere hva prosesjoner *er*. Å studere hva prosesjoner *betyr*, altså meningsinnholdet i prosesjonene, hvordan de blir forstått av deltakerne, hva de gjør med deltakerne, eller hva deltakerne ønsker at prosesjonen skal kommunisere til publikum, er også av interesse. Det å gjennomføre en prosesjon i det offentlige rom innebærer å uttrykke og vise fram religiøs og kulturell identitet. For mange kan det være viktig at prosesjonen har et publikum å kommunisere med (Jacobsen, 2008, s. 7). Prosesjoner kan blant annet handle om å søke anerkjennelse og forståelse for sin gruppe, noe som er et svært viktig anliggende blant annet for sørasiatiske prosesjoner i

diaspora (Jacobsen, 2008; 2009). Videre kan det å uttrykke eller vise fram sin gruppes egenart gjennom en prosesjon være med på å aksentuere distinksjoner mellom grupper. En Corpus Christi-prosesjon kan for eksempel bidra til å demonstrere «katolsk pragt som kontrast til protestantisk processions-puritanisme» (Lundager Jensen, 2017, s. 7).

I denne artikkelen er vi først og fremst opptatt av hvordan Corpus Christi-prosesjoner i Norge bruker sted, og hvordan de skaper sted. Steder kan forstås både som konkrete punkter på et kart, som mer abstrakte rom som kan fylles med mening, og som relasjonelle, idet et steds stemning skapes i møte mellom mennesker og det materielle miljøet, slik som en gate, en park eller en gymsal. Steder kan altså brukes på forskjellige måter. Man kan for eksempel vandre gjennom dem eller slå seg ned i dem. Det å «skape sted» handler om sammenhengene mellom det fysiske, materielle og miljømessige rommet som finnes, og den sosiale aktiviteten som til enhver tid foregår der; det vil si at stedsskapning dreier seg om interaksjon mellom mennesker og det fysiske rommet. Rommet transformeres da til et sted i både konkret og symbolsk forstand gjennom denne bruken (Giddens, 1984; Thuen, 2003). Dette innebærer at et sted er noe mer enn bare et fysisk område. For eksempel kan et tjern i Osломarka eller en gate i Bergen være sted som et konkret punkt på et kart, og samtidig for en stund være et hellig rom. Ritualer og prosesjoner bidrar til å skape slike steder (Jacobsen, 2009). Dette skjer gjennom handlinger som utføres, språk som snakkes, i det hele tatt gjennom den konkrete bruken av det fysiske rommet (Jordhus-Lier & Stokke, 2017).

Steder blir ut fra en slik forståelse formet av relasjoner (Giddens, 1984; Thuen, 2003; Massey, 1994, 2005). De blir «nettverksbaserte møtesteder av materielle, sosiale og kulturelle relasjoner» (Berg & Dale, 2015, s. 32). Massey bruker begrepet «throwntogetherness» som betegnelse på slike konstellasjoner, på norsk ofte oversatt som «sammenkastethet» (Berg & Dale, 2015, s. 32). Begrepet synliggjør både det relasjonelle og det temporære aspektet ved en slik stedsforståelse. Hvorvidt gata i Oslo sees på som et sted på et kart, et hellig rom eller noe annet, avhenger både av den konkrete bruken av det på et gitt tidspunkt (inkludert ulike materielle elementer involvert i bruken) og av personene som gir situasjonen mening. Det siste peker også på forhandlingsaspektet ved

stedsforståelse, hvor mening nødvendigvis vil forhandles i møtet mellom ulike grupper.

Ifølge Massey (2005) kan en forstå steder som hendelser, eller «events». Stedene vil stadig endres fordi folk, ting og tanker flytter på seg og skaper nye konstellasjoner eller sammenkastetheter. De materielle, sosiale og kulturelle relasjonene som slik skaper steder, eller hendelser, kan strekke seg langt utover den lokale konteksten. Religiøse prosesjoner eksemplifiserer dette. De tingene og de ritualene som etablerer prosesjonene, har forbindelser til andre tider og andre rom enn der de faktisk praktiseres.

«Sted» handler etter denne forståelsen ikke kun om punkter og områder på et kart, men om konkrete møter i tid og rom. Sted forstås altså som

integrations of space and time; as *spatio-temporal events*. This is an understanding of place – as open [...], as woven together out of ongoing stories, as a moment within power-geometries, as a particular constellation within the wider topographies of space, and as in process, as unfinished business. (Massey, 2005, s. 130–131)

Hensikten med denne artikkelen er å analysere elementer og relasjoner i observerte Corpus Christi-prosesjoner i ulike byer i Norge. Dette gjør vi for få innblikk i hva slags steder som skapes gjennom disse prosesjonene, og for å få en forståelse av hvordan de stedene som skapes lokalt i norske byer, har relasjoner til andre steder og tider.

Metode

Datasettet i studien bygger på deltakende observasjon ved seks Corpus Christi-prosesjoner i 2019, der et team av forskere gjennomførte en eller flere slike observasjoner hver og skrev fylldige observasjonsrapporter. Videre bygger vi på transkriberte intervjuer og notater fra utvekslinger med personer i menighetene som har hatt sentrale roller i forberedelse og gjennomføring av prosesjonene. Informantene var særlig prester, ansatte ved menighetskontor, samt medlemmer i menighetsråd og arrangementskomitéer for prosesjonene. Vi har også studert menighetenes interne og eksterne informasjon før og etter festdagen, i form av oppslag, kunngjøringer og omtaler i papirbasert og digital form.

Endelig består datasettet av bilder fra feiringene, dels forskernes egne, dels menighetenes.

For å kunne arbeide sammen, systematisk og sammenlignende, med dette datasettet ble observasjonen gjort med utgangspunkt i en felles mal for observasjonsrapport. Observasjonen omfattet også en messe i forkant av prosesjonen, samt i flere tilfeller sosiale sammenkomster av ulike slag i umiddelbar etterkant av prosesjonen, med mulighet for uformelle samtaler.

Forskerne som gjennomførte observasjonene, har bakgrunn i fag som sosialantropologi, samfunnsgeografi, religionsvitenskap, teologi, historie og pedagogikk. Materialet ble delt i denne forskergruppen, og forfatterne av dette kapitlet har, foruten de data de selv har bidratt til å samle inn, dermed fått innsikt i dataene fra de øvrige prosesjonene.¹

Materialet er systematisert i en tabell, basert på individuell lesning av feltobservasjonene gjennomført av hver av artikkelforfatterne, samt en påfølgende diskusjon blant forskerne.

Gjennomføringen av datainnsamlingen er skjedd i tråd med gjeldende standarder for god forskningsetisk praksis, og studien er meldt til Personvernombudet for forskning (NSD). Samtykke til forskernes deltakende observasjon under Corpus Christi-prosesjonen i 2019 er blitt gitt både fra hver enkelt menighet og på bispedømmenivå i Oslo katolske bispedømme og i Trondheim katolske stift. Individuelt informert samtykke er innhentet fra informanter som er blitt intervjuet. I tråd med god forskningsetisk praksis vil funn fra studien også bli tilbakeført til de katolske menighetene på måter som ansees som formålstjenlige både i menighetene, på bispedømmenivå og av forskergruppen.

Tilgangen til menighetene ble forenklet av tidligere kontakter gjennom forskningsprosjekter som de fleste av forskerne har vært deltakere i (jf. bl.a. Halvorsen & Aschim, 2016; Giskeødegård & Aschim, 2016; Erdal, 2016a, 2016b).

¹ I tillegg til artikkelforfatterne deltok Bente Afset (Høgskulen i Volda), Thor-André Skrefsrud og Ole Kolbjørn Kjørven (begge Høgskolen i Innlandet) i datainnsamlingen.

Corpus Christi-prosesjoner: Variasjon og likhet

Tabellen under søker å fange inn noen av dimensjonene som gjennom analysen sto fram som sentrale for å kunne sammenligne materialet studien produserte, med tanke på både likhet og variasjon. Flere av dimensjonene ligger til grunn for den etterfølgende diskusjonen av forskningsspørsmålene våre, nemlig hvordan sted brukes og skapes gjennom de ulike Corpus Christi-prosesjonene.

Fysisk rom	Aktører	Lydbilde	Stemming	Felleskap
Hvilke fysiske byrom tas i bruk?	Hvilke prester deltar?	Hva gjøres i prosesjonene (rytme, kroppslighet, lyd)	Hva slags stemninger skapes?	Er det en rollefordeling? Hvem gjør hva?
Hvilke og hvem sine kirkerom brukes?	Hvem er det som deltar i prosesjonene?	Hvilke språk benyttes? Rekkefølge i språk og hvor snakkes hva?	Hvordan skapes stemming?	Hvem er ansvarlig for organisering, gjennomføring?
Hvor mange stasjoner, og hvilke steder, er brukt?	Hvem har regien på hva som skal gjøres når?	Hvilke språk benyttes til sang, hvor mye, når?	Av hvem skapes stemninger?	Er det fordelte oppgaver i messe og prosesjon?
Hvordan er stasjonene/altrene konstruert?	Er folk med på deler eller hele prosesjonen?	Musikk, instrumenter, hvem og hvor?	Hvilke verktøy og effekter benyttes for å skape stemming?	Er det noe fellesarrangement etterpå?

Spørsmålene i tabellen er godt egnet til å fange opp en relasjonell stedsforståelse i samsvar med Maseys teori om steders sammenkastethet og temporære kvalitet. Empirien om hvordan steder brukes, og teorien om hvordan steder skapes, danner grunnlag for en videre drøfting av hva slags steder som skapes gjennom Corpus Christi-prosesjoner ulike steder i Norge. Som introduksjon til denne diskusjonen presenterer vi først to vignetter fra prosesjonene i Ålesund og St. Hallvard i Oslo. Eksemplene er blant annet valgt ut fordi de viser tydelige ulikheter i en ellers felles feiring.

Ålesund

Etter en messe i en bortimot fullsatt Ålesund kirke fortsetter feiringen gjennom at prosesjonen tar til gatene. Valget om å leie Ålesund kirke framfor å bruke egen kirke er både praktisk og strategisk. Kirken dekker behovet for større plass, samtidig som sentrale medlemmer er klare på at feiringen er en del av deres evangeliserende prosjekt. En kirke som plasserer prosesjonen midt i hjertet av Ålesund sentrum passer i så måte fint.

Forbipasserende kan ikke unngå å legge merke til dette massive toget som nå beveger seg ut i gatene, bestående av flere hundre mennesker. Symbolikken er storslått, med prestene under baldakin og omgitt av røkelse. Foran og bak dem finner vi blant annet gullkorset, ministrantene, en jomfru Maria-statue båret av fire sterke menn, flaggbærere, barn som kaster blomster, kvinner med bokstaver som utgjør «AVE MARIA». Bak alle disse går menigheten, som har med seg en agenda med nøyaktige instruksjoner og sangtekster. Den polske delen av menigheten er tallrikt representert, blant ministrantene så vel som blant deltakere for øvrig. Tilskuerne ser i all hovedsak ut til å være skuelystne cruiseturister. Det er lite aktivitet i vinduene fra bygningene rundt.

Prosesjonen passerer i alt fire ulike provisoriske altre satt opp for anledningen. Mellom altrene synger de, for det meste salmer på norsk, godt hjulpet av forsangere og akkompagnert av det lokalt berømte Aalesunds Ungdomsmusikkorps innleid for anledningen. Det er lite snakk mellom deltakerne. På samme måte som messen oppleves prosesjonen som strengt koreografert.

Det mest sentralt plasserte av altrene står på Apotekertorget, en viktig turistattraksjon i Ålesund. Det er tre prester involvert denne dagen: den norske sogneadministratoren, den nåværende polske kapellanen og forgjengeren hans, den forrige polske kapellanen, som er på besøk for anledningen. Ved hvert alter leder prestene an i bønn, mens storparten av menigheten kneler på det harde underlaget av brostein. De tre prestene bytter på å lede bønner på ulike språk ved de ulike altrene: ved det første på norsk, ved det andre på polsk, ved det tredje på engelsk og ved det siste på norsk igjen, før folkemengden beveger seg tilbake inn i kirken for en avsluttende andakt.

St. Hallvard, Oslo

For å bidra til et felles Corpus Christi-arrangement inviterte man til felles messe kl. 12 og avlyste senere messer, noe som resulterte i en svært fullsatt kirke. Mange sto utenfor, i gangen inn mot menighetssalen hvor det er høytalere, og bak i kirken. Det var trykt opp hefter for både messe og prosesjon, med informasjon på norsk, men også informasjon om sanger o.a. på andre språk. Språkene som var i spill under ulike elementer i messe og prosesjon, vitner om mangfoldet i forsamlingen. I tillegg til norsk, som var hovedspråket, var der elementer på polsk, gresk, latin, tigrinja, tamil, tagalog, engelsk, vietnamesisk og tysk.

Prosesjonen ut startet direkte fra messen. De fleste som deltok, deltok aktivt og knelte ned underveis. Prosesjonen gikk rundt Enerhaugen, på Tøyen i Oslo. Det var fire altre som var forberedt på forhånd, ett alter ved plassen ved cafe Lyst, ett alter ved parkeringsplassen ved kirken, ett oppe ved inngangen og ett rundt på nedsiden av haugen. Prestene leste det meste ved altrene, de byttet mellom seg siden de var tre prester med. Ved det første alteret ble det i all hovedsak snakket norsk, det andre foregikk på polsk, det tredje på norsk og latin, og det fjerde var igjen på norsk. Sangen varierte underveis mellom altrene. Det musikalske under prosesjonen var fordelt, og det ble sunget på tigrinja, vietnamesisk, engelsk, polsk og norsk.

Det var en barnebursdag i en barnehage som prosesjonen gikk forbi. Det var tydelig at de her stoppet opp og lurte på hva som skjedde. Ellers var det en del åpne vinduer og vinduer som ble åpnet langs ruta, kanskje særlig når den polske sangen ljomet på veien opp til plassen med den lille fontenen, og når eritreerne slo seg løs med trommene på det siste strekket tilbake til kirken. Dette ble tydeligvis oppfattet som et eksotisk element. Flere av deltakerne og tilskuerne dro opp mobilen for å filme trommedansen.

Bruk av sted

Som disse to eksemplene viser, er det en rekke fellestrekk ved feiringene. Felles er det at rammen er sterkt ritualisert og følger en felles liturgi. Det gjelder den innledende messen i kirken, men også det som foregår i uterommet. Et påfallende trekk i sammenligningen er likevel

forskjellene i hvilke fysiske rom som velges for å gjennomføre prosesjonen. Gitt at det fysiske rommet transformeres til et sted eller en lokalitet gjennom bruk (Thuen, 2003), er det grunn til å anta at dette ikke er uten betydning. Vi finner fire forskjellige løsninger blant de seks observerte menighetene. I Bergen og Ålesund går prosesjonsruten i sentrum av byen, med altre plassert på særlig signifikante steder i byrommet, som Festplassen i Bergen eller Apotekertorget i Ålesund. I Oslo-menighetene St. Olav og St. Hallvard er prosesjonene også godt synlige i gatebildet, men da i de sentrumsnære, men noe mindre sentrale bydelene nærmest kirkene, henholdsvis Hammersborg/Fredensborg og Enerhaugen/Tøyen. Den tredje Oslo-menigheten, St. Johannes, som leier Bredtvet kirke i Groruddalen, nøyer seg derimot med å gå i prosesjon rundt kirken. St. Torfinn menighet på Hamar bruker Hamardomen, ruinen av middelalderkatedralen på Domkirkeodden, til feiringen. Dette er et historisk betydningsfullt sted som ligger i et populært friområde.

Disse rutevalgene kan fortolkes på ulike måter. Rent praktiske begrunnelser knyttet til tidsbruk, distanse og kirkens geografiske plassering kan være av betydning. Slik kunne en forstå bydelsvandringene i St. Hallvard og St. Olav, men også kirkevandringen i St. Johannes. Bredtvet kirke ligger slik til at det er vanskelig å finne naturlige ruter i nærliggende gater. St. Paul kirke i Bergen ligger så sentralt til at bysentrum er godt innenfor rekkevidde. På den annen side: St. Paul har tidligere hatt mer beskjedne prosesjonsruter i sitt nærområde på Nygårdshøyden, og St. Olav domkirke har kort vei til sentrale Oslo-gater som Akersgata og Grensen. Andre valg hadde vært mulige. Ålesund har flyttet feiringen fra sin egen kirke, som ligger i Nørvasund fem–seks kilometer fra Ålesund sentrum, og til den sentrale (lutherske) Ålesund kirke. Sammen med Bergen er det her vi finner den mest ambisiøse, og kanskje utfordrende, varianten av prosesjonsrute, der praktiske begrunnelser bare er delvis forklarende.

Et annet fellestrekk er at prosesjonene, som begynner i kirkerommet, går en fastsatt rute og vender tilbake til kirkerommet, stopper ved fire altre utendørs som er satt opp for anledningen. Her foregår bestemte liturgiske handlinger. Sentrale gjenstander og roller går også igjen i de forskjellige prosesjonene: Under en baldakin bærer en av prestene den



Figur 1. Fire altre fra tre forskjellige lokasjoner. Fra venstre: 1. St. Hallvard, 2. Ålesund, 3. og 4. St. Olav. Artikkelforfatternes fotografier.

innviede hostien i en monstrans, en forseggjort beholder spesielt laget nettopp for å vise fram sakramentet. Røkelseskaret er i kontinuerlig bruk ved sakramentet. Foran går barn, noen kaster blomster på veien, andre ringer med små bjeller for å varsle om hva som kommer. Bruken av flere språk, ikke bare norsk og det tradisjonelle kirkespråket latin, er også et fellestrekk.

I disse fellestrekkene manifesterer også ulikhetene seg. Plasseringen av altrene er nøye planlagt, men ulike hensyn ser ut til å spille inn. Vi har nevnt de svært synlige og profilerte stedene i Ålesund og Bergen. Andre ganger synes praktiske hensyn å spille en større rolle. Når St. Olav har alter på en stor parkeringsplass utenfor en dagligvarebutikk i Fredensborgveien i Oslo, ligger det neppe andre tanker bak enn passende avstand mellom stasjonene og plass til hele folkemengden.

I utformingen av altrene er det stor variasjon. Alteret kan være et enkelt bord pyntet med hvit duk, blomster og lys, men det er også eksempler på store og iøynefallende konstruksjoner av tre eller tekstil. Mange steder var det rigget opp midlertidige «altertavler», de mest ambisiøse i form av et triptykon. Her fant vi variasjon både mellom og innen menighetene. For eksempel fører en klar sentral regi på feiringen i Ålesund til at de fire altrene er ganske like (bilde 2). Her er det et polsk arbeidslag av frivillige som har ansvar for samtlige altre. I andre menigheter har altrene en mer variert utforming. I St. Paul i Bergen og St. Olav i Oslo fordeles ansvaret for bygging av altre på de ulike nasjonale gruppene, noe som resulterer i stor variasjon når det gjelder konstruksjonen av altrene, jf. det «spanske»

alteret og det «flippinske» alteret fra St. Olav på bilde 3 og 4 i bildesamlingen over.

Variasjonene vises også i det musikalske lydbildet, noe som også kommer fram i vignettene over. I Ålesund blir musikkorpsset svært toneangivende, når de akkompagnerer salmesang på norsk underveis og spiller norsk marsjmusikk avslutningsvis. Kontrasten til trommene og andre musikalske elementer som preger den andre vignetten, er sterk. De ulike lydbildene bidrar til ulike stemninger i de seks forskjellige prosesjonene.

Skaping av sted

Hva slags steder skapes gjennom Corpus Christi-prosesjonene? Vi har sett både fellestrekk og variasjon i bruken av sted. Når steder brukes, involverer det at personer, ting, praksiser og ideer møtes. Det skaper spesifikke sammenkastetheter som etablerer *spatio-temporal events* (jf. Massey, 2005, s. 131). Hvilke steder som skapes, kommer an på hva og hvem som møtes hvor. Men oppfatninger om hvilke steder som skapes, kommer også an på hvilket øye som ser. For eksempel kan noen oppleve at prosesjonene skaper katolske rom, mens andre ikke er like konfesjons-spesifikke og opplever at prosesjonene skaper religiøse rom. De involverte i prosesjonene kan ha ulike preferanser og tilskrive symbolikk og ritualer ulik betydning, noe som vil påvirke deres oppfatninger om hvilke steder som skapes.

Katolske steder og religiøse steder

I tillegg til at folk beveger seg, involverer prosesjoner at ting blir flyttet på. Slik mobilitetet fører til nye sammenkastetheter, og dermed skapes nye steder. Ting som vanligvis er plassert inne i katolske kirker, for eksempel Maria-statuer, blir tatt med inn i lutherske kirker, muséer og ulike byrom. Når katolske prester iført sine liturgiske gevanter utfører katolske ritualer på fortau og torg, når bildet av Den sorte madonna, et polsk nasjonalikon, bæres ut av fire menn i Bergens gater, eller når filippinske deltakere stemmer i lovsanger foran et av altrene i Oslo, er

det noen av de elementene som er med på å skape steder som i en tidsbegrenset periode kan sies å være katolske. Med andre ord, når folk, konkrete byrom eller lutherske kirkerom, katolske artefakter og katolske praksiser møtes, skapes nye steder, steder som noen vil oppfatte som katolske. Men det kan hende at andre vil oppleve transformasjonen av stedet uten nødvendigvis å oppfatte stedet som katolsk. Når vinduene åpnes i gatene der prosesjonen i Oslo beveger seg framover, blir menneskene i vinduene oppmerksomme på at gata for en stund er noe annet enn det den vanligvis framstår som. Røkelsen, korsene, flaggene, prestene, baldakinen, blomstene, sangen, trommene og bjellene skaper et nytt sted, men det kreves en spesifikk kunnskap for å kategorisere stedet som katolsk, en kunnskap man ikke kan forutsette at alle besitter. Men med prester, kors og sang vil man kunne anta at publikum vil oppleve transformasjonen av stedet i retning av et sakralt rom, et religiøst sted.

Som Massey (2005) skriver, er slike steder hendelser også i den forstand at de kan være kortvarige eller forbigående. Men det betyr likevel ikke at de ikke er viktige, eller at de ikke på sikt kan endre noe. Schmidt (2010, s. 203) peker på hvordan nordmenn har en relativt stor skepsis til synlig religiøsitet i offentlige rom. Det kan tenkes at de årlige Corpus Christi-prosesjonene, som for en kort tid skaper katolske eller religiøse rom på offentlige steder, kan bidra til endringer av slike holdninger. Det er derimot ikke gitt hvilken endring prosesjonene eventuelt kan skape. Vil synlig religiøs aktivitet øke skepsisen, vil den øke aksepten, eller vil den rett og slett skape en normaliserende distanse hvor tilskuere forholder seg passivt til budskapet som kommuniseres gjennom slike aktiviteter? Å besvare disse spørsmålene ville kreve empirisk forskning fokusert på hvordan slike aktiviteter oppfattes av publikum.

Hamar-menigheten velger å bruke et populært friområde til sitt arrangement. Det gir en fin ramme for menighetens samling, samtidig som det er en markering i et offentlig rom. Men bruken av Hamardomen, ruinene av katedralen til middelalderens bispesete, kan samtidig mobilisere bevissthet om lange historiske linjer og etablere en kontinuitet til en stolt norsk-katolsk fortid. Dette stedlige særtrekket er et element i stedets sammenkastethet som kan ha betydning for forståelsen av hvilket sted som

skapes. Menigheten bruker også Hamardomen ved andre høytidelige anledninger, som til ferming (konfirmasjon).

Internt mangfold og transnasjonale relasjoner

Som vignettene viser, og som materialet generelt bekrefter, er Corpus Christi-prosesjonene hendelser der mangfoldet i Den katolske kirke i Norge kommer klart fram. Til daglig er dette ikke fullt så synlig, fordi de fleste norske katolske menigheter sjelden er samlet på en gang. Dette har ikke minst fysiske grunner. Sterk økning i oppslutning, særlig som følge av innvandring, gjør at kirkene er for små til å romme hele menigheten samtidig. Løsningen er flere messer til forskjellige tidspunkter, og til dels på forskjellige språk (Mæland, 2016). Katolikker med polsk bakgrunn er den desidert største gruppen i Den katolske kirke i Norge i dag, flere enn dem som er født i Norge. I så godt som alle menigheter gis det tilbud om polskspråklig messe (Erdal, 2016b). I de store byene er det også tilbud om messe på en rekke andre språk enn norsk.

Men i anledning Corpus Christi er det altså annerledes. For det første tar flere av menighetene grep for å få nok plass. For eksempel leide St. Olav menighet den nærliggende Trefoldighetskirken, Oslos største lutherske kirke, for å få plass til alle deltakerne. I Ålesund leide menigheten den lutherske Ålesund kirke til sitt arrangement, ikke bare på grunn av den sentrale beliggenheten, men også på grunn av størrelsen. I tillegg ser vi i mye av informasjonsmaterialet fra menighetene en oppfordring til å la mangfoldet bli synlig. For eksempel kunngjorde St. Hallvard menighet i Oslo arrangementet som «internasjonal messe», den svært mangfoldige St. Olav menighet som «felles messe og prosesjon for alle grupper i menigheten». «Ta gjerne på deg din nasjonaldrakt» heter det i kunnngjøringene i St. Olav. Nasjonale symboler som klesdrakter, flagg og spesielle helgenbilder får plass i prosesjonene. Den svært bevisste flerspråklige orkestreringen av feiringen, i tekstlesninger, bønner og sanger, er tydelig motivert ut fra et ønske om å la flest mulig få oppleve å delta med sitt eget språk. At den eritreiske gruppen i Oslo bruker trommer, og at korpset i Bergen inkluderer spansk prosesjonsmusikk (internt i korpset omtalt som «marsjer i halvt tempo»), er eksempler på at også musikken markerer

menighetenes mangfold. Alle disse materielle, språklige og musikalske elementene gjør Corpus Christi-prosesjonene til svært komplekse sammenkastetheter. En kunne tenke seg at denne kompleksiteten førte til fragmentering og segregering, men når rammen rundt dette mangfoldet er så stramt regissert som det er, ser det tvert imot ut til at utendørsprosesjonene har en viktig intern funksjon som samlende prosjekt for menighetene. Med andre ord, den komplekse sammenkastetheten som Corpus Christi-feiringen representerer, ser ut til å være en hendelse, eller et sted, som positivt bekrefter det interne mangfoldet i menighetene.

I tillegg kan det pekes på at Corpus Christi er et godt eksempel på hvordan steder er åpne og relasjonelle. De viser hvordan de sosiale, kulturelle og materielle relasjonene som møtes i konkrete arrangement i Norge, har forbindelser til tider og steder langt utover den lokale konteksten. For eksempel oppgir flere informanter som en viktig grunn til den økte prosjeksjonsaktiviteten at dette er ønsket av og naturlig for store grupper av katolske innvandrere. En av prestene sier: «Men først og fremst så er det jo fordi vi nå har mange mennesker fra land hvor dette er den naturligste ting i verden, og de ville vel nærmest synes det var embetsforsømmelse hvis sognepresten ikke la opp til en Corpus Christi-prosesjon.» Samme informant kom med en interessant tilleggsbemerkning: «Jeg tror det er litt ekstra stas å kunne gjøre det i Norge, at det bringer en viss normalitet i tilværelsen, at det å være katolikk i Norge ikke er så rart som de nok ellers synes det er.» Det å kunne praktisere kjente skikker fra opprinnelseslandet på det nye stedet ser ut til å bidra både til kontinuitet og til ny tilhørighet. Her kommer det altså inn en transnasjonal dimensjon i skapingen av sted (jf. Giskeødegård & Aschim, 2016).

Misjonale og teologiske steder

Å bruke sted er en sosial aktivitet som har transformerende kraft (jf. Giddens, 1984; Thuen, 2003). Materialet viser at flere av deltakerne har spesifikke ønsker om at prosjesjonene skal tilføre noe til de konkrete stedene prosjesjonene går gjennom og de relasjonene som inngår der. Det er mulig å hevde at dette ønsket gjenspeiles i bruken av sted. Ålesund og Bergen har valgt de mest ambisiøse prosjesjonsrutene. Det er også her

vi finner de mest ekstroverte utsagnene fra nøkkelinformanter. En av prestene omtaler prosesjonen (med et angivelig sitat av den avdøde politiker Hanna Kvanmo) som «katolikkenes propagandamarsj». Dette er en offensiv ordbruk, og Massey (2005) minner om at i og med at hva steder er, alltid forhandles, handler steder også om makt.

Vi finner også andre ytringer som gir misjonale begrunnelser, om enn i et noe mindre offensivt språk. I forhåndsinformasjonen til menigheten i Bergen finner vi oppfordringen: «Bli med på å bære vitnesbyrd om vår tro på byens torg og gater» (Facebook-event og kunngjøringer på hjemmeside). På spørsmål om hvordan Corpus Christi-feiringen forklares for barna, svarer en lekperson som er aktiv i kateketisk arbeid: «At da kan vi treffe Jesus på gata. Bringe Jesus ut til alle mennesker på gata. At en kan treffe Jesus overalt.» Med en slik bakgrunn vil synlighet og publikumsopplutning være viktige faktorer, noe som understreker hvordan materielle og sosiale relasjoner er en viktig del av etableringen av sted. Det misjonerende aspektet ved prosesjonen er ikke like framtrædende overalt. Dette er tydeligst i St. Johannes i Oslo, hvor en av begrunnelsene for den begrensede prosesjonsruten er at det «forstyrrer ikke» omgivelsene.

Som ventet er det hos prestene vi finner de tydeligste teologiske begrunnelsene for utendørsprosesjonene, selv om vi også finner lignende resonnerement hos lekpersoner. Ifølge katolsk sakramentsteologi er hostien, det innviede nattverdsbrødet, noe langt mer enn et symbol, det oppfattes som Kristi legeme i fysisk forstand. Det er altså Kristus selv som kommer rundt i byen og velsigner den fra de fire altrene. Dette aspektet er særlig tydelig i Bergen, der velsignelsen med monstransen, som avslutter ritualet ved hvert alter, ikke er taus (som er det vanlige), men ledsages av en vakker bønn formulert i verbalspråk: «Må all himmelens og jordens velsignelse og nåde komme over denne by og alle som bor her, over jordens og havets frukter og våre henders arbeid, i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn.» Sakramentets ferd utendørs tenkes altså å ha en gunstig virkning for stedet, byen, landet. Og denne virkningen er ikke avhengig av synlighet eller publikum. Også en informant fra den mer beskjedne St. Johannes menighet sier: «Men vi gjør det til velsignelse for hele byen, for alle folk som bor her. Vi tror at det kan hjelpe alle. Ja. For vi ber for alle. Vi organiserer for katolikker, men vi ber for alle folk, for hele landet.» Etter

denne forståelsen bringer stedet som skapes, velsignelse. Dette er altså et teologisk resonnement om hvordan en religiøs praksis, å frakte sakramentet ut i gatene, gjør noe med stedet og dem som befinner seg der.

Konklusjon

Katolske Corpus Christi-prosesjoner i norske byer er et fenomen som setter spørsmål på dagsordenen om religionens rolle i det offentlige rom, men fra en ganske annen vinkel enn den som dominerer både i det offentlige ordskiftet og i forskningen. Med grunnlag i seks slike prosesjoner har vi gått nærmere inn på hvordan disse prosesjonene forholder seg til sted: Hvordan bruker prosesjonene steder? Hvordan skaper de steder? Hvilke relasjonelle stedsforståelser kan vi trekke ut av denne bruken av steder? Vårt søkelys har vært på prosesjonene som fenomener og som organisert trosbasert aktivitet, forankret i katolske menigheter i Norge. Spørsmål om forståelsen av prosesjonene hos forbipasserende og om reaksjoner i nabolaget er åpenbart viktige, men er utenfor vårt fokus i dette kapitlet. Vi framhever prosesjonenes stedsbruk sett «innenfra», slik menigheter og sentrale aktører selv forstår den, men også slik den framstår gjennom observasjon blant deltakerne. Ved å stille noen enkle spørsmål som krever deskriptive svar, oppnår vi innsikt i hvordan prosesjonene bruker sted, også ut over de dimensjonene som kan observeres med det blotte øye.

Vi vil trekke fram tre momenter som samlet sett besvarer forskningsspørsmålene våre. Først, prosesjonenes stedsskaping har en viktig *tidsdimensjon*. På den ene siden (om)skapes steder for et kort tidsrom, så lenge prosesjonen pågår, eller kanskje bare idet den passerer ulike gatehjørner og torg. På den andre siden er det en lengre tidslinje, både bakover – slik vi ser på Hamar, der prosesjonen finner sted på historisk grunn, hvor norske katolske røtter gjenfinnes – men også framover, i den forstand at steder på norsk jord omskapes på nye måter, på måter som blir naturlige for barna som deltar i prosesjonene i dag, og slik blir en del av framtidens religiøse uttrykk i norske offentlige rom.

Det andre momentet dreier seg om forholdet mellom *geografi* og *teologi*. Prosesjonene skaper steder som på ulike måter gis et religiøst innhold. Som vi ser både av prosesjonenes uttrykk (deltakere, musikk,

språk), av de forskjellige rutevalgene gjennom de ulike byrommene og av hvordan de som har ansvar for organiseringen av prosesjonene uttrykker seg, er det nyanser i oppfatningen av hva slags religiøse steder som skapes. På den ene siden kan dette beskrives som misjonale steder, slik kapitlets tittel «Når Jesus tar til gatene» antyder. Her vektlegges en utadvendt og misjonerende tilnærming til tilstedeværelse i det offentlige rom. Samtidig, i en variasjon over temaet «Når Jesus tar til gatene», finner vi en vektlegging av den religiøse tilstedeværelsen som en tjeneste for alle mennesker i byen, som en forbønns- og velsigneshandling. Denne er både utadrettet og innadrettet. Det dreier seg om de troendes ansvar for byrommet, også som et religiøst rom. Disse to vektleggingene står ikke i motstrid til hverandre teologisk, men er like fullt klart ulike med tanke på hvordan det snakkes og tenkes om prosesjonenes stedsskaping, særlig opp mot spørsmål om religionens rolle i det offentlige rom.

Det tredje momentet vi finner, som nok også er det aller mest sentrale, dreier seg om *fellesskap og forskjellighet*. Her trekker vi veksler på begrepet *sammenkastethet*. Prosesjonene framstår som fellesskapsprosjekter på ulike måter, enten enhetlig regissert eller med en bevisst delegert form for regi. Stedet som skapes gjennom felles prosesjonsdeltakelse, er likevel ett. Dermed er fellesskapsdimensjonen helt sentral, og også teologisk forankret i prosesjonens teologiske og liturgiske mening og form. Det er derfor interessant å se hvordan ulike former for forskjellighet innlemmes i prosesjonenes fellesskapsdannende prosjekt.

De stedene prosesjonene skaper, mellom eritreiske trommer og dans, polske Maria-hymner og urnorske korpstøner, blir i sine ulike sammenkastetheter betegnet av fellesskap. Samtidig er dette relasjonelle steder, ulikt erfart av ulike aktører. Men i en utstrekning speiler de katolske Corpus Christi-prosesjonene i norske byrom i dag den universelle katolske kirkes egenart som én i sin mangfoldighet.

Litteratur

- Berg, N. G. & Dale, B. (2015). Sted – noen nyere teoretiske tilnærminger og debatter. I M. Aure, N. G. Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.

- Erdal, M. B. (2016a). En av oss, en utenforstående, eller noe imellom? Posisjonalitet i forskning blant katolikker i Norge. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden* (s. 142–159). Kristiansand: Portal forlag.
- Erdal, M. B. (2016b). «When Poland became the main country of birth among Catholics in Norway»: Polish migrants' everyday narratives and church responses to a demographic re-constitution. I D. Pasura & M. B. Erdal (Red.), *Migration, transnationalism and Catholicism* (s. 259–289). London: Palgrave Macmillan.
- Giddens, A. (1984). *The construction of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giskeødegård, M. F. & Aschim, A. (2016). «Da hadde jeg et stykke Polen her»: Den katolske kirke som transnasjonalt rom for fellesskap og tilhørighet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden* (s. 123–141). Kristiansand: Portal forlag.
- Grimes, R. L. (2005). Processions (1987). I L. Jones (Red.), *Encyclopedia of religion* (2. ed. s. 7416–7418). Detroit: Macmillian Reference.
- Halvorsen, L. J. & Aschim, A. (2016). Å ta del: Polske innvandrere, Den katolske kyrkja og lokalsamfunnet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norden* (s. 102–122), Kristiansand: Portal forlag.
- Jacobsen, K. A. (2008). Introduction. I K. A. Jacobsen (Red.), *South Asian religions on display: Religious processions in South Asia and in the diaspora* (s. 1–11). London Routledge.
- Jacobsen, K. A. (2009). Establishing Tamil ritual space: A comparative analysis of the ritualization of the traditions of the Tamil Hindus and the Tamil Roman Catholics in Norway. *Journal for Religion in Europe* 2(2), 180–187.
- Jordhus-Lier, D. & Stokke, K. (2017). Samfunnsgeografiske kjernebegreper. I D. Jordhus-Lier & K. Stokke (Red.), *Samfunnsgeografi: En innføring* (s. 47–62). Oslo: Cappelen Damm.
- Lundager Jensen, H. J. (2017). Processioner: Indledning. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66, 3–13.
- Massey, D. (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Mæland, S. (2016). «Hva har vi felles?» *En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge* (Doktoravhandling). Universitetet i Oslo.
- Schmidt, U. (2010). Religion i dagens Norge: Sekularisert? Privatisert? Pluralisert? I U. Schmidt & P. K. Botvar (Red.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (s. 196–204). Oslo: Universitetsforlaget.
- Thuen, T. (2003). Steder, grenser, tilhørigheter: Noen innledende betraktninger. I T. Thuen (Red.), *Sted og tilhørighet* (s. 11–37). Kristiansand: Høyskoleforlaget.

KAPITTEL 4

Flyktige rom og tynne steder: En transnasjonal og spatial analyse av pentekostale migrantmenigheter i Norge

Stian Sørli Eriksen

VID vitenskapelige høyskole

Abstract: This article discusses sociocultural and theological aspects related to space and place for Christian migrants and Pentecostal migrant churches in Norway. The article addresses how Christian migrants and migrant congregations relate to and produce dimensions of place and space within their migratory contexts, drawing from contextual examples and theoretical perspectives on space and place. Thus, spatial perspectives provide frameworks for discussing issues of belonging, religious discourses, and spirituality with regard to the migrant communities themselves, in the wider religious landscape, and in society. In particular, we ask how experiences of spatial and social constraints help shed light on how migrants and migrant churches seek to make home in new contexts. This also relates to how these migrants and churches navigate within the translocal, symbolic and virtual landscapes of Pentecostal transnational networks. Finally, the article addresses spatial dimensions of these churches and networks' aims to bring about spiritual and societal transformation.

Keywords: migration, migrant churches, pentecostal spirituality, translocality, home, transnational networks, space, place

Innledning

Som følge av migrasjon har det etniske, kulturelle og religiøse mangfoldet i norske byer og bygder endret seg betraktelig særlig de siste tiårene. Tilsvarende kan sies om andre nordiske, europeiske og vestlige land og

Sitering av denne artikkelen: Eriksen, S. S. (2020). Flyktige rom og tynne steder: En transnasjonal og spatial analyse av pentekostale migrantmenigheter i Norge. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 4, s. 67–92). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch4>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

byer. Til tross for at religion ofte har vært en utelatt dimensjon fra samfunnsanalyser om migrasjon, har nyere forskning økt forståelsen for religion i migrasjonsprosesser, identitetsformasjon og integrering (se f.eks. Hagan & Ebaugh, 2003; Kivisto, 2014). Dette gjelder ikke minst betydningen av tro for kristne migranter i vestlige kontekster. I det norske og nordiske kirkelandskapet har migrantmenigheter ofte forblitt nokså usynlige virkeligheter, både for nasjonale kirker, i forskning og i samfunnet for øvrig, selv om det mer nylig har vært rettet økt oppmerksomhet også mot dette (se Aschim, Hovdelien & Sødal, 2016).

På ulike måter kan denne delvis usynlige virkeligheten knyttes til sted («place») og rom («space»), både i forstand av synlighet i offentligheten, geografiske steder, fysiske rom, virtuelle rom og til det imaginære spennet mellom det den franske filosofen og sosiologen Henri Lefebvre (1991) kaller sosiale og mentale rom. Sted og rom figurerte også i en rekke historier til migrantmenighetsledere og migrantmenigheter i Norge. For eksempel var søken etter egnede gudstjeneste- og aktivitetsrom et viktig anliggende for mange afrikanske, asiatiske og internasjonale pentekostale migrantmenighetsmiljøer jeg har vært i berøring med i Norge. Det gjaldt også for den enkelte migrant å føle seg hjemme, samt å være koblet opp mot transnasjonale nettverk i Europa og globalt.

Denne artikkelen drøfter sosiokulturelle og teologiske betydninger av sted og rom for kristne migranter og migrantmenigheter i Norge. Mer spesifikt spør jeg hvordan kristne migranter og migrantmenigheter forholder seg til og skaper sted og rom i en migrasjonskontekst, og hvordan betraktninger rundt sted og rom kan bidra til innsikt i migranters selvforståelse, religiøse liv og samfunnsvirkelighet. Jeg fokuserer særlig på behovet for tilhørighet, trospraksis og transformasjon i møte med norske og vestlige samfunnsvirkeligheter. Herunder spør jeg hvordan den transnasjonale dimensjonen ved migrasjon kan bidra til bedre forståelse av hvordan kristne migranter forholder seg til ulike dimensjoner av sted og rom, både knyttet til migrasjonsreisen, integrering og trospraksis. Ved å peke på kontekstuelle sosiokulturelle og teologiske perspektiver spør jeg hvordan vi kan forstå dette, både fra migrantenes eget ståsted samt mer overordnet i forhold til sted og rom i en migrasjonskontekst som dette.

Forskningskonteksten

Denne artikkelen bygger på intervjuer og feltarbeid i en bredde av migrantmenigheter i Norge. I korthet forstår jeg migrantmenigheter primært som menigheter som er initiert, ledet og/eller i stor grad består av mennesker med migrantbakgrunn. En regner med at det finnes et sted mellom 250–300 menigheter i Norge, men dette er i stadig endring, og det finnes ikke en oppdatert oversikt over omfang og antall.¹ Grovt regnes det at rundt halvparten av migranter som kommer til Norge, kommer fra en kristen bakgrunn eller fra land/områder der kristendommen står sterkt. Det finnes et stort mangfold av migrantmenigheter både når det gjelder størrelse, karakter, tilhørighet og organisering. Den katolske kirke i Norge representerer den desidert største «migrantkirken» (se Mæland, 2016), der særlig polske (f.eks. Aschim & Giskeødegård, 2017), vietnamesiske, tamilske og filippinske migranter utgjør store deler av kirken i Norge (Den katolske kirke, 2020). Ulike etnisk orienterte ortodokse menigheter har også vært noe synlig i mediebildet. Mange migrantmenigheter er imidlertid ulike typer pentekostale, eller karismatiske (pinsekarismatiske), menigheter, og det er disse som er i fokus her. Med pinsekarismatiske menigheter mener vi kristne trosfellesskap som ofte vektlegger erfaringsdimensjonen av troslivet, uttrykksfull spiritualitet og Den Hellige Ånds nærvær.

Mer konkret intervjuet jeg pastorer og ledere i 18 slike menigheter og gjorde dybdestudier av to kirkelige nettverk. De fleste var internasjonale eller etnisk orienterte migrantkirker med bakgrunn fra Afrika, Asia eller Latin-Amerika og representerte relativt stor kulturell, etnisk og språklig spredning.² Noen var selvstendige menigheter eller (g)lokale nettverk, mens andre var knyttet opp mot globalt orienterte transnasjonale nettverk. Noen av menighetene var tilknyttet norske kirkelige nettverk/kirkesamfunn, særlig Pinsebevegelsen i Norge og Baptistsamfunnet. Menighetene representerte en viss geografisk spredning i Norge, med hovedvekt på kirker på Østlandet. Flere av menighetene hadde egne

1 DAWNs (nå Sendt.no) undersøkelser i 2010 og 2012/2013 kartla migrantmenigheter henholdsvis i Oslo og nasjonalt.

2 Med mindre de navngis, er migrantmenighetene anonymisert.

nettverk på ulike steder og byer. Hovedvekten av feltarbeidet fant sted hovedsakelig mellom 2014–2016, men der jeg til dags dato har fulgt mange av disse miljøene tett. Den etnografiske tilnærmingen inkluderte også omfattende bruk av digital etnografi, både av praktiske hensyn og for å reflektere mange av menighetenes egen praksis. Den utvidede forskningskonteksten inkluderte også intervjuer, samtaler og dokumenter tilknyttet organisasjoner som på ulike måter hadde berøring med migrantmenigheter, deriblant ledere av kirkesamfunn, organisasjoner og enkeltpersoner knyttet til relevante nettverk. Studien reflekterte en tydelig transnasjonal tilnærming til migrantkonteksten og inkluderte feltbesøk både i Europa og Afrika (Nigeria).³

Fremveksten av kristne migrantmenigheter i Norge må i en større sammenheng knyttes til ulike sider ved globalisering, ulike bølger av internasjonal migrasjon (se Odden, 2018), og ikke minst til oppblomstringen av global kristendom de siste tiårene. Økt reisevirksomhet, teknologi og globale nettverk av relasjoner og ressurser (se f.eks. Scholte, 2005, s. 86–87) gjør at mennesker i større grad enn før kan forholde seg til en global virkelighet som ikke er begrenset av lokal geografi eller lokale impulser. Dette har også betydning for forståelse av sted og rom. I et migrasjonsperspektiv er dette aksentuert gjennom fysisk forflytting fra et sted til et annet, men også gjennom det Ludger Pries (2001) beskriver som «disruption of social and geographical space», der migrasjon ikke bare bidrar til å skape brudd i relasjoner og tilhørighet til hjemstedet, men også til å skape nye transnasjonale sosiale rom. Dette gjør at migranter ofte forholder seg til flere sosiale virkeligheter samtidig. Det gjelder også migranternes religiøse tilhørighet og tro (se f.eks. Saunders, Fiddian-Qasimiyeh & Snyder, 2016),⁴ noe som også har sammenheng med at den kristne kirkes tyngdepunkt i dag ikke ligger i Vesten, men i det globale sør,⁵ ikke minst

3 Artikkelen bygger delvis på materiale fra en avsluttet doktoravhandling om migrantmenigheter i Norge (Eriksen, 2019).

4 Migrasjon kan også forstås som intern-migrasjon, inkludert «intra-urbane» demografiske endringer og migrasjon innenfor samme by (se Brown & Longbrake, 1970).

5 En kan selvsagt også diskutere i hvilken grad «Vesten» i dag – særlig i lys av nyere tids migrasjon og økt demografisk og religiøs mangfold – er nyttig som et geografisk (eller demografisk) stedlig begrep, men heller – dog reduksjonistisk – bedre representerer et filosofisk utsnitt av det en gjerne omtaler som vestlig tradisjon, verdensbilde, verdier og/eller samfunnsforståelse (se f.eks. Chan & Yan, 2007; Massey, 1999; Hall, 2018).

pinsekarismatisk type kristendom som i dag går på tvers av kirkesamfunn og andre skillelinjer. Den nå avdøde, men profilerte nigerianske historikeren og sosiologen Ogbu Kalu (2009) viser til David Barretts analyser om den eksponentielle veksten av antall pinsekarismatiske kristne bare i Afrika fra null til anslagsvis 17 millioner fra år 1900 til 1970, og som nærmest ble tidoblet i tiårene etter. Dette representerer også den utvidede konteksten for pentekostale migrantmenigheter i Norge.

Migrasjon, sted og rom

Sted- og romdiskusjonen er en omfattende diskusjon, både filosofisk, sosiologisk og teologisk, og representerer en diskusjon med mange fasetter som går utover rammer og intensjoner til artikkelen her. Oddrun Sæter og Sissel Seim (2018) beskriver imidlertid kortfattet at «samspillet mellom mennesker og de fysiske omgivelsene er mangfoldig, og har ulike kvaliteter og konsekvenser», og der begrepet «det romlige» inkluderer både strukturer og fysiske rom og i Émile Durkheims forståelse av den relasjonelle og samhandlende «romlige dimensjonen ved samfunnslivet» (s. 19–20). I migrasjonsfenomenet ligger det implisitt et mangfoldig, transient og flyktig forhold til sted og rom. For det første representerer selve migrasjonprosessen fysisk forflytningen fra et geografisk sted til et annet, ofte *en route* mangfoldige steder. Dette medfører ikke bare geografiske brudd («disruption» jf. Pries, 2001), som tidligere nevnt, men også brudd med nære relasjoner, minner, nettverk og kultur. I dette skapes imidlertid også nye måter å forholde seg til verden på slik en kjenner den. Det er i dette spennet at migrantmenigheter oppstår. De mangfoldige årsaker til at mennesker migrerer forsterker dette; det vil si om migrasjonen er fremtvunget av økonomisk nød, sult, krig eller forfølgelse eller motivert av aspirasjon og drømmer om et bedre liv.

Space og place

Til tross for mangetydige tolkninger av sted og rom (se Knott, 2010) er sted- og romdistinksjonen nyttig som utgangspunkt der «sted» ofte betegnes av den konkrete og erfarte dimensjonen ved «rom». Sæter og

Seim peker på stedet der vi vokste opp som eksempel på «sted» som en gjerne knytter til særskilte erfaringer, opplevelser, personer, objekter eller symboler. Gjennom samhandling med mennesker og andre sosio-materielle forhold skaper vi minner og mening i tilknytning til stedet, ofte utover stedets egne kvaliteter (s. 20–21). I tillegg er det mulig å snakke om mentale og imaginære rom (og steder), mentale representasjoner av sted eller rom, knyttet for eksempel til virkelighetsforståelse, minner eller opplevelser som ikke like fullt trenger kobles opp mot sted (se Tversky, 2003). Anne Clancy (2019) beskriver at «et sted er mer enn et rødt knappelshode på en GPS-skjerm eller et pennemerket område på et papirkart; steder er mettet med mening» der «steder kan være fysiske, virtuelle og symbolske». Hun utdyper:

Fysiske steder er konkrete plasser som er synlig for alle, mens virtuelle steder ikke finnes i virkeligheten, men i det fiktive virtuelle rommet. Symbolske steder er plasser som ikke er synlig for alle. Disse stedene er høyst personlige og har stor betydning for den enkelte. De er forbundet med kontinuitet, spiritualitet, trygghet og meningsfullhet.

«Rom» tenkes på den andre siden ofte som rom i mer strukturell eller abstrakt form. Selv om Henri Lefebvres romteori er langt mer kompleks enn som så, oppsummerer Sæter og Seim (2018) Lefebvres tese om at rom produseres gjennom institusjoner, strukturer, diskurser og symboler der individer og institusjoner forhandler om spillereglene og praksis i disse (Lefebvre, 1991, s. 289). De diskursive forventningene til bruk av rom (eksempelvis kirkerom) betegnes på sin side som rommets representasjoner (Lefebvre, 1991, s. 291). Overskridelse av «stengende strukturer» kan for eksempel bidra til at det tvinges frem eller skapes nye rom (Sæter & Seim, 2018, 2. 35). Dette kan også gjelde mer abstrakte sosiale rom. I tillegg kan en snakke om følte eller erfarte «hverdagslivs rom» som beskriver hvordan etablerte symboler eller praksiser brukes i slike rom (se Lefebvre, 1991, s. 291). Dette sammenfaller noe med et «levd» eller «hverdagsreligions»-perspektiv som tilnærming til studier av religiøse praksiser (jf. McGuire, 2008; Ammermann, 2013).

Dette er tydelig ikke minst i en migrasjonskontekst der funksjoner og praksis tilknyttet et kirkebygg representerer et eksempel på romlig

praksis. Hvordan forholder migrantmenigheter seg til opplevelsen av «stengte rom», som antydnet innledningsvis, eller til andre sosiale og imaginære rom? Det kan også bety hvordan migranter aller andre rundt ser for seg migrasjonsdestinasjonen og livet i et nytt land. Gerrie ter Haars klassiske tittel *Halfway to Paradise* (1998) reflekterer ett slikt «stedsbilde» som både motiverer og illustrerer ulike migrasjonsnarrativer. Med utgangspunkt i forskning på sikh-diasporaens forhold til hjemlandets konflikter argumenterer Brian Keith Axel (2002) for diasporaens imaginære konstruering av diaspora og diasporas forståelse av hjemlandet som sted. I sin forskning på syriske migranter forteller Ingrid Løland (2019) om hvordan «paradis» på ulike måter figurerte i migrasjonsfortellinger om hjemlandet. Dette kan ofte knyttes til ulike virkelighetsforståelser, minner eller opplevelser som ikke like fullt trenger å kobles opp mot fysiske steder, men vel så mye den imaginære forestillingen om stedet (se Tversky, 2003). Sæter og Seim (2018) peker på at ifølge filosofen Edward Casey (1996) (samt Lefebvre) kan kroppen også betraktes som et «sted» og noe som konkret og kroppslig knytter steder til erfaringer som preger oss (s. 24–25). Kroppen som sted er relevant for senere refleksjoner rundt migranter og betydningen av religiøs erfaring i en setting av (pentekostal) spiritualitet (se f.eks. Brahinsky, 2012).

Translokaltitet

Migrasjonsforskning, inkludert min egen, har imidlertid vist at mange migranter ofte lever transnasjonale liv (Levitt, 2007). De forholder seg altså ikke bare til ett umiddelbart tilgjengelig geografisk sted, men på ulike måter til flere steder samtidig der transnasjonalitet ikke minst er knyttet til betydningen av migranternes transnasjonale kulturelle, sosiale og religiøse nettverk. Helen Armstrong (2004) poengterer at migranter ofte befinner seg «mellom» steder, noe som ofte er utfordrende og som bidrar til å skape nye «steder» i migrasjonsreisen. Dette kan også knyttes til at både steder og relasjoner lever videre gjennom transnasjonale praksiser muliggjort gjennom teknologi og i «kroppen» (jf. Casey) som bærer av viktige minner, verdier og erfaringer. Det er ikke minst relevant med henblikk på migrasjon og religion, der vi med et slikt blikk

bedre kan forstå migrasjonssosiolog Phillip Connors (2014) utsagn om at migranter ikke bare er bærere av sin nasjonalitet, men også sin religiøse tilhørighet (s. 19). Dette medfører at migranter ofte ikke bare lever transnasjonale kultur-hybride liv, men også hybride transnasjonale og translokale religiøse liv (se Drønen, 2017). Katherine Brickell og Ayona Datta (2011) beskriver her translokalitet som et nyttig begrep som empirisk kan vise hvordan migranter bygger transnasjonale migrantnettverk og «diasporiske rom» gjennom translokal tilhørighet (s. 3). Translokalitet betyr ikke bare statiske sted-til-sted-relasjoner (f.eks. mellom nytt hjemland og tidligere hjemland), men like fullt «transnasjonale geografier» der det i dagliglivet er mulig å forholde seg til ulike lokasjoner på samme tid, selv utover det transnasjonale (s. 4). I dette blir rom både materielle og symbolske, forankret i migrantens sosiomaterielle, økonomiske og kulturelle kontekst. Brickell og Datta utdyper videre at det her ikke bare er selve migrasjonsreisen som er interessant, men også koblingen mellom steder og hvordan relasjonen til ulike steder og rom forhandles både kroppslig og imaginært til tross for store fysiske avstander (s. 19–20). Dette gjelder også betydningen av religion for migranter, som vil bli drøftet under.

Migrasjon og pentekostal spiritualitet

Selv om religion- og spiritualitetsdiskusjonen er en omfattende diskusjon, er det relevant å påpeke at det har vært en økende interesse – ja, en «spatial turn» – for religionsforskere så vel som teologer og forskere innen andre disipliner å bruke sted og rom som interdisiplinære rammer for fortolkning av religion (se Knott, 2010, s. 30–31). Knott understreker at kontekst er viktig her (s. 35). Knott (2010) refererer til Thomas Tweeds (2006) analyser av transnasjonale migranternes religiøse liv i lys av «bevegelse, relasjoner og posisjoner» (Tweed, 2006, s. 5; sitert i Knott, 2010, s. 37–38; min oversettelse), der Tweed forstår religion(er) i spatiale termer: «Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and superhuman forces to make homes and cross boundaries» (Tweed, 2006, s. 54; sitert i Knott, 2010, s. 38). Selv om vi kan forstå religion også på ulike andre måter, kan Tweeds definisjon bidra til å belyse hvordan religion i en migrasjonskontekst bidrar til å

skape sted, for eksempel gjennom religiøse praksiser og relasjoner. Knott (2010) oppsummerer Tweeds (2006) konklusjon om at «religions ... enable people to make homes (to dwell), whether they are migrants and outsiders or settled insiders; they also facilitate crossings, as groups and individuals reposition themselves in physical, as well as corporeal and cosmic terms» (Knott, 2010, s. 38). Det var i dette spennet mange av mine informanter beskrev seg selv og sine migrantmenigheters søken etter sosiale og åndelige «hjem». Relativt mange hadde opplevd eller oppfattet norske menigheter som lite attraktive og relevante for både egne sosiale behov og spiritualitet, selv i et langtidsperspektiv.

I forlengelsen av Anne Clancys (2019) beskrivelse av symbolske steder og rom er dette viktig ikke minst fra et spiritualitetsperspektiv (se gjerne Olsen, 2006).⁶ Selv om spiritualitetsbegrepet er et svært mangfoldig, mangetydig og omdiskutert begrep (hvis diskusjon går utover denne artikkelens rammer); svært forenklet og med henblikk igjen på Lefebvres kan en på noen måter si at spiritualitet representerer både de diskursive forventningene (f.eks. tradisjon og rammer for trospraksis) og «det levde rom» (hvordan troen faktisk leves ut) på et gitt sted i en gitt kontekst. I forhold til en høykirkelig setting kan en i noen grad hevde at i en lavkirkelig tradisjon har strukturer og kirkebygg en underordnet funksjon i forhold til å skulle leve ut sin spiritualitet, for eksempel, i form av fremveksten av såkalte «storefront churches» (se f.eks. Boyd, 1998; Hernández, 1999), der menigheter tok i bruk nedlagte forretninger, lagerbygg, kinoer og andre atypiske kirkebygg som gudshus. Dette er også relevant for norske migrantmenigheter som ofte har tatt i bruk svært ulike typer bygg. Ole Riis og Linda Woodhead (2010) peker på hvordan strukturer og rammer kan gi særskilte forventninger om religiøse erfaringer og «følelser». Med kroppen som rom reflekteres spiritualiteten imidlertid også i individets egne «indre rom», for eksempel, ved at individer i forsamlingen avsetter tid og rom til personlig bønn, refleksjon, bibellesning og annen åndelig praksis i tråd med egne åndelige erfaringer og ambisjoner. Rom kan her både henspille på praksis knyttet til faktiske fysiske (eller

6 Jeg forstår her spiritualitet primært som den indre og praksisrelaterte dimensjonen ved religion/religiøs tro.

virtuelle) rom eller aktiviteter (f.eks. bønnemøter) der slik spiritualitet leves ut, men også i overført betydning av «lønnkammeret» som indre rom for refleksjon og erfaring.

For den gjeldende migrantmenighetskonteksten kan dette ikke minst knyttes til betydningen av virkelighetsforståelse. Selv om en ikke skal generalisere eller essensialisere en afrikansk (eller andres) virkelighetsoppfatning, finnes det i et tradisjonelt afrikansk verdensbilde en tydelig forståelse av en ånde(lig) verden som er like virkelig som den fysiske, menneskelige sfæren, og der det åndelige speiler det fysiske og motsatt (se Kalu, 2008 s. 175–176). Den åndelige dimensjonen er heller ikke ukjent i mange andre ikke-vestlige verdensbilder.

Med en åndeliggjort forståelse av sted og rom er «all the realms of life are sacralized; there is no distinction between the sacred and the profane» (s. 176). Dette var også perspektiver jeg møtte gjentatte ganger i møte med migrantmenigheter, noe som kan gi innsikt til å forstå noen pentekostale kristne migranternes forhold til sted og rom. I det som følger, vil jeg komme med noen flere konkrete eksempler og refleksjoner rundt dette.

Noen eksempler fra den norske migrantmenighetskonteksten

Søken etter et sted å være

Til tross for mange unntak og gode partnerskap mellom migrantmenigheter og norske menigheter var mangel på gode og forutsigbare steder å være en hovedutfordring for mange migrantmenigheter (Den norske kirke, 2020).⁷ Flere ledere uttrykte frustrasjon over å høre om norske kirkebygg som står tomme, eller at det kreves høy markedsleie, mens de selv var uten faste lokaliteter. Migrantmenigheter har derfor ofte gudstjenester i midlertidige lånte eller leide rom, gjerne på ugunstige tider eller med utfordrende økonomiske og praktiske rammer.

7 Kirkemøtet 2020 har egen sak (KM 10/20) om Kristne migranter der både tilknytning og lokaliteter er tematisert; Pinsebevegelsen, Baptistsamfunnet og andre kirkesamfunn har hatt ulike tiltak både sentralt og lokalt.

Mange av migrantmenighetene startet imidlertid som bønnegrupper i hjemmene til det som ofte ble menighetens pastorer og ledere – et gjenkjennende narrativ for migrantmenigheter generelt. Samtidig er det en stor merkedag når en migrantmenighet innvier sitt eget lokale, et høyt-hengende mål som mange strekker seg etter (se Eriksen, 2016, s. 194; The Redeemed Christian Church of God, 2020). Behovet for å skape fysiske, sosiale og åndelige steder eller «hjem» (se Leung, 2005) reflekterer noe av Lefebvres flyktige prosess-tilnærming til sted- og romdannelse og påvirket menighetenes aktivitetsnivå og motivasjon. Konsekvensen av å kunne «være herre i eget hus» kan for eksempel bety å slippe ukentlig rigging, kunne prege egne lokaler med identitetsbærende artefakter, og kunne utfolde seg fritt både kulturelt og åndelig. I RCCGs forsamlinger globalt er det vanlig å se RCCG-logoen på talerstoler og RCCGs visjon på plakater. Den samme logoen preget også bygg, busser og lastebiler da jeg besøkte RCCGs Redemption Camp utenfor Lagos. RCCGs logo preget også streamede hendelser i virtuelle rom. Dette representerer på samme tid RCCGs strategiske og åndelige diskurs, og kan illustrere samspillet mellom det materielle og symbolske i produksjonen av både sted og rom.

Lokasjon er selvsagt knyttet opp mot migrantmenighetenes demografi, og i stor grad er migrantmenigheter både i Norge og Europa primært (men ikke utelukkende) et urbant fenomen som gjenspeiler migrasjons- og integrasjonsmønstre, ikke minst i Stor-Oslo. Stedlighet er knyttet opp mot migranternes behov for identitetsbygging og nettverk, men der faren for ghettofisering gjerne tematiseres i forhold til integrering (Loga, 2012). Det er derfor viktig å forstå migrantmenigheter i lys av sine spesifikke stedlige sammenhenger. Hovedkvarteret til RCCG ligger for eksempel på Holmlia (i andre etasje av Misjonskirkens lokaler), rett ved T-banestasjonen, mens sentrumsforsamlingen bruker KIAs lokaler i Ebbelsgate 2 i østlige del av Oslo sentrum. Det reflekterer imidlertid også det symbolske rommet skapt av RCCGs globale strategi om å etablere lokale menigheter nær der mennesker bor i alle verdens nasjoner (RCCG Norway, 2020) og at demografiske faktorer har betydning både for rekruttering og identitet. I senere år har flere migrantmenigheter flyttet ut av sentrum og til drabantbyene i takt med at medlemmer er bosatt der. Den filippinsk-dominerte Filadelfia International Church

(tidligere Filipino Christian Church, Filadelfiakirken i Oslos internasjonale forsamling) (Filadelfiakirken, 2020) har tatt initiativ til å starte flere forsamlinger i vestlige deler av Stor-Oslo på grunn av au pairer eller studenter som bor der. Her kan en si at flerstedskirkenes rom stedliggjøres av lokale enkelterfaringer.

Som nevnt opplevde migranter ofte norske menigheter som fremmede, både språklig, kulturelt og åndelig, og steder der de diskursive premissene for trosliv og kirkerom allerede var lagt, uten stort rom for innflytelse på hvordan slike rom burde brukes. Geografisk nærhet eller sammenfallende kirkesamfunnstilhørighet var ofte heller ikke tilstrekkelige kriterier for at migranter skulle delta i norske menigheter. Til tross for en grov forenkling svarte informanter ofte nektende på om de så for seg å skulle bli del av en norsk menighet selv om de skulle bli værende lenge i Norge. En pastor jeg hadde kontakt med og som opprinnelig var overbevist om at kristne migranter burde integreres i norske menigheter, startet sin egen migrantkirke for å skape både rom og sted for migrantene han hadde nær kontakt med. I en nylig magasinartikkel i *Fuller Magazine* skriver missiolog David Leong (2020) i artikkelen «The Possibilities of Place» om betydningen av å bygge gode fellesskap («communities»), noe som både relaterer til hvor vi kommer fra og hva vi ønsker å bli en del av. Dette er ikke nødvendigvis enkelt da det krever stedlig samhandling med andre, men som i noen grad kan bidra til å forstå hvordan migrantmenigheter ofte lykkes godt med å nå «sine egne» og andre i tilsvarende livssituasjoner. Migrantkirkekonteksten blir da et gjenkjennende sted der nye relasjoner, minner og erfaringer skapes. En skal imidlertid ikke nødvendigvis overdrive betydningen av religion på bekostning av sosio-kulturelle og andre livsaspekter ved integrering og tilpassing og det levde hverdagslivet. Stephen Vertovec (2003) peker på betydningen av sosiale nettverk for bosted, arbeid og psykologisk støtte i migranternes ofte flyktige tilværelse (s. 650). Mine informanter påpekte for eksempel betydningen av menigheten for norskkurs, jobbsøkerkurs, vennskap og kulturelle aktiviteter.

En viktig del av dette bildet var knyttet mot betydningen av transnasjonale nettverk for både migrantmenighetene og migrantene selv, i relasjon til egne familier, men like fullt til betydningen av religiøse

nettverk knyttet til hjemlandet eller nettverk de hadde vært en del av på migrasjonsreisen. Det å være koblet opp mot det nigerianske pinsekarismatiske kirkelandskapet gjennom RCCG i Norge syntes å ha vel så stor betydning som kontakten med lokale nabomenigheter eller norske kirkelige strukturer. Det finnes selvsagt mange eksempler på viktige relasjoner med norske menigheter, for eksempel i forhold til felles møteplasser for barn og unge. Likevel illustrerer nevnte spenninger strukturer som på ulike måter kan oppleves begrensende i forhold til egen spiritualitet og mulighet for innflytelse. I lys av Lefebvres (1991) kan vi imidlertid si at slike begrensninger av sted har ført til dannelsen av migrantkirker og nye former for sosial (og romlig) innovasjon. Sagt folkelig har opplevelsen av stengte dører i norske kirkerom bidratt til å åpne nye dører og dannelsen av nye migrantmenigheter. Dette skal vi utdype noe nærmere under drøftingen av transnasjonale og virtuelle rom.

Cyber space, cyber place

Som allerede nevnt er det vanskelig å beskrive migrantkonteksten i Norge uten å forstå betydningen av transnasjonale og virtuelle nettverk. Semiotisk kan en forstå dette som søken etter meningsfulle sosiale og teologiske steder og rom. I lys av Lefebvres produksjonsforståelse av rom er dette selvsagt, men det er også viktig å se hvordan dette gjøres mulig gjennom teknologi og i det vi kan kalle virtuelle steder og rom. Dette gjelder særlig for hvordan transnasjonal og translokal samhandling skapes og opprettholdes mellom nettverk i Europa og i det globale sør. I samtaler med ledere i RCCG kunne en for eksempel gjerne høre ønsker om at «kunne det bare bli som i Nigeria», med tanke på kirkens samfunnsinnflytelse eller åndelig styrke. Andre koblet seg opp mot ulike profilerte tilbydere av åndelig forkynnelse eller hjelp («ministries») på nett når en hadde åndelige behov som ikke ble møtt av den lokale menigheten (se Eriksen, Drønen & Løland, 2019).

Selv om Clancy tar utgangspunkt i en annen forskningskontekst (ungdom og spill), beskriver Clancy (2019) at virtuelle steder er flyktige og labile «menneskeskapt lksomverdener vi kan få tilgang til gjennom elektroniske verktøy. Disse elektroniske stedene finnes ikke i virkeligheten.

Teknologisk utstyr fungerer som et medium for å reise dit. ... [De] forsvinner ved et tastetrykk ...». En kan kanskje spørre om Clancy underminerer betydningen av slike virtuelle steder, og om de «forsvinner» ved et tastetrykk eller like fullt forblir virkelige i bevisstheten og i virkeligheten til de som tar del. For mange migranter som tar stor del i denne virtuelle og transnasjonale virkeligheten, synes dette «å eksistere» vel så mye i bevisstheten som fysiske steder eller fungerer som referansepunkt for de fysiske møteplassene. Store kirkesamfunn som Redeemed Christian Church of God (RCCG) (Nigeria) opererer for eksempel svært omfattende i virtuell virkelighet og er til stede på de fleste større kanaler som Facebook, YouTube, Instagram og andre plattformer både sentralt, regionalt og lokalt. Det samme kan sies om mange andre kirkesamfunn med forgreininger til Europa og andre steder i verden. Innflytelsen til Enoch Adeboye (RCCG) og andre kjente karismatiske skikkelser når ofte langt utenfor egne rekker. Flere av disse inkluderer bruken av media som en del av sine åndelige mandat og globale strategier (se f.eks. Jesus Is Lord Worldwide, 2020a). Det er også i disse virtuelle rommene at premisser og diskurser for både personlig gudsliv, menighetsliv og misjon deles globalt og lokalt, inkludert migrantmenigheter i Norge.

«Thin places»

I forlengelsen av eksemplene over var noe av det mest karakteristiske jeg fant i møtet med migrantmenigheter betydningen av erfart spiritualitet. Det var ikke minst bemerkelsesverdig å lytte til en rekke personlige vitnesbyrd om hvordan konkrete åndelige erfaringer i det stedlige hadde vært av avgjørende betydning for personlig tro og kallelse til kristen tjeneste (se Eriksen, 2015). En pastor beskrev inngående hvordan hans egen kallsopplevelse var knyttet til en åndelig opplevelse der han fortalte at rommet han var i (i en setting av bønn), fysisk ristet, noe han tolket som Guds inngripen både i hans tid og rom. Andre vitnet om liknende, om ikke nødvendigvis like dramatiske, opplevelser, men som de like fullt knyttet opp mot for dem sammenliknbare hendelser fra Det nye testamente eller kirkehistorien. Betydningen av gudsnærvær i det personlige andaktslivet og i gudstjenestefellesskapet var også viktig for både enkeltpersoner og

menighetsfelleskap. Dette er også karakteristisk for pinsekarismatisk kristendom mer generelt.

I spiritualitetstradisjonen brukes uttrykket «tynne steder» («thin places») som et begrep som beskriver «a place in time where the space between heaven and earth grows thin and the Sacred and the secular seem to meet» (Ellman, 2020). Selv om uttrykket i tradisjonell bruk primært har vært knyttet til monastisk (se Raab, 2016) og keltisk (se Balzer, 2007; Morgan, 2009) spiritualitet, brukes begrepet mer generelt for å illustrere personlige erfaringer der det guddommelige føles nær eller en kan fornemme guddommelig nærvær (se også Armbrecht, 2009, s. xi). Forventninger til mirakler og guddommelig inngripen var for eksempel for RCCGs menigheter i Norge noe som ble oppmuntret både i det personlige gudsliv, under vanlige gudstjenester og særskilte arrangement, men særlig i tilknytning til såkalte Holy Ghost Services i Redemption Camp eller konferanser der den globale leder Enoch Adeboye deltok. I det virtuelle rommet var dette i noen grad også uavhengig av kronologisk tid, der en for eksempelvis også kan erfare «øyeblikket», for eksempel guddommelig nærvær og mirakler, mens en ser på et videoopptak av en preken (se Eriksen, Drønen & Løland, 2019). Slike forventninger kan i henhold til Lefebvre forstås som diskursive premisser for det vi kan kalle karismatiske rom, men der den stedlige opplevelsen av forventning, bønn og aktiv deltagelse kan bidra til å skape steder for åndelig transformasjon, særlig om forventningene innfris (eller ikke gjør det). I forkant av både gudstjenester og særlig konferanser var det stort engasjement i bønn og faste og andre forberedelser for at både det fysiske og virtuelle stedet og rommet skulle gjennomsyres av åndelig kraft og nærvær for både bidragsyttere og deltagere. Under slike konferanser var det også en viktig (og fast) del der deltagere kunne gi vitnesbyrd om hva Gud har gjort, for eksempel gjennom deltagelse på tidligere konferanser (Holy Ghost Service) eller ved å ha lest Enoch Adeboyes andaktsbok (*Open Heavens*). Her kan en legge til forståelsen av at Adeboye selv blir en kroppslig og stedlig bærer av vekkelsens spiritualitet i kraft av sin stilling og «salvelse» som overføres til andre ved håndspåleggelse eller proklamasjon. Pastorer og andre har gjerne med seg egne flasker med salveolje som de ønsker at Adeboye ber over og som de kan ta med seg hjem til sine menigheter og forsamlinger (steder). Dette

illustrerer hvordan åndelige steder og rom skapes gjennom samhandling med materialitet og kroppslighet. Dette må samtidig forstås både i lys av en afrikansk virkelighetsforståelse der den åndelige virkeligheten er reell, og en pentekostal teologi som gir rom for guddommelig inn gripen. Disse perspektivene ble gjentatt både fra talerstolen og i samtaler i flere av migrantmenighetene.

Den stedlige og materielle tilknytningen av åndelig kraft ble særlig tydelig under besøket i Redemption Camp i Nigeria, RCCGs «pilegrimsby» og sted for RCCGs store konferanser (Redemption Camp, 2011; Ukah, 2008, s. 256–265; se også Rosen, 2018). Redemption Camp er også forbundet med åndelig vitalitet der guds nærværet kan føles særlig (se også Ukah, 2008, s. 257; McLean & Esiebo, 2017).⁸ Som forberedelse til konferansens kveldssamlinger var det for eksempel intensiv bønn for at de fremmøtte skulle erfare guds nærvær og mirakler. Det var også tydelig «åndelig krigføring» mot potensielt forstyrrende (onde) krefter. Bønnen fant særlig sted på «alteret» som regnes som særlig helliget (s. 263). I sitt omfattende verk om RCCG skriver den nigerianske historikeren og religionssosiologen Asonzeh Ukah (2008) om betydningen av rituell tid, der «physical places and locations believed to be mysteriously saturated with the presence of the sacred» (s. 256–257). Han utbroderer videre at for RCCG er Redemption Camp et viktig religiøst sted der «religious geography is intimately related to the structure of sacred power», som inkluderer en forståelse av at fysiske steder og objekter kan kobles til åndelige realiteter (s. 263), og som kan forsterkes ved symbolske og andre forhold (s. 263–264). I etterkant av gudstjenestene i Redemption camp prøver for eksempel mennesker å fysisk berøre de stedene Adeboye har stått eller berørt under gudstjenesten, for om mulig å bli helbredet eller få et mirakel gjennom «salvelsen» som de tror Adeboye er bærer av (Ukah, 2008, s. 264; se også Adedibu, 2019). I migrantmenigheters bønnekampanjer for Norge bes det gjerne spesifikt for guddommelig «gjennom syring» av steder og institusjoner (se Eriksen, 2018).

8 Redemption Camp regnes gjerne å være en «model city» som inneholder alt fra banker og sykehus til skoler, kirker og et tivoli med selvforsynte strømaggregater som gjør at elektrisiteten ikke forsvinner like ofte ellers i landet. Det bygges også et 3 x 3 km auditorium som skal ha plass til flere millioner deltagere på samme tid.

Samfunnstransformasjon

Spiritualitetspremissene representert ved Redemption Camp, Enoch Adeboye og RCCGs øvrige tjeneste gav også innsikt i den type spiritualitet som preget mange av de pentekostale migrantmenighetene jeg var i kontakt med (RCCG, 2020). Dette var særlig knyttet til disse migrantmenighetenes trospraksiser som bønn og forståelsen av betydningen av sted for åndelig erfaring og misjon (se Eriksen, 2018). På tilsvarende vis som med RCCG hadde flere av kirkesamfunnene og nettverkene til migrantmenighetene tydelig territoriale visjoner om samfunnstransformasjon på ulike nivåer og områder. Ghanesiske Church of Pentecost (CoP), kanskje det største og raskest voksende kirkesamfunnet i Ghana, har som motto «Possessing the nations», som utfordrer menigheten til samfunnsinnflytelse i alle samfunnssfærer, det være seg familieliv, politikk, forretningsliv, media eller idrett, gjennom hengiven spiritualitet og eksemplarisk livsførsel (Church of Pentecost, 2020; se også Nyamekye, 2020, s. 16–17). Et liknende eksempel er den filippinske megakirken Jesus Is Lord (JIL) som fremmer en visjon som omfatter både globalt orientert åndelig transformasjon og JILs leder Eddie Villanuevas (Bro. Eddie) politiske engasjement (Jesus Is Lord Worldwide, 2020b). Denne omfatter spesifikt både et mikroperspektiv på «all geographical territories within the Philippines» og et makroperspektiv på «all geographical territories outside the Philippines» (Jesus Is Lord Worldwide, 2020a).

Slike visjoner og strategier holdes ofte høyt blant migrantmenigheter som er tilknyttet moderkirkenes transnasjonale nettverk i Norge og Europa. Disse gir også premisser for personlig trosliv og samfunnsengasjement og bidrar til å skape interne transnasjonale diskurser og rom med mål om samfunnstransformasjon. I migrantkonteksten jeg fulgte, var det territoriale (spatiale) aspektet også synliggjort gjennom deltagelse i felles konferanser og tiltak med mål om åndelig vekkelse og samfunnstransformasjon som på ulike måter kan beskrives som alternative diskurser (og rom) til de mer etablerte religiøse landskapene (se f.eks. Adogame, 2000, 2007, 2002).⁹ I en større sammenheng relaterer mange migranter seg også til et globalt pinsekarismatisk landskap, for eksempel

9 Se for eksempel Awakening Europe, 2020 og Europe Arise, 2019.

representert ved omfattende pinsekarismatiske nettverk som Empowered 21, der transnasjonal og transkulturell samhandling for åndelig fornyelse og samfunnsreformasjon står i fokus (Empowered 21, 2020).¹⁰

I et samfunnsperspektiv er det interessant å se hvordan den nigerianske teologen og samfunnssetikeren Nimi Wariboko (2014a) reflekterer filosofisk, teologisk og etisk rundt fremveksten av pentekostal migrantkristendom i dag, ikke ulikt Thomas Tweeds (2006) perspektiv referert tidligere. Med utgangspunkt i global pinsekristendom, komplekse transnasjonale og globale økonomiske, kulturelle og religiøse sammenkoblinger, og migranters egne historier om personlig forandring og samfunnsreformasjon i det globale sør, beskriver han visjonen om «den karismatiske byen» («The Charismatic City»)¹¹. Denne «byen» reflekterer et «deterritoralt» og egalitært nettverk av samhandlende mennesker der «the spatiality of the Charismatic City is realized and made visible in the mutuality that is open to the Spirit's active presence, transformative active, and surprises» (Wariboko, 2014a, s. 10). Ved å lene seg på den newzealandske teologen Elizabeth Jarrell Callenders (2011) distinksjon mellom «space» og «place» (ikke ulik den sosiologiske distinksjonen notert tidligere), handler dette imidlertid ikke bare om et symbolsk og fiktivt rom (space), men steder (place) der dette realiseres lokalt (s. 11). I dette, sier Wariboko, representerer «The Charismatic City ... the worldwide network of political, economic, cultural, religious, legal, corporate, and technological focuses and places without a controlling center» (Wariboko, 2014a, s. 11). Heri poengterer Wariboko også den teologiske betydningen og mulighetene som gis av det romlige og stedlige til tross for at sted og rom historisk sett ofte har blitt neglisjert i teologien (s. 16). Den karismatiske byen representerer her et filosofisk orientert tolkningsprinsipp som er nyttig for å vise hvordan byer og samfunnskontekster endres i dag, for eksempel

10 Empowered 21-konferansen i 2020 (som på grunn av Covid-19 ble arrangert online) hadde en lang rekke profilerte karismatiske ledere på talerlisten, bl.a. Mensa Otabil (Ghana), Paul Dhinakaran (India), Paul Adefarasin (Nigeria), Bill Johnson (Bethel Church, Redding, USA), César Castellanos (Brasil), Christine Caine (Australia), Yong Hoon Lee (Sør-Korea), Claudio Freidzon (Argentina) og Daniel Alm (Sverige).

11 Den karismatiske byen forstås her som en gryende «arvtaker» til Harvey Cox' (1965) «sekulære by» («The Secular City») og det han kaller «den hellige byen» («The Sacred City»), som i korthet representerer etablert og institusjonell religion/kristendom.

i lys av utfordringer knyttet til marginalisering, fattigdom og strukturelle forskjeller i samfunnet (s. 210–211). Den karismatiske byen bidrar til å vise at samfunnstransformasjoner allerede skjer rundt oss, om enn ikke i stor skala, men i ulike lag og på ulike måter, for eksempel knyttet til pentekostale migrantkirker som ønsker å gjøre en forskjell i samfunnet på stedene de er lokalisert og i rommene de har innflytelse.

Kort oppsummerende refleksjon

Hva betyr så eksemplene og drøftingene over? Innledningsvis spurte jeg hvordan kristne migranter og migrantmenigheter forholder seg til og skaper sted og rom i en migrasjonskontekst, og hvordan betraktninger rundt sted og rom kan bidra til innsikt i migranters selvforståelse og levde religiøse liv og samfunnsvirkelighet. Selv om det er viktig å anerkjenne mangfoldet som migrantmenigheter representerer og unngå å redusere og generalisere migrantmenigheter til entydige størrelser, har vi sett på noen eksempler som kan bidra til forståelse av noen nyanser og fasetter av dette. Med et synoptisk blikk på ulike dimensjoner knyttet til sted og rom gir noen av eksemplene over noe innsikt i kristne migranters og menigheters hverdag knyttet både til migrasjonsperspektiver, til tro og spiritualitet og til samfunnet for øvrig. Ikke minst er dette knyttet til behovet for steder å tilhøre, både lokalt og transnasjonalt. Vi har her sett betydningen av teknologi og virtuelle steder og rom for dette. Dette er igjen knyttet til både identitetsskaping og tilhørighet, men også til misjonale visjoner om samfunnstransformasjoner. I det som følger, vil jeg kort drøftende oppsummere noen utvalgte aspekter ved noen av disse i lys av tidligere introduserte teoretiske perspektiver på sted og rom.

Migrasjonsstudier viser at migranttilværelsen er spesiell særlig i det at den inkluderer et transient og flyktig forhold til sted og rom. Migranter og migrantmenigheters behov for tilhørighet reflekterer både behov for å tilhøre stedet som nå er «hjem», men der en samtidig også har et forhold til hjemlandet og det som har vært. Avhengig av årsak til migrasjon kan dette også være komplekst å forholde seg til. Sted- og romdiskusjonen kan fra et samfunnsperspektiv bidra til å spørre i hvilken grad våre lokalsamfunn bidrar til å skape både symbolske rom og gode steder for

ny tilknytning av migranter og som bidrar til å hindre marginalisering og utenforskap. Til tross for gode intensjoner viser det seg ofte imidlertid at strukturer og uskrevne regler for bruk av samfunnsrom ikke er like tilgjengelige for andre.

Dette gjelder også på hvilke måter trossamfunn bidrar til å skape gode kirkelige rom for religiøse steddannelser lokalt, men også anerkjenner betydningen av migranternes egne transnasjonale nettverk, kulturelle uttrykk og teologiske preferanser. Ofte viser det seg at geografisk nærhet ikke nødvendigvis betyr sosial eller kulturell nærhet. I dette handler det også om synlighet eller mangel på synlighet. På hvilke måter inkluderes for eksempel migranter i felleskirkelige fora? Hvilken interesse vises det for kontakt og samarbeid med migrantkirkers transnasjonale kirkesamfunn? Som eksemplene har vist, forholder mange pentekostale migranter seg til transnasjonale kirkelige virkeligheter, gjerne tilknyttet større globale kirkesamfunn der impulser ikke begrenses til den lokale eller geografiske konteksten, men der religiøs tilhørighet skapes og opprettholdes i slike nettverk, ikke minst i virtuelle rom.

Det vil imidlertid her også være av interesse å drøfte videre i hvilken grad migranter og migrantmenigheter bidrar til å opprettholde diasporaens rom til tross for intensjoner om ikke å være ekskluderende etniske kirker, men internasjonale fellesskap. I et sted- og romteoretisk perspektiv representerer dette både geografiske, symbolske og virtuelle steder og rom.

Som flere av eksemplene over også viser, reflekterte mange av migrantmenighetene transnasjonale strategier og uttalte ønsker om åndelig, kirkelig og samfunnsreformasjon. Dette var også koblet opp mot betydning av eksistensielt betydningsfulle erfaringer for personlig trosliv og kristen tjeneste. Disse var ofte knyttet opp mot betydningsfulle steder knyttet til kall som pastor eller leder av for eksempel en migrantkirke. I lys av Nimi Waribokos (2014a) teologiske spatiale visjon om «karismatiske byer» kan vi spørre fra et teologisk sted- og romperspektiv om migrantmenigheter her representerer fremveksten av det vi kontekstuellet kan kalle karismatiske bygder og byer, ikke minst i globale virtuelle rom, men som enn så lenge ikke nødvendigvis er like synlige hverken i det kirkelige eller øvrige samfunnslandskapet?

Litteratur

- Adedibu, B. A. (2019). Sacralisation of the social space: A study of the trans-border expansion of the Redemption Camp of the Redeemed Christian Church of God. *HTS Theological Studies*, 75(2), 1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i2.5428>
- Adelgan, F. (2013). *Nigeria's leading lights of the gospel: Revolutionaries in worldwide Christianity*. Bloomington, IN: Westbow Press.
- Adogame, A. (2000). The quest for space in the global religious marketplace: African religions in Europe. *International Review of Mission*, 89(354), 400–409.
- Adogame, A. (2002). Traversing local-global religious terrain: African new religious movements in Europe. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 10, 33–49.
- Adogame A. (2007). Raising champions, taking territories: African churches and the mapping of new religious landscapes in diaspora. I T. L. Trost (Red.), *The African diaspora and the study of religion: Religion/culture/critique* (s. 17–34). New York: Palgrave Macmillan.
- Ammermann, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Armbrecht, A. (2009). *Thin places: A pilgrimage home*. New York: Colombia University Press.
- Armstrong, H. (2004). Making the unfamiliar familiar: Research journeys towards understanding migration and place. *Landscape Research*, 29(3), 237–260. <https://doi.org/10.1080/0142639042000248906>
- Aschim, A., Hovdelien, O. & Sødal, H. K. (Red.) (2016). *Kristne migranter i Norden*. Kyrkjefag Profil. Kristiansand: Portal forlag.
- Aschim, A. & Giskeødegård, M. F. (2017). «Vi gjer det for Gud ... og for oss sjølve»: Polske innvandrere på dugnad. *Kirke og Kultur*, 2(121), 203–218. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-02-06>
- Awakening Europe (2020). The call back. Hentet fra <https://www.awakeningeurope.com/the-call-back>
- Axel, B. K. (2002). The diasporic imaginary. *Public Culture*, 14(2), 411–428.
- Balzer, T. (2007). *Thin places: An evangelical journey into Celtic Christianity*. Abilene, TX: Leafwood Publishers.
- Boyd, R. L. (1998). The storefront church ministry in African American communities of the urban north during the Great Migration: The making of an ethnic niche. *The Social Science Journal*, 35(3), 319–332.
- Brahinsky, J. (2012). Pentecostal body logics: Cultivating a modern sensorium. *Cultural Anthropology*, 27, 215–238. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.01141.x>
- Brickell, K. & Datta, A. (2011). Introduction: Translocal geographies. I K. Brickell & A. Datta (Red.), *Translocal geographies: Spaces, places and connections* (s. 3–20). Surrey: Ashgate.

- Brown, L. A. & Longbrake, D. B. (1970). Migration flows in intraurban space: Place utility considerations. *Annals of the Association of American Geographers*, 60(2), 368–384. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1970.tb00726.x>
- Callenders, E. J. (2011). *A theology of spatiality: The divine perfection of omnipresence in the theology of Karl Barth* (Doktoravhandling). University of Otago, Dunedin, New Zealand.
- Casey, E. (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. I S. Feld & K. H. Basso (Red.), *Senses of place*. Santa Fe, NM: SAR Press.
- Chan, H. M. & Yan, H. K. T. (2007). Is there a geography of thought for east-west differences? Why or why not? *Educational Philosophy and Theory*, 39(4), 383–403. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2007.00346.x>
- Church of Pentecost. (2020). Welcome to the Church of Pentecost. Hentet fra <https://thecophq.org/>
- Clancy, A. (2019). Steder, stedsfortellinger og livsmot. *Nordisk tidsskrift for helseforskning*, 15(2). <https://doi.org/10.7557/14.4936>
- Connor, P. (2014). *Immigrant faith: Patterns of immigrant religion in the United States, Canada, and Western Europe*. New York: New York University Press.
- Cox, H. (1965). *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*. New York: The MacMillan Company.
- Creech, J. (1996). Visions of glory: The place of the Azusa Street revival in Pentecostal history. *Church History*, 65(3), 405–424.
- DAWN. (2010). Kartlegging av migrantmenigheter i Oslo. Oslo: DAWN Norge. Hentet fra <https://sendtnorge.no/dawn-unders%c3%b8kelse-2010/>
- DAWN. (2012/2013). Nasjonal kartlegging av migrantmenigheter. Oslo: DAWN Norge.
- Den katolske kirke (2020). Kirken i Norge. Hentet fra <http://www.katolsk.no/organisasjon/norge>
- Den norske kirke. (2020). Kirkemøtet 2020. Hentet fra https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkem%C3%B8tet%202020/
- Drønen, T. S. (2017). Christian migrant communities: Transnational, transcultural, and translocal discourses of change. *Methods and Theory in the Study of Religions*, 30, 1–25.
- Ekúé, A. (2009). Migrant Christians: Believing wanderers between cultures and nations. *The Ecumenical Review*, 61(4), 387–399.
- Ellman, L. C. (2020). Thin places, holy spaces: Where do you encounter God? Hentet fra <https://www.asacredjourney.net/thin-places/>
- Empowered 21. (2020). Global congress online. Hentet fra <https://empowered21.com/>

- Eriksen, S. S. (2015). The Epistemology of imagination and religious experience: A global and Pentecostal approach to the study of religion? *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 69(1), 1–29. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2015.1028104>
- Eriksen, S. S. (2016). The Church of Pentecost: Fortellingen om en migrantmenighet. I A. Aschim, O. Hovdelien & H. K. Sødal (Red.), *Kristne migranter i Norge* (s. 190–207). Kyrkefag Profil nr. 28. Kristiansand: Portal forlag.
- Eriksen, S. S., Drønen, T. S. & Løland, I. (2019). African migrant Christianities: Delocalization or relocalization of identities? I K. Kauterbach & M. Vähäkangas (Red.), *Faith in African lived Christianity: Bridging anthropological and theological perspectives* (s. 227–248). Global Pentecostalism and Charismatic Studies. Leiden: Brill.
- Eriksen, S. S. (2019). *Beyond 'reverse mission'? Transnational religion, transforming spirituality, and transcultural mission among migrant churches in Norway* (Doktoravhandling). VID Specialized University.
- Europe Arise. (2019, 19.04). Pastor E. A. Adeboye: Sermon, Europe Arise 2019. Hentet fra https://www.youtube.com/watch?v=_MJQgBH21yW
- Faist, T. (2000). Transnationalization in international migration: Implications for the study of citizenship and culture. *Ethnic and Racial Studies* 23(2), 189–222.
- Filadelfiakirken. (2020). En kirke flere steder. Hentet fra <https://filadelfia.no/>
- Gornik, M. (2011). *Word made global: Stories of African Christianity in New York City*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Hagan, J. & Ebaugh, H. R. (2003). Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process. *International Review of Mission*, 37(4), 1145–1162.
- Hall, S. (2018). The West and the rest: Discourse and power. I T. Das Gupta et al. (Red.), *Race and racialization*, 2. utg. Essential readings. Toronto: Canadian Scholars.
- Hernández, E. I. (1999). Moving from the cathedral to storefront churches: Understanding religious growth and decline among Latino Protestants. I D. Maldonado Jr. (Red.), *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity within mainline traditions* (s. 216–235). Nashville: Abingdon Press.
- Jesus Is Lord Worldwide. (2020a). Vision, mission, core values. Hentet fra <https://jilworldwide.org/church>
- Jesus Is Lord Worldwide. (2020b). "Secrets" of JIL's success. Hentet fra <https://jilworldwide.org/bro-eddie>
- Johansson, M. (2012). Place branding and the imaginary: The politics of re-imagining a garden city. *Urban Studies*, 49(6), 3611–3626.
- Kalu, O. (2008). *African Pentecostalism: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalu, O. (2009). A discursive interpretation of African Pentecostalism. *Fides et Historia* 41(1), 71–90.

- Kirkerådet. (2020). KR/20. Kristne migranter. Hentet fra https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2020/januar/kr_o8_o_20_kristne%20migranter.pdf
- Kivisto, P. (2014). *Religion and migration: Migrant faith in North America and Western Europe*. Immigration and Society. Cambridge, UK: Polity.
- Knott, K. (2010). Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion. I S. Coleman & S. L. Hausner (Red.), *Religion and society: Advances in research* (s. 29–43). Berghahn Books. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010103>
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Leong, D. (2020). The Possibilities of Place. *Fuller Magazine* nr. 17: Hentet fra <https://fullerstudio.fuller.edu/theology/the-possibilities-of-place/>
- Leung, M. (2005). *Chinese migration in Germany: Making home in transnational space*. Beiträge Zur Regional- Und Migrationsforschung/Contributions to Regional and Migration Research, Book 4. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Levitt, P. (2007). *God needs no passport: Immigrants and the changing American landscape*. New York: The New Press.
- Loga, J. (2012). Trossamfunn, innvandring, integrasjon: En kunnskapsoversikt. Rapport 2012:3. Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor.
- Løland, I. (2019). Negotiating paradise lost: Refugee narratives of pre-war Syria – a discursive approach to memory, metaphors and religious identifications. *European Journal of Cultural Studies*, 28. august. <https://doi.org/10.1177/1367549419869352>
- Massey, D. (1999). Philosophy and politics of spatiality: Some considerations. The Hettner-Lecture in Human Geography. *Geographische Zeitschrift*, 87(1), 1–12.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- McLean, R. & Esiebo, A. (2017, 11.09). Eat, pray, live: The Lagos megachurches building their very own cities. *The Guardian.com*. International edition. Hentet fra <https://www.theguardian.com/cities/2017/sep/11/eat-pray-live-lagos-nigeria-megachurches-redemption-camp>
- Morgan, J. C. (2009). *Thin places*. Eugene, OR: Resource Publications.
- Mæland, S. (2016). *Hva har vi felles? En studie i kulturell kompleksitet og multikulturelle prosesser i Den katolske kirke i Norge* (Doktoravhandling). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Nyamekye, E. (2020). A glorious church to possess the nations. I *A glorious church to possess the nations*, kapittel 2 (s. 1–18). Visjonsdokument, The Church of Pentecost General Headquarters. Hentet fra <https://thecophq.org/wp-content/uploads/2020/01/2020-Theme-Expositions-1-1.pdf>
- Odden, G. (2018). *Internasjonal migrasjon: En samfunnsvitenskapelig innføring*. Bergen: Fagbokforlaget.

- Olsen, H. (2006). *Spiritualitet: En ny dimensjon i religionsforskningen*. Skriftserien nr. 127. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Pries, L. (2001). The disruption of social and geographic space: Mexican-US migration and the emergence of transnational social spaces. *International Sociology*, 16(1), 55–74.
- Raab, J. Q. (2016). Introduction: Thin places and thick descriptions. *The Merton Annual*, 29, 7–14.
- RCCG. (2020). Home. Hentet fra <https://www.rccg.org/>
- RCCG Norway. (2020). RCCG mission and vision statement worldwide. Hentet fra <http://www.rccgnorway.com/412810986>
- The Redeemed Christian Church of God. (2020). Welcome to the dayspring. Hentet fra <https://rccgdstavanger.org/>
- Redemption Camp. (2011). About Redemption Camp. Hentet fra http://city.rccgnet.org/about_redemption.html
- Riis, O. & Woodhead, L. (2010). *The sociology of religious emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, A. (2018). Redemption Camp. *First things: A monthly journal of religion and public life*, (279).
- Saunders, J. B., Fiddian-Qasmiyeh, E. & Snyder, S. (2016). *Intersections of religion and migration: Issues at the global crossroads*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scholte, J. A. (2005). *Globalization: A critical introduction*. 2. utg. Revidert og oppdatert utg. New York: Palgrave Macmillan.
- Sæter, O. K. & Seim, S. (2018). Diskusjonen om det romlige. I S. Seim & O. K. Sæter (Red.), *Barn og unge: By, sted og sosiomaterialitet*. Kapittel 2 (s. 19–37). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- ter Haar, G. (1998). *Halfway to paradise: African Christians in Europe*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Tversky, B. (2003). Structures of mental spaces: How people think about space. *Environment and Behavior* 35(1), 66–80. <https://doi.org/10.1177/0013916502238865>
- Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ukah, A. (2008). *Pentecostal power: A study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Africa World Press.
- Ukah, A. (2016). God, wealth, and the spirit of investment: Prosperity Pentecostalism in Africa. I S. Dreher & P. J. Smiths (Red.), *Religious activism in the global economy: Promoting, reforming, or resisting neoliberal globalization?* (s. 73–90). London: Rowman and Littlefield International Ltd.
- Vertovec, S. (2003). Migration and other forms of transnationalism: Towards conceptual cross-fertilization. *International Migration Review*, 37(3), 641–665. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00153.x>

Wariboko, N. (2014a). *The charismatic city and the public resurgence of religion. A pentecostal social ethics of cosmopolitan urban life*. Charis: Christianity and Renewal – Interdisciplinary Studies. New York: Palgrave MacMillan.

Wariboko, N. (2014b). *Nigerian pentecostalism*. Rochester, NY: Rochester University Press.

KAPITTEL 5

«Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene»: Om betydningen av sted i en flerkulturell barne- og ungdomsfestival

Elin Sæther og Joke Dewilde

Universitetet i Oslo

Ole Kolbjørn Kjørven og Thor-André Skrefsrud

Høgskolen i Innlandet

Abstract: In this article, we explore how children and youth participating in a multicultural festival in Norway construct space and place. Such events respond to the call to action for reducing prejudice and stereotypes, and they aim to promote inclusion, participation and community. Nonetheless, researchers have criticized such events for instead promoting categorical understandings of cultural identities; as such, some researchers regard multicultural festivals as counterproductive to the aim of promoting inclusion. However, previous research has directed scarce attention to the participants' perspective, in particular viewpoints of children and youth. Inspired by perspectives on spatial justice (Soja, 1996, 2010), we interpret young people's experiences and meaning making while attending a multicultural festival. We collected data through an app, which allowed us to conduct structured interviews with children and youths on site. The findings bring out the significance of space and place when interpreting young people's participation and meaning making at such events. We conclude the article by reflecting on the potential of perspectives on space and place to nuance an often one-sided criticism of multicultural events.

Keywords: multicultural festivals, spatial justice, youth voices, inclusive practices, place and space

Sitering av denne artikkelen: Dewilde, J., Kjørven, O. K., Skrefsrud, T.-A. & Sæther, E. (2020). «Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene»: Om betydningen av sted i en flerkulturell barne- og ungdomsfestival. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 5, s. 93–110). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch5>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

Introduksjon

«Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene.» Utsagnet skriver seg fra en av ungdommene som vi intervjuet på en flerkulturell barne- og ungdomsfestival, sommeren 2018. Den unge jenta hadde tatt plass i den gule campingvogna vår på festivalområdet og skulle svare på spørsmålene om festivalen. Kommentaren hennes satte i gang en refleksjon hos oss om betydningen som stedet får gjennom ungdommenes deltakelse på festivalen. I kapitlet ser vi nærmere på både hvordan stedet bidrar til å forme ungdommenes opplevelse, og hvordan stedet formes gjennom ungdommenes deltakelse. Vi avslutter med å reise spørsmålet hvordan oppmerksomheten mot sted kan bidra til en mer nyansert forståelse av flerkulturelle arrangement.

De elleve siste årene har frivillige møttes i begynnelsen av juni på Domkirkeodden på Hamar for å arrangere «Stoppsted Verden», en internasjonal barne- og ungdomsfestival. Festivalen er den største av sitt slag i Norge og samler flere enn 11 000 besøkende hvert år. Da syder stedet av besøkende i sommerklær og mennesker i ulike folkedrakter fra verden over. Det kjennes lukter av tradisjonsmat fra alle verdenshjørner. Fargerike nasjonalboder med vimpler og flagg preger festivalområdet. Som besøkende kan man delta i en rekke aktiviteter og workshops, som hårfletting med de eritreiske deltakerne, sandkunst med kunstnere fra Albania, eller å få «the giant shimmer lady» til å danse, det vil si å trekke i tauene til en tju meter høy sprelledame i glinsende metall, laget av en skotsk kunstner. Ett år kan man møte Rajasthan Heritage Brass Band – et indisk sirkusorkester i røde og oransje klær som danser seg gjennom festivalområdet og spiller indisk raga-musikk på tradisjonelle blåse- og strengeinstrumenter. Et annet år spiller lirekassorkesteret fra Danmark. Det er figurteater fra Brasil og verdensrekordforsøk i zumba-dans. Fra scenen på festivalområdet kan det lyde arabisk popmusikk, før en inuittisk maskedanser fra Grønland med svart ansikt og uttrykksfulle bevegelser formidler det skiftende livet i det barske Arktis. Verden har kommet til Hamar, samlet på ett sted.

Navnet på festivalen – Stoppsted Verden – kan forstås i sammenheng med stedet hvor festivalen er lokalisert. Navnets innebygde paradoks, ett enkelt sted som inngangsport til hele verden, er underliggjørende og

knytter ulike romlige skalanivå sammen. I det konkrete, lokale, arrangeres festivalen i parken til Norsk Jernbanemuseum, et område beliggende i strandkanten ved Mjøsa med store grøntområder og furutrær. Museumsparken er anlagt med skinnegang, signaler, stasjonsbygninger, lokomotivhall og åpen restaurantvogn til bruk for publikum. Gjennom parken går det gamle damplokomotivet «Tertitten»¹ med tilhørende vogner fra slutten av 1800-tallet. Under festivalen fraktes publikum fra den ene enden av området, til den andre – fra ett stoppested til et annet. I tillegg spiller navnet på selve hensikten med festivalen, som er å «bygge broer på tvers av kulturer og skaper møteplasser mellom mennesker med ulik bakgrunn» (Stoppested Verden, 2018). Festivalen skal bringe verden til Hamar, men den skal også vise det flerkulturelle Hamar. Ifølge ledelsen gir festivalen «nye impulser, stimulerer til aktiv deltakelse og bidrar til å spre kunnskap om og forståelse for vårt flerkulturelle mangfold» (Stoppested Verden, 2018). Slik leser vi inn en innebygd spenning i festivalens selvbeskrivelse, mellom det å vise fram verdens kulturer og det å løfte fram Hamars mangfold. Begge disse dimensjonene er til stede i festivalens materielle uttrykk og i måten festivalen framstiller seg selv på.

I et feltarbeid sommeren 2018 gjennomførte vi app-intervjuer med unge deltakere og spurte hvilke opplevelser, minner og erfaringer de knytter til festivalen. På denne bakgrunnen stiller vi følgende forsknings spørsmål: På hvilken måte får stedet betydning gjennom ungdommers deltakelse på en internasjonal barne- og ungdomsfestival som Stoppested Verden? I kapitlet belyses spørsmålet både ved å se på hvordan den fysiske lokaliteten er med på å forme ungdommenes opplevelse, og hvordan deltakelsen til ungdommene er med på å forme stedet.

Kapitlet har følgende oppbygning. Først viser vi hvordan flerkulturelle festivaler ofte blir kritisert i forskningen, til tross for at de har til hensikt å motvirke diskurser som utelukkende reduserer mangfold til et problem og en utfordring for samfunnets velferd og levemåte. Videre presenterer vi den metodiske rammen for studien der utviklingen og bruken av «My

1 Navnet skriver seg fra bredden på skinnegangen. Som mange andre steder er banen bygget på billigste måte i form av en smalsporet jernbane med 750 mm sporvidde, en såkalt tertierjernbane. Dette har gitt banen (og toget) tilnavnet «Tertitten».

Memory App» i intervjusituasjonen beskrives. Deretter blir Sojas (1996, 2010) teoretiske forståelse av «space» og «place» presentert. I resten av analysen benytter vi Sojas forståelse i analyse og drøfting av betydningen som ungdommene tillegger stedet i den flerkulturelle festivalen, og hvilken rolle sted kan spille i forståelsen av festivalen som sådan. Vi avslutter med å reflektere over hvordan oppmerksomheten mot sted kan bidra til å nyansere forståelsen av og få fram en større dybde ved flerkulturelle arrangement.

Flerkulturelle festivaler - en kritisert motstemme

Som fenomen kan Stoppested Verden-festivalen tolkes som en motstandsfortelling. År etter år gjentar de frivillige denne begivenheten i den hensikt å redusere og forebygge fordommer og fremmedfrykt, synliggjøre kulturelle forskjeller og fremme inkludering. Ved å skape en flerkulturell møteplass som skal fremme større forståelse og fellesskap, tar dermed festivalen en aktiv stilling til diskurser som på ulike måter bidrar til å kategorisere, stemple og plassere det fremmede i kontrast til det etablerte majoritetssamfunnet.

Som et motinnlegg til dette har festivalen til hensikt å løfte fram mangfoldet som en positiv ressurs. Det gjør den på to måter. For det første skaper festivalen en verden i miniatyr der ulike land og regioner er representert gjennom aktiviteter og installasjoner. Denne framstillingen av verdens mangfold fortolkes av deltakerne gjennom en reisemetafor, der både toget og festivalens geografi gjør det nærliggende å tenke seg at deltakerne reiser mellom steder. Reisemetaforen får fram mangfold forstått som interessevekkende variasjon som kan oppleves gjennom reiser. Dette kan sies å være en lite utfordrende og konfliktskapende forståelse av mangfold, fordi den i liten grad problematiserer spørsmålet om hvem «vi» er, og hva som kjennetegner «vårt» land og «vår» by. Den andre måten festivalen løfter fram mangfold på, er ved å synliggjøre mangfoldet som kjennetegner Hamar og menneskene som lever der. Ved å legge opp til en utveksling av kulturelle erfaringer der mennesker møtes, kommer i samtale og blir kjent på tvers av språklig og kulturell bakgrunn, retter

festivalen oppmerksomheten mot mulighetene som ligger i et sammensatt og flerkulturelt lokalsamfunn, ikke begrensningene og problemene. I motsetning til den populistiske mangfoldsdiskursen, der kulturelle, språklige og religiøse forskjeller betraktes som et problem – noe som bør tilpasses til majoriteten eller som skal holdes utenfor nasjonalstatens rene grenser – viser festivalen at mangfoldet har kommet for å bli – også til en mindre by som Hamar.

Parallelt med at praksisen med flerkulturelle festivaler, internasjonale uker og mangfoldsdager av ulike slag har vokst, har også forskningen i større grad interessert seg for fenomenet (Dewilde et al., 2018; Lee, 2015; Olsen & Sollid, 2019; Woodward, Bennett & Taylor, 2014). Men til tross for de gode intensjonene har forskningen ofte stilt seg kritisk til denne typen arrangementer, gjerne fra et perspektiv som problematiserer både funksjonen og innholdet i arrangementet. En viktig kritikk har dreid seg om festivalenes flyktige preg og mangelen på integrering av det flerkulturelle perspektivet i det dagligdage. Uten at festivalenes idé om å synliggjøre mangfold blir integrert i virksomheten for øvrig – for eksempel i skolehverdagen eller i kommunens overordnede strategier – vil arrangementene reduseres til engangshendelser. Som flere har påpekt vil dermed den flerkulturelle feiringen kunne fungere mot sin hensikt (Hoffman, 1996; Watkins & Noble, 2019; Øzerk, 2008). Når arrangementet blir en avgrenset hendelse, viser det at mangfoldet ikke er en del av den daglige virksomheten. I stedet risikerer man å forsterke kulturelle skillelinjer og stå i fare for å etablere en «oss og dem»-tenkning, stikk i strid med det som er intensjonen.

Et eksempel på en slik kritikk finner vi hos Hoffman, som fra en amerikansk skolekontekst omtaler flerkulturelle tilstelninger som «hallway multiculturalism» (Hoffman, 1996, s. 546). Det flerkulturelle står på utstilling uten å tas på alvor. Noe tilsvarende ser vi også i omtalen av festivaler som «lazy multiculturalism» (Watkins & Noble, 2019), som viser til det overfladiske og lettvinne med slike måter å feire mangfold på. Flerkulturelle festivaler vil ofte omgå den kulturell kompleksiteten og blir i stedet en feiring av det som i en britisk kontekst har vært en velkjent kritikk av «saris, samosas, and steel drums» (Troyna, 1987, s. 318). Dermed vil flerkulturelle festivaler bidra til å forsterke kulturelle stereotypier og

overse maktforhold og hierarkier. Som eksotiserende engangshendelser vil de nødvendigvis essensialisere språklige og kulturelle uttrykk. Da kan det heller ikke skapes reelle inkluderende fellesskap, slik festivalene gjerne ønsker.

Et slående fravær ved kritikken er at den i liten grad har rettet blikket mot deltakerne på slike festivaler. Ikke minst har ungdomsstemmene vært fraværende i denne forskningen, til tross for at de ofte utgjør den viktigste målgruppa for slike festivaler. Når man i tillegg tar i betraktning at ungdommer fortsetter å delta år etter år, og at mange – som i tilfellet med Stoppested Verden – engasjerer seg som frivillige og medhjelpere, gir det grunn til å undersøke hvordan ungdommene opplever festivalen som sted, hva de ser som viktig og hvilke erfaringer og minner de knytter til deltakelsen sin.

«My Memory App» - metodisk tilnærming

Som forskerteam hadde vi et ønske om å få tak i ungdommenes stemmer. Den flyktige karakteren til slike festivaler var imidlertid en ny forskningskontekst for oss. Forslaget vårt til festivalledelsen om å etablere en stand, med et bord og bannere fra institusjonene våre, ble fort avvist som lite passende for festivalkonseptet. I stedet tok festivalledelsen region og «produserte» deltakelsen vår inn i festivalen. Slik ble vi gjort til en del av festivalprogrammet under navnet «Bobla». Navnet viste til den gule Poletta-campingvogna som festivalledelsen hadde plassert på et sentralt sted på festivalområdet. Utenfor vogna var det rigget til med plastikkpalmer, campingbord og stoler, vimpler og rød løper. Hensikten fra festivalledelsens side var å skape en opplevelse for deltakerne av å komme til en «forskerboble» der de kunne ta en pause fra de andre aktivitetene, og formidle erfaringer og opplevelser fra festivalen. Som forskere ble vi dermed ansvarlige for å skape en av de mange «møteplasesene mellom mennesker» på festivalen, der ungdommer «får muligheten til å kjenne hverandre i en ramme som er ufarlig, og der alle i utgangspunktet er nysgjerrige og vil lære noe» (intervju med festivalledelsen, 22. juni 2018). Rollen vår som forskere kan dermed best beskrives som deltakende observatører (Erickson, 1990).

I forkant av festivalen gjennomførte vi et semistrukturert intervju med ledelsen av festivalen (100 minutter). Dette ble gjort for å kontekstualisere ungdommenes refleksjoner. I tillegg studerte vi nettsiden og annet informasjonsmateriell. For å få tak i ungdommenes stemmer utviklet vi i en app (i samarbeid med EngagLab ved Universitetet i Oslo) som vi kalte «My Memory App», et navn som gjenspeilet intervju spørsmålene våre: 1. Hva har du gjort på Stoppeded Verden; og 2. Hvilke tanker og minner vekker opplevelsen på festivalen? Appen gjorde det mulig å gjennomføre lydinnspilling av intervjuer inne i campingvogna og hadde til hensikt å samle minner og refleksjon som arrangementet vekker hos ungdommene. Appen ble oversatt til flere språk, og ungdommene ble bedt om å gjøre opptakene på det språket de selv ønsket.

App-intervjuene kan sammenlignes med formelle, strukturerte intervjuer (Richards, 2003, s. 51–52). Spørsmålene var faste og designet for å få fram deltakernes opplevelser. I motsetning til intervjuer ansikt til ansikt eller per telefon var det ikke mulig for oss å stille oppfølgingsspørsmål. I stedet ble de åpne spørsmålene nøye diskutert av oss i forskerteamet og tilpasset konteksten (Richards, 2003, s. 65).

I løpet av de to festivaldagene henvendte vi oss til unge som passerte forbi og forklarte dem om studien vår. Dersom de samtykket til å delta, foretok en fra forskerteamet en førsamtale, der personens kjønn, alder og språkbakgrunn, samt andre kontekstuelle feltnotater, ble notert. Personen fikk tildelt et nummer, før en fra forskerteamet fulgte vedkommende inn i campingvogna, skrev inn nummeret på en iPad som var festet til et stativ, valgte språket som vedkommende ønsket, og overlot til deltakeren å spille inn svarene sine alene. Campingvogna ble dermed en privat innspillingsplass der ungdommene kunne ta opp (eller avstå fra å ta opp) sine egne svar uten at forskerteamet hørte på. Dette ga mer makt til deltakerne enn det som er vanlig i både strukturerte og semistrukturerte intervjuer. Vi ønsket at metodikken vår skulle være kontekst- og deltakersensitiv. Viktige elementer var derfor at campingvogna lignet på de andre festivalaktivitetene, og at app-intervjuene gjorde det mulig for unge mennesker å kommunisere på et språk de kunne velge, i et privat rom. Lengre semistrukturert intervju på stedet ville kanskje gitt oss mer

utfyllende svar, men samtidig hadde det vært vanskeligere for oss å bygge ned hierarkiet mellom forskerne og ungdommene, et tema som ofte problematiseres i ungdomsforskning (Richards, Clark & Boggis, 2015; Riele & Brooks, 2013).

I alt deltok 86 ungdommer mellom 12 og 21 år, av disse 60 jenter, 24 gutter og to deltakere der vi ikke fikk notert kjønn. Av ungdommene valgte 57 å gjøre innspillingen alene, i sju tilfeller gjorde ungdommer innspillingen sammen to og to, og ved fem anledninger var de tre sammen. Noen valgte å spille inn felles svar, mens andre gjorde opptak etter hverandre og hørte på de andre svarene. Selv om flere av deltakerne rapporterte å ha kunnskap om flere språk, foretrakk de fleste å spille inn på norsk. Tre jenter som gikk inn i campingvogna sammen, spilt inn på arabisk. Én av disse ønsket å lytte til spørsmålene på arabisk, mens de andre leste dem fra skjermen. Ei jente foretrakk å ha spørsmålene på norsk og spille inn på arabisk. To gutter sa at de foretrakk pashtun, som var et språk vi ikke kunne tilby. En av disse snakket imidlertid flytende norsk og hjalp den andre til å oversette spørsmålene våre.

Norsk senter for forskningsdata krevde at vi informerte deltakerne om studien, men satte ikke krav til skriftlig samtykke verken fra ungdommene eller deres foresatte. Ungdommene som deltok ga dobbelt samtykke, først ved å gå inn i campingvogna som avtalt, og deretter ved å spille inn svarene sine. Av de 86 som gikk i vogna, valgte 3 å ikke registrere svar på det første spørsmålet, mens 6 unnlot å svare på det andre. Én deltaker spilte inn på norsk: «jeg forsto ikke», noe som også kan være en grunn til at andre valgte å ikke spille inn.

Når det gjelder analyse, ble alle lydopptakene transkribert og om nødvendig oversatt til norsk. Vi leste gjennom transkripsjonene alene og i team gjentatte ganger og genererte større gjennomgående temaer i app-intervjuene på bakgrunn av denne prosessen. Sted er et slikt tema. I materialet finner vi mange eksempler på konkrete steder og land når ungdommene beskriver hvor de kommer fra (Hamar, India, halvveis fra Peru), viser til konkrete boder på festivalen som de har besøkt (Spania, Grønland, Sri Lanka, scenen), eller erindringer om land de (eller bekjente) har besøkt (New York, sydenfølelse, fornøylesparker). Henvisninger til toget på festivalen er det også mange av.

«Sted og rom» - et teoretisk perspektiv

Teoretisk knytter studien an til en forståelse av sted og rom som vektlegger stedet og rommets transformative funksjon. Sted og rom er ikke tomme beholdere som fylles med innhold, slik en konvensjonell forståelse av disse begrepene ofte har tatt for gitt (Bergmann, 2012; Soja, 2010). I stedet ser vi på rommet og den fysiske plassen som en integrert del av den sosiale praksisen. Stedet og rommet bidrar til å forme handlinger, tanker og refleksjoner, samtidig som den menneskelige aktiviteten er med på å forme de fysiske omgivelsene. Dermed er ikke stedet eller rommet en kulisse for menneskets tanke og handlinger, men skaper og blir skapt i en kontinuerlig interaksjon mellom mennesket og dets omgivelser. Det gjør at rommet og stedet overskrider sin fysiske ramme, og eksisterer også som mental forestilt størrelse. I denne sammenheng får dette betydning for hvordan vi leser ungdommers erfaringer med den flerkulturelle festivalen.

En slik forståelse av sted og rom er ikke ny, men finner gjenklang i en rekke tradisjoner og kulturer. Eksempelvis vil forestillingene om hellige steder og rom kunne være et uttrykk for en slik tanke: En synagoge, en moske, et tempel, en kirke eller et norrønt offersted blir ansett som noe annerledes som ikke bare har en særlig posisjon i kraft av sin historie og tradisjon, men også bidrar til å forme tanken og praksisen som finner sted. Som sted og rom er det både formet og bidrar til å forme menneskene som bruker det. Som et hellig sted har det både en fysisk eksistens og eksisterer som en imaginær størrelse. Ideen om at sted og rom er mer enn en nøytral bakgrunn som speiler den menneskelige handling og tanke, er altså dypt forankret historisk og kulturelt.

Fra slutten av 1980-tallet fikk denne bevisstheten om sted og rom en renessanse gjennom det som omtales som «the spatial turn», et skifte som i særlig grad har vært knyttet til den amerikanske geografen Sojas arbeid med samspeillet mellom mennesket og dets fysiske omgivelser (Soja, 1996, 2010). Soja viser hvordan den romlige vendingen har ført til en økt oppmerksomhet mot stedets betydning fra en rekke disipliner og fagområder, utover tradisjonelle felt som geografi og arkitektur. Sojas eget bidrag har nettopp vært å revitalisere den flerdimensjonale forståelse av sted, som han i sine senere arbeider har knyttet til etiske

perspektiver, som sosial rettferdighet og inkluderende praksis. Han skriver:

Rather than being seen as a significant force shaping social action (and hence influencing the search for social justice), the spatial dimension has traditionally been treated as a kind of fixed background, a physically formed environment that, to be sure, has some influence on our lives but remains external to the social world and to efforts to make the world more socially just. (Soja, 2010, s. 2)

Det fysiske stedet har altså blitt sett på som en nøytral bakgrunn og et naturskapt scenebilde for å realisere historiske prosesser. For Soja er dette imidlertid en endimensjonal forståelse som står i fare for å overse hvordan etikken er innskrevet i landskapet. I stedet for utelukkende å fokusere på hvordan sosiale prosesser som «class formation, social stratification, or racist or masculinist practices shape geographies» (Soja, 2010, s. 4), trenger vi å spørre «how geographies actively affect these social processes and forms» (Soja, 2010, s. 4). Ikke minst er sammenhengen viktige for Soja, det vil si at sted og rom både former, og er et resultat av, sosiale prosesser og diskursive praksiser.

Soja er særlig inspirert av den franske filosofen Lefebvre (1991) og hans klassiske arbeid *The Production of Space*, opprinnelig utgitt i 1974. Her søker Lefebvre å vise hvordan steder blir til i et samspill mellom ulike dimensjoner. Én dimensjon er hvordan rom konstrueres gjennom symboler og abstrakte framstillinger, som for eksempel kart. I Stoppested Verden vil nettsidene tekst og bilder, søknadene om finansiering og avisoppslagene være med på å skape forestillingene om festivalen som et sted. Den andre dimensjonen Lefebvre trekker fram, er hvordan produksjonen, forstått som alle konkrete handlinger, skaper et sted. Festivalen blir til gjennom ei uke med rigging, gjennom alle som reiser dit, som jobber der, besøker stedet eller rydder opp etter dem som har vært der. Den siste dimensjonen, som Lefebvre mener står svakest i moderne forståelser av rom, er det opplevde rommet, slik det kjennes for de som er der, opplevelsene, sansene og minnene som menneskene forbinder med steder. Festivalrommet består også av dette, frivilliges minner om rigging i regnvær og flis i fingeren, og ungdommers opplevelse av å komme til festivalen og være en litt annen enn de var året før.

Soja (1996; 2010) bygger videre på at Lefebvres teori (1991) om at sted og rom har tre dimensjoner, men skaper et tydeligere skille mellom stedets materialitet og forestillingene om steder. Det Soja omtaler som «first-space», henviser til det fysiske, materielle rommet og som bidrar til å muliggjøre og begrense ulike handlinger, tanker og praksiser. Den andre dimensjonen («secondspace») henviser til selve forestillingene om rom eller sted, altså symbolene og representasjonene som former kvaliteten til stedet eller rommet. Innenfor forståelsen av «thirdspace», som er den tredje dimensjonen hos Soja, oppløses imidlertid dikotomien mellom det materielle og det forestilte. Ifølge Soja vil altså ikke det fysiske og det forestilte utelukke hverandre, men finne sammen i en forståelse der sted og rom er *både-og*. Som en fysisk realitet bidrar sted og rom til å produsere forståelse, men blir samtidig produsert i den menneskelige forestillingen. Slik åpner Soja for å stille spørsmål ved *hvilke* forståelser som stedet og rommet skaper og tillegges. Stedet og rommet er altså ikke en nøytral bakgrunn for menneskelige handlinger, tanker og følelser. Derimot har det en innskrevet etikk som både kan åpne og lukke for fellesskap og deltakelse.

Stedets betydning gjennom ungdommenes deltakelse

I denne delen av kapitlet retter vi oppmerksomheten mot ungdommenes deltakelse på festivalen. Nærmere bestemt viser vi eksempler på betydningen som det fysiske festivalstedet har for deltakerne, hvordan etikken er innskrevet i omgivelsene (Soja, 2010). I tillegg løfter vi fram eksempler på ungdommenes fortolkninger av det som skjer på festivalen. På denne måten eksemplifiserer kapitlet både hvordan omgivelsene er med på å forme ungdommenes opplevelser, og hvordan opplevelsene er med på å skape og forme stedet.

Hvordan omgivelsene former opplevelsene

Som nevnt innledningsvis har Stoppested Verden en ambisjon om «å bygge broer på tvers av kulturer og skape møteplasser mellom mennesker

med ulik bakgrunn» (Stoppsted Verden, 2018). For å få til dette må festivalen skape reelle møteplasser. Festivalen bør derfor ikke ses på som et nøytralt sted eller som «fixed background» for sosiale prosesser, men i seg selv «a significant force shaping social action» (Soja, 2010, s. 4).

Stoppsted Verden profilerer seg tydelig som en internasjonal festival der deltakerne skal oppleve en verden i miniatyr. Ungdommene vi møtte, mange av dem deltakere hvert år siden de var små barn, virker innforstått med dette, at Stoppsted Verden er et sted der «man har muligheten til å gjøre alt på ett sted», oppleve at «det finnes mange og mye rare land» og erfare «hvordan andre folk har det i verden», som to av ungdommene uttrykte det. Plasseringen på Norsk Jernbanemuseum og togets sentrale rolle i festivalbildet, som det som frakter deltakerne gjennom verden fra den ene enden til den andre, bidrar til å forsterke inntrykket av en festival som omslutter en verden i miniatyr. Men enda viktigere enn det å kjøre «Knertitten» (minitog) og veterantog «Tertitten», som for mange av ungdommene omtales som noe de husker tilbake på som gode barndomsminner, er vandringen på stiene gjennom festivalområdet. For det er slik ungdommene beveger seg fra land til land, det er ved de ulike bodene de stopper opp, observerer og engasjeres i forskjellige aktiviteter. Ungdommens ytringer tyder på at festivalledelsen har lyktes i sin strategi for å rigge festivalområdet for slike punktvisse og interaktive møteplasser. At ungdommene ikke bare inntar tilskuerrollen, men smaker, spiser, danser, synger, fletter hår, spiller instrumenter osv., er noe av det som kommer tydeligst fram i ungdomsmaterialet. En av ungdommene (gutt, 16 år) forteller om sin vandring gjennom festivalområdet på denne måten:

På Stoppsted Verden i dag har jeg spist forskjellige typer mat fra forskjellige kulturer ... prøvd å danse til forskjellig type musikk. ... Så har jeg sett på forskjellig opptredener på scenene som har vært i løpet av dagen og prøvd å styre en kjempedukke, en puppet, med tau, som var ganske nytt for meg. Så har jeg tatt tog fram og tilbake og hatt en fin dag.

At festivalen legger til rette for og innbyr til reelle møter, gjenspeiles også i mye av materialet. Den samme gutten reflekterte slik over betydningen av dette:

Det er veldig interessant å ikke bare få se på TV hvordan musikken, smaken og maten, humøret er, men faktisk få oppleve det. Når alle disse kulturene er samlet på ett sted og [man] bare kan gå et par meter for å komme til et nytt sted, som for eksempel Grønland til Filippinene, det finner jeg ganske lærerikt og mye mer interessant og morsomt enn å sitte å se på TV eller lese i en bok.

Enkelte av ungdommene viser også til at de mange møteplassene og aktivitetene innbød til samtale, til en type sosial interaksjon der deltakerne, som festivalledelsen var opptatt av, kunne «bli kjent, få mulighet til å møtes og snakke sammen i en setting som er ufarlig, hvor alle i utgangspunktet er nysgjerrige og har lyst til å lære noe.» En av ungdommene sa det slik: «Det er ganske spennende å høre om hvordan folk har det, om de kanskje har det bra, om de kanskje ikke har det bra» (jente, 12 år). En annen hadde observert dette: «Jeg ser folk som snakker med andre folk uten at de kjenner hverandre fra før, og uten at de legger merke til hvordan de ser ut og hva hudfargen er» (jente 19 år).

Festivalens plassering i et idyllisk rekreasjonsområde ved Mjøsstranda forsterker inntrykket av Stoppestedet Verden som et inkluderende møtested. Flere av ungdommene uttrykker da også at stedet innbyr til ro og avslapning, til et sted der «jeg føler meg hjemme» (jente 12 år), der vi har «sittet ute på gresset og hatt litt sånn piknik og ja, kosa oss i finværet» (jente, 20 år). Festivalens gratisprinsipp, at det er «en helg i Hamar som er gratis og åpen for hvem som helst», der «alle kan komme på uansett om man er storfamilie på syv eller om man er med noen venner» (jente, 20 år), som en uttrykte det, virker betydningsfullt. Også muligheten festivalen gir til å møte verden uten å måtte bruke masse penger, ble trukket fram som viktig:

[V]i er her og kan oppleve så mye forskjellig kultur fra forskjellige land uten å bruke flere tusen kroner på flybilletter til og fra, at vi får en smakebit av flere kulturer bare ved å være her, prøve forskjellige typer mat som tilhører de forskjellige kulturene, de forskjellige landene, prøve forskjellige aktiviteter. (jente, 15)

Analysen fram til nå har vist at festivalens fysiske rammer, selve riggingen av stedets mange aktiviteter og festivalledelsens uttalte ambisjon om å skape interaktive møteplasser setter sitt tydelige preg på ungdommenes opplevelser. Eller for å si det med Soja: festivalens «geographies actively

affect ... social processes and forms» (Soja, 2010, s. 4). Men det virker ikke som om festivalens fysiske rammer skaper «hallway multiculturalism» (Hoffman, 1996) eller «lazy multiculturalism» (Watkins & Noble, 2019). Festivalens aktivitets- og interaksjonsfokus virker å invitere og inspirere ungdommene til noe annet. Som fysisk sted – både gjennom festivalens rigging av boder og aktiviteter og de naturlige omgivelsene – ser festivalen ut til å skape opplevelse av tilhørighet, deltakelse og økt forståelse. Omgivelsene gjør festivalen til et godt sted å være for deltakerne, det vil si at de etiske kvalitetene ved stedet kommer til uttrykk (Soja, 2010).

Hvordan opplevelsene former stedet

For å komme dypere inn i ungdommenes opplevelser og forestillinger om festivalen går vi videre til det Sojas omtaler som «secondspace», til ungdommenes «conceived or imagined geographies» og som de har «comprehended essentially through thought» (1996, s. 79). Dette igjen gir oss tilgang til å si noe om «thirdspace», det vil si at ungdommene, både med sin fysiske tilstedeværelse og sine forestillinger og refleksjoner, selv er med på å skape stedet, ja, helt konkret produsere stedets materialitet.

Tittelen på dette kapitlet, «Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene», som ei jente med eritreisk bakgrunn (14 år) uttrykte det, viser en ungdom som på sin helt spesielle måte gjør festivalen til sitt sted. Hva det å ta av seg skoene handlet om, kan vi bare spekulere i. Kanskje var opplevelsen begrenset til det å sitte i Poletta-campingsvogna og svare på spørsmålene, at det å sitte i det rommet ga henne en følelse av å kunne slappe av og være seg selv. Slik vi leser sitatet i sin helhet, var de nakne føttene et uttrykk for at festivalen ga henne en opplevelse av å være på et helt spesielt sted, et sted hvor hennes tilknytning til Eritrea ikke sto i veien for å føle seg hjemme og inkludert. Hun sa: «[J]eg føler meg hjemme på en måte når jeg ser Eritrea-kjoler og mat og sånn, da føler jeg det som om jeg er tilbake i hjemlandet mitt».

Mange andre snakker også om at festivalen vekker minner om egne reiser og barndomserfaringer fra andre land. Om ikke like emosjonelt ladet som eksempelet ovenfor, så vekker utvilsomt festivalen betydningsfulle minner. I eksemplene nedenfor kommer det fram hvordan

ungdommene, sammen med andre, inntar festivalen og gjør den til sitt spesielle sted:

Det er så mange land her som minner meg barndommen min, fordi at mamma kommer fra Peru. Da vekker det minner fra meg og mamma, så det er spesielt for oss, å komme hit, liksom. Jeg er halvveis fra Peru, så jeg kan jo litt spansk. Så det minner meg om Spania, også litt India (jente, 12 år).

Som vi ser, knytter denne deltakeren sin egen historie sammen med opplevelsene på festivalen. Slik kan man si hun bidrar til å forme stedet ved at familiebakgrunnen hennes fra Peru aktualiseres i møte med tradisjonene fra helt andre land på festivalen. Gjennom deltakelsen og minnene konstruerer jenta festivalen som et sted for barndomsminner og familietilhørighet, noe vi også så hos flere av de andre deltakerne: «Denne festivalen minner meg på forskjellige steder jeg har vært, og et par stedene minte meg på noen av feriene jeg har vært på» (jente, 14 år). En annen deltaker beskrev det som å komme til Syden: «Jeg synes det er ganske fint fordi du får en sånn sydenfølelse og du får oppleve mange nye kulturer» (jente, 16 år), mens en annen opplevde storbyfølelsen: «Vel, det gir meg en god følelse, da. Minner meg litt om New York» (gutt, 13 år). I disse tilfellene bringes deltakernes egne erfaringer inn i forståelsen av festivalen. Med festivalen skapes det noe på hjemstedet med et internasjonalt preg som finner gjenklang i ungdommenes erfaringer. I dette ligger det også en overskridelse av skillet mellom mangfold som noe som befinner seg der ute, og mangfold som et kjennetegn ved stedet i seg selv. Festivalens iscenesettelse av kulturelt mangfold er i seg selv med på å forme stedet som mangfoldig. Kanskje vi gjennom dette ser noe av det Soja (2010) og Lefebvre (1991) kaller det opplevde rommet, som produseres av de som er til stede: Gjennom deltakernes opplevelser konstrueres festivalen som sted i form av en global møteplass.

Et siste eksempel viser hva det mer spesifikt kan innebære for deltakerne at festivalen formes som et globalt møtested. Den samme deltakeren som ovenfor løftet fram ferieminner og steder hun hadde vært, beskriver det inspirerende, hybride miljøet som festivalen reflekterer:

[D]enne festivalen var kjempekul fordi det var sånn helt forskjellig. Går du til Spania så har du noe helt annet, går man til Sri Lanka er det noe helt annet.

Så man får liksom smak av ulike kulturer. Jeg liker å se andre kulturer for å få min egen unik stil, fordi jeg får inspirasjon fra sjukt mange andre land. Min egen stil og min egen personlighet får jeg av ut av så mange forskjellige kulturer (jente, 14 år).

For denne deltakeren blir ikke festivalen et uttrykk for en essensialiserende kulturforståelse og et overfladisk blick på kulturelle forskjeller, slik kritikken hevder (Watkins & Noble, 2019; Øzerk, 2008). I stedet gjør deltakeren festivalen til sitt eget sted for forandring og inspirasjon. Gjennom sin tolkning av symboler og artefakter på festivalen bidrar jenta til å forme festivalen som et «kult» sted for en hybrid identitetsutvikling. Det utelukker imidlertid ikke at festivalen likevel vil kunne bidra til å objektivere annerledeshet, og at fokuset på «the ethnic other – their food, clothes, rituals» (Sharma, 2010, s. 114) forsterker tilskuerrollen til deltakeren, «without exploring how the norms of whiteness remain dominant» (Sharma, 2010, s. 114). Men for denne ungdommen produseres altså stedet på en annen måte. I likhet med flere av de andre ungdommene som vi møtte, er altså denne jenta med på å forme forståelsen av Stoppested Verden som et godt sted å være.

Konklusjon

I dette kapitlet har vi rettet oppmerksomheten mot rollen som stedet spiller i en internasjonal barne- og ungdomsfestival som Stoppested Verden. Dette er belyst med eksempler både på hvordan de fysiske omgivelsene skaper stedet, og hvordan ungdommenes fortolkninger bidrar til det samme. Som påpekt innledningsvis har tidligere forskning stilt kritiske spørsmål ved «the festivalization of culture» (Woodward et al., 2014) som ofte karakteriserer slike arrangement, enten de finner sted i en skolesammenheng eller som del av et lokalmiljø sin feiring av mangfold. Spørsmålet blir dermed hvordan oppmerksomheten mot sted eventuelt kan bidra til å nyansere forståelsen av flerkulturelle arrangement?

I kapitlet har vi løftet fram eksempler på hvordan det fysiske stedet – i dette tilfelle et åpent museumsområde lokalisert ved en innsjø – inviterer til aktiv deltakelse, samhandling og velbefinnende. Dette understrekes

gjennom måten som festivalen tar i bruk området på, både muligheten for å benytte det gamle damptog og vandringene mellom de mange kulturaktivitetene. I tillegg har vi sett hvordan ungdommer selv er med på å tillegge stedet etiske kvaliteter gjennom måten de beskriver opplevelsene sine på. Dette synliggjør den sentrale rollen som integrasjonen av omgivelsene spiller for opplevelsen av tilhørighet og deltakelse. Samtidig synliggjør det spenningen som festivalen står i, ved at den i større grad fanger mangfoldet i verden og feirer dette, heller enn å løfte fram mangfoldet i hverdagens Hamar.

Studien gir også grunn til å spørre om ikke ferdigheten til å tolke sted og rom kan synliggjøre flere sider ved arrangementet enn det kritikerne har vektlagt. Hvis vi med Soja (2010) kan tro at kulturell mening oppstår i og gjennom omgivelsene, er det grunn til å ta på alvor betydningen som den romlige dimensjonen har. I kapitlet har vi synliggjort noen sider av hva dette kan bety gjennom ungdommers appfortellinger. Det utfordrer den kritiske forståelsen om at slike arrangement er uten betydning og snarere virker mot sin hensikt. Kanskje kan det inspirere andre til å undersøke mer om hvilke estetiske egenskaper ved omgivelsene som får en ungdom til å utbryte: «Det er så koselig her at jeg tar av meg skoene».

Litteratur

- Bergmann, S. (2012). *Theology in built environments: Exploring religion, architecture, and design*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Dewilde, J., Kjørven, O. K., Skaret, A. & Skrefsrud, T.-A. (2018). International week in a Norwegian school: A qualitative study of the participant perspective. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 62(3), 474–486. <https://doi.org/10.1080/00313831.2017.1306800>
- Erickson, F. (1990). Qualitative methods in research on teaching. I R. L. Linn & F. Erickson (Red.), *Research in teaching and learning* (s. 77–194). New York, NY: McMillan Publishing Co.
- Hoffman, D. M. (1996). Culture and self in multicultural education: Reflections on discourse, text, and practice. *American Educational Research Journal*, 33(3), 545–569. Hentet fra <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=eric&AN=EJ535161&site=ehost-live>

- Lee, I. S. (2015). Understanding motivations and benefits of attending a multicultural festival. *Tourism Analysis*, 20(2), 201–213. <https://doi.org/10.3727/108354215X14265319207470>
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Olsen, T. A. & Sollid, H. (2019). Samisk nasjonaldag i skolen: Mellom feiring og markering. *DIN-tidsskrift for religion og kultur*, 113–137.
- Richards, K. (2003). *Qualitative inquiry in TESOL*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Richards, S., Clark, J. & Boggis, A. (2015). *Ethical research with children: Untold narratives and taboos*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Riele, K. t. & Brooks, R. (Red.). (2013). *Negotiating ethical challenges in youth research*. New York, NY: Routledge.
- Sharma, S. (2010). Critical multiculturalism and cultural and media studies. I S. May & C. E. Sleeter (Red.), *Critical multiculturalism: Theory and praxis* (s. 113–123). New York, NY: Routledge.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Soja, E. W. (2010). *Seeking spatial justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stoppstedt Verden. (2018, 11. februar). Stoppstedt Verden. Hentet fra <http://www.stoppstedtverden.no/english/>
- Troyna, B. (1987). Beyond multiculturalism: Towards the enactment of ant-racial education in policy, provision and pedagogy. *Oxford Review of Education*, 13, 307–320.
- Watkins, M. & Noble, G. (2019). Lazy multiculturalism: Cultural essentialism and the persistence of the multicultural day in Australian schools. *Ethnography and Education*, 14, 1–16. <https://doi.org/10.1080/17457823.2019.1581821>
- Woodward, I., Bennett, A. & Taylor, J. (2014). *The festivalization of culture*. Surrey: Ashgate.
- Øzerk, K. (2008). Interkulturell danning i en flerkulturell skole: Dens vilkår, forutsetninger og funksjoner. I P. Arneberg & L. G. Briseid (Red.), *Fag og danning: Mellom individ og fellesskap* (s. 209–228). Bergen: Fagbokforlaget.

KAPITTEL 6

Grip kirkes veggmalierier: 1600-tallskirken som møtested og grensepost for teologi og kongemakt

Kristin Hatlebrekke

Høgskulen i Volda

Abstract: On the island Grip in Western Norway there is a stave church with wall paintings from 1621. The motives are from both the Old and the New Testament, and as the paintings were made in the period of Lutheran orthodoxy, their message has been understood to support the central Lutheran ideas concerning grace and faith. However, the 17th century was also the period when absolute monarchy developed, and some church historians claim that the church was the area where this form of government first was realized. Based on the assumption that the church can be seen as a meeting place of heavenly and earthly power, this article discusses whether it is likely that the wall paintings could be read by the congregation in a way that also supported the power of the actual king in Denmark-Norway. If that should have been the case, the interpretation would rely on a much older tradition of reading, the medieval *quadriga*.

Keywords: stave church, orthodoxy, 17th century, wall paintings, place

Innledning

En times båtreise nord for Kristiansund ligger det fraflyttede fiskeværer Grip på en bitteliten holme. Midt på øya ligger kirken, en stavkirke fra 1400-tallet (Hauglid, 1976, s. 363), som først og fremst er kjent for sitt vakre

Sitering av denne artikkelen: Hatlebrekke, K. (2020). Grip kirkes veggmalierier: 1600-tallskirken som møtested og grensepost for teologi og kongemakt. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 6, s. 111–127). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch6>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

førreformatoriske alterskap tilhørende den såkalte Lekagruppen (Olstad, 2008; Øverland, 1995, s. 58) Kirken har stått gjennom mange kirkehistoriske epoker, og den har jevnlig blitt oppusset og forandret gjennom et halvt tusenår. Det siste store renoveringsprosjekt fant sted i 1930-årene under ledelse av Domenico Erdmann, da det ble skrappt fram gamle vegg-malerier i kor og skip. Disse er yngre enn selve kirken, og stammer trolig fra år 1621 (Erdmann, 1940, s. 20).

Disse maleriene er utgangspunktet for denne artikkelen. I den lutherske delen av kirkehistorien er 1600-tallet ortodoksiens tid, og politisk er dette opptakten til eneveldets periode. Jeg vil undersøke om disse veggmalerienes motiver, som trolig er valgt ut for å forklare ortodoksiens tankegang, også har et potensial med tanke på å legitimere tiltak satt i verk av kongemakten, som i seg selv også delvis var religiøst legitimert.

For å belyse dette vil artikkelen studere veggmaleriene ut fra to ulike perspektiv. Vi begynner med det ortodokse og går dernest videre til middelalderens dominerende hermeneutikk, den firfoldige fortolkningslære. Som navnet sier, åpner denne fortolkningen for en bredere forståelse av tekster, og det er sider ved denne bredden som kan være aktuelle når det gjelder å formidle mer enn luthersk kjernestoff. Spørsmålet er om veggmaleriene tolket etter denne metoden rett og slett og nokså sannsynlig uforvarende kunne formidle uortodoks lære midt i et 1600-talls nyoppusset luthersk kirkerom, og at det er denne potensielle «out of place»-lesningen som i tilfelle vil kunne belyse og understøtte det som, når det kommer til statsskikk og -styrelse, er helt «innafor».

Dette mulige møtet mellom gammelt og nytt, og mellom «ren» religiøs religion og religion som legitimerer politikk, vil artikkelen prøve å kaste lys over ved bruk av stedsteori. Det er særlig sted forstått som møtested, og stedsforståelsens grensedragning mellom det som hører til og det som kan oppfattes som malplassert på det aktuelle stedet, som er i fokus. Vi begynner med å gjøre rede for hvilke fortellinger veggmaleriene illustrerer, før vi greier ut om kirken forstått som et møtested og et sted der grenser dras mellom det som er innenfor og det som er utenfor.

Veggmaleriene¹

På veggene i Grip kirke er fire bibelske fortellinger framstilt. På den ene vegg i skipet har vi Matteusevangeliets lignelse om de fem kloke og de fem uforstandige brudepikene (Matt 25, 1–13). Her forteller Jesus at himmelriket kan lignes med ti brudepiker som skulle vente på brudgommen. Fem av dem var kloke og tok med lampeolje til ventetiden, mens fem var uforstandige og lot det være. Da de ti hørte at brudgommen var på vei, gikk de fem kloke for å møte ham, mens de fem uforstandiges lamper var sløkt, og de måtte derfor av gårde for å kjøpe olje. Slik kom de for seint til bryllupsfesten og erfarte at døra var stengt da de endelig kom fram. Lignelsen slutter med en påminnelse: «Så våk da, for dere kjenner ikke dagen eller timen» (Matt 25, 13).

I koret minner veggmaleriene menigheten om tre fortellinger fra Første Mosebok. Jeg nevner dem etter Bibelens kronologi her. Den første fortellingen handler om Abraham som blir satt på prøve av Gud (1 Mos 22, 1–19). Prøven er av det skarpe slaget; han skal ofre den eneste sønnen, Isak, som et brennoffer. Slik Første Mosebok forteller dette, består Abraham prøven fordi han er villig til å utføre denne handlingen. Men Gud stopper ham i siste liten.

Den neste gammeltestamentlige fortellingen handler om Abrahams barnebarn Jakob, som i fellesskap med mor Rebekka lurer fra Esau den førstefødtes privilegier (1 Mos 28, 10–22). Deretter må han rømme for brorens raseri. Bildet på veggene i Grip kirke illustrerer en episode fra denne perioden i Jakobs liv: En kveld overnatter han under åpen himmel, med en stein til hodepute. Han sovner og drømmer om en stige som strekker seg fra jorda og opp til himmelen med engler som går opp og ned. I drømmen møter Jakob Gud, som velsigner ham og lover å ta seg av ham. Dette gjør inntrykk på den nokså svikefulle Jakob, han blir både redd og klar til å avgi løfter. Mens han lover at Herren skal være hans Gud, setter han opp steinen han har brukt til hodepute som en støtte og sier at dette skal være Guds hus.

¹ Dette kapittelet er en forkortet og lett forandret versjon av Hatlebrekke, 2019, s. 10–11.

Også i den siste av de tre illustrerte fortellingene i koret er Jakob hovedperson.² Teksten har fått tittelen Jakobs kamp (1 Mos 32, 22–32). Denne fortellingen er lagt til en situasjon mange år etter at Jakob har lurt og bedradd Esau og gjort seg til uvenns med ham. Nå skal de to treffes igjen, og Jakob er urolig for om broren vil drepe ham og hele familien hans. Natten før brødrene møtes, er Jakob alene. Det kommer en mann og kjemper med ham hele natten, men Jakob gir seg ikke i kampen. Den ukjente mannen sier til slutt at nå må Jakob slippe, «for morgenen gryr» (v 26). Jakob svarer at han slipper ikke «uten at du velsigner meg» (v 26). Og velsignelse får han og et nytt navn attpå: Fra nå av skal han hete Israel, «for du har kjempet med Gud og mennesker og vunnet» (v 28).

1600-tallskirken som møtested og grensepost mellom teologi og politikk

Utgangspunktet for den såkalte «romlige vendingen» i samfunnsfagene og humaniora er en innsikt i eller antakelse om at hvor ting skjer, er avgjørende for forståelsen av hvordan og hvorfor det skjer. Sted blir slik «en måte å forstå verden på» (Aure, Berg, Cruickshank & Dale, 2015, s. 15). Flere har forsket på kirker som steder, og at kirkehus og kirkerom har et slikt potensial, er en etablert forståelse (se for eksempel Grünberg & Körs, 2009; Bergmann, 2010).

Ulike stedsteorier og stedsteoretikere vektlegger ulike aspekt ved hva steder er. De norske forskerne Nina Gunnerød Berg og Britt Dale skriver om dette. De sier at med utgangspunkt i faget geografi framhevet den britisk-amerikanske geografen John A. Agnew tre dimensjoner ved steder: De har en lokalisering, det knyttes følelser til dem, og de er «kontekst for sosial interaksjon» (Berg & Dale, 2015, s. 16). Senere har andre, som de danske samfunnsviterne Jørgen Ole Bærenholdt og Kirsten Simonsen, komplettert med henholdsvis en hukommelsesdimensjon ved steder og med den eksistensielle og den symbolske dimensjonen (Berg & Dale,

² Tone Marie Olstad tolker dette motivet som judaskysset i rapport A335 (1995). Jeg følger Erdmann, 1940, og Christie, 1973, som begge går ut fra at dette dreier seg om en framstilling av Jakobs kamp.

2015, s. 16–18). Men, fremdeles ifølge ifølge Berg og Dale, det er særlig det relasjonelle stedsbegrepet som ble utviklet av geografen Doreen Massey fra 1990-tallet av, som er blitt stående som den dominerende forståelsen av begrepet (Berg & Dale, 2015, s. 32–33).

Masseys relasjonelle stedsbegrep innebærer at steder blir sett på som for det første åpne, for det andre dynamiske og for det tredje gjensidig avhengig av hverandre. Et fjerde aspekt ved forståelsen av begrepet er at steder og mennesker konstituerer hverandre gjensidig. Dette betoner også den tyske sosiologen Marina Löw når hun skriver at steder er relasjonelle arrangementer av «social goods and beings» som blir kontinuerlig konstituert, og at mennesker er integrert i dette i en syntetisk prosess via persepsjon og kognisjon (Grünberg & Körs, 2009, s. 82). Med andre ord tenker en at også sted, til liks med kunnskap, er sosialt konstruert, og at stedet dermed vil kunne skifte karakter over tid.

På 2000-tallet videreutviklet Massey begrepet og vektla i enda større grad sted som møtested i det hun la til begreper som events, thrown-togetherness og elusiveness (Berg & Dale, 2015, s. 32). Hun la også til at det som står utenfor stedet, og det som har skjedd før stedet ble etablert, er viktig for vår forståelse av stedet. I sum innebærer dette at steder ikke er noe essensielt som er i seg selv, men noe som stadig blir til ved hjelp av sine forbindelser, så å si.

Dette kan være interessant når det gjelder det syttende århundres kirker. Kirken var ikke bare preget av teologer, også majesteten hadde noe der å gjøre. Forbindelsen til kongemakten var tydelig, og 1600-tallet var en periode i europeisk historie da denne instansen i seg selv sto svært sterkt. «Kronglete hierarkiske maktstrukturer» (Krefting, 2012, s. 109) fra middelalderen hadde brutt sammen, og moderne teorier om maktfordeling og sekularisering var ikke realisert og bare så vidt påtenkt (Krefting, 2012). Tilbake sto den eneveldige monarken. Men tross sin suverene stilling trengte også han en legitimerende instans og en ideologi i ryggen. Dette fant tronbesitterne blant annet i gammeltestamentlig kongeideologi, slik de også gjorde i middelalderen. Luthers toregimentslære, som iallfall i solid ettertid har blitt viktig for å reflektere over blant annet grensedragningene mellom religion og politikk, må på denne tiden ha blitt forstått på en annen måte.

I 1621, da kirken på Grip ble dekorert, var Christian IV konge i Danmark-Norge. Han satt på tronen fra 1588 til 1648, og på disse seksti årene preget han ikke bare sin egen regjeringstids religionspolitikk, men også mye av ettertidens. Dette skyldes for det ene at han satt lenge, men særlig at han var en overbevist lutheraner og ikke hadde noe imot at hans personlige synspunkt preget både religionen og religionspolitikken. Tvert imot (Amundsen, 2005, s. 213).

Hans viktige devise og overbevisning ble uttrykt i valgspråket: *Regna firmat pietas* – fromhet styrker rikene. Fromhet er en dyd som kan uttrykkes på flere måter: ved et kontemplativt liv preget av gudstjeneste og bønn, og ved gudfryktig praksis som samvittighetsfull og menneskekjærlig livsførsel.

Grepene kongen tok for å fremme fromhet og styrke riket, tyder på at kongen var oppmerksom på denne tvetydigheten. Han foreskrev et bredt spekter av tiltak som omfattet både juridiske forordninger som skjerpet straff for trolldom og banning (Amundsen, 2005, s. 217), og kirkelige nyordninger som regelmessige bededager. Også det ordinære gudstjenestelivet ble berørt av denne iveren. Det ble det utnevnt personer som skulle gå mellom benkene og slå dem som sov under prekenen i hodet med en kjepp (Amundsen, 2005, s. 226), et grep som skulle sikre sann kristen kunnskap blant folk.

Kongen så på seg selv som personlig ansvarlig for at riket var sterkt. Han var fyrsten og dobbeltmonarkiets «fader» (Amundsen, 2005, s. 233), og hans plikt var å fremme troen blant folket og sørge for at de og han selv holdt Guds ord. At han på en spesiell måte hadde kontakt med Gud, slik kongene i Det gamle testamente, var ingen fremmed tanke, og på det premisset ble stat og religion knyttet sammen. Hans sønn og etterfølger på tronen, kong Frederik III, ble fra 1660 den første eneveldige kongen i Europa, kongen av Guds nåde. Men selv om det monarkiske eneveldet ikke formelt var innført på Christian IVs tid og da veggmaleriene på Grip ble skapt, var tankegangen bak allerede etablert, skriver Andreas Aarflot og legger til at «kirken fikk føle enevoldsstyret før det slo gjennom i det politiske liv» (Aarflot, 1967 s. 13).

Christian IVs regjeringstid var preget av at feidene mellom protestanter og katolikker ikke hadde lagt seg etter reformasjonen. Utenfor landets

grenser var flere land herjet av strid mellom fyrster av ulike konfesjoner, og kongen så det som en reell mulighet at ytre krefter ville prøve å presse landet hans tilbake i den katolske enheten. Han lot seg derfor velge til leder for de protestantiske fyrstene i ett av trettiårskrigens mange felttog, og tapte grundig (Alnæs, 2004, s. 30–31). Det var heller ikke borgfred innad i hans eget rike (Laugerud, 2018, s. 211 ff), og følgelig var det viktig å være på vakt og oppdage det tidsnok om og når noen oppfordret til omkamp. Kongen så seg flere ganger nødt til å stramme inn med tanke på de som måtte ha katolske sympatier, og i 1615 mistet for eksempel de som ble avslørt som papister rett til arv og eiendom samtidig som de ble gjort fredløse (Amundsen, 2005, s. 217). Kongen hadde altså dennesidige maktmidler til rådighet og brukte juss og forordninger for å implementere rett kristen fromhet i rikene sine. Det var kongemaktens måte å forkynne på, kan en si.

Men majesteteten var ikke den eneste som ivret for rett lære. Ortodoksien var perioden da en fra kirkelig hold ville markere tydelig hva som var forskjellen på luthersk kristendomsforståelse og andre konfesjoner, og de geistlige var opptatt av å utforme og innprente det lutherske. Der staten brukte makt, kunne kirken, med sine prester og teologer, argumentere med tolkning av bibelske tekster og med frelse og fortapelse i det hinsidige.

Slagordene fra reformasjonen, blant annet «troen alene», ble løftet fram for å understreke at gode gjerninger ikke spiller noen rolle i spørsmålet om frelse. «Av nåde er dere frelst, ved tro», skrev Paulus i brevet til efererne (Ef 2, 8), og la til at gjerningene ikke spiller noen rolle i denne sammenhengen. Akkurat dette var ett av Luthers hovedpoeng. Han kritiserte sider ved sin tids katolske praksis som gikk ut på at en ved gode gjerninger eller kjøp av avlatsbrev kunne gjøre seg rettferdig for Gud og få balanse i et tenkt regnskap over gode og dårlige handlinger. Slikt strev er helt forgjeves, mente Luther og viste til Paulus. Her kan det altså vise seg at kongen og de ortodokse prestene kunne ha ulik agenda når de møttes i kirken, iallfall i teorien. Kirken var i prinsippet opptatt av troen alene, kongen ville i tillegg promotere en håndfast fromhet som skulle styrke rikene. Via rettsvesenet viste den lutherske kongen at også religionens praktiske og moralske side hadde betydning. 1600-tallets kirke

som møtested mellom religion og politikk er dermed ikke vanskelig å få øye på.

Stedsteoriens kriterium grensedragning, at et sted kjennetegnes av at noe er innenfor stedets grenser, mens noe annet er utenfor og gir betydning for vår forståelse av stedet ved å representere noe annet, er også interessant når det gjelder ortodoksiens kirkerom. I artikkelen «Moderna kyrkorum» (Nynäs, 2010, s. 69–91), som også trekker på stedsteori, skriver Peter Nynäs om bevegelse som tolkning av eksistens. Nynäs hevder at mennesker trenger å bevege seg mellom ulike rom for å tolke tilværelsen, og at grensedragning mellom steder derfor er av positiv betydning. Ved å si at noe er hellig, for eksempel, lager en rom for det profane.

Sammenlignet med nåtiden så 1600-tallet annerledes på forholdet mellom politisk og religiøs makt. Der vi i dag prøver å skille mellom sivilsamfunn og stat, og kaller det maktmisbruk, overtramp og intoleranse om staten ikke holder seg til spillereglene når disse domenene møtes, ville en i enevoldstiden ikke tenke slik. Staten og kirken var forankret i det samme, og grensene mellom dem var porøse. Kongen selv mente at han hadde direkte kontakt med Gud på en annen måte enn undersåttene sine, og at det «var analogi mellom ham og Kristus» (Amundsen, 2005, s. 234). Helt konkret ville en på et sted som Grip ikke ha noe eget sted for kongen og statsmakten heller. Beskjeder fra kongen ble annonsert på kirkebakken. Grensene er dermed vanskeligere å få øye på enn møtestedet, de må forstås på en annen måte.

Veggmalerienes potensielle mening i ortodoksiens forståelsesramme

Helt fra kirkens første tid har den viktigste hensikten til bildene i kirkerommet vært å forklare hva kristendommen dypest sett handler om, og hva gudstjenesten går ut på (Danbolt, 2005, s. 343). Ulike epoker har vektlagt ulike sider ved dette. 1600-tallets lutherske gudstjeneste på Grip og andre steder hadde to hovedfokus. Den første delen skulle forkynne Ordet slik at tilhørerne innså at de var syndere som trengte Guds nåde, og at denne nåden var innen rekkevidde for de troende (Danbolt, 2004, s. 117). Gudstjenestens andre del var nattverd. Dette liturgiske leddet

utdyper det første ved å vise til Jesu stedfortredende død. De nytestamentlige tekstene som leses, forklarer at Jesus døde nettopp for at menneskene skulle bli frelst ved tro uten selv å måtte ofre, lide eller gjøre gode gjerninger. Det er denne kristendomsformen den luthersk-ortodokse kirkekunsten skal uttrykke, og bildene på veggene i Grip kirke kan også forstås i lys av denne overordnede forståelsen.

I det følgende, når vi går i gang med spørsmålet om hvordan ortodoksien forsto og brukte de bibelske fortellingene i kirkeutsmykningen, støtter artikkelen seg særlig på Sigrid Christie, som var kunsthistoriker hos riksantikvaren fra 1950 til 1994 (Torvanger, 2014). I avhandlingen sin studerte og forklarte hun den lutherske ikonografien på 1600-tallet (Christie, 1973, bind I og bind II).

Lignelsen om de ti brudepikene finner vi i skipet i Grip kirke. Dette er kirkens største rom, der presten står på prekestolen og henvender seg til menigheten, og frelse ved tro, som nevnt ovenfor, skulle være det viktigste temaet.

Christie nevner brudepikemotivet som ett av de vanlige på 1600-tallet (Christie, 1973, bind II, s. 76). Også Danbolt skriver i *Norsk kunsthistorie* at dette var et mye brukt motiv på 1600-tallet, ikke minst på vevde tepper til brudesenga. I denne sammenhengen antyder Danbolt at motivet kunne forstås og tolkes «som ei innlagt åtvaring til bruda» (Danbolt, 2004, s. 128). Men teksten har en mer generell advarsel, den oppfordrer tilhøreren til å være våken og klar til å møte sin skaper. I luthersk sammenheng betyr det å holde troen levende.

De tre gammeltestamentlige fortellingene om Abraham, Isak og Jakob finner vi framstilt i koret. Koret er stedet for nattverden, det andre høydepunktet i gudstjenesten. Her minnes menigheten Jesu offer og den påfølgende seier over døden, og motivene på veggen kan forventes å kaste lys over dette. Da kan det i vår tid virke rart at det er valgt fortellinger som refererer til hendelser lenge før Jesus ble født. Men her kommer den typologiske tolkningstradisjonen inn i bildet. Den innebærer at hendelser og skikkelser i GT blir forstått som foreløpige bilder på det som skjer i NT, og betrakteren kan dermed lese et nytestamentlig budskap ut av disse fortellingene og bildene som illustrerer dem (Seland, 2005, s. 8).

Den første av de gammeltestamentlige fortellingene på veggen handler om Abraham som er i ferd med å ofre sønnen Isak. I tråd med den typologiske lesningen er denne nesten-ofringen forløperen til den viktige hendelsen der Jesus, Guds eneste sønn, blir korsfestet og ofret. Korsfestelsesmotivet ble, sammen med framstilling av nattverden og den seirende Kristus, så vanlig på de lutherske altertavlene fram til 1700-tallet at Gunnar Danbolt kaller dem obligatorisk (Danbolt, 2000, s. 87). Men på Grip, der det gamle og typisk katolske alterskapet med Maria, Olav den hellige og Sanka Margarita enda sto framme, var altertavleplassen opp-tatt. Likevel, ved å se Isak og Abraham på veggen blir menigheten mint om hendelsen på langfredag.

Når det gjelder de to fortellingene om Jakob, skriver Sigrud Christie at den gammellutherske ikonografien spesielt har interessert seg for akkurat de to som finnes på veggen i Grip kirke, og hun nevner også denne kirken spesielt (Christie, 1973, bind II s. 21). I forbindelse med historien om Jakobs drøm referer Christie fra to prekensamlinger fra ortodoksiens tid der trinnene på stigen og stigen som helhet er tolket som Jesu liv og lidelseshistorie. På disse trinnene kan mennesket møte Gud (Christie, 1973, bind I, s. 142). Denne tolkningen forsvaret plassen i koret i Grip kirke.

Men bildets meningspotensial er ikke uttømt med dette. For fortellingen inneholder også en stein i en påfallende rolle. Begrepet «hovedhjørnesteinen» brukes flere steder i NT som en metafor for Jesus. Dette var en viktig del av ethvert hus, resten av bygget måtte innrettes etter denne hvis helheten skulle falle på plass. Å se Jesus som hovedhjørnesteinen som resten av livet skal innrettes etter, er «visdomslærens hovedmetafor», skriver den danske litteraturprofessor Erik A. Nielsen (Nielsen, 2009, s. 186). Her kan vi altså ha en typologisk stigning som via et begrep fra arkitekturen er tenkt å bringe tilhørernes og tilskuernes tanker i retning av Jesus som veiviser til det gode liv.

Et siste aspekt ved denne fortellingen er Jakobs erfaring av Guds åpenbaring. Jakob uttrykker at stedet der han har møtt Gud, er skremmende og hellig. Alterpartiet i kirken ble i katolsk tid sterkere assosiert med Guds nærvær enn resten av kirkebygningen. Dette er kanskje ikke en til-siktet mening i ortodoksiens kirkeutmykning, men Gud som *mysterium*

tremendum et fascinans (skremmende og tiltrekkende mysterium) kan være det.

Også motivet der Jacob slåss, er kjent i norske kirker fra ortodoksiens tid. Christie skriver at det eldste kjente eksempel faktisk er fra Grip (Christie, 1973, bind II, s. 23). Fortellingen har blitt lest på flere måter, der én tolkning hevder at Jakobs kamp med den ukjente egentlig handler om kirkens kamp med synagogen. Men Christie siterer også fra en preken av den innflytelsesrike tyske presten Johann Arndt (1555–1621) der han bruker bildet til å oppfordre sine lesere til å gjøre som Jakob: Gi ikke opp, men stol på Guds løfter og bli velsignet (Christie, 1973, bind I, s. 142). Erik A. Nielsen er inne på noe lignende. Han minner om at ortodoksiens vektlegging av mennesket som en evig synder uten utsikter til forbedring, kunne ta motet fra folk. Når dette motivet dukker opp på 1600-tallet, kan det kanskje inneholde en dose kritikk av denne forsiktige og pessimistiske holdningen, og rett og slett kunne tolkes som en påminnelse til folk om muligheten for å ta et «brytetag med Gud», som Nielsen kaller det (Nielsen, 2010, s. 340).

Sammenfattende kan vi si at disse tre gammeltestamentlige fortellingene kommenterer korsfestelsen og Jesu offer og lidelse fra tre forskjellige vinkler. Fortellingen om Abraham og Isak fokuserer på offerdøden. Fortellingen om himmelstigen formidler menneskets mulighet til å møte Gud, og sier at dette møtet vil legge livet til rette som et hus legges til rette etter hovedhjørnesteinen. Til sist kommenterer historien om Jakobs kamp at mennesket kan stole på Gud også når det ser mørkt ut, og at en ikke trenger å være passiv i dette møtet for Gud tåler et «brytetag».

Denne tolkningen kan finne støtte i tre skriftsteder som er malt på kirkens takbjelker i 1621, altså samtidig med at veggmaleriene ble skapt: «Å frykte Herren er opphav til visdom» (Sal 111,10) kommer fra den gammeltestamentlige visdomslæren og knytter an til fortellingen om steinen under Jakobs hode. «For så høyt har Gud elsket verden at han ga sin sønn den enbårne for at hver den som tror på han ikke skal gå fortapt men ha evig liv» (Joh 3,16) kalles Den lille bibel og utdyper fortellingen om Abraham og Isak og gir den typologiske stigning. Den lutherske vektlegging av nåden finner vi i det tredje bibelordet, som trolig er fra profeten Sakarja i Det gamle testamente (Sak 12, 10). På moderne norsk lyder

det slik: «Men over Davids hus og over dem som bor i Jerusalem, øser jeg ut en nådens og bønnens ånd.»

Veggmalerienes mulige fortolkning utenfor ortodoksiens fortolkningsramme

Tekstgrunnlaget for disse bildene var i bruk i kirkene før reformasjonen og ortodoksien. Og Christie skriver også om middelalderens tolkning og forståelse av hva de handler om. Før vi går inn på dette, skal vi kort skissere den firfoldige tekstforståelse som (så langt) er kirkens lengstlevende tolkningstradisjon (Nielsen, 2009, s. 212). Den var godt kjent gjennom hele middelalderen, også kjent under navnet kvadrigaen.

Det er ikke uvanlig å mene at kvadrigaen hører middelalderen til. Men Nielsen hevder at om så er tilfelle, vil middelalderen, iallfall som tankeform og som «poetisk-kristen verdensforståelse», ha vart flere hundreår lenger enn vi normalt regner med (Nielsen, 2009, s. 214). Denne tolkningstradisjonen har en slektsforbindelse med den typologiske tolkingen, som vi har vist til ovenfor, der en hendelse, et utsagn eller en person blir sett som type, eller forløper for en senere hendelse eller skikkelse, eller et senere utsagn. Men helt det samme er det ikke. Nielsen hevder at begge disse hermeneuttikkene var i live og aktuelle på 1600-tallet, og finner belegg for det i for eksempel salmediktning fra perioden.

Den firfoldige tekstforståelsens påstand er at bibelske tekster har betydning, *sensus*, i fire lag (Seland, 2020, s. 9–10). Først kommer *sensus litteralis*, som dreier seg om det konkrete og det historiske, dernest *sensus allegorica*, som handler om tekstens billedlige eller åndelige mening. Det er her kvadrigaen nærmer seg typologisk tolkning, når tekster fra GT blir forstått som foreløpige bilder på det som kommer i NT. Neste meningslag er *sensus moralis*, som angår etikken, og til slutt *sensus anagogica*, som peker mot den himmelske framtid.

Denne måten å forstå tekster på, Nielsen kaller det et paradigme (2009, s. 201), har ifølge ham satt dype spor i tenking og forståelse og styrt «kristne menneskers assosiationsforløb», men likevel ikke i den grad at tankegangen har fått «karakter av tvangstanker og svinebinding» (s. 202). Selve paradigmebegrepet bruker han for å synliggjøre bevegelsen i den

firfoldige tekstforståelsen, slik grammatikalske paradigmer for eksempel for verbs vedkommende viser bevegelse i tid.

Denne paradigmedannelsen fører ifølge Nielsen videre til «den bevidshetsaktivitet» (s. 207) vi kaller generalisering. På samme måte som verb av samme slag bøyes likt, tilordnes bibelske hendelser og personer samme kategori slik at det ene blir et eksempel på det andre.

Luther var ingen tilhenger av å lese Bibelen på denne måten. Særlig den allegoriske tolkningen var han skeptisk til, der poenget ofte var å åndeliggjøre GTs vanskelige historier. Men heller ikke resten av kvadriegen mente han var særlig verneverdig da den kunne føre leseren ut på særdeles fantasifulle veier når det gjaldt hva tekstene handler om. Teksten hadde etter hans oppfatning en mening, og det var den bokstavelige eller historiske. Den typologiske tolkningen avskrev han likevel ikke. Ortodoksien, som perioden da den lutherske lære skulle settes ut i livet, var derfor ikke en tid da typologi var irrelevant, noe kirkeveggene i Grip tydelig viser.

Men *sensus allegorica*, *sensus moralis* og *sensus anagogica* var ikke særlig aktuelle i de toneangivende kretsene som hadde innflytelse på hvordan det skulle forkynnes, og hvordan kirkerom skulle dekoreres. Erttertiden ser det iallfall ikke slik, noe gjennomgangen over av veggbildene forstått som ortodoksiens uttrykk formidler. Men, som Nielsen påpeker, tenkemåten kunne være høyst levende og i bruk likevel.

Derfor prøver vi oss på en tolkning av hva veggmaleriene kunne tenkes å formidle til menigheten på Grip om vi legger den firfoldige tekstforståelse til grunn. Med tanke på kongemaktens ønske om fromhet i rikene er vi særlig opptatt av *sensus moralis*, og vi ser da at bildet nesten bokstavelig talt blir et annet.

Veggmaleriet i skipet av de ti brudepikene har en tydelig moralsk undertone: Vær våken ellers er du ille ute, også det i bokstavelig mening. Som vi så ovenfor kan den folkelige bruken av motivet ha inneholdt en moralsk pekefinger særlig til kvinner. Men også resten av menigheten kan ha vært pekefingerens mål. For tidligere, i middelalderen, kunne scener fra helgenenes liv være malt på kirkeskipets vegger for at dydene deres skulle inspirere menigheten til en rett og god livsførsel (Danbolt, 2004, s. 88).

Dette var ikke lenger aktuelt i etter-reformatorisk tid. Men likevel, skriver Danbolt, hadde ikke forkynnelsen i ortodoksiens tid helt mistet interessen for hvordan mennesket skal leve (Danbolt, 2004, s. 117). Kan det derfor tenkes at bildet av brudepikene på en mer indirekte måte skulle minne kirkegjengerne om både rett tro og rett liv?

Når det gjelder bildet av Abraham i ferd med å ofre Isak, muliggjør en typologisk stigning fra GT til NT at Isak er et bilde på Jesus. Om vi legger til kvadrigaens tredje ledd, det moralske, der det slik Nielsen uttrykker det spørres etter tekstens «virkning og indgriben» (s. 203) i leserens eget liv, er Abrahams lydighet lett å få øye på. Denne holdningen var ikke uten relevans i eneveldets tid.

De to andre veggmaleriene i koret, de om Jakob, hadde i middelalderens og kvadrigaens tolkning begge moralske aspekt. Når det gjelder Jakobs drøm, forteller Christie at det var vanlig å tenke at de femten trinnene på stigen skulle minne tilskuerne om dydene, mens listene som holder trinnene sammen, representerer nestekjærligheten og kjærligheten til Gud. Englene som flyr oppover, er bildet på det åndelige livet, mens de englene som er på vei ned, symboliserer livet på jorda (Christie, 1973, bind II, s. 21).

Når det gjelder Jakobs kamp, har middelalderkunsten framstilt Jakobs motstander på ymse vis. Den vanligste oppfattelsen som er gjengitt i bildekunsten, var at Jakob kjempet med en engel, skriver Christie (Christie, 1973, bind II, s. 23). Men noen steder er det Jahve som er den ukjente, og andre steder er det en demon Jakob må bryte med. Det siste kan peke mot mennesket i kamp mot det vonde og en moralsk tolkning av teksten.

1600-tallskirken på Grip, et møtested ved grensen?

Å se kirken som et møtested mellom det kirkelige og det statlige har i denne artikkelen dreid seg om å undersøke om begge parters viktige anliggender kunne bli forstått gjennom stedets formidling via veggmaleriene.

Om de faktisk ble forstått, er et annet spørsmål. En side ved religionene og deres hellige hus sies å være at religion under visse betingelser gir tilgang til samfunnets kollektive minne (Nynäs, 2010, s. 70; Grünberg

& Körs, 2009, s. 84–87). Nynäs, som skriver om moderne menneskers møte med kirkearkitektur og -dekor, refererer til Ola Sigurdson, som sier at kirkebesøkernes forståelse av kirkens ikke-verbale budskap er resultat av «förhandling mellan kyrkobesökarens horisont och kyrkorummets horisont» (Sigurdson, 2007, s. 250). Slik var det nok også på 1600-tallet, og det er risikabelt og utfordrende å analysere noe fra fortiden fra sin egen nåtids utsiktspunkt, selv om vi er skrevet inn i fortsettelsen på den samme virkningshistorien. Den delen av 1600-tallets kirkebesøkeres horisont som denne artikkelen legger til grunn, er at de levde i eneveldets tid, at de kjente til kongens makt, og at den firfoldige tekstforståelsen var en levende tradisjon som fremdeles hadde kraft og relevans til å levere premisser for tekst- og bildeforståelse.

Slik blir kirken et møtested mellom ortodoks, luthersk formidling som legger vekt på tro, og en annen formidling som både aktualiserer og legitimerer kongens ønske om et fromt folk og gode samfunnsborgere, og som legger vekt på det moralske. Tekstenes mening kan altså forskyves, en erkjennelse som heller ikke var ukjent i tiden (Nielsen, 2009, s. 214).

Når det kommer til grensedragning mellom det som er innenfor og det som er utenfor, blir saken annerledes. Et møte på et møtested forutsetter ulike enheter som opererer på samme areal. Grenser, som for eksempel mellom sakralt og sekulært, som ut fra dagens utkikkspunkt ville være aktuelt når religion og politisk makt er tema, var i mindre grad etablert. Fremdeles var den anbefalte tankegangen at når det gjaldt religion, skulle folket følge fyrsten, og kongen hadde tilsynelatende ikke noe imot å bruke denne makten.

Makt er et ord som ikke bare har positive konnotasjoner. Makt og religion, politikk og religion, blir i vår tid helst størrelser som ikke bør blandes, da den ene lett kan korrumpere den andre eller kanskje til og med kan ødelegge dens sanne essensielle renhet. Slik tenkte de ikke på 1600-tallet, og det er heller ikke noe som tyder på at Christian IV var inne i slike tankebaner. Stat og kirke ga hverandre drahjelp i et anliggende som var viktig for begge parter, folkets kollektive fromhet som ville sikre godt liv både i det dennesidige og i det hinsidige. Hverken stat eller kirke var tilhengere av pluralisme på religionens område, og det vi dag vil forskrekkes over som både intoleranse, maktovergrep og vilje til totalitær

undertrykkelse, ble forstått på en annen måte på 1600-tallet. Kongen, som var staten, hadde som landsfader åpenlys og etter tidens mening helt legitim rett til å styre forståelsen av troen hos undersåttene sine.

Arbeidet med veggmaleriene i Grip kirke viser at renovering ikke er en aktivitet som er forbeholdt kirkens fysiske interiør og eksteriør. Den kristne kirken, forstått som de troende, blir i Bibelen omtalt som levende stener. Det er en rik metafor som peker mot et av stedsbegrepets kjennetegn, det dynamiske, som igjen viser til at nye møter og nye grenser gir utvidete fortolkningsmuligheter. Det kan derfor være temmelig sannsynlig at veggmaleriene, om de aldri så mye skulle være malt for å innprente menigheten kjernen i luthersk teologi, også lot seg forstå som bærere av et moralsk budskap som også ivaretok kongens anliggender.

Litteratur

- Alnæs, K. (2004). *Historien om Europa [2]: Besettelse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Amundsen, A. B. (2005). Mellom bot og fellesskap. I A. B. Amundsen (Red.), *Norges religionshistorie* (s. 213–242). Oslo: Universitetsforlaget.
- Aure, M. Berg, N. G., Cruickshank, J. & Dale, B. (2015). Sted – nye teorier i en norsk kontekst. I M. Aure, N. G. Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 13–29). Bergen: Fagbokforlaget.
- Berg, G. N. & Dale, B. (2015). Sted – noen nyere teoretiske tilnærminger og debatter. I M. Aure, N. G. Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.
- Bergmann, S. (2010). I skärningen: En inledande navigation mellan rum, religion och rörelse. I S. Bergmann (Red.), *Religion som rörelse: Exkursioner i rum, tro och mobilitet* (s. 9–23). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Christie, S. (1973). *Den lutherske ikonografi i Norge inntil 1800* (bd. 1–2). Utgitt av riksantikvaren; Oslo: Forlaget Land og Kirke.
- Danbolt, G. (2000). Det kristne bildet: Tre faser i utviklingen av den kristne kirkeutmykning. I R. B. Eggen & O. Hognestad (Red.), *Tempel og katedral: Kunst og arkitektur som gudstroens speilbilde* (s. 57–88). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Danbolt, G. (2004). *Norsk kunsthistorie: Bilde og skulptur frå vikingtida til i dag*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Danbolt, G. (2005). Kunst og oppstandelse: Noen betraktninger omkring kirke og kunst. *Kirke & Kultur*, 110(3), 343–354.

- Erdmann, D. (1940). *Norsk dekorativ maling fra reformasjonen til romantikken*. Oslo: Jacob Dybwads forlag.
- Grünberg, W. & Körs, A. (2009). «SYMBOLKIRCHEN» as bridges or boundary stones in a merging Europe? I S. Bergmann (Red.), *Theology in built environments: Exploring religion, architecture, and design* (s. 69–108). New Brunswick, NJ: Transaction Publisher.
- Hatlebrekke, K. (2019). Veggmaleriene i Grip kirke 1621. I *Nordmøre museum årbok 2019*. Kristiansund: Nordmøre museum.
- Hauglid, R. (1976). *Norske stavkirker: Bygningshistorisk bakgrunn og utvikling*. Oslo: Riksantikvaren. Dreyers forlag.
- Krefting, E. (2012). *Vestens idehistorie: Modernitetens fødsel 1600–1800*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Laugerud, H. (2018). *Reformasjon utan folk: Det katolske Norge i før- og etterreformatorisk tid*. Oslo: St. Olav forlag.
- Nielsen, E. (2009). *Kristendommens retorik: Den kristne digtnings billedforme*. København: Gyldendal.
- Nielsen, E. (2010). *Thomas Kingo: Barok, enevælde, kristendom*. København: Gyldendal.
- Nynäs, P. (2010). Moderna kyrkorum: Rörelse som existensstolkning. I S. Bergmann (Red.), *Religion som rörelse: Exkursjoner i rum, tro och mobilitet* (s. 69–92). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Olstad, T. M. (2008). *Alterskapet fra senmiddelalderen i Hadsel kirke – et alterskap attribuert til Lekagruppen: undersøkelser og behandling av alterskapet: oppmåling av fire skap i Lekagruppen*. Oslo: NIKU Norsk Institutt for kulturminneforskning.
- Olstad, T. M. (1995). 022 Oppdragsmelding. A335. *Grip stavkirke. Grip, Kristiansund kommune: Tilstandsbeskrivelse og forslag til konserveringstiltak etter befaring til kirka 28. –31. juli 1993*. Oslo: NIKU Norsk Institutt for kulturminneforskning.
- Seland, T. (2005). Tekster og tolkninger. Hentet 31. mars 2020 fra <https://docplayer.me/1174257-Tekster-og-tolkninger.htm>
- Sigurdson, O. (2007). Kyrkan som offentligt rum: Om sampling och synkretism. *Finsk Tidsskrift*, (5), 243–253.
- Torvanger, Å. M. (2014). Sigrid Christie. I *Norsk biografisk leksikon*. Hentet 28. september 2020 fra https://nbl.snl.no/Sigrid_Christie
- Øverland, O. (1995). *Våre altertavler*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie*. Bind II. Oslo: Lutherstiftelsen.

Kirkeasyl og kirkebygg som hellig rom og tilfluktsted

Ralph Meier

Høgskulen i Volda

Abstract: The article has its starting point in church asylum as a phenomenon in Norway in the 1990s. It focuses on police practice related to church asylum and the rationale for this practice by state authorities in Norway. It also looks at the theological argumentation for church asylum in official church statements at that time in Norway. Both state authorities and the Church of Norway agree that church buildings do not have a special legal status and that church asylum is not a legal right. But the state authorities respect church asylum because of the understanding of churches as sacred places and protected areas. To better understand this view, the article also looks at the history of church buildings as sacred places. From a theological point of view, church asylum has its foundation historically both in the church building as a sacred room (*loci reverentia*) and in the Christian duty of helping people in need (*intercessio*). But the article also points out that the theological argumentation of church asylum based on the understanding of churches as sacred and protected places is no longer used, neither in Catholic nor in Protestant theology. The article concludes that the understanding of churches as sacred and protected places has its foundation in a long tradition that still exists in the population. This is also regarded as the reason why state authorities in Norway do not enter church buildings with police force.

Keywords: church asylum, sanctuary, holy place, sacred place, asylum seeker

Innledning

I mars 2018 søkte en afghansk familie kirkeasyl i Hønefoss kirke og igjen i november 2019 etter at utlendingsnemnda på nytt avslo søknaden om opphold i Norge. Begge gangene søkte familien kirkeasyl for å forhindre

Sitering av denne artikkelen: Meier, R. (2020). Kirkeasyl og kirkebygg som hellig rom og tilfluktsted. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 7, s. 129–148). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch7>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

utsendelse til hjemlandet (Vårt Land, 2019, s. 4). Kirkeasyl ble et kjent fenomen i begynnelsen av 1990-tallet med den første «kirkeasylbølgen». Men hvorfor og med hvilke formål søker mennesker kirkeasyl? Finnes det en teologisk begrunnelse for kirkeasyl, og hvordan håndterer myndighetene kirkeasyl og begrunner praksisen i Norge med å ikke gå inn med makt i kirkebygg? Disse spørsmålene søker artikkelen å svare på. I denne sammenhengen skal jeg gi en kort framstilling av kirkebyggets historie med søkelys på spørsmålet om hellig hus, og hvordan kirkeasyl ble til og blir begrunnet teologisk i katolsk og protestantisk teologi. Dette historiske perspektivet har jeg valgt å ta med fordi kirke som hellig rom spiller en viktig rolle i tanken om kirkeasyl, både i fortid og nåtid.

Bakgrunn for kirkeasylbølgen i Norge

Kirkeasyl som moderne fenomen i Norge oppsto først i februar 1993, og i løpet av dette året søkte mange kosovoalbanere kirkeasyl.¹ Borgerkrigen i det tidligere Jugoslavia som startet i 1991, drev mange mennesker på flukt, slik at i begynnelsen av 1993 befant ca. 300 000 flyktninger fra dette krigsområdet seg i Europa. Både Norge og Sverige gav i 1991 asylsøkere fra Kosovo midlertidig opphold på humanitært grunnlag. Sverige opphevet i løpet av 1992 ordningen om midlertidig opphold for asylsøkere fra Kosovo, og av de ca. 2000 kosovoalbanere som i begynnelsen av 1993 befant seg i Norge, hadde omtrent halvparten fått avslag i Sverige. Av frykt for en asylsøkerstrøm av kosovoalbanere fra Sverige bestemte den norske regjeringen 08.02.1993 å oppheve tilbakesendingsstoppen i likhet med Sverige. Mellomkirkelig råd i Norge tok i en uttalelse dagen etter avstand fra regjeringens vedtak og advarte imot å sende flyktningene tilbake til et potensielt krigsområde. Holdningen til Mellomkirkelig råd var i tråd med flere humanitære organisasjoner.²

1 Det finnes to enkelthendelser før «kirkeasylbølgen» i 1993, en gruppe asylsøkere fra Iran og Chile som søkte asyl i Lambertseter kirke i Oslo i 1987, og et kort kirkeasyl i 1990 (Vetvik & Omland, 1997, s. 26).

2 Se om foranledningen til kirkeasylene i Vetvik & Omland, 1997, s. 28.

Henrik Broberg, et dansk medlem i Regnbuen Antirasistiske Organisasjon i Tromsø, reagerte på regjeringens vedtak ved å kalle inn personer fra sin egen organisasjon og SOS Rasisme for å drøfte muligheten for kirkeasyl. Grunnen til dette var hans kjennskap til kirkeasylet i Blå Kors-kirken i København i 1991 hvor 60–70 libanesiske palestinere fikk opphold i Danmark etter et halvt år i kirkeasyl. Formålet med kirkeasyl skulle ifølge Broberg være at kirkeasylantene var sikret beskyttelse uten tidsbegrensning (Vetvik & Omland, 1997, s. 29). Gruppen rundt Broberg tok kontakt med kapellanen i Elverhøy kirke, Tromsø, presenterte situasjonen for kosovoalbanerne som svært vanskelig og ba om opprettelse av kirkeasyl. Etter positiv beskjed derfra tok gruppen kontakt med nærmeste asylmottak, og 12.02.1993 ble kirkeasylet i Elverhøy kirke opprettet for 14 kosovoalbanere. Dette skjedde under bred mediedekning fra aviser, radio og TV, noe som var et uttrykkelig formål for initiativtakerne til kirkeasylet fordi de ville lage et offentlig eksempel. Så mange asylsøkere som mulig skulle følge dette eksempelet og søke kirkeasyl over hele landet for å vise at det ikke var noen politisk begrunnelse for å sende kosovoalbanerne hjem (Vetvik & Omland 1997, s. 29f).

Det er verdt å merke seg den organiserte mediedekningen fra initiativtakerne til kirkeasyl og deres politiske agenda, å forhindre at asylsøkerne skulle sendes hjem til Kosovo. Ingen kirkelig organisasjon, kirkesamfunn eller menighet hørte til initiativtakerne og må derfor ikke blandes med dem. I et brev fra Oslo bispedømme til regjeringen 14.06.1993 ble det presisert at det ikke gikk ut en oppfordring fra offisielt kirkelig hold til å søke kirkeasyl (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 1 s. 84). Kirkeasylet i Elverhøy kirke ble avsluttet to uker etter opprettelsen etter et løfte fra myndighetene om at asylantene skulle få 14 dagers skriftlig varsel ved fornyet avslag, og asylantene vendte tilbake til asylmottaket. Flere kirker og menigheter i hele Norge, også frikirker, fulgte eksempelet fra Elverhøy kirke og opprettet kirkeasyl etter innsats fra antirasistiske organisasjoner. I november 1993 var omtrent 650 kirkeasylanter registrert i 34 menigheter i Norge (Vetvik & Omland, 1997, s. 30–32).

Kirkeasylsituasjonen førte til flere samtaler mellom representanter fra kirken og regjeringen for å finne en løsning for asylsøkerne, dog uten resultat. Men den 19.11.1993, på siste dagen av kirkemøtet i Bergen,

presenterte sentrale ledere i Den norske kirke og Justisdepartementet en fellesuttalelse for kirkemøtet (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 1 s. 91). Under kirkemøtet pågikk, etter ønske fra Justisminister Grete Faremo, hemmelige møter mellom disse representantene. Denne uttalelsen kom overraskende for kirkemøtet, men ble møtt med stående applaus (Vetvik & Omland, 1997, s. 34; Harris-Christensen, 2006, s. 10). I fellesuttalelsen lovde regjeringen en fornyet og sjenerøs behandling av alle asylsøknader for alle kosovoalbanske asylsøkere i Norge. Som forutsetning for denne fornyede behandlingen skulle alle asylsøkerne i kirkeasyl forlate kirkene og gå til asylmottak innen 01.12.1993. I den samme uttalelsen oppfordret kirkens organer asylsøkerne til å vende tilbake til asylmottakene siden behovet for kirkeasyl ikke lenger var til stede. Kirkeasylet i 1993 førte med andre ord til en ny behandling av alle søknader fra kosovoalbanske, uavhengig av om de søkte kirkeasyl eller ikke. Nesten alle kirkeasylsøkerne forlot kirken innen fristen, og alle asylsøkere fikk den lovede sjenerøse behandlingen.

Teologiske begrunnelser for kirkeasyl i Norge

Kirkeasyl-bølgen i 1993 kom uventet og traff kirken og menighetene uforberedt. Det ble viktig med en teologisk avklaring både for menighetene som ble berørt av kirkeasylet, og for myndighetene, som skulle forholde seg til dette. Jeg ser i det følgende kort på noen offisielle dokumenter fra kirkelig hold, med særlig oppmerksomhet på den teologiske argumentasjonen om kirkeasyl.

Det første offisielle kirkelige dokument var et brev fra bispemøtet til menighetene, 06.10.1993, «Til Den norske kirkes menigheter» (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 5 s. 89; Johansen, 2004, s. 65–69). I innledningen sies det at kirkeasylet har igjen blitt en realitet uten at dette skyldes planlegging eller beslutning fra kirkens side. Så følger både prinsipielle teologiske synspunkt og praktiske råd til menigheter angående kirkeasyl. Den teologiske begrunnelsen for kirkeasyl er at «vedkommende befinner seg på hellig område» (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 5 s. 89). Asylretten har røtter langt tilbake i tid og finnes også i Det gamle testamente, men er ingen skreven lov i Norge etter reformasjonen, heter det. Men

tanken om asylretten har overlevd i folkets bevissthet fordi kirken oppfattes som et viet sted «hvor Gud alene er herre, et sted bortenfor myndighetens maktsfære» (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 5 s. 89). Det sies at det finnes en allment akseptert respekt for det hellige som også finner sitt uttrykk i myndighetenes instruks til politiet om ikke å gå inn i kirker med makt. Når mennesker har søkt tilflukt i det hellige rom fordi de føler seg alvorlig truet, kan heller ikke menighetene fjerne dem med makt fra kirkerommet. Denne teologiske begrunnelsen gir uttrykk for et nærmest ubetinget asyl i kirkerommet, basert på kirken som hellig sted og under forutsetning av en alvorlig trussel, subjektiv eller reell, for dem som søker asyl. I de praktiske råd til menigheter er tanken om barmhjertighet og nestekjærlighet framtrædende, samtidig som det bes om å finne løsninger som sikter mot å kunne avslutte kirkeasylet i de enkelte menigheter så fort som mulig. Den praktiske delen bærer preg av de konkrete utfordringene med kirkeasyl i året 1993.

I 1998 kom en veiledning til menighetene fra Mellomkirkelig råd om kirkeasyl som oppsummerer erfaringene fra kirkeasyl i Norge fra 1993 til 1998 under tittelen *Kirkeasyl – erfaringer, dilemmaer og veien videre* (Mellomkirkelig råd, 1998; Johansen, 2004, s. 69–76). Teksten refererer til forståelsen av kirken som hellig rom slikt det er presentert i skriv fra bispemøtet 1993. Det blir sagt at ut fra protestantisk teologi er det vanskelig å si at vigslede hus som kirker får et «spesielt hellig preg» (Mellomkirkelig råd, 1998), men at det er en utbredt og grunnfestet oppfatning i folket om kirken som et annerledes hus som skal møtes med ærbødighet og respekt. Kirkeasyl som beskyttelse blir knyttet til selve kirkerommet, kirkebygningen, som et annerledes rom. Denne tolkningen er i overensstemmelse med bispemøtets brev. I tillegg kommer nødvendigheten av å vise barmhjertighet i møte med mennesker i nød, som var og er et hovedmotiv for menighetene å gi kirkeasyl. Disse to tilnæringsmåtene bør ifølge veiledningen ikke settes opp mot hverandre, men betraktes som supplerende. «Kirkehuset som 'hellig sted' er selve forutsetningen for kirkeasylet og for at menigheter kan vise barmhjertighet mot dem som søker tilflukt der» (Mellomkirkelig råd, 1998).

Med tanke på norsk lov nevner veiledningen at den gjelder overalt, og at det er tvilsomt å kunne betrakte «hellig rom» som et sted utenfor

myndighetens område. Men siden myndighetene har bestemt seg for å ikke gå inn med makt i kirker, oppstår et rettslig vakuum, og kirkeasylet blir betegnet som et «rettstomt rom» (Mellomkirkelig råd, 1998). Som forsvaret for myndighetens praksis rundt kirkeasyl blir det anført at det finnes mange tilfeller hvor lovlig fattede vedtak ikke blir effektuert, noe som også er tilfelle ved kirkeasyl. Når det gjelder definisjonen av kirke som hellig og fredet rom, presiserer teksten at det gjelder hele kirkehuset, ikke bare gudstjenesterommet i en kirke dersom kirkebygningen har flere rom, og slik ble det også betraktet av myndighetene.

I 2014 gav et utvalg fra Mellomkirkelig råd ut *En betenkning om kirkeasyl* (Mellomkirkelig råd, 2014). Bakgrunnen for betenkningen var noen endringer i lovverket med en innstramming av asylpolitikken og regjeringserklæringen fra 2013, hvor det ble nevnt at kirkerommet ikke skulle brukes til kirkeasyl. Betenkningen gjentar i stor grad det som ble sagt i brevet fra biskopene i 1993 og veiledningen om kirkeasyl fra Mellomkirkelig råd fra 1998. Utover det har teksten en tydelig tredeling om begrunnelser for kirkeasyl (Mellomkirkelig råd, 2014, s. 5–7). Den første begrunnelsen eller tilnærmingen er en gjentakelse av argumentet med kirken som et hellig sted med respekt for kirkefreden som konsekvens. Utvalget peker på at også i lutherske kirker i Norge har det vært en århundrelang tradisjon med kirkefred og ønske om å skjerme kirkerommet fra makt- eller voldsutøvelse, noe som blir synlig med våpenhuset i inngangen til kirken. Den andre begrunnelsen ligger i menneskeverdet og kirkenes diakonale oppdrag. Utvalget argumenterer her for kirkeasyl ut fra den kristne kjærlighets- og barmhjertighetstanken som knytter asylsøkere til menigheten og menighetsrådets ansvar, og ikke først og fremst til selve kirkebygget. Den tredje begrunnelsen ligger i en økt rettssikkerhet ved kirkeasyl. I kirkeasyl kan asylsøkere få hjelp til å bedre forstå sine rettigheter og selve asylprosessen, hvordan de på rett måte kan søke om asyl, få forklart hvordan de skal gå fram og lignende. Betenkningen gjentar at kirkeasyl ikke er en kirkelig ordning og at kirkerommet ikke er unndratt norsk lov.

En gjennomgang av de tre presenterte dokumentene, ett fra biskopene og to fra Mellomkirkelig råd, viser en tydelig støtte for begrunnelsen for kirkeasylet i kirken som hellig rom med en forventning om å respektere

kirkefreden. Det ble kort sagt begrunnet som en gammel kirkelig og førkirkelig tradisjon, men uten lovfestet rett i et moderne demokratisk samfunn. Som et viktig grunnlag blir folkets bevissthet om det hellige rom med respekt for kirkefreden nevnt. En annen begrunnelse ligger i det kristne barmhjertighetsbudet, som også kan kalles nødhjelpsprinsippet. Begge begrunnelsene blir brukt i argumentasjonen og skal utfylle hverandre. Men det er en særlig vektlegging på det første aspektet, kirken som hellig rom, i de nevnte dokumentene. En undersøkelse av KIFO om *Kirkeerfaring med kirkeasyl* i året 1993 støtter denne observasjonen, men viser i tillegg at barmhjertighets- eller nødhjelpsargumentet dominerte klart i menighetsrådene som argument for kirkeasyl (Vetvik & Omland, 1997). Det viser en diskrepans mellom begrunnelsen for kirkeasyl i de teologiske dokumentene og i menighetene. I denne retningen går også vedtaket om kirkeasyl i Hønefoss 2019 for den afghanske familien, at menighetsrådet skulle støtte familien til saken var endelig avgjort (Vårt Land, 2019, s. 4).

De norske myndighetenes holdning og begrunnelse

På grunn av bølgen med kirkeasylsøkere i 1993 og etter innspill fra kirkelig hold sendte Justis- og politidepartementet den 05.07.1993 et brev med retningslinjer om kirkeasyl til politiet. Det heter blant annet:

Utgangspunktet er at lovlig fattede vedtak skal effektueres av politiet – om nødvendig med makt. At asylsøkere søker tilflukt i kirker reiser særlige problemer. I slike tilfeller er det nødvendig med en dialog mellom politiet og de kirkelige ansvarlige med sikte på en frivillig avvikling av ordningen. Av respekt for kirken er det som hovedregel ikke aktuelt for politiet å gå inn i kirker og bedehus for med makt å hente asylsøkere som skal sendes tilbake til hjemlandet. Tilsvarende vil i utgangspunktet gjelde hvis asylsøkere har søkt tilflukt i kirkebygg tilhørende trosretninger utenfor den norske kirke. (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 2 s. 87)

I samme skriv blir det også nevnt at dersom asylsøkere har søkt tilflukt i andre lokaler som er tilknyttet kirken, som menighetshus, kan det ikke

utelukkes at politiet går inn i slike bygninger (Oslo Bispedømmeråd, 1996, vedl. 2 s. 87).

Retningslinjene tar utgangspunkt i det faktum at asylsøkere i 1993 søkte tilflukt i kirker, bedehus og kirkebygg både innenfor og utenfor Den norske kirke, og angir som hovedregel at politiet ikke går inn i slike bygninger for å hente asylsøkere med makt. Dette gjelder «av respekt for kirken». Dette brevet viser også at bestemte bygninger forstås som kirkerom, men ikke alle rom eller hus som er tilknyttet kirken. Forestillingen om kirken som et hellig hus som et vernet området ligger bak i denne presiseringen.

Mens denne forordningen og den noe senere fellesuttaletsen fra regjeringen og kirkeledelsen i november 1993 var tilstrekkelig også de neste to årene, kom en ny, mindre kirkeasylbølge i 1996. Den satte i gang en ny politisk diskusjon om hvorvidt og under hvilke omstendigheter politiet kunne gå inn i kirker for å hente kirkeasylanter. I 1998 kom et forslag fra noen stortingsrepresentanter fra Fremskrittspartiet (FrP) om «å avvikle systemet med kirkeasyl slik at politiet gis adgang til å pågripe personer uavhengig av bakgrunn, lovbrudd og hvilken bygning de oppholder seg i» (Stortinget, 1998a; Harris-Christensen, 2006, s. 11f). Om dette forslaget utarbeidet justiskomiteen en innstilling til Stortinget som grunnlag til debatt og vedtak om forslaget i Stortinget. Til komiteen sendte justisminister Aud-Inger Aure et brev hvor hun blant annet pekte på at kirkeasyl er et begrep som er definert og innført av kirken, og ikke et juridisk begrep. Hun presiserte videre at norsk lov gjelder innenfor kirkenes bygninger, og at disse derfor ikke er et «rettstomt rom» (Stortinget, 1998a).³ Justisministeren anser kirkeasylet som en uheldig ordning som fungerer urettferdig, men at det er kirken som har ansvar for den og at «Justisdepartementets ansvar begrenser seg til beslutningen om å respektere kirkefreden i de tilfeller kirken krever det» (Stortinget, 1998a). Hun råder til å fortsette med den gjeldende ordningen. Komiteen slutter seg i innstillingen stort sett til justisministerens synspunkt. Ellers viser komiteen til at kirkeasyl er en svært gammel ordning som forsvant i Norge med reformasjonen, men som ble aktuell igjen de siste årene på grunn av

3 Brev til justiskomiteen fra Justisdepartementet v/statsråden, datert 17. november 1998. Stortinget 1998a. Dette imot Mellomkirkelig råd 1998, som beskriver kirkeasyl som et rettstomt rom.

asylsøkere. Komiteen peker på vanskeligheter med å bestemme «hva som kan regnes som gudshus, 'det hellige rom' og verdslige bygninger i kirkens eie» (Stortinget, 1998a). Ellers blir det vist til praksisen at av respekt for kirkefreden har politiet ikke gått inn i kirker for å hente ut asylsøkere med makt mot kirkens vilje, og at dette bare skal skje etter ønske fra kirken selv. Komiteens flertall mener at kirkeasyl hører til kirkens indre selvstyre uten innblanding av staten, men savner en avklaring fra kirkens side om hva kirkeasyl betyr og innebærer. For øvrig ser komiteens flertall ikke grunnlag for en avvikling av systemet med kirkeasyl, siden det ikke var innført et slikt system fra myndighetens side fra før.

I debatten i Stortinget den 14.12.1998 om forslaget var det stor enighet om at selve kirkeasylet har ingen plass som en legal ordning i et demokratisk rettssamfunn.⁴ Men med unntak av representantene fra FrP var debatt deltakerne også enige om å vise respekt for kirkefreden og ikke la politiet med makt gå inn i hellige rom, og støttet innstillingen fra justiskomiteen. En av debattantene, Ane Sofie Tømmerås (Arbeiderpartiet), gikk sterk inn for å bevare kirkefreden, og tolket kirkefreden som den «spesielle roen og freden som hersker i et kirkerom» som også ikke spesielt religiøse kjenner når de er i en kirke (Stortinget, 1998b, s. 1220). På spørsmålet fra Øystein Hedstrøm (FrP) om også ikke kristne hellige rom som moskéer, synagoger eller buddhistiske templer skal ha det samme krav på kirkefred, svarte representanter fra de andre partiene positivt (Stortinget, 1998b, s. 1223–1226). Kirkefred skulle med andre ord gjelde hellige rom fra ulike religioner. Angående politiets innmarsj i et kirkehus viste Inge Lønning (Høyre) til okkupasjonstiden 1940–45 som den eneste perioden der dette skjedde i moderne norsk historie. Han innrømmet at det er inkonsekvent at politiet ikke marsjerer inn i kirkehus når de gjør det i alle andre hus, men at denne inkonsekvensen viste at Norge fortsatt er en kulturnasjon (Stortinget, 1998b, s. 1231). Under avstemningen voterte 81 for komiteens innstilling og 15 for FrPs forslag.

Debatten og vedtaket på Stortinget om kirkeasyl viser en spenning mellom tanken om kirkeasylordningen og praktisk håndtering. Selve kirkeasylet blir av alle partier sett på som en gammel ordning som ikke

4 Denne saken ble debattert og fattet et vedtak over den 14.12.1998, se Stortinget, 1998b.

hører hjemme i et moderne demokratisk rettssamfunn som Norge, og at det ikke finnes rettstomme rom, inklusive kirkelige bygninger. Samtidig er alle partiene bortsett fra FrP enige om at kirkeasyl er en kirkelig praksis som kirken har ansvar for. Med hensyn til kirken som hellig rom og til kirkefreden avstår myndigheten i utgangspunktet å gå inn i kirkelige rom med makt for å hente ut kirkeasylanter. Debatten viser videre at praksis med kirkeasyl og tanken om kirkefreden må kunne gjelde for hellige rom også fra andre religioner enn kristendom. Hvilke konkrete rom eller bygninger som er inkludert i denne forståelsen av kirkefreden, blir ikke direkte diskutert.

Knapt tre måneder etter debatten om kirkeasyl, den 04.03.1999, sendte justis- og politidepartementet nye kirkeasyl-retningslinjer til politiet som avløste retningslinjene fra 1993. (Det kongelige justis- og politidepartement, 1999). Dette brevet må ses som en konsekvens av stortingsdebatten og hendelser om kirkeasyl i ulike rom. Retningslinjene fra 1999 er en konkretisering og utvidelse fra retningslinjene fra 1993. Vi finner den samme formuleringen om at det ikke er aktuelt for politiet å gå inn i kirker, bedehus og kirkebygg tilhørende trosretninger utenfor den norske kirke, og at det ikke kan utelukkes at politiet går inn i andre lokaler tilknyttet til kirken, som for eksempel menighetshus. I brevet fra 1999 blir det presisert «at 'kirkens rom' er avgrenset og f.eks. ikke gjelder for leiligheter eller aktivitetsrom utenfor kirken» (Det kongelige justis- og politidepartement, 1999). Denne setningen fikk senest i februar 2018 aktualitet da politiet hentet den allerede omtalte afghanske familien fra lokalene til Frimenigheten Nytt Liv i Fitjar (Sybakmoen, 2018). Politiet selv forsvarte handlingen med at lokalene til Frimenigheten ikke kunne defineres som «kirkens rom», men som forsamlingshus som ble benyttet til bolig. Diskusjonen gikk etterpå ut på om lokalene i Frimenighetens tolkning ble oppfattet som en kirke og dermed var beskyttet ved instruksene om kirkeasyl (Sybakmoen, 2018).

En annen viktig setning i retningslinjene presiserer at personer som har søkt asyl i kirker kan pågripes når de oppholder seg utenfor den bygningen de har søkt tilflukt i (Det kongelige justis- og politidepartement, 1999).⁵ En slik hendelse hadde skjedd i september 1993 da to

5 Barn under 18 år med foreldre i kirkeasyl er unntatt.

kosovoalbanere ble pågrepet av politiet utenfor Baptistkirken i Oslo, hvor de hadde søkt asyl. Denne pågripelsen ble forsvart med at å respektere kirkefreden bare gjaldt innenfor kirkens vegger. Både pastoren i Baptistkirken og Norsk Organisasjon for Asylsøkere (NOAS) mente derimot at det var et overgrep mot kirkeasylet siden de to personene bare skulle bli flyttet fra én kirke til en annen (Aftenposten, 1993). Med retningslinjene fra 1999 ble en slik inngripen rettfærdiggjort. Noe som ikke ble avklart i brevet fra 1999, er om også andre religioner enn kristendom er inkludert i forståelsen av kirkefred med deres hellige hus, siden retningslinjene i 1993 og 1999 taler om kirkebygg av trosretninger utenfor den norske kirke. Kan for eksempel en moské eller en synagoge betegnes som «kirkebygg»? Retningslinjene fra 1999 har dessuten en egen del om anmeldelse fra kirken eller anmodning om politiets bistand til å hente ut personer fra kirkeasyl (Det kongelige justis- og politidepartement, 1999).

Myndighetenes stilling til kirkeasyl er entydig på at det i norsk lov finnes intet rettsomt rom, og at alle lover gjelder også for kirkebygninger og andre hellige hus. Dermed kunne politiet ifølge loven hente asylsøkere fra kirkebygg med makt. Men det betyr ikke at staten er forpliktet til å gjennomføre det som er rett og mulig ifølge lovverket. Av respekt for kirkefreden og en oppfatning i folket om hellig rom som vernet rom velger myndighetene å avstå fra å hente asylsøkere fra kirker og andre hellige hus med makt dersom ikke kirken selv ønsker det. Politiinstruksen om kirkeasyl viser at myndighetene har valgt en kooperativ linje i forhold til kirken med dialog i stedet for å utøve makt. For å se om denne forståelsen av kirkebygg som hellig og fredet rom i befolkningen og politiets passive rolle i forhold til kirkeasyl er særskilt for Norge, vil jeg kort sammenligne det med situasjonen i Tyskland og Frankrike.

Tyskland er en føderalstat hvor de enkelte delstatene (*Bundesländer*) har en stor grad av uavhengighet på bestemte områder, for eksempel også ved håndtering av kirkeasyl. En omfattende avhandling om kirkeasyl i Tyskland på 1980- og særlig på 1990-tallet viser en stor overensstemmelse i de tyske delstatene med norsk praksis når det gjelder politiinnsats i kirker (Morgenstern, 2003). Undersøkelsen viser at politiet hadde en passiv holdning i de aller fleste – flere hundre – tilfeller med kirkeasyl i de siste to tiår før årtusenskiftet (Morgenstern, 2003, s. 183). Myndighetene i de

enkelte delstatene avstår prinsipielt fra politiaksjoner i kirkebygg ved kirkeasyl (Morgenstern, 2003, s. 247). Dette gjelder på tvers av partitilhørighet. I de tilfellene hvor politiet hentet asylsøkere med makt ut fra kirkelige hus, handlet det nesten alltid om bygninger eller leiligheter som ikke var «sakrale bygninger», og som dermed ble betraktet som utenfor kirken og hellig rom. Det gjelder først og fremst mindre kristne trossamfunn hvor rom eller bygninger ikke var synlige som sakrale rom (Morgenstern, 2003, s. 178–182). Denne praksisen viser en påfallende overenstemmelse med norsk praksis og forståelse av kirkelige eller hellige rom. På spørsmålet om begrunnelsen for denne praksisen svarer myndighetene i Tyskland med respekt og ærefrykt for kirkelige bygninger, med å ta hensyn til kirkerommets karakter som rom for andakt og tilbedelse, eller med en kulturtradisjon om at et gudshus er et annerledes hus (Morgenstern, 2003, s. 247). Her er det tydelig at det tenkes på sakrale bygg som skiller seg ut og er synlige som kirkebygning. Ikke-kristne trossamfunn med hellige hus blir ikke tematisert.

Et kort blikk til Frankrike viser et ganske annerledes bilde. Av de cirka 2500 kirkeasylantene i Frankrike på 1990-tallet ble rundt 2000 hentet ut av kirkene av politiet, rundt 80 prosent. Et spektakulært eksempel var kirkeasylet i kirken Saint-Bernard i Paris når politiet hentet omtrent 300 afrikanere ut fra kirken. Kirkedørene var stengt med barrikader, og politiet knuste kirkedørene ved hjelp av øks (Morgenstern, 2003, s. 325–325). Selv om dette var en ekstremt voldelig episode, viser den at statsmakten bruker politiet uten skrupler til å hente kirkeasylanter ut av kirker. En hovedgrunn for denne praksisen ligger ifølge undersøkelsen i det strenge skillet mellom stat og kirke hvor kirken blir sett på som en privat institusjon, og religion som et privatanliggende (Morgenstern, 2003, s. 337). Politiaksjonene i Frankrike skapte protester og demonstrasjoner, men myndighetene viser lite eller ingen respekt for hellige rom i tilfeller med kirkeasyl. Protestene viser imidlertid at holdningen i befolkningen er en annen enn i staten.

For å kunne forstå bedre hvorfor denne tanken om kirken som hellig rom og respekt for kirkefreden åpenbart er så sterkt forankret i befolkningen som en lang tradisjon, skal jeg i det følgende gi en kort gjennomgang av hvordan forestillingen om kirken som et hellig hus eller sakralbygg utviklet seg.

Kirken - fra husfelleskap til hellig bygg

I etableringsfasen av kristendommen, i førkonstantinsk tid, møttes kristne i små og ofte forfulgte grupper i private hjem til forsamlinger og gudstjenester. Etter hvert som menighetene vokste og en trengte større rom, ble det bygd egne gudstjenesterom, *domus ecclesiae*, gjerne i form av ombygde eller utvidede privathus. Selv om disse husene utelukkende ble brukt til kristne møter, var slike huskirker utvendig sett helt like med de andre husene i området, særlig på grunn av de kristnes situasjon på denne tiden. Slike hus i Roma til kirkelig bruk fikk betegnelsen tittelkirke, fordi eierens navn (*titulus*) ble skrevet på inngangsdøra (Beyer, 2009, s. 31). Den konstantinske vending på 300-tallet med innføringen av kristendom som statsreligion i Romerriket hadde store konsekvenser for kirkebygg. Fra nå av skulle kirkene være synlige og markante bygninger. Men forbildet for kirkearkitekturen ble ikke religiøse bygg som templer, men en romersk administrasjonsbygning, basilikaen. På denne måten ville en både markere avstand til hedensk gudsdyrkelse og nærhet til den romerske statsforvaltningen (Olsen, 2013, s. 32–34; Schwebel, 2006). Den langstrakte basilikaformen ble som kirkebygg tilpasset kirkens behov og teologi, med et skille mellom et profant og et hellig område i kirkerommet. Biskopen som statens embetsmann hadde nå samme plassering som en keiser eller guvernør i den sekulære basilikaen. En annen byggeform fra Romerriket var sentralbygget med en kuppel over rommets sentrum. Tidlig ble basilikaen den typiske kirkeformen for den vestlige kirken og sentralkirken for den østlige kirken (Olsen, 2013, s. 34–35).

Ved å ha bygninger som utelukkende var forbeholdt gudstjenester, fikk kirkene fra konstantinsk tid av en status som hevet kirkene over «vanlige» private hus. Men en annen viktig faktor var kirkebyggets topografi, plassering. Allerede under Konstantin ble Jerusalem-området, som hørte til Romerriket, en fremragende plass for kirkebygging på grunn av Jerusalems og Palestinas betydning for kristne. På sentrale steder som var relatert til hendelser i Jesu liv, ble kirker opprettet, først i Betlehem (Fødselskirken), så ved Golgata (Gravkirken) i Jerusalem. Også andre steder som Oljeberget, Betania og flere steder i Jerusalem som var relatert til hendelser i Jesu liv, ble kirker bygd. Disse kirkene ble dermed også viktige minnesmerker (*mnemotop*) for kristne pilegrimer (Beyer, 2009,

s. 26–30). På lignende måte ble kirker i Roma bygd på steder som hadde stor betydning for kristne, i første rekke martyrgraver. Kirkens alter ble, som nattverdbordet, bygd over martyrgraven, og dermed ble en nær relasjon mellom martyrgrav og kirkens alter konstitutivt (Tschudi-Madsen, Kværne & Groth, 2019).⁶ Valg av plasseringen av kirkebygget i nærheten av sentrale hendelser i Jesu liv i Jerusalem og over martyrgraver i Roma hevet kirkebygget over et kristent forsamlingshus til et «hellig hus».

I Mellom-Europa i tidlig middelalder ble kirkene bygd i nærheten av martyrgraver, men også på førkristne hellige steder, fordi de var kjente og ble oppsøkt av folk, og på strategisk viktige steder som i midten av byen eller på en godt synlig opphøyet plass. Men hvordan kunne man bygge en kirke hvor det ikke fantes martyrgraver? Løsningen var at i slike tilfeller «ble noen ben av en martyr, senere relikvier av helgener i alminnelighet, lagt under eller inn i selve alteret» (Tschudi-Madsen, Kværne & Groth, 2019). Fra slutten av 500-tallet var det lovpålagt at hvert kirkebygg måtte ha et alter av stein med relikvier i eller under det, og denne praksisen gjelder fortsatt i Den katolske kirke (Beyer, 2009, s. 60).⁷ Med tabernakelet og oppbevaringen av hostien som Kristi legeme siden 1400-tallet styrket en kirken som hellig rom. Dessuten ble alle kirkene innviet av biskopen.

Fra tidlig middelalder ble kirkebygget plass for helgentilbedelse, gudstjenester med utdeling av sakramentene, og stedet for ritualer som dåp, vigsel, begravelse. Men kirkebygget ble også, og ikke minst, det synlige symbolet for kristendommen som statsreligion (Beyer, 2009, s. 33–34).

Investiturstridens utgang på begynnelsen av 1100-tallet hadde også konsekvenser for kirkebygningene i juridisk forstand. Investiturstriden gikk på om keiseren eller paven hadde rett til å utnevne biskopene og å utstyre dem med insigniene ring og stav. Etter Worms-ediktet fra 1122 hadde pavekirken større makt og selvstendighet overfor keiseren (Investiturstriden, 2018). Kirkene ble et fredet området hvor keiseren eller makthaveren ikke hadde adgang i juridisk forstand, kirken hadde

6 Av martyrgraver i Roma bør spesielt nevnes de fra Peter, Paulus og Laurentius, se Beyer, 2009, s. 31.

7 Se også <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/was-sind-reliquien>. Hentet 22. november 2019.

immunitet.⁸ Gjennom hele middelalderen står i Den romersk-katolske kirke forståelsen av kirkebygget som Guds hus (*domus Dei*) (White, 2001, s. 1145) sentralt, med alteret med relikvie, sakramentsforvaltning som hellig handling og tabernakelet i fokus. Både kirkebyggets utsmykking, størrelse og gjennom tidene varierende byggestil forsterket denne opplevelsen av kirkebygget som et hellig hus.

Med Martin Luthers kritikk av den romersk-katolske teologien og gudstjenesten ble også forståelsen av kirkebygget problematisert og reformert. Luther var ikke særlig opptatt av selve kirkebygget, men av kirkebyggets praktiske betydning og funksjon, til feiringen av gudstjenester. Kirkebygget skulle for han være et rom hvor Jesus Kristus taler til menigheten ved sitt ord og menigheten taler til han i bønn og lovsang (Beyer, 2009, s. 83f). Luther kritiserte sterkt et skille mellom presteskapet og «vanlige» kristne, og han ville dessuten fjerne alt som kunne formørke den rette gudstjenesten, der forkynnelsen av Guds ord var det sentrale. Til dette hørte blant annet både kirkeklokker, orgel, bilder, alter, røkelse og prosesjoner. Med Luthers vektlegging av kirkerommets funksjon ble den nytestamentlige og førkonstantinske forståelsen av kirke som menighetshus, *domus ecclesiae*, fornyet.

Etter reformasjonen ble dermed to ulike forståelser av kirkebygget proklamert. På den ene siden det katolske synet om kirkebygget som hellig hus og på den andre siden det lutherske hvor kirkerommet bare kan kalles hellig gjennom den hellige bruken, selve gudstjenesten.⁹ En «klassisk» evangelisk formulering fra 1951 slår fast at evangelisk gudstjeneste kan i utgangspunktet bli feiret overalt, i hvert rom og også i naturen. Men ut fra praktiske hensyn trenger en menighet et kirkebygg som skal være bygd slik at Guds ord kan bli forkynt og sakramentene bli delt ut, og dermed skille seg fra andre rom som har profane formål (fra Rummelsberger Richtlinien für den Kirchenbau, 1951, i Herbst, 2009, s. 252). Trenden de siste tiårene gikk også i evangelisk kirkebygging tilbake mot entydige og

8 «Für das Mittelalter ist die Auffassung von der Heiligkeit und Unantastbarkeit kirchlicher Gebäude (Immunität) grundlegend.» Beyer, 2009, s. 72. Se også Naumann, 2013, s. 37.

9 «Heilig war eine Kirche für ihn [Heinrich Bullinger (1505–1575)], 'sofern sie durch den heiligen Gebrauch – und das heißt durch den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde – geheiligt wird.' Sahli & Wüthrich, 2007, s. 16,

gjenkjennelige kirkebygg bare til bruk for gudstjenestelige formål, som også kan inkludere andakt, stillhet, meditasjon, kirkemusikk og lignende. Kirkerom ble gjenoppdaget som hellig rom også i evangelisk teologi, men ikke uten motstand.¹⁰

Kirkeasyl og kirken som hellig hus

Praksisen med kirkeasyl har røtter tilbake til Det gamle testamente og den greske antikken, hvor en søkte beskyttelse på et hellig sted (Grefen, 2001, s. 25–28; Morgenstern, 2003, s. 39–60; Mellomkirkelig råd, 2014, s. 4). På 300- og 400-tallet ble kirkeasyltanken kirkerettslig utformet og vedtatt på konsilet i Orange i 441. Kirkeasyl ble begrunnet med *loci reverentia* og *intercessio*, som var to opprinnelig selvstendige begrunnelser. *Loci reverentia*, stedets verdighet, hadde sitt grunnlag i antikkens tanke om beskyttelsen av det sakrale, av tempelet. Hellige steder ble betraktet som fredet område med beskyttelse for dem som søkte tilflukt der, og et sted med fravær av vold. Dette ble nå overført til kirkebygg og lovfestet. *Intercessio*, bistandsplikt, var basert på den kristne tanken om nestekjærlighet og barmhjertighet. En asylsøker eller flyktning kunne be kirken om beskyttelse, og så var det biskopen som gikk inn for den forfulgte foran øvrigheten. Uansett om personen var skyldig eller uskyldig, tok kirken på seg ansvaret for å be for vedkommende om en barmhjertig dom. Inntil dommen var denne personen under kirkens beskyttelse (Grefen, 2001, s. 30–34; Morgenstern, 2003, s. 61–80). Slik var kirkeasyl en mulighet for å vinne tid i en prosess både for de beskyldte personer og øvrigheten for å komme til en rettfærdig dom. I høymiddelalderen ble asylloven videre utarbeidet og fastlagt i kirkens kanoniske lov, med beskyttelse både for kristne, jøder, hedninger og heretikere, med noen få unntak (Grefen, 2001, s. 44–46).

Med reformasjonen ble synet på kirkens hellighet endret, og den protestantiske teologien avviste både prestens og kirkebyggets hellighet, slik at kirkeasyl på basis av *loci reverentia* (stedets verdighet) ikke lenger

¹⁰ Se for eksempel den tyske teologen Manfred Josuttis (1998, s. 34–43), som karakteriserer kirkerommet som hellig rom. Se også Beyer, 2009, s. 17. Kritisk til dette ytrer seg Schwebel, 2006. Se også Sendler-Koschel, 2016, s. 139–175.

hadde noe teologisk fundament. *Intercessio*, bistandsplikten, ble derimot opprettholdt som begrunnelse for kirkeasyl også i de evangeliske kirkene og i evangelisk teologi (Reuter, 2003, s. 128–130). Med opplysningstiden ble den katolske kirkeloven endret og kirkeasyl bare begrunnet med den kristne bistandsplikten (Grefen, 2001, s. 47–51, 141f). I den aktuelle teologiske diskusjonen avviser både den evangeliske og den katolske teologien tanken om kirkeasyl med begrunnelsen i det hellige rom (Grefen, 2001, s. 141f). I den katolske kirkeretten (*Codex Iuris Canonici*) ble i 1983 bestemmelsen om kirkeasyl basert på stedets verdighet slettet (Herler, 2004, s. 67–79). I en veiledning om kirkeasyl fra 2019 av de katolske biskoper i Tyskland blir også kirkeasyl basert på stedets verdighet avvist og bare begrunnet med den kristne barmhjertighetstanken (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2019, s. 9f).

Oppsummering

Fenomenet kirkeasyl er kjent allerede fra oldkirken, men fikk fornyet aktualitet i Norge og flere andre land i begynnelsen av 1990-tallet med mange asylsøkere som søkte tilflukt i kirker. Kirkeasylbølgen med kosovoalbanere i Norge i 1993 kom uforberedt på både kirkeledelsen, menigheter og myndighetene. Initiativtakerne til kirkeasyl kom fra ikke-kirkelige støttegrupper for asylsøkere som initierte kirkeasyl med stor mediedekning. Etter flere måneder med etter hvert mange hundre asylsøkere i mange forskjellige menigheter ble myndighetene og kirkeledelsen i Norge enige om en avtale som sikret alle kosovoalbanske asylsøkere en ny og sjenerøs behandling av søknadene slik at nesten alle kirkeasylsøkere forlot kirkerommene i slutten av 1993. Jeg spurte etter begrunnelsen for og legitimeringen av kirkeasylet fra kirkeledelsen og praksisen med begrunnelsen av regjeringen i forhold til kirkeasylanter. Undersøkelsen viste at offisielle kirkelige dokumenter brukte som hovedargument for kirkeasyl kirkerommet som hellig hus og fredet område som gir beskyttelse for mennesker som søker tilflukt der. Det ble slått fast at kirkeasyl er ingen lovfestet rett, men har røtter langt tilbake i folkets bevissthet. Barmhjertighets- eller nestekjærlighetsargumentet supplerer begrunnelsen for kirkeasylet. Denne begrunnelsen sto dessuten sentralt i menighetene som innvilget

kirkeasyl. Fra regjeringens side ble kirkeasyl sett på som en uheldig og urettferdig ordning uten juridisk grunnlag. Samtidig ble politiet instruert om av respekt for kirkefreden å ikke gå inn med makt i et kirkebygg eller bedehus for å hente asylsøkere dersom ikke menigheten selv ønsket det. Både denne instruksjonen og debatter i Stortinget viste at forestillingen i folket om et hellig rom som fredet området fortsatt var så viktig at en avsto å anvende norsk lov i kirkelige bygg. Definisjonen av kirkelige eller hellige rom som er fredet for inngripen av politiet viste seg å være vanskelig i enkelte tilfelle. Entydig er denne forståelsen bare ved kirkebygg som står tydelig fram som kirker. Et blikk til Tyskland viste den samme politipraksisen og myndighetens forståelse om kirker som fredet område som i Norge. Et klart mer distansert forhold mellom stat og kirke viste seg i Frankrike, hvor politiet i mange tilfeller hentet asylsøkere med makt ut av kirker, men der også med delvis mye protest fra befolkningen og media.

En historisk gjennomgang av kirken som byggverk har vist at kirkebygninger allerede fra 300-tallet, når kristendom ble statsreligion, fikk status som hellige rom, gjerne plassert ved en martyrgrav eller senere med relikvier under alteret for å vise kirkens hellighet. Forståelsen av kirken som hellig hus ble derimot avvist av de protestantiske kirkene etter reformasjonen. Praksisen med kirkeasyl kunne parallelt med denne utviklingen aldri ha en teologisk begrunnelse av kirkebyggets hellighet, *loci reverentia*, i evangelisk teologi. I nyere tid ble også i katolsk teologi begrunnelsen for kirkesayl med kirkerommets hellighet avvist. Derimot sto og fortsatt står begrunnelsen for kirkeasyl ut fra nestekjærlighet med bistandsplikt, *intercessio*, for mennesker i nød sentralt.

Selv om forestillingen om kirkebygg som et hellig og fredet sted ikke kan begrunnes teologisk, står tanken om kirkebygget som et annerledes, hellig hus fortsatt sterkt i befolkningen i Norge og mange andre land. Denne ærefrykten er også grunnlaget for myndigheter til å avstå å gå inn i kirker med politimakt. Observasjonen av en utbredt forestilling om kirken som hellig rom blir også støttet av praksisen med at kirkebygg i hele verden, særlig gamle og ærverdige bygninger, trekker til seg mange mennesker/turister som besøkende, enten på grunn av kunstinteresse eller ærefrykt, eller en lengsel etter spiritualitet, fred, ro, besinnelse, andakt eller et møte med Gud.

Litteratur

- Aftenposten. (1993, 09. september).
- Beyer, F.-H. (2009). *Geheiligte Räume: Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Det kongelige justis- og politidepartement (1999). Kirkeasyl-retningslinjer fra 04. mars 1999. Hentet 4. april 2020 fra https://filternyheter.no/wp-content/uploads/2018/02/Kirkeasyl_retningslinjer.pdf
- Grefen, J. (2001). *Kirchenasyl im Rechtsstaat: Christliche Beistandspflicht und staatliche Flüchtlingspolitik. Kirchenrechtliche und verfassungsrechtliche Untersuchung zum sogenannten Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Harris-Christensen, H. (2006). *Kirkeasyl i grenseland: Lokal erfaring med kirkeasyl som territorialitet* (Masteroppgave). Institutt for geografi, Universitetet i Bergen.
- Herbst, W. (1992) (Red.). *Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herler, G. (2004). Kirchliches Asylrecht und Kirchenasyl im demokratischen Rechtsstaat. Würzburg. Hentet 8. april 2020 fra https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/1020/file/Diss_PDF-Version_neu.pdf
- Investiturstriden. (2018). *Store norske leksikon*. Hentet 22. november 2019 fra <https://snl.no/investiturstriden>
- Johansen, H. (2004). *Kirkeasylets teologi: Et grasrotperspektiv* (Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap). Universitetet i Tromsø.
- Josuttis, M. (1998). Vom Umgang mit heiligen Räumen. I T. Klie (Red.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen* (s. 34–43). Münster: LIT.
- Mellomkirkelig råd. (1998). Kirkeasyl – erfaringer, dilemmaer og veien videre. Hentet 8. april 2020 fra <https://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/kirkeasyl.doc>
- Mellomkirkelig råd. (2014). En betenkning om kirkeasyl fra et utvalgt [sic] opprettet av Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. September 2014. Hentet 8. april 2020 fra https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer-2014/kirkeasyl_betenkning_november_2014.pdf
- Morgenstern, M. (2003). *Kirchenasyl in der Bundesrepublik Deutschland. Historische Entwicklung – Aktuelle Situation – Internationaler Vergleich*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Naumann, B. (2013). *Heilige Orte und heilige Zeiten? Kirchenräume und Kirchenjahr*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Olsen, H. (2013). Teologi i stein: Hovedlinjer i kirkearkitekturens utvikling. I P. Repstad & E. Seip Tønnessen (Red.), *Hellige hus: Arkitektur og utsmykning i religiøst liv* (s. 29–57). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

- Oslo Bispedømmeråd. (1996). Kirkeasyl i Oslo Bispedømme 1993–94. Dokumentasjon og rapport fra en arbeidsgruppe. Oslo Bispedømme.
- Reuter, H.-R. (2003). Subsidiärer Menschenrechtsschutz. Rechtsethische Bemerkungen zur kirchlichen Asylgewährung. I W.-D. Just & B. Sträter (Red.), *Kirchenasyl: Ein Handbuch* (s. 126–137). Karlsruhe: von Loeper Literaturverlag.
- Sahli, M. & Wüthrich, M. D. (2007). *Wohnung Gottes oder Zweckgebäude: Ein Beitrag der Kirchenumnutzung aus evangelischer Perspektive*. Bern: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.
- Schwebel, H. (2006). Kirchenbau, heiliger Raum und architektonische Gestalt. *Magazin für Theologie und Ästhetik* 42. Hentet 8. april 2020 fra <https://www.theomag.de/42/hs4.htm>
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (2019). Handreichung zu aktuellen Fragen des Kirchenasyls. 2., aktualiserte Auflage. Bonn.
- Sendler-Koschel, B. (2016). In *Kommunikation mit Wort und Raum: Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stortinget. (1998a). *Innstilling fra justiskomiteen om forslag fra stortingsrepresentantene Øystein Hedstrøm, Jørn L. Stang, Vidar Kleppe og Ulf Erik Knudsen om å avvikle systemet med kirkeasyl slik at politiet gis adgang til å pågripe personer uavhengig av bakgrunn, lovbrudd og hvilken bygning de oppholder seg i* (Innst. S. nr. 67 (1998–99)). Hentet 4. april 2020 fra <http://www.stortinget.no/inns/inns-199899-067.html>
- Stortinget. (1998b). *Forhandlinger i Stortinget nr. 78* [14.12.1998]. Sak nr. 8, s. 1218–1235. Hentet 5. april 2020 fra <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/referater/stortinget/1998-1999/s981214.pdf>
- Sybakmoen, J. (2018). Dette er politiets instruks om kirkeasyl. Hentet 24. november 2019 fra <https://filternyheter.no/dette-er-politiets-instruks-om-kirkeasyl/>
- Tschudi-Madsen, S., Kværne, P. & Groth, B. (2019). Alter. I *Store norske leksikon*. Hentet 17. november 2019 fra <https://snl.no/alter>
- Vetvik, E. & Omland, T. (1997). *Kirkeerfaring med kirkeasyl* (KIFO Rapport 4). Trondheim: Tapir.
- Vårt Land. (2019, 12. november).
- White, S. J. (2001). Kirchenbau III. Theologisch und praktisch-theologisch. I *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, sp. 1145–1147.

KAPITTEL 8

Fra det religiøse og sekulære til det hellige og profane: «Det religiøse», «det sekulære» og «det hellige» som romlige kategorier sett i lys av begrepshistorie og filosofisk arkeologi

Jonas Gamborg Lillebø

Høgskulen i Volda

Abstract: The aim of this article is twofold. In the first part, I aim to show how the categories 'religion' and 'secularity' are separated by being connected to different spheres or spaces. The separation of a 'religious sphere', a 'secular sphere', a 'political sphere', etc. is the ideological outcome of a period in the history of thought we call modernity. Through the tradition of 'conceptual history' this separation can, however, be deconstructed. The modern break with the premodern past was less radical than its ideological representation. As I try to show, the works of Reinhart Koselleck and others have demonstrated that the concepts and logics of modernity were partly inherited from what modernity rejected. Thus the modern separation of politics as a specific 'secular sphere' (secularism) was just a reversal of Christian political theology. The question is, however, whether beneath the level of conceptual history there is another historical strata that conceptual history cannot deal with. In the second part of the article, I discuss through the work of Giorgio Agamben and his 'philosophical archaeology' how 'any' logics of separation stems from archaic religion. The distinction between 'the religious' and 'the secular' sphere thus seems to be a less fundamental one than the archaic distinction between 'the sacred' and 'the profane'. My claim is then not only that the separation of spheres in modern thinking

Sitering av denne artikkelen: Lillebø, J. G. (2020). Fra det religiøse og sekulære til det hellige og profane: «Det religiøse», «det sekulære» og «det hellige» som romlige kategorier sett i lys av begrepshistorie og filosofisk arkeologi. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 8, s. 149–166). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch8>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

is conceptually connected to and dependent on Christian theology, but that it also reproduces archaic thought.

Keywords: religion, secularity, conceptual history, philosophical archaeology, Koselleck, Agamben

Introduksjon

Denne teksten diskuterer i hvilken grad differensiering av «rom», «steder» og «sfærer», karakteristisk for moderne sekulær tenkning (sekularisme), egentlig er moderne, og om en slik sekulær tenkning kan skilles fullstendig fra religion. Jeg vil prøve å vise hvordan sekularismen kan dekonstrueres gjennom begrepshistorisk analyse (Koselleck, 2018) og filosofisk arkeologi (Agamben, 2008). Selv om sekularisering ofte er tenkt på som et brudd med religion, viderefører den sekulære tenkningen mye av den religiøse tenkningen. Hypotesen i tekstens første del er at sekularismens distinksjon mellom den politiske og offentlige sfæren, på den ene siden, og den religiøse og private, på den andre, er en videreføring av den kristne teologiens distinksjon mellom en religiøs og en verdslig (sekulær) sfære. Denne tesen støttes av mange og er ikke oppsiktsvekkende. Spørsmålet er imidlertid om den begrepshistoriske tilnærmingen tar oss dypt nok. Med utgangspunkt i Giorgio Agamben sitt «filosofisk-arkeologiske» arbeid vil jeg i tekstens andre del drøfte i hvilken grad det til grunn for distinksjonen mellom den religiøse og den verdslige (sekulære) sfæren ligger en mer arkaisk distinksjon: distinksjonen mellom det hellige og det profane. Spørsmålet er da om det å skape separate sfærer, det å danne distinksjoner som holder ting, steder, rom separat, er grunnleggende sett en religiøs logikk.

Motivet for teksten er å kaste et kritisk blikk på tanken om at moderniteten markerer et fundamentalt brudd med fortidens tenkning. Den moderne tenkningen som jobber for å separere sfærer og rom, tar nemlig ikke bare et oppgjør med fortiden, men knytter seg dypt til den. For å få fram ulike perspektiver og ulike historiske lag ved temaet mener jeg det også er relevant å drøfte de teoretiske og metodologiske sidene ved det. Jeg ønsker derfor også å bruke teksten til å få fram styrker og svakheter i begrepshistoriens og den filosofiske arkeologiens tilnærming til tenknings historie.

Innsteg til tematikken

Siden opplysningstiden og den franske revolusjon har inndeling, separasjon og differensiering av «rom», «steder» og «sfærer» vært sentralt for moderne politisk tenkning. Det «offentlige» er et eksempel på et «sted» der man etterstreber å renske ut det religiøse, eller beskytte fra det religiøse. Disse rommene og stedene er ikke primært fysiske, men metaforer som sier noe om hvordan vi skal, må, bør eller kan oppføre oss når vi er et sted. Det som gjør at vi bruker ordet «rom» når vi skiller mellom det offentlige og det private rom, er at det markerer en grense i den juridiske tenkningen. Selv om det offentlige kan være et fysisk sted, er det ikke de fysiske egenskapene ved rommet som gjør det offentlig. Det er hva vi *tenker* om det som skal skje der, som gjør det til et offentlig rom. Dette har med sekularisering å gjøre, siden det er gjennom sekulariseringen at religionens nærvær i det offentlige rom har blitt utfordret. Derfor sier vi gjerne at religion tilhører privatsfæren, mens det offentlige rom er sekulært. Termene «offentlig» og «sekulært» ser da ut til å nærmest definere hverandre: Det offentlige er sekulært og det sekulære offentlig. Det offentlige og sekulære rommet skilles fra det private rommet der religiøs aktivitet kan foregå.

Skillet mellom sfærer gjelder ikke bare det offentlige og det private rom, det har også å gjøre med en rekke andre sfærer, som vitenskap og økonomi. Som religionssosiologen José Casanova skriver, er «differensiering av sekulære sfærer (stat, økonomi, vitenskap)» ett av de tre viktigste fenomenene som sekularisering er forbundet med (Casanova, 2006, s. 7). Vitenskapelig aktivitet skal ideelt sett foregå i et rom (for eksempel laboratoriet) som ikke er påvirket av politiske eller økonomiske hensyn (Shapin, 1995; Latour, 1997). Alle disse sfærene, stedene eller rommene holdes separert fordi vi *tenker* at de bør det, ikke fordi de er plassert på ulike fysiske steder eller at de i praksis er skilt fra hverandre. Med andre ord utgjør dette tenkte skillet mellom det politiske og det religiøse en del av modernitetens ideologiske selvforståelse. Som Ragnar Misje Bergem skriver i sin bok *Politisk teologi*, var tanken om det politiske som en sfære skilt fra det religiøse en konstruksjon som liberalismen bygde på som «gjør det mulig å henvise religiøse overbevisninger til sivilsamfunnet og privatsfæren» (Bergem, 2019, s. 97).

Den ideologiske arven fra opplysningstenkerne og den franske revolusjonen er at denne separasjonen og differensieringen av ulike sfærer markerer et normativt brudd med fortiden. Som Bruno Latour er inne på, blir ofte det å blande sfærer karakterisert som førmoderne, mens det å separere dem vurderes som progressivt og moderne (Latour, 1997). Bruddet med fortiden er altså ikke bare en beskrivelse av at det nye *ikke* bygger på det gamle, men også en normativ vurdering av at det nye er et steg i riktig retning. Det å bryte med det gamle er en måte å legitimere det nye på. Denne ideologien kan knyttes til sekularisering ved at sekularismen (som skillet mellom det offentlige og det private rom) er progressiv i sitt brudd med en religiøs fortid. Men dette er altså den ideologiske arven. Om vi undersøker dette begrepshistorisk og kritisk, hvor moderne er denne tankegangen egentlig, og kan den sekulære tankegangen skilles fullstendig fra religion?

Begrepshistorie: sfærenes betydning i politisk tenkning og teologiens rolle i å skape dem

Selv om sekularisering ideologisk sett oppfattes som modernitetens brudd med fortiden, er det etter hvert mange som har påpekt kontinuitetene mellom det gamle og det nye.¹ Max Weber sine religionssosilogiske arbeider er kanskje de meste kjente (Weber, 1995), men spesielt innenfor tysk teologi og filosofi er det mange som tar opp dette på ulike måter. Ikke bare kapitalismen er et resultat av etikk arvet fra protestantisk kristendom, slik Weber hevder, men en rekke andre begreper og forståelsesrammer kan sies å ha et teologisk opphav: opplysningstidens tids- og historieforståelse (Löwith, 1949), statsvitenskapelige og juridiske begreper (Schmitt, 2009) er eksempel på temaer eller fenomener som har noen av sine røtter i kristen teologi og tenkning. Et interessant bidrag i denne diskusjonen er den begrepshistoriske tradisjonen, med navn som

¹ Selv om det er litt på siden av temaet, vil jeg nevne Quentin Skinner sitt tobindsverk *Foundations of Modern Political Thought* som et veldig spennende og gjennomarbeidet arbeid om den moderne politiske tenkningens teologiske fundament (Skinner, 1978).

Reinhart Koselleck, Werner Contze og Otto Brunner.² Dette vil jeg se nærmere på nå.

Som blant annet begrepshistorikerne Hans Wolfgang Strätz og Hermann Zabel viser, stammer begrepene vi i Vesten benytter for å skille det religiøse og det ikke-religiøse selv fra kristen teologi utviklet i senantikken og mellomalderen (Strätz & Zabel, 2004; Lassen, 2007). Skillet mellom det religiøse og det ikke-religiøse korresponderer med en serie av motsetninger: regulær–sekulær, himmelsk–jordisk, kontemplativ–aktiv, spirituell–verdslig (Marramao, 1994). Eller, som Koselleck selv skriver, «får begrepet sekularisering sin konkrete betydning fra motsetningen geistlig/verdslig»^{3,4} (Koselleck, 2018, s. 182). Begrepet sekulær er med andre ord innlemmet i et skjema av motsetninger og assosiert med den ene siden av disse motsetningene: det verdslige, jordiske og foranderlige.⁵ Dette skjemaet er for det første teologisk. Mens begrepet «sekulær» har en intuitiv (og ideologisk?) betydning som noe som er det motsatte av religion, er den begrepshistoriske betydningen religiøs og teologisk. For det andre er begrepet knyttet til en hierarkisk fortolkningsramme som skulle regulere forholdet mellom religion og politikk i en kristen verden. For å få taket på dette må vi kort si noe om forholdet mellom geistlig og verdslig makt i antikkens og mellomalderens tenkning.

Det avgjørende startpunktet har å gjøre med kristendommens rolle i Romerriket etter at den ble innført som statsreligion. Var Jesus en hersker også på jorden og ikke bare i himmelen? Hvilken rolle skulle kirken spille i verden? Hvordan skulle forholdet mellom kirken og keiseren være? Med keiserne Konstantin (325) og Theodosius (380) begynte man å stille slike spørsmål. Men det var først med pavenes bidrag at det utviklet seg en «politisk teologi».

2 For en fin introduksjon til begrepshistorie på norsk, se Helge Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001).

3 «In beiden Fällen...bezog der begriff der Säkularisation seinen konkreten Sinn aus der Opposition geistlich/weltlich» (Koselleck, 2018, s. 182).

4 Tyske, franske og italienske sitater er oversatt av meg.

5 Denne formen for hierarkisk tenkning som «innlemming av det motsatte» er utførlig drøftet av Louis Dumont (1971, 1983). Som komparativist er det likevel et viktig poeng at hierarki er et universelt og ikke et historisk fenomen. Om vi velger å framheve hierarkiet som betingelse for de binære motsetningene, er spørsmålet om vi støter på et paradoks når vi møter Agamben sin tenkning.

Avgjørende er pave Leo den store, som på 450–60 tallet refortolker romerrettens vokabular. Uttrykket *plenitudo potestatis* (fullkomment herredømme) tolkes av ham som å uttrykke den juridiske makten til paven som Peters etterfølger, og *principatus* (ledende stilling) var ifølge ham prinsippet som gav paven primat over keiseren. Videre utvikler pave Gelasius (494) det såkalte *diarkiske hierarki* om at verden er styrt av to prinsipp (diarki betyr to-styre), pavens *auctoritas* (myndighet) og kongens *potestas* (makt). De styrer begge ulike sfærer, men kongens potestas skulle likevel innlemmes og underordnes pavens auctoritas i *respublica christiana*. Sekulær betyr her kongens verdslige makt og står i motsetning til den åndelige, men er samtidig deler av den samme åndelige helheten. Det verdslige eller sekulære er altså en åndelig størrelse og har på dette tidspunkt ingen egen autonomi.⁶ Ifølge Giacomo Marramaos bok *Die Säkularisierung der westlichen Welt* (1994) er det denne binære tenkningen selv som også ender opp med å styre forståelsen av begrepet «sekularisering».

Men om vi går tilbake til det begrepshistoriske. Hva har denne politisk-teologiske utviklingen med begrepet «sekularisering» å gjøre? Selv om begrepet «sekularisering» sies å først dukke opp i forbindelse med fredsforhandlingene i Westfalen 1648, så er begrepet (*secularis*) hentet fra kirkeretten i mellomalderen. Der uttrykker det to motsetningspar: weltlich – geistlich og weltgeistlich – ordensgeistlich (Strätz & Zabel, 2004). En *secularis* er med andre ord en som lever et liv i verden og karakteriserer nærmere bestemt en prest som er fritatt fra en klosterregel.⁷ Kort sagt en prest som ikke er munk. Altså er ikke bare det institusjonelle forholdet mellom den religiøse og den sekulære makten regulert av teologien. Selve begrepet har et kirkerettslig og teologisk opphav.

Hva er det ved forholdet mellom det religiøse på den ene siden og det politiske og juridiske på den andre siden? Når Strätz, Zabel, Koselleck og Marramao analyserer koblingen mellom sekularisering som teologisk

6 Charles Taylor skriver i boken *A secular age* at den moderne sekulariseringen ser dagens lys når den ene delen frigjør seg denne helheten. Han kaller dette «the immanent frame» (Taylor, 2007). Som Marramao er inne på i sin bok *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, så kan man også gå inn på investiturstriden på 1000- og 1100-tallet for å forstå sekulariseringens opphav (Marramao, 1994, s. 26–27).

7 Begrepet «sekulærprest» er fremdeles brukt i Den katolske kirke for å betegne en prest som fortsatt er prest, men som ikke (lenger) er bunden av en klosterregel, altså en munkeorden.

begrep og som avgjørende trekk ved politiske tenkningen, er de først og fremst opptatt av at det er teologiens historie- og/eller endetidsforståelse (eskatologien) som er videreført. De er fullstendig klar over at sekularisering har med juridiske og politiske domener eller sfærer å gjøre, men denne videreføringen synes for dem å være så åpenbar at den ikke er interessant å gå videre på. Det interessante i forhold til vårt tema om sfærer og rom er derimot at «secularisatio» kan forstås som en term som skildrer endringen av statusen til en institusjon eller person. For eksempel var overdragelsen av kirkegods fra kirken til kongen på 1600-tallet, og en prests fritakelse fra en klosterregel, juridiske uttrykk for at noe eller noen kunne overskride grensen mellom to sfærer. Med andre ord er det å overskride sfærer eller «steder» i kjernen av hva sekularisering handler om. Det nye med den moderne forståelsen av den sekulære og verdslige sfæren er at helheten den opprinnelig var knyttet til, går i oppløsning og at den sekulære sfæren nå er frikoblet.

Om vi da kan godta at det er en historisk, institusjonell og begrepslig kobling mellom religion og det ikke-religiøse, blir da det neste spørsmålet hva det er som i utgangspunktet gjør sfærenes separasjon og inndeling mulig. Er det tilstrekkelig å gå inn på begrepet «sekularisering» for å avdekke den logikken som setter motsetningen mellom det religiøse og det ikke-religiøse? Det vi har avdekket er så langt, er «bare» at det sekulære er innlemmet i det religiøse og at den moderne forståelsen av sekularisering har kristne røtter. Men spørsmålet er om dette tar oss langt nok i å forstå røttene til moderne distinksjoner.

Selv om jeg langt på veg støtter meg til andre med større filologisk skoleing, så ser jeg det som interessant og relevant å se Agamben sitt arbeid med «filosofisk arkeologi» som en måte å gå enda dypere⁸ i genesen til den

8 «Dypere» er kanskje misvisende fordi det indikerer at det er bedre, mer fundamentalt enn filologien og begrephistorien. Selv om det på en måte er det, så er det klart at noe av det Agamben sier, overskrider grensene for hva en filolog vil føle seg komfortabel med. Agamben viser flere steder til det han kaller «ultrahistorie» som beveger seg helt i randsonen av hva skriftlige kilder kan fortelle oss. Av det jeg kan se, må en slik «filosofisk arkeologi» også være inspirert av Freud og psykoanalysen siden man tar opp den delen av historien vår som er uten dato og som er relatert til fortrenning. Agamben bruker selv i et intervju barndom som et eksempel som kan analyseres «arkeologisk». Barndommen har funnet sted, og vi kommer på sporet av den fordi den fortsetter å påvirke oss. Men vi kan ikke datere barndommens begynnelse og slutt, ei heller datere den kronologisk. Se intervju med Agamben (Skinner, 2014).

moderne tenkemåten. Ifølge Agamben er denne tenkemåten ikke bare gammel, den er arkaisk. Utfordringen med det er at opphavet til denne tankegangen er vanskelig å komme på sporet av. Det begrepshistorien får fram, er at moderniteten har arvet sine begreper og forståelsesrammer fra noe førmoderne. Dannelsen av en offentlig sfære som en sekulær sfære er bare en frikobling av en sfære, et rom eller en del fra en større helhet. Konsekvensen av en begrepshistorisk dekonstruksjon av modernitetens begreper er at moderniteten i beste fall framstår som paradoksal, i verste fall som selvmotsigende. Det begrepshistorien derimot ikke får fram, er at den ikke går inn på det jeg vil kalle separasjonens logikk. For det å skape separate sfærer, det å danne distinksjoner som holder ting, steder, rom separat, er ikke bare språk og begreper, men en logikk, en logikk som grunnleggende sett er religiøs. Som jeg vil nå gå inn på, er motsetningen mellom det hellige og det profane en mer grunnleggende motsetning enn motsetningen mellom det sekulære og det religiøse. Slik jeg ser det er målet med historisk-kritiske analyser å la «begrepshistorie» og «filosofisk arkeolog» frigjøre mennesket. Det interessante med å grave bakover og nedover i historien for å forstå mennesket er for at det kan frigjøres.

Filosofisk arkeologi: forholdet og skillet mellom religion og sekularitet

Før jeg går inn på Agamben sin forståelse av begreper som religion og sekularisering, må vi ta opp litt av konteksten for arbeidene hans de siste tiårene. Teksten «Profaneringens lovtale» (Elogio della profanazione) fra boken *Profanazioni* (2005) hører til en tankerekke som strekker seg over tjue år og en rekke bøker som alle søker å kaste lys over begrepet *homo sacer*. *Homo sacer* er en figur i romerretten og betegner et menneske som kan drepes, men ikke ofres. Biologisk levende, men rettslig død befinner *homo sacer* seg i et slags ingenmannsland. Det interessante med *homo sacer* er for Agamben ikke å ha funnet en obskur historisk referanse, men at *homo sacer* nærmest må forstås som et slags politisk-juridisk-religiøst paradigme⁹

9 Agamben forstår paradigme som eksempel og ikke som mønster eller vev. Para-deigma betyr på gresk det å vise noe ved siden av seg selv, som er det et eksempel gjør. Se «Qu'est-ce qu'un

som har fortsatt å være virksomt i vår egen samtid. Opprettelsen av Guantanamo-fengselet på Cuba og logikken i Bush-administrasjonens slagord om «krigen mot terror» er for Agamben ikke resultat av nylige hendelser, men kan forstås med utgangspunkt i den arkaiske homo sacer-skikkelsen i romerretten.

Sentralt i Agamben sitt prosjekt er å synliggjøre en logikk eller tenkning som han kaller «den antropologiske maskin», og få den til å stoppe. Kort fortalt er den «antropologiske maskin» den vestlige tenkningens besettelse av å skape distinksjoner og skiller: å skille det menneskelige fra det guddommelige, det menneskelige fra det dyriske, men også det rene og virkelige mennesket fra det blandede og skitne, som i rasetenkningen. Homo sacer som del av den «antropologiske maskin» fortsetter å reprodusere skillet mellom det menneskelige og det ikke-menneskelige. Det Agamben vil ha fram med kategorier som homo sacer og den «antropologiske maskin», er å synliggjøre maktformer, hvordan de har oppstått historisk, og diskutere hvorvidt de kan settes ut av spill. Men for å komme dypt nok er det ikke tilstrekkelig å undersøke tradisjonelle historiske kilder og materiale. Vi må både diskutere hva som kan gjelde som et historisk materiale, og måten vi analyserer det på.

Det jeg har forsøkt å problematisere med begrepshistorie, er den moderne tenkningens antakelse om en absolutt opposisjon mellom religion og det sekulære samfunn. Som vi har sett, er begrepene sekularisering, sekulær, sekularitet begrepslig knyttet til den kristne teologien. For Agamben er dette ikke bare knyttet til kristendom eller religion, men til «det hellige» og motsetningen mellom «det hellige» og «det profane». For å forstå dette må vi først og fremst forstå hvilket fenomen religion er. Og for å forstå det må vi gå til romerretten. Ifølge Agamben er det karakteristiske ved religion, og betydningen av dens latinske rot *relegere*, å holde gudenes og menneskenes domener adskilt:

paradigme?» i *Signatura rerum. Sur la méthode* (Agamben, 2008). Denne er også tilgjengelig som videoforelesning på engelsk ved European Graduate School og manuset til denne: <http://www.maxvanmanen.com/files/2014/03/Agamben-What-is-a-paradigm.pdf>

Religion kan defineres som det som fjerner ting, steder, dyr eller mennesker fra vanlig bruk og overfører dem til en egen sfære. Ikke bare finnes det ingen religion uten separasjon, men enhver separasjon inneholder eller bevarer i seg selv en virkelig religiøs kjerne. (Agamben, 2005, s. 84)¹⁰

Her, som svært ofte ellers i sitt forfatterskap, baserer Agamben seg på den franske lingvisten Émile Benveniste sitt tobindsverk *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Benveniste, 1969). Agamben avviser eksplisitt den andre roten av religion, *religare*, som betyr å forene guder og det menneskelige. Vi legger her til side diskusjonen om den etymologiske roten til begrepet og fokuserer på å forstå Agamben sitt resonnement. Sentralt i Agambens forståelse for religion er det å ofre: «Apparatet som påvirker og regulerer separasjonen er offer [...] det sanksjonerer alltid overføringen av noe (il passaggio di qualcosa) fra det profane til det hellige, fra den menneskelige sfære til den guddommelige» (Benveniste, 1969). Slik Agamben ser det, er det gjennom ofringen at distinksjonen mellom det hellige og det profane blir skapt. Religion er da et fenomen som dannes ut av en offerpraksis og som er knyttet til spenningen og skillet mellom det hellige og det profane. Agamben ser her ut til å bygge på Benveniste og hans henvisning til Hubert og Mauss. I en diskusjon om hvorfor må man drepe et dyr for å ofre det, skriver Benveniste at: «For å gjøre dyret 'hellig' må det fjernes fra de levendes verden, det må stige over denne terskelen som skiller de to universene; det er grunnen til at man tar livet av det» (Benveniste, 1969, s. 188). Nå er det voldelige offeret sin betydning for å overskride skillet mellom det hellige og det profane del av en arkaisk institusjon og ikke nødvendigvis lenger del av moderne religiøs praksis. Det vi tar med oss, er at separasjon mellom sfærer er i kjernen av religion som urfenomen. Spørsmålet er om en slik form for separasjon lever videre (i sekulariserte former).

Om vi da sier at vi har forstått litt mer om hva religion er for Agamben, hvordan skal vi da forstå det «sekulære»? Er det noe å hente i dette

¹⁰ «Si puo definire religione ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c'è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso» (Agamben, 2005, s. 84).

begrepet siden han ser ut til å foretrekke begrepet «profanering»? Agamben fortsetter med å skrive at:

Sekularisering er en form for fortrenning som lar kreftene være intakte ved å bare flytte dem fra et sted til et annet. Dermed gjør ikke den politiske sekulariseringen av teologiske begreper (Guds transcendens som et paradigme for suveren makt) annet enn å forflytte det himmelske monarkiet til et jordisk monarki, men lar makt være intakt. (Agamben, 2005, s. 88)¹¹

«Sekularisering» uttrykker altså for Agamben lite nytt i forhold til religion. Både begrepet «sekularisering» selv og sekulariseringen av de teologiske begrepene bevarer religionens makt intakt. Men hvilken makt er det? Her er jeg nødt til å introdusere et nytt begrep i Agambens verktøykasse: «fri bruk». Som vi var inne på i det første sitatet, mener Agamben at religion karakteriseres av at noe blir helliggjort gjennom offer. Når noe eller noen er ofret til gudene, er det ikke lenger i «fri bruk», men hører til i den guddommelige sfæren. Poenget til Agamben er at sekularisering ikke reverserer denne prosessen. For sekulariseringen bevarer den makten som gjør at noe eller noen ikke er i «fri bruk».¹² Sekularisering er med andre ord ikke motsetningen til religion nettopp fordi bruken innenfor det sekulære ikke er fri, men fortsatt bundet og begrenset. For å forstå dette er det avgjørende at vi ikke snubler i etymologien og tar utgangspunkt i roten *religare*, men i *relegere*. Det virker som at Agamben mener at det er ved å tenke på religion som noe som binder mennesket og det guddommelige sammen (betydningen av *religare*), at vi misforstår separasjonen av det menneskelige og det guddommelige (betydningen av *relegere*) som en ekte sekularisering. Med andre ord er Agambens gjennomgang ikke bare en filologisk eksegese, men en nødvendig begrepskritisk analyse av sekulariseringens selvforståelse. Å helliggjøre (*consacrare*) som medfører det å fjerne ting, dyr, eller mennesker, er det å ta noe eller noen ut av vanlig eller «fri bruk». Og sekularisering er i grunnen bare

11 «La secolarizzazione è una forma di rimozione, che lascia intatte le forze, che si limita a spostare da un luogo all'altro. Così la secolarizzazione politica di concetti teologici (la trascendenza di Dio come paradigma del potere sovrano) non fa che dislocare la monarchia celeste in monarchia terrena, ma ne lascia intatto il potere» (Agamben, 2005, s. 88).

12 Rettsfilosofi er ett av Agambens spesialområder. Eksempelene hans er også ofte hentet fra felt eller problemstillinger som involverer refleksjoner over lov, regel, rett, juridisk unntakstilstand etc.

en fortsettelse av dette. Men om sekularisering bare er en fortsettelse av religion, hva er da religionens egentlige motsetning?

Det er her begrepet profanering kommer inn. Det å profanere er å ta noe som har blir gjort hellig tilbake i «fri bruk» (*libero uso*). Dette gjøres gjennom å neglisjere (*negligenza*) separasjonen som noe eller noen har blitt utsatt for: «Å gjøre profant betyr: å åpne muligheten for en spesiell type skjødesløshet, som ignorerer separasjonen eller, heller, som ikke tar i bruk på en bestemt måte» (Agamben, 2005, s. 85. Min oversettelse).¹³ Å «ikke ta i bruk på en bestemt måte» betyr, av det jeg kan se, å se bort fra den bestemte måten som noe eller noen vanligvis blir brukt på. Som eksempel på en slik neglisjering er det å leke, enten i form av fysisk aktivitet (*gioco di azione*) eller i form av fortelling (*gioco di parole*). Agamben åpner her en ny refleksjon der han viser hvordan spill og leker som ringdans, fotball, hasardspill og sjakkbrettet egentlig har sitt opphav i religiøse seremonier, riter og fortellinger. Lek og spill som eksempel på profan aktivitet er altså nært knyttet til det religiøse og ikke frikoblet fra det religiøse.

Jeg vil her prøve å trekke dette inn i diskusjonen om begrepet sekularisering, rom og sfærer. Om vi går tilbake til begrepet «sekularisering», så vi at begrepet dukker opp i forbindelse med fredsforhandlingene i Westfalen i årene rundt 1648. Det ble brukt av den franske utsendingen baron de Longueville for å karakterisere overdragelsen av kirkegods til den verdslige makten. Om vi nå skal lese dette med utgangspunkt i det Agamben har sagt, så er overdragelsen (eller sekulariseringen) av eiendom fra en eier (kirken eller paven) til en annen (fyrste, konge, keiser) fortsatt en «bruk av tingene» som forhindrer dem fra å bli brukt fritt. Den transcendens kirkens eiendom måtte ha blitt forbundet med før, er ikke brutt ved at den har skiftet eier. Eiendommen tilhører en annen sfære, men den er fortsatt innenfor en sfære som ikke er for alle. Av det jeg kan se, ville derimot en virkelig sekularisering (det vil si å gjøre noe profant) være å tilbakeføre kirkens eiendom til en «fri bruk» for alle uten at noen eide den. Jeg tar med en refleksjon rundt dette fordi det gjelder skillet og

13 «Profanare significa: aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare» (Agamben, 2005, s. 85).

forholdet mellom det vi ser på som religiøst og som sekulært. Problemet eller utfordringen når vi diskuterer tilbakegang eller tilbakeføring av religion i den offentlige sfære, er at diskusjonen er basert på premissene for den ideologiske separasjonen av religion og det sekulære samfunn.

Agambens analyse av leken som eksempel på profanering samt den begrepskritiske gjennomgangen av forholdet mellom de to røttene til ordet religion kan leses som det Agamben i boken *Signatura rerum. Sur la méthode* (Agamben, 2008) kaller «filosofisk arkeologi». «Filosofisk arkeologi» er et begrep eller en slags metafor for en måte å filosofere på. Dette finner han hos Kant og Foucault og blir beskrevet som en «ruinologi». Slik som arkeologen bare har ruiner som utgangspunkt for å forestille seg hvordan en bygning en gang så ut, bygger også filosofen på ruinene av det andre har sagt, tenkt og skrevet før. For den som bedriver filosofisk arkeologi, understrekes det at man utvikler tenkning gjennom å skrive «tanken sin historie» (Brekke, 2010, 53):

På denne måten er arkeologien en vitenskap om ruiner, en «ruinologi» hvis objekt, uten noen gang å danne et virkelig transcendentalt prinsipp, aldri virkelig kan forekomme som en nærværende empirisk helhet (un tout empiriquement présent). Sporene (*Les archái*) er det som skulle kunne eller burde ha funnet sted (ce qui aurait pu ou dû avoir lieu) og som en dag kanskje kan finne sted, men som for øyeblikket bare eksisterer delvis eller som en ruiner. (Agamben, 2008, s. 95)¹⁴

Dette virker umiddelbart litt kryptisk. Men slik jeg forstår Agamben, mener han at for den som vil skrive tenkningens historie, så ligger ikke tenkningen der som et empirisk objekt. Dette blir spesielt tydelig når han vil prøver å forstå tenkningens urhistorie. Når Agamben da diskuterer de ulike etymologiske røttene for begrepet religion, homo sacer og en rekke andre fenomener, er det på et mangelfullt grunnlag. Kildene hans er som

14 «En ce sens, l'archéologie est une science des ruines, une «ruinologie» dont l'objet, sans pour autant constituer un principe transcendantal au sens propre, ne peut jamais vraiment se présenter comm un tout empiriquement présent. *Les archái* sont ce qui aurait pu ou dû avoir lieu et le pourra peut-être un jour, mais qui, pour l'instant, existe seulement à l'état d'objets partieles ou de ruines» (Agamben, 2008, s. 95).

ruiner der vi kan komme på spor av tenkningens historie, men der tenkningen aldri ligger framfor oss med alle dens sider.

Filosofen og det lekende barnet er for Agamben eksempler på noen som holder tanken om profaneringen i live.¹⁵ Den begreplige og institusjonshistoriske rekonstruksjonen av profaneringens plass i romerretten gjør ikke romerretten til et fast fundament vi kan bygge en tenkning på, men historien gir oss eksempler på andre måter å tenke på. Vi moderne mennesker har glemt hva det vil si å profanere, mens «de romerske juristene visste godt hva det ville si å profanere» (Agamben, 2005, s. 83).¹⁶

Modernitetens opphav eller dens gyldighet?

Hvorfor er det å vise de teologiske og eventuelt arkaiske røttene til modernitetens tenkemåte interessant og viktig? Og hva har modernitetens begrephistorie og arkeologiske lag å si når det er modernitetens gyldighet vi heller burde bekymre oss for?¹⁷ Som flere kritikere av den historisk orienterte filosofien har bemerket, er det uklart hva vi skal med dekonstruktive arbeider ut over det at de viser fram noe (Marramao, 2005). Spiller det noen rolle hvilket opphav kategoriene og tenkemåtene våre har så lenge de kan spille den rollen vi ønsker? Den moderne tenkningen handler jo først og fremst om å diskutere hva gyldighet og legitimitet er (for eksempel: hvem kan bestemme hvilke lover vi skal ha, Gud, kongen eller menneskene?). Uten å gjøre et hovedpoeng ut av dette så tenker jeg at både det begrephistoriske og den filosofiske arkeologien har et modernitetskritisk siktemål som viser at *tenkningen* om fortiden er avgjørende for

15 Eksempler på det profane er ikke nødvendigvis å finne utenfor religiøse tradisjoner. Agamben henter gjerne eksempler fra den kristne tradisjonen på profan tenkning og livsførsel. Paulus sin messianske tidsforståelse og fransiskanerordenens konflikt med paven om privat eiendomsrett er eksempler på profaneringer.

16 Men evner vi ikke, vi som lever i individualismens tidsalder, å profanere? Har vi ikke for lengst tatt i bruk postmodernistiske idealer og praktiserer grense- og sjangeroverskridelser når som helst på døgnet? Er ikke hybriden vår globaliserte tids paradigme? Og kan vi ikke si at hybride uttrykk, begrep, situasjoner, praksiser etc. er profane siden de ser bort fra den opprinnelige sfæren de ble plassert i og tilhørte? (Amselle, 2001; Burke, 2009; Pieterse, 2009) Dette er et interessant spørsmål, men på grunn av tekstens kompleksitet og begrensede plass lar jeg dette ligge. Takk til Geir Afdal for framheving av dette tema i teksten.

17 Takk til Jan Inge Sørbø for kommentar til dette punktet i teksten.

det moderne menneskets selvforståelse. Vi trenger ikke å gå så langt som å si at spørsmålet om gyldighet er irrelevant, men samtidig viser den at gyldighet ikke er det eneste målet for tenkning. Formålet er ikke å avvise gyldighet på den ene siden eller tradisjonell historie på den andre. Målet er, som Øystein Brekke skriver, heller å «opna opp andre måtar å kjenna, tenkja og sjå på» (Brekke, 2010, s. 55). Men for å få til dette må vi vise grunnmuren vi bygger våre egne tanker på. Den som bare er opptatt av tenkningens gyldighet, søker å lukke de spørsmål man stiller seg. «Kraften i det beste argument» blir kraften til å lukke spørsmålet. Den som derimot er opptatt av tenkningens opphav, søker å åpne det man trodde var lukket.

Fra religion i (det offentlige) klasserommet til det religionsfrie klasserommets religiøse logikk

I religionssosiologien og religionsvitenskapen har man lenge diskutert hvilken tilnærming man bør ha til religion. Tre muligheter er vanlige: man kan velge en bestemt religionsdefinisjon med alle dens styrker og svakheter, det er mulig å bruke funksjonelle tilnærminger som legger vekt på den sosiale dimensjonen, eller en dimensjonstilnærming à la Ninian Smart som forsøker å gripe religion som et komplekst fenomen (Krogseth, 2009).

Hvilken rolle har Agamben og begrepshistoriske tilnærminger å spille i denne sammenhengen? Og hva har det med rom og sfærer å gjøre? Selv om Agamben går etymologisk og historisk til verks for å forstå religion, så kan vi ikke betrakte dette som et bidrag til hva religion egentlig er. Dette er hverken religionsvitenskap i praksis eller religionsvitenskapens vitenskapsfilosofi. Likevel kaster han lys over et aspekt ved religion ved å snu det hele på hodet: Religion er ikke et isolert objekt som kan studeres, eller som i vestlige samfunn har fått en marginalisert plass. Det er derimot en slags arkaisk tenkemåte som fortsetter å virke lenge etter at vi tror den ikke lenger virker. Denne tenkningens primære funksjon er blant annet å separere sfærer, rom og steder på en slik måte at dette stedet ikke er i «fri bruk». Den har en kraft til fortsatt å skape forhold mellom mennesker og mellom ting og mennesker. Problemet

med dette er at vi ikke er bevisst dette og da heller ikke i stand til å gjøre noe med det, om det er det vi ønsker. Når jeg sier at denne tenkningen er arkaisk, er ikke tenkningens alder et problem i seg selv. Problemet er derimot hvorvidt vi kan bli klar over denne tenkningen når den er så vanskelig å datere.

Som Penzi (2008) skriver, er ikke den mest fundamentale motsetningen for Agamben mellom det religiøse og det sekulære, men mellom det hellige og det profane. Og det er her vi støter på det som ser ut til å være en slags ur-historisk logikk der separasjonen mellom det hellige og profane så å si er alle andre separasjoners mor. Denne «separasjonslogikken» reproduseres i moderniteten, men i ny kledning. Den private eiendomsretten skiller ut et objekt eller sfære fra «fri bruk» og begrenser bruken. Denne retten er sekulær i betydningen at den ikke viser til noe hellig eller religiøst grunnlag. Den reproduserer likevel en arkaisk religiøs tenkemåte.

Et eksempel på hvordan sekularisering bare er en omsnuing av den religiøse tenkningen, er den såkalte Lautsi-saken. Den italienske statsborgeren med finsk bakgrunn Soile Lautsi reiste i 2010 sak for Den europeiske menneskerettsdomstolen mot den italienske staten. Bakgrunnen var hvorvidt man skulle fjerne krusifiks fra klasserommene. Menneskerettsdomstolens dom var at krusifiksene skulle fjernes fordi de brøt med menneskerettene. Den sørafrikanske juristen Joseph H. H. Weilers innlegg i rettsaken framhevet da at domstolen blandet sammen nøytralitet og sekularisme: «When one prohibits all religious dress in school, rather than allowing all religious dress, is one not making some kind of statement on religious belief?» (Weiler, 2010b). Ut ifra Agamben kunne man sagt at en omsnuing av det religiøse klasserommet til et sekulært klasserom likevel bevarer den religiøse logikken i forståelsen av hva dette rommet skal være. Forbudet mot religiøse symboler i det offentlige blir da en måte å rense det for det religiøse. Men dette forbudet og denne renselsen viderefører likevel en religiøs tenkning fordi den hindrer en fri bruk av klasserommet. Og det er kanskje også svaret på Weilers spørsmål. Religionsfrie klasserom er kanskje sekulære, men ikke profane, siden bruken av dem ikke er fri. Det er også derfor det religionsfrie klasserommet ender opp med å reprodusere religionens tenkemåte.

Litteratur

- Agamben, G. (2005). Elogio della profanazione. I *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2007). In praise of profanation. I *Profanations*. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum: Sur la méthode*. Paris: Vrin.
- Agamben, G. (2014). What is a paradigm? Transkripsjon av videoforelesning holdt ved European Graduate School. Hentet 4. mai 2020 fra <http://www.maxvanmanen.com/files/2014/03/Agamben-What-is-a-paradigm1.pdf>
- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Benveniste, E. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes: 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit.
- Bergem, R. M. (2019). *Politisk teologi*. Oslo: Dreyer.
- Brekke, Ø. (2010). *Anamnese & eskatologi: Religion, minne, genealogi med Paul Ricoeur* (Doktoravhandling). Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Burke, P. (2009). *Cultural hybridity*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press.
- de la Durantaye, L. (2010). Giorgio Agamben's profane philosophy. Hentet 13. november 2019 fra <http://www.decolonizing.ps/site/wp-content/uploads/2010/03/deladurhomoprofanus.pdf>
- Casanova, J. (2006). Rethinking secularization: A global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Spring/Summer 06.
- Dumont L. (1971). *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- Dumont L. (1983). *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Gallimard.
- Jordheim, H. (2001). *Lesningens vitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Koselleck, R. (2018). Zeitverkürzung und Beschleunigung: Eine Studie zur Säkularisation. I *Zeitschichten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Krogseth, O. (2009). Religion og kultur: Forsøk på en forholdsbestemmelse. I A. Brunvoll, H. Bringeland, N. Gilje & G. Skirbekk (Red.), *Religion og kultur: Ein fleirfagleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lassen, F. B. (2007). Tyveri! – til sekulariseringens semantik. *Slagmark, tidsskrift for idehistorie* 48, 139–158.
- Latour, B. (1997). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in history*. London: The University of Chicago Press.
- Marramao, G. (1994). *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Insel taschenbuch.
- Marramao, G. (2005). *Potere e secolarizzazione: Le categorie del tempo*. Bollati Boringhieri.
- Penzi A. (2008). *Profanation of the profane, or, Giorgio Agamben on the Moscow biennale*. Taylor & Francis Online. Hentet 20. september 2020 fra <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08935690802134008?scroll=top&needAccess=true&>

- Pieterse, J. N. (2009). *Globalization and culture: Global mélange*. Maryland: Rowan Rowman & Littlefield Publishers.
- Schmitt, C. (2009). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Shapin, S. (1995). *Den vitenskapelige revolusjon*. Oslo: Spartacus.
- Skinner, J. (2014). Thought is the courage of hoplessness: An interview with philosopher Giorgio Agamben. Littlefield Publishers. Inc. Hentet 12. november 2019 fra <https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hoplessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>
- Skinner, Q. (1978). *Foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strätz, W. & Zabel, H. (2004). Säkularisation, Säkularisierung. I R. Koselleck, W. Konze & O. Brunner (Red.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard: Belknap Press.
- Weber, M. (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax forlag.
- Weiler, J. H. H. (2010a). *Oral submission by professor JHH Weiler on behalf of Armenia, Bulgaria, Cyprus, Greece, Lithuania, Malta, the Russian Federation and San Marino – third party intervening states in the Lautsi case before the Grand Chamber of the European Court of Human Rights*. Hentet 13. februar 2020 fra https://7676076fde29cb34e26d-759f611b127203e9f2a0021aa1b7da05.ssl.cf2.rackcdn.com/eclj/weiler_lautsi_third_parties_submission_by_jhh_weiler.pdf
- Weiler, J. H. H. (2010b). EJIL Editorial Vol 21:1 – Lautsi: Crucifix in the classroom redux. Hentet 13. februar 2020 fra <https://www.ejiltalk.org/lautsi-crucifix-in-the-classroom-redux/>

Naturen som sted: En eksplorativ studie av økofilosofi, økoteologi og kristen økospiritualitet

Knut-Willy Sæther

Høgskulen i Volda

Abstract: In which sense can we make sense of nature as place? This question is discussed in the context of eco-philosophy, eco-theology and Christian eco-spirituality. In particular, the article aims to explore how nature as place can be understood in the context of Christian eco-spirituality. Both eco-philosophy and eco-theology is prior to the latter. They provide resources for how to understand Christian eco-spirituality in general and nature as place in particular. However, Christian eco-spirituality develops its own distinct character by emphasizing the role of aesthetics. The article identifies in two aspects of nature as place for further exploring as they give insight of how to understand nature as home. One aspect is the relational and dynamic character of nature and the another is nature as home. These two aspects echo in recent theories of place. Underlying both, we find aesthetics as a common ground for coping with nature as place in Christian eco-spirituality where bio-centrism, aesthetics, spirituality and nature experience are interwoven.

Keywords: eco-philosophy, eco-theology, Christian eco-spirituality, aesthetics, nature, place, home

Sitering av denne artikkelen: Sæther, K.-W. (2020). Naturen som sted: En eksplorativ studie av økofilosofi, økoteologi og kristen økospiritualitet. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religiønsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 9, s. 167–187). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch9>

Lisens: CC BY-ND 4.0.

Part of our connection to nature is the feeling for a place where one belongs, perhaps where one is born, or had an extraordinary experience.

—von Essen (2010, s. 50)

Innledning – bakgrunn og kontekst

Den første store bevisstgjøringen om økologi og miljø i Norge tok til på 1970-tallet. Selv om det allerede fra de første årenes debatter ble brukt betegnelser som krise og tap av fremtidstro, er det ingen tvil om at budskapet har forsterket seg, i en erkjennelse av at jordens tilstand er betydelig forverret, og at en mer dramatisk klimautvikling er dokumentert. Gjennom 1970-tallet var miljødebatten preget av spesifikke spørsmål og miljøutfordringer, samt hvordan man skulle løse disse. I ettertid så ser vi at den miljøkampen ikke fikk den ønskede effekten. En av de som engasjerte seg i denne kampen, Harald Olsen, hevder følgende: «Det var altså ikke noe galt med vår argumentasjon på 1970-tallet. Men det må ha vært noen grunnleggende begrensninger i denne måten å forholde seg til saken på, ettersom den ikke var i stand til å forhindre den utviklingen som siden har skjedd» (Olsen, 2007, s. 252). Det til tross for at 1970-tallets kamp også omfattet en dypere samfunnskritikk.

Vi kan med rette si at tyngden av alvoret om klimautfordringer er større nå enn for bare få år siden. Samtidig registrerer jeg at tidligere tema og perspektiver – som vi finner helt tilbake til starten på 70-tallet – gjentar seg. Det er nok riktig å si, slik Olsen påpeker, at teologien og kirken i de senere årene har tatt situasjonen mer innover seg.¹ At miljøsak og klimakrisen har blitt sterkere betont fra teologisk og kirkelig hold, ser vi med f.eks. pave Frans' *Laudato Si'* fra 2015. I vårt eget land har bl.a. *Bærekraftsboka* kommet, der FNs bærekraftsmål i lys av kristen tro belyses.² Den ble gitt ut i 2018 som et felles prosjekt med flere organisasjoner.

1 Samtidig er det faktisk nærmere 30 år siden f.eks. Svein-Olav Thorbjørnsen og Gunnar Heiene kom ut med boken *Håp for drivhuset?* (1991). Likeledes ble tematikken om økoteologi tidlig løftet frem i Norge av særlig Roald Kristiansen. Sistnevnte skal jeg vende tilbake til i forbindelse med økoteologien.

2 Dette er bare ett av mange eksempler. Noen eksempler i media på et forsterket fokus fra kirkelig og teologisk hold kan vi finne i bl.a. avisen *Vårt Land*. Det ene (11. okt. 2019) tar for seg hvordan den økumenisk orienterte Peter Halldorf i sin siste bok, *Därfor sørjer jorden* (2019), tar opp

Økofilosofien, økoteologien og den senere økospiritualiteten kan bare forstås på en saksvarende måte med det historiske bakteppet fra 70-tallet. Jeg vil i denne artikkelen vise at både økofilosofien og økoteologien gir viktige impulser til forståelsen av naturen som sted til det som senere utvikles av økospiritualitet innen en kristen kontekst. Videre vil jeg kartlegge og analysere betydningen av naturen som sted i kristen økospiritualitet. På det grunnlag vil jeg drøfte videre hva som er særtrekket ved forståelsen av sted i en kristen økospiritualitet. Det vil jeg gjøre med utgangspunkt i bl.a. Harald Olsen og Sigurd Bergmanns tenkning, samt med blikk mot nyere stedsteorier.

Økofilosofien, dypøkologi og sted

Det er med utgangspunkt i 1970-tallets miljøkamp at økofilosofien og den senere dypøkologien må forstås. Økofilosofi, som også gjerne kalles økософи, kan betegnes som en vitenskapsfilosofi, forstått som økologiens filosofi. Økologi i denne sammenheng er å forstå som det tverrfaglige studiet av organismers livsvilkår og levemåter, og hvordan disse fungerer i samspill med sine omgivelser. Økofilosofien søker således å beskrive disse forhold. Sentralt i den økofilosofiske tenkning er at alt som lever er deler av den samme helheten, og at alle levende vesener har rett til å utfolde seg. Videre er det en tenkning om at helheten er mer enn summen av de enkelte delene, og at denne helheten har en verdi (en etisk holisme).

Noen av disse grunntrekkene skal utdypes nærmere. Hans Kolstad diskuterer i sin gjennomgang av naturoppfatninger i det 20. århundre hva som ligger i begrepet etisk holisme (Kolstad, 2007, s. 125). Han tar utgangspunkt i en biologisk forankret naturetikk som fremhever verdien til alt liv ut fra to vesentlige egenskaper: selvopprettholdelsesdrift og streben etter å utvikle sine iboende muligheter (inkl. formering). Men det

klimatrussel og Kristus-håp. Det andre med tittelen «Frikirke-pastorer ønsker seg et grønt skifte» (14. okt. 2019) tar opp hvordan pastorer nå ønsker et tydeligere miljøengasjement i menighetene. Det siste eksempelet fra *Vårt Land* er et innlegg av Leif Gunnar Engedal som uttrykker følgende: «Trådene i den økologiske veven slites i stykker. Det biosfæriske ikonet tilgrises av vår grådighet. Og jeg spør meg: Er dette den nye utroskapen? At vi er sanseløst troløse mot den jord Gud har gitt oss som hjem?» (30. okt. 2019). Andre eksempler kunne vært anført, men disse illustrerer at klimaspørsmål så avgjort er på dagsordenen i ulike menigheter og kirker.

er ikke slik at naturens verdi bare er knyttet til det biologiske grunnlag. Kolstad viser i den forbindelse til Christopher D. Stone, som tilbake i 1972 taler om at en naturetikk ikke bare må knyttes til det biologiske, men også til naturlige helheter (landskap, daler, hav, skoger etc.), og man søker dermed å tilkjenne den økologiske helhet en moralsk status (Kolstad, 2007, s. 124). Slike tanker ble fremsatt av Aldo Leopold allerede i 1949 i hans utforming av landskapsetikk, der man betoner landskapets iboende verdi.³

En etisk holisme får sitt særpreg hos Arne Næss. I hans økofilosofi, og mer bestemt dypøkologi, gis liv i vid mening verdi. Liv omfatter hos Næss ikke bare biofysisk liv, men alt som bestemte livsprosesser inngår i. Kolstad sier om dypøkologien at man der vil «... innrømme eksistensi-berettigelsen av det døde stoffs uhyre komplekse struktur og ikke minst storheten i det totale samspill mellom alle disse partene eller delene, et samspill som selv utgjør en stor helhet» (Kolstad, 2007, s. 129). Det Næss gjør er å sette opp noen grunnleggende maksimer for etisk handling, et slags økologisk normativt system. Det har blitt betegnet som den dypøkologiske plattform. Den ble av Næss formulert sammen med George Session i 1984 (Næss, 2008, s. 203ff).

Slik Kolstad uttrykker det, fremhever dypøkologien at det er mulig «... å føre miljørelevante standpunkter tilbake til grunnleggende normer og verdier» (Kolstad, 2007, s. 129). Jeg skal ikke her gå inn i selve begrunnelseskjeden, men bare kort nevne en kritisk stemme til dypøkologien ved at den, til tross for sitt holistiske sikte, henger fast i en antroposentrisme. Grunnen til det er at det etiske programmet til dypøkologien lar i én mening menneskets verdi settes over naturen. Sentralt i Næss' tenkning er at menneskets vitale behov har forrang over alt annet av handlingsimperativer i en slik begrunnelseskjede. Dermed er vi «tilbake

3 Det å identifisere hva landskapets iboende verdi er, innebærer flere utfordringer, sier Kolstad. Leopold taler for det første om en stabilitet og skjønnhet ved landskap som vi er pliktig til å bevare og, for det andre, om etiske verdier i darwinistisk forstand. I praksis blir Leopolds syn, og den senere videreføringen hos J. Baird Callicott, problematisk, mener Kolstad, fordi den forankrer etikken på et følelsesmessig engasjement. Det er uklart hva som tilskrives iboende verdi, og hva som ligger til grunn for denne tilskrivningen. Videre er følelser rettet mot noe konkret og ikke en altomfattende, abstrakt helhet, sier Kolstad. Det er et problem hvis man skal utvikle en holistisk argumentasjon, mener Kolstad.

til» mennesket fordi det er jo mennesket som er nødt til å avgjøre hva som utgjør menneskets vitale behov. Selv om man i én forstand vil være fanget av en antroposentrisme i et slikt resonnement, betoner like fullt dypøkologien at man må regulere rammebetingelsene for menneskelig utfoldelse. Dypøkologien søker derfor å beskytte naturens vitale behov når dette kommer i konflikt med det Næss beskriver som menneskets perifere behov. Naturen gis dermed verdi for sin egen skyld.

Med henblikk på denne artikkelens tema så er det i Næss' dypøkologiske tenkning en dimensjon ved naturen som skal belyses mer inngående: stedets funksjon. Det har svært forenklet blitt sagt at Næss' filosofi kan sorteres i to kategorier: en filosofi under tregrensen, den han doserte ved Universitetet i Oslo og som er preget av logisk-formalisme, og en filosofi over tregrensen, der naturen, økofilosofien, fjellene og Spinoza er viktige ingredienser (Sørbø, 2002, s. 41). Det er denne andre filosofiske tilnærmingen i Næss' tenkning som er interessant til betydningen av sted.

Forståelsen av sted er, slik jeg leser Næss, knyttet til hans holistiske tilnærming til naturen. For Næss er det nødvendig å problematisere den tradisjonelle dikotomien mellom subjekt og objekt, mellom person og sted: «A Person-Place occasionally tyrannizes, imposes itself, gives orders. To disobey those 'orders' creates a feeling of guilt or weakness of character. This is unavoidable. Phenomenologically speaking, the orders given by the Place and the orders given by oneself are inseparable. Only philosophies that impose a sharp subject-object dualism try to trace a border between the self and 'its' geographical surroundings» (Næss, 2005, s. 352). I artikkelen med tittelen «The significance of place: At home in the mountain» sier Næss at mennesket tidligere – i en tid med liten mobilitet – hadde et forhold til «hjem». Det var slik at man var hjemme, dro hjemmefra og kom tilbake – hjem. Dette hjemmet var ikke nødvendigvis en bygning, men mer å forstå som det sted man tilhørte. Tilhørighet forstås av Næss som noe som er *en del av en selv*. Det uttrykker for ham et økologisk selv: «Home was where one belonged. It was 'part of oneself', that is, it delimited an ecological self, rich in *internal* relations to what is now called environment» (Næss, 2005, s. 339).

Det er i Næss' tenkning en nær forbindelse mellom sted og tilhørighet, og han hevder at det som utfordrer tilhørighet er mobilitet: «Urbanisering,

sentralisering, øket mobilitet, avhengighet av varer og teknologi utenfra, livets stadig økende strukturelle kompleksitet – alle disse faktorene svekker eller ødelegger den stabile følelsen av å høre til et sted, eller vil endog hindre den i å oppstå» (Næss, 2008, s. 85). Det er i dag et tap av sted, ifølge Næss, og derfor kjenner mennesket på lengselen etter sted og tilhørighet. Her knytter Næss størrelsene sted, lengsel og tilhørighet sammen, og han gir uttrykk for noe fundamentalt i møte mellom mennesket og naturen. Sted skaper tilhørighet, og fravær av sted som gir tilhørighet skaper lengsel. For Næss er eksempelet med hans eget unike sted, Tvergastein, et uttrykk for et hjem i fjellet som blir til i en dynamisk prosess med ham selv og naturen.

Næss' tenkning om sted blir videre sammenvevd med emosjonenes rolle. Han taler om *stedsfølelse* og at mennesket har sterke, positive følelser for steder der de føler seg hjemme (Næss, 1998, s. 114). I dypøkologien er det et poeng å stimulere sansen for det området man selv lever i, og å vekke de samme følelsene til stedet for neste generasjon. En slik stedstilhørighet betegner Næss som *bioregionalisme*. Følelsenes plass i tilknytning til sted er derfor viktig fordi følelser kan skape motivasjon for endring, sier han. For Næss må følelser i denne sammenheng forstås med Spinoza som bakteppe. Det er ikke slik at følelser er i kontrast til eller i motsetning til fornuft (Næss, 1999, s. 44ff.). Næss viser til begrepet «ratio» hos Spinoza – et begrep som har mange aspekter ved seg også hos Spinoza. Ratio betegner fornuftens indre stemme, men gir en bredere tilnærming til fornuft, der også emosjonene har en plass. Jeg har i den pågående debatten om alternative fakta argumentert for at Næss og Spinoza gir innsikter om at rasjonalitet ikke bør tenkes snevert som «kald» og uten følelser, men også inneha emosjonelle aspekter. Dette er relevant for en holistisk tilnærming til naturen: «... a narrowed rationality will lack a holistic approach to reality, run a risk for being ethically empty, and thus leads to differentiation and fragmentation of knowledge» (Sæther, 2018, s. 76). En vesentlig side ved ratio er altså dens emosjonelle side, og det gir tilgang til en dypere rasjonalitet. Næss sier det slik at noe kan ikke betegnes som rasjonelt hvis det ikke er i overensstemmelse med de dypeste premissene, målene og formålene i våre liv (Næss, 2008, s. 112). Derfor fremstår ratio som en indre autoritet: «... pointing out a direction for where to go for achieving the

highest goals, that is freedom, being in itself» (Sæther, 2018, s. 75). I dypøkologien fremstår naturen som et sted der man har tilgang til en dypere innsikt hvor også emosjonene har sin plass. Denne dypere innsikten har en «etisk retning», forstått i en mening som «innenfra og ut», som stimulerer til etisk handling i overensstemmelse og i pakt med naturen, på naturens egne premisser (jf. den dypøkologiske plattform).

Økoteologi, tilhørighet og sted

Der økofilosofien og dypøkologien betoner naturens verdi for sin egen skyld, så har økoteologien poengtert at naturen har sin verdi fordi den er skapt. Det betyr at naturens verdi ikke er å finne i naturen selv, men ut fra en instans som har gitt naturen dens verdi. Økoteologien kommer primært som en respons på Lynn Whites artikkel i 1967 «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», der han argumenterer for at noe av årsaken til den økologiske krisen er å finne i bestemte oppfatninger om mennesket i kristendommen (White, 1967). For White er det en vestlige antroposentrisme som er rådende, og den har bakgrunn i kristendommens herredømme-tanke med referanse til 1 Mos 1,28. White fremmer en annen tilnærming der Frans av Assisi fremstår som eksemplarisk modell. Nå kan åpenbart Whites bidrag problematiseres, også hans ensidige kritikk av kristendommen. Det skal jeg la ligge her, men hans bidrag setter i gang det som kan betegnes som en økoteologisk tenkning fra kristent hold. Ulike aktører fremmer nye bidrag til forståelsen av naturen som Guds skaperverk på en slik måte at herredømmetanken blir kritisert og erstattet med andre metaforer, som for eksempel forvaltertanken.⁴

Med henvisning til Susan Power Bratton hevder Tom Sverre Tomren at økoteologi handler om hvordan kirker og teologer nytolker teologien som ressurs for den krisen miljøet er i, og dermed bidrar til en aktivisering av kristen i miljøarbeidet. I tillegg peker Tomren på at økoteologien er å forstå som en tverrfaglig disiplin som spenner over flere teologiske disipliner så vel som innsikter fra biologi og samfunnsvitenskaper (Tomren, 2018).

4 Noen sentrale navn i den første økoteologiske bølgen er Alfred North Whitehead, John B. Cobb, Jürgen Moltmann, John F. Haught og Sally McFague (Se Brotton, 2017, s. 6–7).

Vi kan, slik Kolstad også peker på, identifisere tre hovedstandpunkter i økoteologien. Den første vektlegger at naturen sammen med menneskeheden må inkluderes tydelig i kristologien. Den andre er mer forankret i forvaltertanken. Her betoner man at jorden med dens ressurser er Guds eiendom, og menneskets oppgave er å være forvaltere av denne eiendommen. Naturen har ikke sin verdi ut fra menneskets behov, men ut fra gudsrike-tanken, der gudsriket omfatter hele den skapte virkelighet og som mennesket er et medlem av (Kolstad, 2007, s. 134). Det tredje hovedstandpunktet uttrykker at forholdet mellom natur og menneske må ses ut fra en utvidet skapelsesforståelse. Her forstås skapelsen som en pågående prosess ved at skaperverket går mot større harmoni, integrasjon og helhet. Disse varianter av teologisk tenkning om naturen som skapt gir grunnlag for ulike tilrettelegginger av typer økoteologi.

I Norge har særlig Roald Kristiansen vært sentral for økoteologiske synspunkt (Kristiansen, 2007). Ett element han poengterer i utviklingen av en økoteologi, er stedets betydning. Økoteologien må ta innover seg lokale perspektiver: «Jeg vil hevde at økoteologi i dag i høy grad er et spørsmål om å utvikle en forståelse av og en bevissthet om *lokalitetens* betydning for mennesker: at man har en *tilhørighet* til stedet og at denne tilhørighet fører til at man knytter forpliktende *relasjoner* til ikke bare mennesker, men også til andre elementer knyttet til stedet: fisken, havet, trærne, fjellet osv. Økoteologi handler for meg om å utvikle en type helhetsforståelse der mennesket og landskapet tilhører hverandre i en tetttest mulig forpliktende relasjon» (Kristiansen, 2007, s. 22). Her innfører Kristiansen en «paktsteologi» i betydningen at man må utvikle en teologi som vektlegger forpliktelser til sine omgivelser (naturen i vid mening).

Et neste punkt for Kristiansen er betydningen av *topofili*, som handler om mer enn et sted i geografisk forstand. Det må for Kristiansen forstås som et mentalt sted der den enkeltes identitet kobles sammen med stedets historiske og kulturelle egenart. I en slik kontekst vil det enkelte menneske stå i en gjensidig relasjon til fisken i havet, til oljen under havet, der ens felles skjebne er betinget av forholdet mellom mennesket og omgivelsene.

Så langt fremstår noen felles trekk i både økofilosofiens dypøkologi og økoteologien. De betoner begge betydningen av stedet. Stedsforståelsen er knyttet til naturen, og to perspektiver som fremstår tydelig. Naturen er

for det første et sted for tilhørighet og for det andre et relasjonelt sted, der mennesket står i en relasjon til sine naturomgivelser, både det levende og ikke-levende. Videre søker både dypøkologien og økoteologien bort fra en antroposentrisk tilnærming til naturen, og de betoner begge et etisk utblikk, ved at mennesket er ansvarlig overfor naturen som man er en uløselig del av, og må handle i overensstemmelse med denne ansvarlighet. Den grunnleggende forskjellen mellom disse to er i selve begrunnelsen av naturens verdi, der naturen i økofilosofien gis verdi i kraft av seg selv, mens i økoteologien gis verdi i kraft av å være skapt. Den forskjellen medfører ulike perspektiver til hvordan man utvikler andre deltema, der for eksempel økoteologien vil løfte frem skapelsesdimensjonen tydeligere i en teologisk helhetstenkning, der andre teologiske tema inngår, som for eksempel kristologi og eskatologi.

Kristen økospiritualitet – et fornyet blikk på naturen

Kristen økospiritualitet slik den er utformes av blant annet Harald Olsen, er tydelig interdisiplinær der man kombinerer innsikter fra blant annet økologi, spiritualitet og religion (Sæther, 2017, s. 167). I kjernen av økospiritualitet finner vi også en betoning av særlig naturen og miljøet på en slik måte at man søker å distansere seg fra en antroposentrisk tilnærming.

Jeg skal heller ikke problematisere spiritualitetsbegrepet inngående her, det er gjort andre steder (Sæther, 2013).⁵ I denne omgang nøyer jeg meg med å legge forholdsvis kortfattet til grunn følgende: (1) Det gir mening å tale om kristen økospiritualitet. En slik spiritualitet henter perspektiver fra økoteologi og økofilosofi, men videreutvikler disse. (2) En kristen økospiritualitet kan bidra med å tydeliggjøre kristendommens relevans for den pågående miljø og klimadebatten og – ikke minst – gi et perspektiv for handling.

5 Nå kan kristen økospiritualitet omfatte mange tilnærminger, men jeg skal primært følge den linjen vi finner fra økoteologien og dels økofilosofien til en kristen økospiritualitet. Det kan også diskuteres hva som er forskjellen mellom økoteologi og kristen økospiritualitet og om ikke disse størrelsene er overlappende.

For Olsen er det en endring fra den første fasen av økoteologi og til den senere økospiritualiteten. Forskjellen fremstår ved å se nærmere på hva man ikke klarte å løse tilfredsstillende gjennom den første fasen av økoteologi. Ifølge Olsen ble det for tung vektlegging av rasjonelle argumenter. Man regnet med at gode argumenter med tilstrekkelig underbygget vitenskapelig dokumentasjon skulle bevisstgjøre mennesket slik at man som rasjonelle vesener gjorde det rette (Olsen, 2007, s. 251). Det skjedde ikke. Sammenfallet med oljeeventyret i Norge og hensynet til arbeidsplasser, velstandsutvikling og økonomisk vekst gjorde at budskapet ikke nådde frem, eller at man ble oppfattet som dommedagsprofeter eller virkelighetsferne drømmere. Ifølge Olsen ble det derfor en endring i argumentasjonen fra en mer ensidig rasjonell tilnærming til en argumentasjon som åpnet opp for et større bilde. Denne endringen betegner Olsen som et skifte fra «rasjonalitet» til «spiritualitet». Det er i denne «overgangen» vi kan se trekkene av en kristen økospiritualitet vokse frem. For å gi en karakteristikk av kristen økospiritualitet må vi ha i bakhodet den generelle interessen for spiritualitet sammen med kristen spiritualitets kritikk av tradisjonell teologi.

Det å tale om spiritualitet som en reaksjon på tradisjonell teologi er ikke bare et tema «innen» kristendommen, men er å forstå som et gjenkjennelig trekk i tilnærminger til andre religionene. Den nyorientering som Olsen beskriver fra teologi til spiritualitet – kan åpenbart problematiseres og har også blitt kritisert (Aadnanes, 2013). Selv om kristen økospiritualitet søker å distansere seg fra den tradisjonelle teologien, står den uløselig i et forhold og i en avhengighet til teologien, særlig med henblikk på den felles historie og det materiale som den henter sine ressurser fra. Olsen definerer spiritualitet – generelt – som «... troens ytringsformer og manifestasjoner slik den uttrykker seg i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur, i søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tidene» (Olsen, 2007, s. 254). Jeg legger denne definisjonen til grunn i fortsettelsen, men mer avgrenset som kristen økospiritualitet. Når Olsen karakteriserer hva en kristen økospiritualitet har av kjennetegn, peker han på fem elementer. For det første er det det han betegner

som et profetisk element. I dette ligger en avvisning av en livsstil basert på overforbruk og utnytting. For det andre er det et kontemplativt element. Man søker å forholde seg til skaperverket for dets egen skyld og ikke for menneskets skyld. For det tredje er det et estetisk element. Det betyr for Olsen at man må tilstrebe å se skaperverket, men også forstå skaperverket fra «innsiden». Det innebærer en utfordring til både fantasi og innlevelsesevne. Til sist finner Olsen et liturgisk element. Det kan forstås slik at alle elementene ovenfor søker sine ulike liturgiske uttrykk i bekjennelse, klagesang, takksigelse og lovsang. Disse aspektene finner man også dels utmyntet i Olsens spiritualitetstypologi (Olsen, 2013, s. 27ff).

Et raskt blikk på kristen økospiritualitets interesseområde og de fem elementene Olsen skisserer, viser at det er flere overlappende tema med økoteologien og dels økofilosofien. De søker alle å løsrive seg fra subjekt-objekt-dikotomien ved å tale om en holisme i en bestemt mening og betone naturens relasjonelle og organiske karakter. For det andre tillegges emosjonene og estetikken en rolle, det kommer særlig til uttrykk i formuleringer som «tilhørighet» og «hjem» slik det tenkes som stedsfølelse/bioregionalisme (Næss), topofili (Kristiansen) og å se skaperverket på en bestemt måte (Olsen). Til tross for likhetene fremstår særlig et par elementer – med relevans til forståelsen av sted – som sterkere betont i kristen økospiritualitet: Det ene er den estetiske dimensjonen. Det estetiske i den sammenheng betyr i korthet at man vektlegger persepsjonenes betydning ved å se naturen i en bestemt mening. Det handler om, slik Olsen uttrykker det, å se både detaljer og sammenhenger i landskapsformer, geologi, og plante- og dyreliv. Men det handler også om å gi fantasien rom, ved å åpne for mulighetene til å se former for mening i natur og skaperverk: «Fantasien uttrykker seg i et metaforisk språk, og gir dermed naturen mulighet for å gjenvinne sin symbolske funksjon» (Olsen, 2007, s. 258). Olsen formulerer det slik at man kan erfare naturen som besjelet. Det å ha innlevelse og la fantasien få rom kan åpne opp for en tanke om at den «imaginale» naturen er reell, men den er bakenfor den umiddelbart sansbare naturen, sier han. Derfor blir det viktig å se naturen på en ny måte og med et indre blikk. En kristen økospiritualitet bidrar til å gi opplevelsene i naturen og ens forhold til naturen et nytt og rikere språk samt en dypere natursensitivitet.

I nær forbindelse til den estetiske dimensjonen er det et annet element som betones sterkt i en kristen økospiritualitet: at menneskets forhold til naturen er relasjonelt og organisk. En relasjonell dimensjon uttrykker en motsats til en form for dualisme mellom subjekt og objekt, mellom mennesket og natur. Det organiske aspektet peker i samme retning og poengterer særlig at mennesket er en helhet av kropp, sjel og ånd (Sæther, 2017, s. 169), og at mennesket er en del av naturen. Både det relasjonelle og det organiske gir rom for å betone sansene, følelsene, intuisjonen og fantasien. En kristen spiritualitet vil vise at man åpner for å se naturen og skaperverket på en bestemt måte. Stikkord her er å se helhetlig på naturen (en bestemt forstått holisme), og at naturen er hellig (i den mening at skaperverket er Guds gave og at Gud er til stede i skaperverket). På det grunnlag vil – og her kommer den etiske dimensjonen frem – kristen økospiritualitet gi et bidrag til miljøetikken.⁶

Den kristne økospiritualitet står altså i nær forbindelse med økofilosofien og økoteologien. Jeg skal ikke problematisere forholdet mellom disse tre strømningene mer inngående her, annet enn å slå fast at de står i et innbyrdes forhold til hverandre og med overlappende perspektiver. På den annen side ser jeg ansatser til at estetikken og det relasjonelle perspektivet får en særegen plass i kristen økospiritualitet. Det ønsker jeg å belyse mer inngående med hjelp av Sigurd Bergmanns tenking.

Bergmann: «Aesth/ethics» og naturen som sted

Deler av Bergmanns forfatterskap, som omfatter blant annet miljøestetikk og økoteologiske refleksjoner, har blant annet fokusert på hva den romlige vendingen («spatial turn») har av relevans for religionsfaglig og teologisk refleksjon. Ifølge ham er det i skjæringsfeltet mellom geografi og etikk at religionenes bidrag til miljøvitenskapene kan finne sin plass (Bergmann, 2010, s. 48). Bergmann bidrar med innsikter som går utover

6 Kristen økospiritualitet kan også ivareta et større perspektiv enn «bare» å vektlegge naturen og ha biosfæren i fokus. Jeg har i en annen sammenheng vist at en kristen økospiritualitet bør ha hele den skapte virkeligheten som sitt gjenstandsområde, ved at biosentrismen heller ikke er tilstrekkelig holistisk. I den forbindelse gir det mening å tale om en kristen kosmosentrisk spiritualitet (Sæther, 2017, s. 173).

det tradisjonelle økoteologiske fagområdet og som i flere henseender kan utvikles innenfor en økospirituell kontekst.

Rommet vidt forstått, både det fysiske sted og det forestilte sted, er sentrale «objekt» i den estetiske opplevelse (Bergmann et al., 2013, s. 71). Når objekt brukes i denne forbindelse, er ikke det slik å forstå at den estetiske opplevelse finner sted ved at et subjekt betrakter et «uavhengig» objekt. Et sentralt poeng for Bergmann er nettopp at vi ikke kan operere med en skarp dikotomi mellom subjektet og dets omgivelser. Med referanse til den franske poeten Noel Arnauts formulering «I am the space where I am» sier Bergmann at det ytre rom («external space») og indre rom («internal space») står i et forhold til hverandre: «... our surrounding world and our inner world represents a common continuum» (Bergmann et al., 2013, s. 39). Det har, ifølge Bergmann, betydning til forståelsen av landskap. Hvis det er slik at jeg er det rommet hvor jeg er, så uttrykker det at jeg ikke er et uavhengig, konstruert selv, men at jeg alltid inngår i en dypere virkelighet som «... grounds, anchors and embraces the living» (Bergmann et al., 2013, s. 39).

Bergmann presenterer tre ideer som viktige tilnærminger til forståelsen av det han betegner som en «eco-theological aesth/ethics of the Spirit in lived space» (Bergmann, 2011, s. 32). Det ene betegner han som «inhabitation». På norsk betyr det i retning av «bebodd sted». For Bergmann uttrykker dette det guddommelige tilstedeværelse i verden. Det betyr ikke at verden er Gud, men at Gud er til stede i en bestemt mening: «Inhabitation is an ongoing dynamic process where God goes into and beyond the world and transfigure it from within» (Bergmann, 2011, s. 32). Det innebærer at en økoteologisk aesth/ethics kan gi teologien en fornyet fokus på persepsjonen av rom og liv, sier han.

Det andre perspektivet er atmosfære. Atmosfære bidrar til en annen måte å forstå relasjoner på enn i det dualistiske subjekt–objekt-skjemaet. Bergmann hevder at atmosfære handler om det som forbinder det indre og det ytre, det legemlige og det spirituelle, omgivelser og det iboende. For Bergmann blir det viktig at vi har en bevissthet om oss selv og den virkelighet som omgir oss og som vi uløselig er en del av. Åpenhet og bevissthet («awareness») om hvem vi er og hvordan vi er sammenvevd med naturen, er derfor avgjørende: «A lack of awareness creates alienation

and awareness is a skill to be nourished and developed» (Bergmann & Eaton, 2011, s. 3). For Bergmann er oppmerksomhet et aspekt ved hvordan vi på en bestemt måte sanser verden. I neste omgang er måten vi ser ting på, forut for hvordan vi agerer. Derfor har åpenhet å gjøre med sanser, persepsjoner og hvordan vi faktisk er oppmerksomme. Det setter i sving alle våre sanser: hva vi ser, smaker, hører og berører, og en slik åpenhet og bevissthet «... influences the kinds of questions we ask, how and what we reflect upon, and ultimately how we answer our queries» (Bergmann & Eaton, 2011, s. 3).⁷

Det tredje perspektivet til Bergmann med betydning til forståelsen av sted uttrykkes gjennom den tyske termen «Beheimatung». Dette uttrykket er noe vanskelig å oversette til norsk. Bergmann formulerer det på engelsk som «making oneself at home». Uttrykket er utvilsomt sammensatt og kan dreie seg om det sted man er knyttet til, forstått i retning av røtter og tilhørighet. Men det har også noe formativt ved seg, i retning av å gjøre noe til sitt hjem. All religion, sier Bergmann, kan fortolkes som et dypt uttrykk for «making oneself at home». For Bergmann må vi derfor i dag stille et spørsmål med økospirituell relevans: Hvordan skal vi gjøre jorden – den jorden som vi er i ferd med å ødelegge – til vårt hjem (igjen)?

Med henblikk på en kristen økospiritualitet vil «Beheimatung» som tilhørighet, både historisk som røtter og dynamisk som en skapende nåtidig prosess, gi en interessant tilnærming til mennesket og naturen som sted. En slik tilhørighet kan skapes gjennom estetiske opplevelser som finner sted i naturen. I forskning gjort på friluftslivstudenters opplevelser i naturen, argumenteres det for en nær sammenheng mellom estetiske

7 Ifølge Bergmann handler atmosfære om hvor Ånden virker. Han henter dels ressurser fra fenomenologien for å åpne for en teologisk tolkning av Åndens virke i verden gjennom ulike «interspaces» og på ulike nivåer i skaperverket. Hva betyr så Ånden i denne sammenheng? Bergmann anfører en teologisk-filosofisk beskrivelse av Ånden som: «... the being of the one at or with the other» (Bergmann, 2011, s. 33). Hvem er «the others» som Ånden virker med? Bergmann sier: «The question in the driving force of the Christian classical tradition is not whether the Spirit dwells *in* us or not, whether the Spirit liberates *in* the Church or even *outside*. What is important is to ask how and where the Spirit is at work who blows wherever s/he wants to and who liberates through the truth» (John 14:16ff., 8:32, 2 Cor. 3:17, cf. Gal. 5:1). (Bergmann, 2011, s. 34). Poenget, fortsetter Bergmann, er at Ånden kan arbeide i, med og gjennom alle steder, rom og målestokker i skaperverket. Mennesket kan ikke begrense dens virksomhetsområde. Derfor kan mennesket møte Ånden – som liv-giveren – på de mest overraskende steder og vi bør være åpne for å møte den i atmosfærene som forbinder våre omgivelser med vår menneskelige «embodied mind».

opplevelser i naturen og det å føle seg hjemme i naturen (Løvoll, Sæther & Graves, 2020). Den sammenhengen korresponderer med Bergmanns tilrettelegging av estetikk og tilhørighet. Følelsen av å være hjemme og – i en mening – tilhøre naturen, er en følelse som finner sted i og med estetiske opplevelser i naturen. Med referanse til Gernot Böhme sier Bergmann at en estetisk opplevelse også omfatter en «... self-aware human reflection on one's living-in-particular-surroundings» (Bergmann, 2006, s. 336).

Estetiske opplevelser kan skape hjemfølelse og tilhørighet. Et liknende perspektiv kan vi finne hos García-Rivera (2009). Ifølge García-Rivera må vi på bakgrunn av miljøkrisen adressere spørsmålet om mennesket er «hjemme i kosmos». Ved å vektlegge betydningen av sted vil García-Rivera bidra til en forståelse av hva det vil si å være hjemme i kosmos. I tråd med Bergmann mener García-Rivera at sted omfatter både en indre og ytre dimensjon. De erfaringene av naturen som sted for tilhørighet innebærer en «intimate immensity actual in space and time» (García-Rivera, 2009, s. 105–106; Sæther, 2013, s. 121ff). Det betyr at estetiske opplevelser i naturen kan skape følelser av tilhørighet og tilknytning.

Kristen økospiritualitet i lys av nyere stedsteorier

To av særtrekkene ved kristen spiritualitet er derfor betoningen av det relasjonelle og organiske i naturen, samt estetikkens rolle. Med bakgrunn i Olsens og Bergmanns innsikter kan vi tydeliggjøre hva naturen som sted innebærer i en kristen økospiritualitet.

I tilknytning til Olsens definisjonen av spiritualitet er stedsdimensjonen implisitt. Når han benytter formuleringen «... troens ytringsformer i møte med det omgivende samfunn og dets kultur» (jf. definisjonen) så ligger stedsdimensjonen innbakt i dette. I min kontekst med naturen som sted så kunne nok også Olsens definisjon tatt inn «den omgivende natur» for å gi et mer kompletterende bilde. Går vi mer inn i Olsens tilnærming til spiritualitet, blir naturen som sted tydelig ved at han poengterer at nettopp menneskets forhold til natur og miljø blir en vesentlig del i kristen spiritualitet (Olsen, 2007, s. 255). Likeledes ser vi at stedsdimensjonen er innbakt i Bergmanns tilnærming, med fenomenene «det bebodde

sted», «atmosfære» og «Beheimatung». Videre er Bergmanns bidrag ved å sammenlenke estetikk, sted og tilhørighet perspektiver som har relevans til forståelsen av naturen som sted i kristen økospiritualitet.

De ovennevnte perspektivene kan utvikles noe videre i lys av nyere stedsteorier. På den måten får vi frem den tydelige «romlige vendingen» som er sentral i kristen økospiritualitet. Et bidrag til nyere stedsteorier og ulike dimensjoner ved sted finner vi hos Aure et al. (Aure et al., 2015, s. 13ff). De skisserer, med utgangspunkt i særlig samfunnsgeografien, flere dimensjoner ved sted. Jeg vil derfor på bakgrunn av det analyserte materialet ta for meg to dimensjoner med særlig relevans for naturen som rom i kristen økospiritualitet: at naturen som sted må forstås dynamisk og relasjonelt, samt at naturen som sted har med tilknytning å gjøre.

Naturen som sted: relasjonell og dynamisk natur

I nyere stedsteorier står den konstruktivistiske tradisjonen sterkt. Det innebærer blant annet at opplevelser av sted står sentralt, og at stedsbegrepet må forstås *relasjonelt* og *dynamisk* (Aure et al., 2015, s. 19). Steder er erfarte og opplevde, og det er mennesket som skaper en identifikasjon av steder. Den dynamiske stedsforståelsen, som søker bort fra en essensialistisk tilnærming til sted, står tilsynelatende i motsetning til sted som tilknytning, der stedsidentitet og sted som hjem betones (jf. Nyseth & Pløger, 2015, s. 47ff). Når jeg betegner det som tilsynelatende er det for å poengtere at det kanskje ikke er motsetninger, men snarere utfyllende perspektiver, fordi sted som tilknytning også kan relateres til en dynamisk stedsforståelse. Det skal jeg vende tilbake til om litt.

Det at steder må forstås dynamisk, omfatter flere perspektiver. I nyere stedsteorier handler det blant annet om at steder må forstås som tilblivelse, endring og prosess. Det handler også om at steder uttrykker mobilitet og at steder har en relasjonell dimensjon i betydningen at de er gjensidig avhengige av hverandre og står i et gjensidig konstituerende forhold til mennesker (Berg & Dale, 2015, s. 32). Det at steder tenkes dynamisk, står for f.eks. Nyseth og Pløger i kontrast til en statisk forståelse av sted. Nyseth og Pløger hevder følgende: «Det er et problem dersom steder ontologiseres i stedet for å ses på som tilblivelse. Begreper som 'hjem',

‘sjel’ eller ‘stedsidentitet’ forsøker å essensialisere noe som bygger på stadig nye identifikasjoner av aktualiserte virkende krefter som for eksempel sosiale forhold, natur, landskap eller bruk av stedet» (Nyseth & Pløger, 2015, s. 61). For Nyseth og Pløger er det slik at individer skaper sosiale konstruksjoner av stedet, og her medvirker mennesket med sin kropp på ulike måter. Derfor er steder også «... i *prosess*, fordi det er levd, relasjonelt, opplevd og erfart innenfor nye konfigurasjoner og konstallasjoner av krefter» (Nyseth & Pløger, 2015, s. 61).

Vi gjenkjenner elementer av det relasjonelle i naturen i kristen økospiritualitet. Olsens beskrivelse av naturen som besjelet peker i den retning, likeledes finner vi en organisk forståelse ved å se naturen som en helhet: Man søker med andre ord bort fra dikotomien mellom menneske og natur. Hos Bergmann trer det relasjonelle tydelig frem i tilretteleggingen av det ytre og det indre rom og at vi inngår i en dypere virkelighet i nær relasjon til naturen. Bergmann tar det relasjonelle et skritt videre, ved å poengtere at det ikke bare handler om menneskets forhold til natur, men også om Guds forhold til naturen («inhabitation»). Forbindelseslinjene mellom det relasjonelle og det dynamiske ved sted ser vi hos Bergmann i hvordan han utvikler atmosfære og «Beheimatung». Her blir det spirituelle (pneumatologiske) fremtredende, og det gjør at Bergmanns tenkning kan sies å være nettopp et bidrag til en spesifikk *kristen økospiritualitet*. Estetikken vil være en inngang her fordi den estetiske opplevelse i naturen – og kanskje særlig der – dreier seg om en «self-aware human reflection» og kan åpne for naturetisk bevissthet.

Naturen som sted: Å føle tilknytning

Det at steder kan forstås dynamisk, blir gjerne sett på som motsetning til at steder har essens og uttrykker noe stabilt. Slik trenger det ikke å være. Sted som uttrykk for noe stabilt blir gjerne knyttet til fenomenene tilknytning og tilhørighet. Tilhørighet i nyere stedsteorier har særlig to aspekter som er relevante med henblikk på naturen som sted for kristen økospiritualitet. Man kan uttrykke tilhørighet til et sted, der sted er forstått som en lokasjon hvor opplevelsen av å føle seg hjemme er til stede. Det korresponderer med Nyseth og Pløger, som peker på at sted

i ontologisk forstand som en plass for en gitt tilhørighet er noe vi ikke ønsker å miste. (Nyseth & Pløger, 2015, s. 51). Men tilhørighet til et sted kan også skapes av mennesket som gjør noe til sitt hjem i betydningen skaper tilhørighet til et sted. Denne aktive skapende prosessen, slik vi også finner den uttrykt i f.eks. Næss' betraktninger om Tvergastein, er et vesentlig element i Bergmanns «Beheimatung» og er hos García-Rivera uttrykt i metaforen «garden of God».

Det gir derfor mening å hevde at kristen økospiritualitet søker å gjenvinne en tro på (eller kjærlighet til) naturen som sted. Slik García-Rivera uttrykker det: «We must fall in love with the earth if there is to be a heaven» (García-Rivera, 2009, s. ix). En kristen økospiritualitet vil betone naturen som hjem i den forstand at naturen (og jorden) er Guds skaperverk og at mennesket hører til i dette skaperverket. Tilhørighet og det å føle seg hjemme har derfor både en gitt ontologisk kontekst – den skapte virkelighet – men er også å forstå som en dynamisk skapende nåtidig virksomhet ved at mennesket må (re)skape naturen som sitt hjem, slik Bergmann formulerer det med «Beheimatung». I det inngår også de estetiske opplevelsene, fordi naturen sanses og oppleves, og i den estetiske sansingen er det en verdisetting av det som sanses som videre kan aktivere en naturetisk bevissthet (Sæther, 2019, s. 117ff.)

Utblick

Kristen økospiritualitet som betoner estetikkens rolle, åpner for berikende innsikter i tilknytning til naturen som sted. Noen av disse er naturens dynamiske og relasjonelle karakter, samt at naturen er et sted for tilhørighet. I så måte kan kristen økospiritualitet være et bidrag til å møte det Albrecht beskriver som *solastalgia*: «... the homesickness you have when you are still at home» – der ditt hjemlige miljø endrer seg på en slik måte at det gir uro og frykt (Albrecht, 2007, s. 95ff). Denne uroen trenger ikke bare være et privat, subjektivt anliggende, men kan tenkes inn i en større relasjonell helhet. De økologiske utfordringene som vi i dag står overfor, må man møte med en økologisk rettferdighet, sier Bergmann: «Kravet på økologisk rättvisa skall garantera att alla levande varelser, som är berörda, även får röst och plats i denne praktiska diskurs.

En viktig utmaning til religionerna är dermed att utveckla en ekologisk estetisk på ett sätt som gör den ekologiska spiritualiteten kroppsligt erfarbar och meningsfull» (Bergmann, 2010, s. 51). På en slik måte kan man veve sammen biosentrisme, estetikk, spiritualitet og erfaring. En kristen økospiritualitet som betoner naturen som rom, gir oss nettopp ressurser til en slik gjennomtenkning.

Litteratur

- Aadnanes, P. M. (2013). Kristen spiritualitet – gjenoppdaga skattar eller gjentakande villfaringar? Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteressa i vår tid. I K.-W. Sæther (Red.), *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (s. 35–53). Kyrkjefag Profil nr. 19. Trondheim: Akademika Forlag.
- Albrecht, G. (2007). Solastalgia: The distress caused by environmental change. *Australasian Psychiatry*, 15, 95–98.
- Almås, G. & Skaland, A. M. (Red.). (2018). *Bærekraftsboka: FNs bærekraftsmål i lys av kristen tro*. Utgiver: Kirkens Nødhjelp mfl.
- Aure, M., Gunnerud Berg N., Cruickshank, J. & Dale B. (2015). Sted – nye teorier i en norsk kontekst. I M. Aure, N. Gunnerud Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 13–29). Bergen: Fagbokforlaget.
- Berg, N. G. & Dale, B. (2015). Sted – noen nyere teoretiske tilnærminger og debatter. I M. Aure, N. Gunnerud Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.
- Bergmann, S. (2006). Atmospheres of Synergy: Towards an eco-theological aesth/ethics of space. *Ecotheology*, 11, 326–356.
- Bergmann, S. (Red.) (2010). *Religion som rörelse: Exkursjoner i rum, tro och mobilitet*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Bergmann, S. & Eaton, H. (2011). Awareness matters. I S. Bergmann & H. Eaton (Red.), *Ecological awareness: Exploring religion, ethics and aesthetics* (s. 1–7). Berlin: LiT Verlag.
- Bergmann, S. (2011). Aware of the Spirit: In the lens of a trinitarian aesth/ethics of lived space. I S. Bergmann & H. Eaton (Red.), *Ecological awareness: Exploring religion, ethics and aesthetics* (s. 23–39). Berlin: LiT Verlag.
- Bergmann, S., Blindow, I. & Ott, K. (2013). *Aesth/ethics in environmental change: Hiking through the arts, ecology, religion and ethics of the environment*. Berlin: LiT Verlag.
- Brotton, M. J. (Red.) (2017). *Ecotheology and nonhuman ethics in society. A community of compassion*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books.
- Engedal, L. G. (2019, 30. oktober). Vårt Land i «klima-utroskap». *Vårt Land*.

- von Essen, C. (2010). *Ecomysticism: The profound experience of nature as a spiritual guide*. Rochester: Bear & Company.
- García-Rivera, A. (2009). *Garden of God: A theological cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Halldorf, P. (2019). *Därfor sörjer jorden*. Silentium.
- Kolstad, H. (2007). *Besinnelse: Naturfilosofiske essays*. Oslo: Humanist forlag.
- Kristiansen, R. (2007). Økoteologi anno 2007. I B. Mæland & T. S. Tomren (Red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi* (s. 11–27). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Løvoll, H. S., Sæther, K.-W. & Graves, M. (2020). Feeling at home in the wilderness: Environmental conditions, well-being & aesthetic experience. *Frontiers Psychology*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00402>
- Nyseth, T. & Pløger, J. (2015). Perspektiver på steders tilblivelse. I M. Aure, N. Gunnerud Berg, J. Cruickshank & B. Dale (Red.), *Med sans for sted: Nyere teorier* (s. 31–46). Bergen: Fagbokforlaget.
- Næss, A. (1998). *Livsfilosofi: Et personlig bidrag om følelser og fornuft*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Næss, A. (1999). *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi*. Oslo: Kagge forlag.
- Næss, A. (2005). An example of place: Tvergastein. I *The selected works of Arne Næss* (s. 339–359). Springer.
- Næss, A. (2008). *Dyp Glede: Inn i dypøkologien*. Oslo: Flux Forlag.
- Olsen, H. (2007). Økospiritualitet – for det hele menneske. I B. Mæland & T. S. Tomren (Red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi* (s. 251–263). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Olsen, H. (2013). Spiritualitet – religionens dynamiske kjerne. I K.-W. Sæther (Red.), *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Kyrkjefag Profil nr. 19. Trondheim: Akademika forlag.
- Pave Frans (2015). *Laudato Si'*. Oslo: St. Olavs forlag.
- Sæther, K.-W. (Red.) (2013). *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Kyrkjefag Profil nr. 19. Trondheim: Akademika Forlag.
- Sæther, K.-W. (2017). *Naturens skjønnhet: En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap*. Kyrkjefag Profil nr. 30. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Sæther, K.-W. (2018). Rationality in play? A philosophical journey in the current landscape of facts and truth. I J. Baldwin (Red.), *Navigating post-truth and alternative facts: Religion and science as political theology* (s. 63–79). Lanham/ Boulder/New York/London: Lexington Books.
- Sæther, K.-W. (2019). Aesthetics at the intersection of science and theology. I Z. Lehmann Imfeld & A. Losch (Red.), *Our common cosmos: Exploring the future of theology, human culture and space sciences* (s. 109–124). London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: T&T Clark.

- Sørbø, J. I. (2002). *Hans Skjervheim – ein intellektuell biografi*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Thorbjørnsen, S. O. & Heiene, G. (1991). *Håp for drivhuset?* Oslo: Credo forlag.
- Tomren, T. S. (2018). Kristen teologi fra bremsekloss til drivkraft for et grønt skifte? Hentet 17. februar 2020 fra <https://blogg.forskning.no/religion-og-kulturmoter/kristen-teologi-fra-bremsekloss-til-drivkraft-for-et-gront-skifte/1240228>.
- Vårt Land. (2019, 14. oktober). Frikirke-pastorer ønsker seg et grønt skifte.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecological crises. *Science*, 155(3767), 1203–1207.

KAPITTEL 10

Naturen som rom: Filosofisk samtale gjennom erfaring i natur

Helga Synnevåg Løvoll

Høgskulen i Volda

Abstract: In this text, nature is explored as a space for recognition, seen from an outdoor pedagogical perspective. Through guidance in outdoor living (friluftsliv) in small groups, a working form is presented that aims to inspire nature-friendly value orientation. This method of work is primarily known as an experience-based practice and is only partially articulated as a philosophical project. Inspired by Arne Johan Vetlesen's demand for a paradigm shift in environmental ethics (Vetlesen, 2015), outdoor recreation pedagogical practice may be an answer to an interpretation of how "experiential ecocentric ethics" may be an alternative to exceeding the recognition of nature's inherent value. Special qualities in the perception of place and space are central to understanding the uniqueness of outdoor living for the philosophical conversation. By analysing various characteristics of outdoor pedagogical practice, the value of this practice is discussed to develop a philosophical conversation. Finally, a proposal for virtues is presented to bridge the gap between philosophy, psychology and know-how.

Keywords: outdoor didactics, meaning, values, philosophical conversation, ecocentric ethics, virtues

Introduksjon

Med et tverrfaglig perspektiv utforskes både hvordan filosofisk didaktikk kan lene seg på en pedagogisk friluftslivstradisjon, men også hvordan man innenfor en pedagogisk friluftslivstradisjon kan utvikle mer filosofisk bevisstgjøring. I dette møtet mellom teori, praksis og tradisjon ligger

Sitering av denne artikkelen: Løvoll, H. S. (2020). Naturen som rom: Filosofisk samtale gjennom erfaring i natur. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 10, s. 189–206). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch10>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

det i selve *måten å være sammen på i natur* muligheter for dype erkjennelser som forbinder tanker, følelser, mening og kanskje til og med transcendent? En dyp erkjennelse er på ingen måte gitt. Et ønske om å støtte en slik sterk sammenkopling mellom filosofi og levd liv krever en dobbel tilnærming: både filosofisk drøfting om hvordan naturen kan erkjennes, og en kjennskap til hvordan friluftslivets praksis gjennom opplevelse av sted og rom kan ha en relevans for dette.

Å være med på en tur over flere dager i naturen som ledd i et undervisningsopplegg innebærer en fysisk, så vel som mental reise, med opplagte erfarings- og læringsmoment som er planlagte og regisserte inn i organiserte rammer fra morgen til kveld. I Norge er denne praksisen formet gjennom institusjonaliseringen av friluftsliv i høyere utdanning. Særlig har Arne Næss sine økofilosofiske og økosofiske bidrag i samfunnsdiskursen på 70-tallet (Næss, 1976), dannet grunnlag for en forestilling om at friluftsliv kan være en erkjennelsesvei for å komme nærmere naturen, der en egen praksisteori vokser fram, beskrevet som «vegledning» (Faarlund, 1974), eller «veiledning» (f.eks. Horgen, 2009). Mens dannelse og tydelig verdiorientering står høyt i tradisjonen fra 1970-tallet (Breivik, 1995; Faarlund, 2015), er den kulturelle og sosiale praksisen nedfelt gjennom erfaring, og den er i stor grad *tradert* og videreført som et mønster gjennom opplæringen til friluftsliv (Løvoll, 2020).

Økosentrisme og non-dualisme

Sentralt i prosjektet med å fremme dypøkologiske innsikter er forestillingen om at naturen har en egenverdi (Drengson & Devall, 2008; Næss, 1976, 2001). Tolkningen av at naturen har en egenverdi oppstår som en motsats til en forestilling om at å sette mennesket i sentrum innebærer en fraskrivelse av at naturen er etisk relevant, ofte presentert som et antroposentrisk perspektiv (Jakobsen, 2005). Det antroposentriske perspektivet, slik som vi kjenner det fra opplysningstiden og framover til i dag, representerer et syn der mennesket ser på naturen først og fremst som en ressurs, men perspektivet om at vi har et forvaltningsansvar blir mer og mer tydelig, ettersom naturen tydelig trues av menneskeheten med effektiv utryddelse av artsmangfoldet på jorda, ødeleggelser av store landområder

og en forurensning som akselerer global oppvarming. En kritikk til synet om at naturen er en ressurs som kan forvaltes etter menneskets beste, ligger i en forestilling om at naturen har en egenverdi eller en iboende verdi, som gjør naturen etisk relevant.

Det ikke-antroposentriske synet med non-dualisme blir videreført i nyere nordisk økofilosofi, forklart gjennom kritisk teori (Bhaskar, Høyer & Næss, 2012). I det filosofiske prosjektet ved å erkjenne non-dualisme problematiserer Vetlesen nettopp begrepet «iboende verdi» som miljø-etikkens kanskje største teoretiske feilsteg, ved å si at spørsmålet som stilles er feil stilt? (Vetlesen, 2015, s. 2). Hvordan kan vi forstå naturens partikularitet, som et tres unikhet, samtidig som det tilhører gruppen av trær i skogen? Kan vi erkjenne treets iboende verdi? Kan det være slik at når vi tolker iboende verdi som en teoretiserende tilnærming, så bidrar det til å distansere oss til naturen? Ingen trær i skogen er like, men snekkeren (f.eks. båtbyggeren) vil ha et annet blikk enn en industriell tømmerhogger. Forholdet mellom mennesket og natur utfordres. Gjennom abstraksjonen til en industriell tømmerhogger forlater vi vår forståelse av hvordan treets unike form, lokasjon, alder og utseende en gang har vært, og vår forståelse blir i stedet erstattet med en abstraksjon (materialet tre), som ikke lenger er sansemessig og fysisk opplevd (Vetlesen, 2015, s. 149). Vetlesen foreslår at for å få en dypere forståelse for naturen trenger vi en erfaringsbasert tilnærming, som alternativ til en ren kognitiv, teknologi-basert og akademisk tilnærming til å erkjenne natur.

Vegledning som unikt erfaringsrom

Veglederrollen framstår som en kompleks lederrolle der praktiske ferdigheter innenfor et bredt spekter av aktiviteter er utgangspunktet for erfaring, læring og refleksjon. For å lykkes i en god læringsprosess vektet erfaringslæring høyt. Veglederen må håndtere situasjonsbetinget lederskap: å kunne la gruppe-medlemmer finne ut av ting på egen hånd når rammene er trygge for det, men også kunne gripe raskt og effektivt inn når det oppstår fare i situasjonen på grunn av tidsbruk, værforhold, eksponering, gruppepsykologi eller andre årsaker. Praksisen har elementer av en syklisk forståelse av læring, ved først å forstå et problem,

og deretter søke svar gjennom erfaring til refleksjon og ettertanker, der det praktiske elementet også handler om dyktighet. Friluftslivets praksisteori som helhetlig teori er lite utviklet. Det faglige nedslagsfeltet er stort, der det kan handle om opplæring til skolens læreplan og barnehagens rammeplan, om avanserte ansvarsforhold slik som for eksempel naturguiding i vinterfjellet, men også mykere tilnærminger ved å fremme friluftsliv som lavterskelaktivitet inn mot folkehelsearbeid. Likevel er det min tolkning at til tross for mange dellæringsmål er den viktigste oppgaven til en vegleder å inspirere til *naturbevissthet*, gjennom en *praksis* der en legger vekt på å fortelle stedsspesifikke og naturspesifikke historier (kontekstuelt betinget), tolke landskapskvaliteter og fremme bevisstgjøring om dypøkologi (Løvoll, 2020). Gjennom personlige erfaringer knyttes naturbevissthet til en følelsesmessig erfaring, noe som gir friluftsliv som arbeidsfelt en helt spesiell posisjon for læring og erkjennelse.

For studenten vil det være en modningsprosess å forstå sin egen rolle og hvilke komplekse kunnskapskvaliteter som ligger til grunn for å bli en god vegleder. I denne tilnærmingen kan vi finne en pedagogikk som fremmer natur- og miljøetikk, som oppstår som et mulighetsrom og som gir verdien av det pedagogiske arbeidet en tydelig retning og mening. Friluftslivet, gjennom erfaringer i sted og rom, blir dermed en arena for å skape et engasjement for natur når følelser og tanker integreres gjennom opplevelser og filosofisk refleksjon. Men praksisen kan eventuelt også oppfattes som ønsketenkning om å erkjenne sammenhengene mellom følelser og engasjement for natur, der et følelsesengasjement også kan fremme antroposentrisk framfor økosentrisk tenkning. For eksempel kan et sterkt friluftslivengasjement føre til større utstyrsforbruk og mer reising (Aall, Klepp, Engeset, Skuland & Støa, 2011). Alternativt kan praksisen også være en arena for dogmatisme og moralisme når løsningene blir presentert framfor den filosofiske samtalen. Skillet mellom en filosofisk samtale og en verdiorientert diskusjon blir dermed en balansegang, på bakgrunn av ulike tilnærminger til erkjennelser og filosofiske refleksjoner. Ikke minst trengs en utforskning om hva som kan peke framover som gode kontekstuelle tilnærminger i møte mellom natur og mennesker, fra et mulighetsperspektiv. Gjennom en tolket praksis reises dermed

spørsmålet om grunnlaget for det filosofiske prosjektet, både ved å identifisere egenskaper ved denne praksisen og som muligheter for å utvikle praksisen videre. Dette leder fram til forskningsspørsmålet:

Hvordan best mulig fremme en filosofisk samtale gjennom rammene av pedagogisk friluftsliv?

Friluftslivspraksiser blir her tolket som praksiser i høyere utdanning. Med utgangspunkt i en muntlig tradisjon om hvordan natur kommuniseres i en allerede eksisterende praksis, utforskes hvordan dette støtter en filosofisk samtale, men også hvordan en filosofisk samtale kan vokse fram bygget på den allerede eksisterende praksisen.

Teoretisk tilfang og tolkning

Tolkningen baserer seg på økosentriske bidrag til etikken, med særlig Arne Næss' (Næss, 1976, 1977, 1986; Næss & Haukeland, 2005) og Arne Johan Vetlesens (2015) bidrag. Imidlertid er det det teoretiske tilfanget til *didaktisk økofilosofi* noe begrenset, så nyere tolkninger av disse bidragene vil kaste lys over friluftslivets erfaringsbaserte, økosentriske filosofi. I denne tilnærmingen legges en ny-aristotelisk og dydsetisk tolkningsramme til grunn (MacIntyre, 1984; Vetlesen, 2015; Kristjánsson, 2017, 2020), og til slutt hvordan filosofi (verdi, epistemologi), psykologi (evidens, strategier) og utdanningskunnskap (know-how) både kan og bør forenes i en type dypere erkjennelse, forklart som «kritisk følelse» (Reber, 2016).

Presentasjonen av vegledning i friluftsliv baserer seg på 25 års praksis. Tolkningen er dermed basert på subjektiv og normativ erfaring, men elementer av denne tolkningen kan også leses i studieplaner, pensum og forskning. Som aktiv vegleder i friluftsliv er min tolkning en del av en virkningshistorie (Gadamer, 1998), der mine tidligere erfaringer smelter sammen med et ønske om å skape mening. Dette er også et dydsetisk prosjekt, for gjennom å fortelle en historie om erfaringsbasert friluftslivspraksis som en mulighet til å realisere noen muligheter, eller dyder, bygger dette på noen historier som allerede var der fra før, og der en handling blir en episode i en mulig historie, ut av flere alternativ (MacIntyre,

1984). Presentasjonen av praksis blir dermed en ekspressiv fortelling, som en av flere mulige praksisfortellinger.

Først og fremst representerer vegledning en muntlig overlevert tradisjon mellom vegleder og student, der studenten gradvis lærer kjennetegnene ved vegledning som arbeidsmåte. Kunnskapen som presenteres på denne måten, kan oppfattes som «taus kunnskap», der det skjer en troverdig kontrakt som overføres mellom generasjoner (Rolf, 1991), eller som her mellom vegleder og deltaker. Kulturoverføringen kan reproducere seg selv relativt raskt der deltakeren på en vegledet tur selv går ut i sin vegledningspraksis etter endte studier. Artikuleringen av det tause i kunnskapsoverleveringen er dermed et bidrag til å løfte fram friluftslivets praksisteori, men også å berike filosofien med en erfaringsbasert didaktikk av typen «hvordan undervise i filosofi?», gjennom å utforske en erfaringsbasert tilnærming.

I framstillingen tematiseres bare den delen av veglederrollen som oppfattes som relevant for det direkte forholdet mellom menneske og natur. Andre relevante veglederdiskurser, slik som vurdering av sikkerhet, praktisk ferdighet, ansvar, motivasjon, lederskap, jus, helse osv., ikke vil drøftes videre her. Noen overordnede temaer tolkes som relevante, karakteristiske og mer eller mindre tause eller traderte i en praksisfortelling om friluftsliv i høyere utdanning.

Karakteristikk av vegledning

Sanseopplevelser. Naturen stimulerer alle våre sanser. Det å tilbringe mye tid utenom den hverdagslige erfaringen der vi bor i hus, åpner oss gradvis til å ta inn flere og flere sansestimuli. En vegledet tur bør derfor innebære mer enn én overnatting, for med bare én overnatting er det fort å få det mentale fokuset over på hjemreise og hverdagsliv. Med minst to netter ute kommer man inn i en tilstand der en åpner seg mer for naturen og er mye mer til stede. Det er derfor viktig å sørge for gode rammer for den veglede turen, både når det gjelder tid, men også i valget av naturkvaliteter, der steder med mest mulig «urørt» eller «fri» natur gir mindre distraksjoner enn steder nær bebyggelse og sivilisasjon (Faarlund, 1992). Støy fra menneskelig aktivitet, slik som veier, flytrafikk

og industrianlegg, tar fokuset vekk fra det å være i natur som en total sanseopplevelse. Lukt, smak, naturens egne lyder og de taktile variasjonene byr på rike og multistimulerende opplevelser.

Erfaring. Gjennom vegledning i friluftsliv vektlegges sterkt individets egne erfaringer som grunnlag for å utvikle praktiske ferdigheter, men også teoretisk refleksjon. Gjennom erfaringsdimensjonen blir friluftsliv ikke bare en akademisk kunnskap, men en levd erfaring og livsstil. Læring i friluftsliv går dermed hele sirkelen i det som oppfattes som «experiential learning» (Hoffman, Rolland, Rafoss & Zoglowek, 2018), fra det å begripe en oppgave, utforske svar gjennom praktisk erfaring for så å løfte refleksjonene om erfaringen opp til et akademisk nivå og belyse den med videre med teori. Den norske tradisjonen har mer vekt på den tette sammenkoplingen med natur, framfor en type erfaringslæring som også kan være mer frikoplest fra natur. Læring i friluftsliv veksler mellom individuelle erfaringer i natur, gruppeerfaringer og akademisk refleksjon, der denne vekselvirkningen er essensiell for fagets egenart. Gjennom en dags syklus med vegledning har man gjennom *ferdrådet* på morgenen lagt planer for hva som skal læres ut ifra vær- og gruppeforhold. Etter dagens erfaringer og aktiviteter tematiseres disse gjennom artikulering og diskusjon i gruppa.

Poesi. For å understreke naturens mystikk, eller finne dybde i formidlingen, er det vanlig praksis at veglederen har skrevet ned et dikt eller flere på en lapp eller en notatblokk, lett tilgjengelig i for eksempel kartmappa. Veglederen har ofte en yndlingslyriker, gjerne en som tematiserer natur direkte. Lyrikk som ikke assosierer til natur, der det å møte natur eller søke en dypere mening ikke kan tolkes inn, blir på en måte litt upassende ettersom det er en egen stemning i å være i en gruppe *i natur*. En kommer tettere på naturen, og «sivilisasjonens» temaer blir fjernere. Hans Børli er mye deklamert i de norske fjell og skoger, men også nyere lyrikere, som for eksempel Kolbjørn Falkeid. Sentralt står Henrik Ibsen, med diktet «Paa vidderne» (Ibsen, 1871), der friluftsliv blir presentert i ett, sammenhengende ord, også uten bindestreker. Gitt den komplekse beskrivelsen Ibsen gir av sin vandringsmann på sin eksistensielle søken etter mening

i tilværelsen, vender stadige tolkninger av friluftsliv tilbake til dette diktet. Det er også en utbredt fascinasjon over at vår store nasjonale dikter artikulerte en mental reise i natur med så mange tolkningsnivå. Det ligger til veglederens dannelselse å ha et reflektert forhold til friluftsliv som et *litterært tolkningsprosjekt*, ikke bare som en definisjon på en moderne aktivitet i natur.

Historiefortelling. For å skape et mer engasjerende forhold til natur hviler praksisen på en tolkningstradisjon der fortellinger om natur beriker opplevelsen. I et slikt perspektiv er naturvitenskapelige historier som forteller noe om landskap, økologi, botanikk, vær og vind osv. relevante, men også kulturhistoriske fortellinger om hendelser, levemåter, myter, sagn og eventyr. Veglederen har utviklet en metodikk for rik kunnskapsinnhenting før turen, der både naturvitenskapelige kilder og kilder fra humaniora og samfunnsvitenskap er relevante, og særlig de kildene som også er stedsspesifikke. I dette arbeidet er fylkeskommunale og kommunale skjøtelsesplaner, verneplaner, forvaltningsplaner og lokalhistoriske skrifter gode kilder. Målet med den rike kunnskapsinnhenting er å kunne bruke av kunnskapen når interessante situasjoner oppstår. Det kan være ved å observere spesielle arter, når det oppstår endringer i vær eller når en snubler over kulturminner, at veglederen finner gode anledninger til å stoppe opp og fortelle en historie. Det er også vanlig praksis å smette inn en liten historie i situasjoner der gruppa likevel må stoppe på grunn av tekniske behov, slik som omkledding eller drikkepause. Da er det greit at veglederen på forhånd har et repertoar av interessante og relevante innganger til historier, slik at «pausen» blir fylt med faglig og engasjerende påfyll. Jo mer engasjement, jo sterkere tillit oppleves til veglederen. Tanken med historiefortelling er å kunne formidle noe nytt, og kanskje med noen uventede eller et spesielt interessant perspektiv som kan bidra til å åpne øynene for stedet spesielt og naturen generelt. Kunnskap som involverer sanser, slik som å smake på, spise eller utforske med fingrene, er særlig interessant, men den må være kvalitetssikret gjennom naturvitenskapelige kilder, slik at ikke veglederen tar noen sjanser i forhold til forgiftning (sopp, planter, lav), og heller ikke framstår som uopplyst, basert på muntlige kilder.

Denne praksistradisjonen har gjerne et eget tema i opplæringen som heter «naturkjennskap», der det er forventet at studenten lærer seg å finne relevante fortellinger som har ulike former for autenticitet, men som også mestrer fortellingskunst med å engasjere deltakerne, gjerne også med humor. Selv om opplæringen først og fremst fokuserer på rikdommen i kunnskap og kunnskapsinnhenting om natur og kultur, er fortellerkunsten også forventet, selv om det normalt ikke brukes egen drama-faglig ekspertise i denne opplæringen. Dette framstår mer som en «taus» dimensjon, som en forventet kompetanse i det å kunne fungere som vegleder. Veglederens dyktighet kan vurderes ut ifra både rikdom og detaljering i kunnskapsinnhenting, men ikke minst også i veglederens evne til å fengse deltakerne gjennom sin fortellerkunst og sitt kroppsspråk.

Gruppesamtalen. Gjennom vegledning som arbeidsform er gruppestørrelsen ideelt sett alltid liten. Dette er av både sikkerhetsgrunner og gruppepsykologiske grunner, i muligheten til å ha gode gruppeprosesser og sette fokus på læring. I læringssituasjoner samles gruppen til en liten sirkel eller «krets»/«krins» som mønster for samtale. Særlig er samtalen på kvelden viktig, etter at middagen er fortært og leiren er kommet i orden. I løpet av denne samtalen tematiseres ofte dagens opplevelser og erfaringer, læringsmoment bringes opp, og neste dag planlegges, men samtalen bærer også med seg ansporinger til en filosofisk samtale der egne opplevelser og læring knyttes til store spørsmål om mening, samfunn og verdier. Det vil være store forskjeller mellom den enkelte vegleders personlige bidrag i en slik retning, men det ligger en forventning om at kveldens samtale skal gi noe å tygge på mentalt. Kanskje et dikt eller et litterært utdrag for å underbygge mystikk, følelser eller undring?

Naturens egenverdi. Implisitt i ideen om vegledning i friluftsliv kan det ligge et brennende engasjement om en økosentrisk livsanskuelse og at friluftsliv oppstår som en meningsfull arena for å påvirke til samfunnsendring i en grønnere retning. Tidlig ble friluftsliv oppdaget som økopedagogikk (Kårhus, 1978). Metoden er vegledning, slik vi har blitt opplært til gjennom tradering, og erkjennelsen bygger på en forestilling om at naturen har en egenverdi. Imidlertid har en del av praksisen etter 70-tallet

dreiet fra en oppfatning om at vegledning handler om samfunnskritikk til at vegledning handler mer om sterke og dype opplevelser der friluftslivet oppstår som et rom for å komme i kontakt med seg selv og sine følelser, og der en søken etter et godt liv også handler om å søke etter en dypere mening eller retning, eller kanskje også en livsstil i tråd med egne verdier. Den gode vegleder sjonglerer dermed menneskelige behov i gruppa gjennom å inspirere til en bevisstgjøring om tanker og følelser fra erfaringene i natur i løpet av dagen sammen, samtidig som det er en ambisjon å bringe samtalen over i en filosofisk samtale om mening, natur og framtid. Det er en tradisjon for å stille grunnleggende spørsmål om mening med og i livet rundt bålet utover kvelden, men også rom for småprat og hygge. Det er noe med at når man sitter rundt bålet og har hverdagen på lang avstand kommer man tettere på andre mennesker, og det er lettere å samtale om de store spørsmålene i livet.

Drøfting

Felles for en del av tilnærmingene gjennom vegledning i friluftsliv er en ambisjon om å skape et følelsesmessig engasjement for og i natur, der en legger merke til mange detaljer knyttet til tolkningen av selve stedet. Ulike perspektiver for å forvalte dette er utviklet og tradert gjennom vegledning i friluftsliv. Gjennom vegledning finnes en distinksjon mellom «kunnskap» og «kjennskap», der betegnelsen «kunnskap» har en teoretisk og akademisk tolkning, mens «kjennskap» har en mer erfaringsbasert og følelsesmessig tolkning. Praksistilnærmingen hviler på en anerkjennelse om at følelser er viktige i en helhetstilnærming til å forstå natur. Erfaringstilnærmingen har dermed allerede før den filosofiske samtalen starter, elementer av en før-teoretisk, kroppslig og sanseliggjort naturerfaring.

På mange måter tilsvarer friluftslivspraksisen den erfaringstilnærmingen Vetlesen beskriver som en nødvendighet for å nærme seg en erfaringsmessig økosentrisk etikk (Vetlesen, 2015). Vetlesen argumenterer for at en slik tilnærming kan forklares ut ifra deiktisk diskurs, inspirert av Albert Borgmann. Vetlesen tolker at «den deiktiske diskursen, slik den framstår hos Borgmann, utstyrer oss med en måte å framvise naturen

på i sin partikularitet og dermed som en motpart til den teknisk-vitenskapelige avdekkingen hvorigjennom den samme naturen bare framstår som et middel til våre eksterne mål» (Lundestad & Antonsen, 2019, s. 7). Ifølge Vetlesen (2015) tillater den deiktiske diskursen naturen å være selvtilstrekkelig, noe som vi som mennesker kan erfare som meningsfullt der naturens iboende verdi kommer til syne som en rikholdig virkelighet. Den deiktiske diskursen gir oss ikke tilgang til tingene «slik de er», i deres partikularitet, men i stedet blir spørsmålet snudd ved å legge til grunn at naturen *har* iboende verdi gjennom det faktum at verdien av natur er unektelig for oss, uavhengig av mennesker (Vetlesen, 2015, s. 121). Vetlesen mener at det er en større feil å tro at verdien ligger i den subjektive opplevelsen. Naturen eksisterer uavhengig av oss.

Imidlertid er det grunn til å stille seg spørsmål om denne naturerfaringen, kommunisert gjennom vegledning i friluftsliv, har filosofiske implikasjoner eller om deltakeren dreier denne naturerfaringen mot et ikke-filosofisk og kanskje til og med et individuelt prosjekt, som det å jakte etter store opplevelser, styrt av adrenalin, endorfiner og dopaminer i mye urørt natur? I et slikt perspektiv kan det handle om å ha sterke positive følelser gjennom ulike faser, fra engasjementsfølelser og konsentrasjon i øyeblikket til ekstrem lykkefølelse og hedoniske følelser i etterkant (Hetland, 2016). Et ønske om stadig emosjonelt påfyll for å være tilfreds kan knyttes til teorien om hedonisk adopsjon (Brickman & Campbell, 1971). Men en glede over å være i natur kan også romme andre dimensjoner, slik som kontemplasjon og tilstedeværelse, som kan ha med livstilfredshet å gjøre, men ikke nødvendigvis hedonisk adopsjon (Howell, Dopko, Passmore & Buro, 2011; Vittersø & Søholt, 2011; Wolsko & Lindberg, 2013). Ut ifra et praksisdrevet perspektiv kommer vi her til en overskridelse, der en erfaringsbasert tilnærming til natur, med en følelsesmessig tilknytning til natur, møter en begrensning som filosofisk forankring. En før-teoretisk og kroppsliggjort naturerfaring fører ikke nødvendigvis fram til filosofisk bevisstgjøring.

Ifølge Lundestad og Antonsen løser ikke Vetlesen det erkjennelsesmessige problemet med å forstå naturens iboende verdi gjennom å henvise til en før-teoretisk erfaring (Lundestad & Antonsen, 2019). Den deiktiske diskursen viser fram naturen som betydningsfull, men det er ikke

tilstrekkelig å betrakte natur. Det er først gjennom vårt *praksisbaserte virke* at vi kan komme til å verdsette og kjempe for å ivareta natur (s. 20). Gjennom tolkningen til Lundestad og Antonsen løftes den praksisbaserte tilnærmingen til erkjennelse av natur ytterligere gjennom å hevde at det ikke bare er en sansemessig, følelsesmessig og kanskje assosiativ tilnærming til natur, slik som beskrevet i den deiktiske diskursen, som kan løse vårt erkjennelsesproblem, men at vi gjennom en praksisform der vi faktisk *braker* naturen, kommer tettere på en erkjennelse av verdsetting og at vi dermed bryr oss mer om natur som verdi. Det er altså ikke de følelsene som assosierer til sterke opplevelser gjennom friluftslivsaktiviteter i seg selv som framstår som viktige, men følelser knyttet til praktisk arbeid i natur, slik som vi finner i beskrivelsen av *naturliv*, som naturbasert livsstil der en tur ikke bare er «overskuddsliv», men også har et preg av overlevelse, f.eks. gjennom høsting, jakt, fiske og tradisjonelt håndverk der det brukes naturmaterialer (Godal, Hauge & Lid, 1985). Dersom vi tar disse innsiktene med i det pedagogiske arbeidet med friluftsliv, kan dette være argument for ikke bare å drive med aktiviteter uten bestemte formål, men også legge inn praksiser som knytter seg til naturbruk og håndverk basert på naturmaterialer.

Opplevelse av mening

En radikal tolkning ligger i en vektning om at naturen står over mennesket i rang, noe som medfører et biosentrisk perspektiv. Vi finner dette synet for eksempel hos Peter Wessel Zappfe, der menneskeheten blir drøftet til å være overutviklet til å bo på jorda, siden vi har så mye kreativitet til å utvikle teknologi at vi kan utarme ressursene (Zappfe, 1941/2015). Mens Zappfe avviser at det finnes en mening med livet, kritiserer Næss dette synet ved å hevde at Zappfe forveksler mening *med* livet med mening *i* livet, der Næss skiller mellom et autotelisk og heterotelisk meningsbegrep (Vinje, 2017). Et autotelisk meningsbegrep forklarer spørsmålet om mening som at denne har et mål i seg selv, mens et heterotelisk meningsbegrep forklarer spørsmålet om mening som at denne har et mål utenfor seg selv, som en subjektiv versus objektiv tilnærming til meningsbegrepet. Zappfe framstiller her et svært dystert perspektiv på tilværelsen, med

avvisningen av en objektiv mening, men ifølge tolkningen til Hilde Vinje innebærer en anerkjennelse av nederlag ikke at den må betraktes som et nederlag alene, men som en nødvendig innsikt for seier i møtet med metafysikken (Vinje, 2017). Dermed er spørsmålet om mening fortsatt relevant.

Vi finner også et ikke-antroposentrisk perspektiv hos Næss, med drøftingen av nødvendigheten av å ta et gestalt- eller holistisk perspektiv på tilværelsen, med en grunnleggende forståelse for at alt henger inderlig sammen og prinsippet om «likestilling i biosfæren» (Næss, 1977). En grunn økologibevegelse innebærer i kontrast til dette et antroposentrisk perspektiv, for eksempel tolket i dag som nødvendigheten av å sette opp vindmøller eller solceller i urørt natur for å produsere mer fornybar energi, mens den dype økologibevegelsen legger et ikke-antroposentrisk og et holistisk perspektiv til grunn, der menneskets behov for økt energi må settes inn i erkjennelsen av likeverdet mellom alle skapninger og sammenhengene i naturen. Næss drøfter behovet for å utvikle en personlig filosofi, der man må regne med forskjellige økologiske løsningsforsøk. Næss sin personlige filosofi kaller han Økosofi T. Som filosofisk system innebærer dette alt, fra erkjennelsesfilosofi til etikk, der alle de filosofiske delene henger sammen. Som et ledd i å *erkjenne* at alt henger inderlig sammen, legger Næss vekt på det å identifisere seg med alt liv og selvrealisering ut ifra tanken om et økologisk selv (Næss, 1976), understreket ved ordet Selvrealisering med stor S, som inkluderer det økologiske selv (Næss, 1986). I senere arbeid legger han mye vekt på følelsenes betydning i dette prosjektet (Næss & Haukeland, 2005).

Awe og emergens

Gjennom den erfaringsbaserte inngangen til å erkjenne natur er det et annet element som også trenger filosofisk oppmerksomhet, og det er betydningen av spesielle følelser, som mer enn affekt er knyttet til naturerfaringen. I utforskningen av det som kan kalles komplekse, positive følelser, utforskes særlig følelsen «awe», som en moralsk følelse, rettet mot dyder, som stekker seg mot forestillinger om det gode, det sanne og det vakre (Kristjánsson, 2017). Etymologisk har ordet «awe» historisk sett

beveget seg fra å være negativt ladet, noe fryktelig, til å bli noe fantastisk, ladet med positive følelser. Den direkte oversettelsen av «awe» fra engelsk til norsk, «ærefykt», har ikke gått gjennom samme endringsreise, eller er ikke like mye brukt i dagligspråket. Gjennom egenskapene til denne følelsen kan vi bedre forstå innholdet i dette begrepet. En tidlig utforskning av denne følelsen peker på at to vurderinger må være til stede samtidig: 1) persepsjonen av storslagenhet (vastness) og 2) behovet for å tilpasse våre mentale strukturer for å forstå noe nytt, som vi ikke kan forstå alene gjennom våre tidligere erfaringer (accomodation) (Keltner & Haidt, 2003). Denne følelsen har dermed store likheter med følelsen av *interesse* (Izard & Ackerman, 2000), som igjen knyttes til både motivasjonsprosesser (Hidi & Renninger, 2006) og personlig vekst (Vittersø, 2013). I møtet med natur er det store muligheter for å bli kjent med denne følelsen gjennom møter med nye landskap og horisonter, men også i møtet med kompleksitet, som uventede eller nye måter å løse oppgaver på. Dimensjoner i denne følelsen ble identifisert hos en gruppe studenter som var på vintertur i storm, og som måtte endre turplanen til å oppholde seg under tregrensa (Graves, Løvoll & Sæther, 2020).

Gjennom følelsen av «awe» blir vi dypt berørt av følelser som gjør noe med oss: De har en høy affektiv aktivering, noe som gir oss intense følelser, men samtidig vekkes en interesse for å forstå noe nytt. Dermed er veien fra følelse til undring kort, der den estetiske opplevelsen av natur framstår som en kjerneegenskap (Løvoll, Sæther & Graves, 2020). Gjennom en vegledet friluftslivspraksis inviteres deltakerne til å utforske ulike rom, som ulike landskap og ulike oppgaver. Deri ligger også muligheter for å lete fram denne følelsen og bli mer bevisst. I en søken etter mening kan en utforskning av «awe» peke på flere nivå av verdier på en gang: 1) en verdi for meg som menneske som en følelse av beriket innsikt/rikere virkelighet og 2) en verdi for kosmos som en erkjennelse av tilhørighet i forholdet mellom mennesket og natur. Gjennom en slik erkjennelse kan en etisk bevisstgjøring vokse fram som et «ønske om å forandre noe» gjennom et økofilosofisk engasjement. Opplevelser av «awe» kan kanskje lettest fanges opp i beskrivelser av estetiske opplevelser. Dermed peker disse opplevelsene på aspekter som har mindre å gjøre med tankeassosiasjoner til natur, slik som historiefortelling, ferdighet og ledelse, og mer

å gjøre med aspekter som handler om estetiske innganger til å erkjenne natur, som også kan ha mer typisk kontemplative og dvelende tilnærming. Aktiviteten kan leses som en dyd om en søken etter det gode liv:

The good life for man is the life spent in seeking for the good life for man, and the virtues necessary for the seeking are those which will enable us to understand what more and what else the good life for man is. (MacIntyre, 1984, s. 219)

Sammenfatning og konklusjon

Gjennom erfaringen i tid og rom på en vegledet tur ligger noen mulighetsperspektiver for en filosofisk samtale. Gjennom det å være sammen over tid i en liten gruppe, på et sted preget av minimale menneskelige inngrep og gjennom arbeidsformen med erfaringslæring, er det mange forhold som ligger til rette for at det å søke mening kommer tettere på, og at vi forstår hvilke verdier som er nødvendige for at vi kan erkjenne hva det gode liv er. Mens friluftslivet i seg selv langt på vei har kvaliteter som inviterer til en slik filosofisk bevisstgjøring, er det ikke sikkert at disse kvalitetene blir bevisstgjort uten en artikulering om nettopp dette.

Den identifiserte praksisen bærer på mange likheter med den deiktiske diskurs, trukket fram som et ideal av Vetlesen (2015). Utover dette vil det finnes moment som ytterligere kan fremme en dypere erkjennelse, som også tilnærmer seg nyere økofilosofiske bidrag. Særlig er det tre moment som peker seg ut gjennom den hermeneutiske analysen, som kan oppfattes som dyder for å fremme den filosofiske samtalen gjennom vegledning i friluftsliv:

- 1) Å gjøre praksiserfaringen mer knyttet til (naturvennlig) virksomhet i natur (Lundestad & Antonsen, 2019)
- 2) Å stille spørsmål om meningen med livet og utforske hva som er verdifullt gjennom å overnatte og bo i natur i en liten gruppe
- 3) Å oppsøke natur med rike naturkvaliteter og gi rom for kontemplasjon og utforskning av moralske følelser (Kristjánsson, 2017; 2020), gjerne gjennom en utforskning av estetiske opplevelser i natur (Graves et al., 2020; Løvoll et al., 2020)

Disse tre dydene kan leses inn i en ny-aristotelisk tolkning i utforskningen av det gode liv, der en dyp naturerkjennelse som at vi er *nødvendig* sammenbundet med kosmos, til dels har andre komponenter enn det filosofiske dilemmaet med «iboende verdi», og der *erfaring* ser ut til å være essensielt for å kunne nærme seg denne dype erkjennelsen.

En støtte for en nær kopling mellom livserfaringen og en filosofisk bevisstgjøring ligger i utforskningen av spesielle følelser, der «awe» i den internasjonale litteraturen har vunnet stor plass de siste årene. Dette samtidig med at det framføres en kritikk av at tenkning ligger forut for følelser (Reber, 2016). Følelser som møter motstand med tenkning, kan utvikles og brukes strategisk til å utvikle seg som menneske. En person som har det bra, som lever i tråd med sine egne verdier og som utvikler de gode sidene ved seg selv, er en person som bygger sin karakter (Kristjánsson, 2020). Det er dermed en rød tråd fra det å oppleve sterke følelser i natur til en mulig filosofisk bevisstgjøring over egne verdier og utvikling av moralske følelser. For at en slik prosess kan støttes, legger vegledning i friluftsliv til grunn et unikt erfaringsrom gjennom naturen som stedet hvor slike sterke følelser kan oppstå. Ved å være bevisst på hvordan disse kan forsterkes gjennom erfaringer knyttet til naturvennlig virksomhet i natur, kan disse følelsene knyttes til en økosentrisk tolkning. Sted og rom gir mulighet for erkjennelse, men for at en slik prosess skal støttes, er det nødvendig at veglederen gir plass til den filosofiske samtalen.

Litteratur

- Aall, C., Klepp, I. G., Engeset, A. B., Skuland, S. E. & Støa, E. (2011). Leisure and sustainable development in Norway: Part of the solution and the problem. *Leisure Studies*, 30(4), 453–476. <https://doi.org/10.1080/02614367.2011.589863>
- Bhaskar, R., Høyer, K. G. & Næss, P. (2012). *Ecophilosophy in a world of crisis*. London & New York: Routledge.
- Breivik, G. (1995). *A deep ecological perspective on outdoor life and sports: A presentation of Arne Næss' views*. Oslo: Norges idrettshøgskole.
- Brickman, P. & Campbell, D. T. (1971). Hedonic relativism and planning the good society. I M. H. Appley (Red.), *Adaption level theory: A symposium* (s. 287–302). New York: Academic press.
- Drengson, A. & Devall, B. (2008). *The ecology of wisdom: Writings by Arne Næss*. Berkeley: Counterpoint.

- Faarlund, N. (1974). *Friluftsliv: Hva – hvorfor – hvordan*. Hemsedal: Høyfjellsskolen norsk alpincenter.
- Faarlund, N. (1992). *Støy og stillhet i friluftsliv*. Oslo: Statens forurensningstilsyn.
- Faarlund, N. (2015). *Friluftsliv: En dannelsesreise*. Oslo: Ljå forlag.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Truth and method* (2.utg). New York: Continuum.
- Godal, J. B., Hauge, A. & Lid, D. T. (1985). *Klar deg sjøl: Hvordan overleve i norsk natur*. Trondheim: A. Kjellands forlag.
- Graves, M., Løvoll, H. S. & Sæther, K.-W. (2020). Friluftsliv: Aesthetic and psychological experience of wilderness adventure. I M. Fuller, D. Evers, A. Runehov, K.-W. Sæther & B. Michollet (Red.), *Issues in science and theology: Nature and beyond*. Switzerland: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31182-7_17
- Hetland, A. (2016). *Why risk your life for fun? Capturing emotions in extreme sport* (Doktoravhandling). UIT Norges arktiske universitet, Tromsø.
- Hidi, S. & Renninger, K. A. (2006). The four-phase model of interest development. *Educational Psychologist*, 41, 111–127.
- Hoffman, A. R., Rolland, C. G., Rafoss, K. & Zoglowek, H. (2018). *Norwegian friluftsliv. A way of living and learning in nature*. Münster & New York: Waxmann.
- Horgen, A. (2009). *Friluftsliv veiledning vinterstid*. Oslo: Høyskoleforlaget.
- Howell, A. J., Dopko, R. L., Passmore, H.-A. & Buro, K. (2011). Nature connectedness: Associations with well-being and mindfulness. *Personality and Individual Differences*, 51(2), 166–171. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2011.03.037>
- Ibsen, H. (1871). *Digte*. København: Forlagt af den Gyldendalske Boghandel (F. Hegel). Thieles bogtrykkeri.
- Izard, C. E. & Ackerman, B. P. (2000). Motivational, organizational, and regulatory functions of discrete emotions. I M. Lewis & J. Haviland-Jones (Red.), *Handbook of emotions* (2. utg., s. 253–322). New York, NY: Guilford Press.
- Jakobsen, T. G. (2005). *Økofilosofi – økologi, evolusjonsteori og transformativ læring*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Keltner, D. & Haidt, J. (2003). Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, 17(2), 297–314. <https://doi.org/10.1080/02699930302297>
- Kristjánsson, K. (2017). Awe: An Aristotelian analysis of a non-Aristotelian virtuous emotion. *Philosophia*, 45(1), 125–142. <https://doi.org/10.1177/1477878517695679>
- Kristjánsson, K. (2020). *Flourishing as the aim of education: A neo-Aristotelian view*. London & New York: Routledge.
- Kårhus, S. (1978). Friluftsliv som økopedagogikk: Verdigrunnlag og retningslinjer for friluftsliv som modell i miljølæreundervisning i gymnasiet. I N. idrettshøyskole (Red.). Oslo.
- Lundestad, E. & Antonsen, T. (2019). Teknologi, natur og litteratur. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 54(3), 115–130. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2019-03-02>

- Løvoll, H. S. (2020). Experiential learning in the outdoors: The Norwegian tradition. I J. Parry & P. Allison (Red.), *Experiential learning and outdoor education* (kap. 2). London & New York: Routledge.
- Løvoll, H. S., Sæther, K.-W. & Graves, M. (2020). Feeling at home in the wilderness: Environmental conditions, well-being & aesthetic experience. *Frontiers in Psychology*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00402>
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue* (2. utg.). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Næss, A. (1976). *Økologi, samfunn og livsstil: Utkast til en økosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Næss, A. (1977). Økosofi T. I P. Hofseth & A. Vinje (Red.), *Økologi. Økofilosofi* (s. 150–163). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Næss, A. (1986). *Self-realization: An ecological approach to being in the world*. Perth, W. A.: Murdoch University.
- Næss, A. (2001). *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi*. Oslo: Kagge.
- Næss, A. & Haukeland, P. I. (2005). *Livsfilosofi: Et personlig bidrag om følelser og fornuft*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Reber, R. (2016). *Critical feeling: How to use feelings strategically*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolf, B. (1991). *Profession, tradition och tyst kunskap: En studie i Michael Polanyis teori om den professionella kunskapens tysta dimension*. Gytting: Nya Doxa.
- Vetlesen, A. J. (2015). *The denial of nature: Environmental philosophy in the era of global capitalism*. UK: London: Routledge.
- Vinje, H. (2017). Seier gjennom nederlag. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 52(4), s. 146–159. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2017-04-02>
- Vittersø, J. (2013). Feelings, meanings and optimal functioning: Some distinctions between hedonic and eudaimonic well-being. I A. S. Waterman (Red.), *The best within us: Positive psychology perspectives on eudaimonic functioning*. Washington: APA Books.
- Vittersø, J. & Søholt, Y. (2011). Life satisfaction goes with pleasure and personal growth goes with interest: Further arguments for separating hedonic and eudaimonic well-being. *The Journal of Positive Psychology*, (4), 326–335. <https://doi.org/10.1080/17439760.2011.584548>
- Wolsko, C. & Lindberg, K. (2013). Experiencing connection with nature: The matrix of psychological well-being, mindfulness, and outdoor recreation. *Ecopsychology*, 5, 80–91. <https://doi.org/10.1089/eco.2013.0008>
- Zappfe, P. W. (1941/2015). *Om det tragiske*. Oslo: Pax.

Rommet for interaksjon om eksistensielle spørsmål i barnehagen

Ragnhild Fauske

Høgskulen i Volda

Abstract: This article is a contribution to empirical practice research in the field of kindergarten, studying how a part of the subject area *Ethics, Religions and Philosophy* in the *Framework Plan for Kindergartens – Content and Tasks* plays out in the field of practice. In this article the concept “space” will – in addition to being a concept of different social practices that take place in kindergartens – be an expression of the space created in interaction between agents acting with different artefacts, in this case a book about birth rites connected with births in different religions. The data is established through video recording of a planned conversation between a kindergarten teacher and four children in a multicultural kindergarten. Sociocultural theory is used for the analysis of the conversation, interpreted as a triological process. The interactions and negotiations between children and staff create “a space of possibilities”. The preschool teacher’s use of tools seldom creates “a space of wondering” that leads to dialogue about existential questions, which was the initial purpose of the planned conversation. Religion in kindergarten is in this article understood as part of the social practice in kindergartens and in this context it belongs to the field of education, as opposed to religious practice in for example churches and mosques.

Keywords: kindergarten, existential questions, space, artefacts, sociocultural learning theory, triological learning process

Innleiing

Forskning på stad, rom og det sosiomaterielle har gjort sitt inntog i barnehageforskninga (Gulløv & Høilund, 2005; Seim & Sæther, 2018; Nordisk barnehageforskning, 2015). I denne konteksten kan det vere greitt å skilje

Sitering av denne artikkelen: Fauske, R. (2020). Rommet for interaksjon om eksistensielle spørsmål i barnehagen. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 11, s. 207–228). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch11>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

mellom rom og stad, sidan rom-omgrepet også omfattar ein abstrakt dimensjon. Ifølgje sosiologen og filosofen Henri Lefebvre blir rom produserte på ulike måtar, t.d. gjennom institusjonaliserte ordningar. Han opererer med ein tredelt prosess: *romleg praksis*, *rommet sine representasjonar* og *det representative rommet* (Lefebvre, 2000). Det første leddet i prosessen, *romleg praksis*, vil i denne artikkelen vere representert ved den eine av måtane eg ønskjer å nytte barnehagen som rom for sosiale praksisar på.¹ Barnehagen som institusjon er skild frå andre institusjonar i det norske samfunnet. Han består av mange svært ulike bygningar og uteområde. Barnehagen har blitt utvikla over tid, og sikrar samfunnskonnuiteten, men har ei kort historie i Noreg samanlikna med skulen (knappt 200 år). Som institusjon har han sikra velferdssamfunnet sin framvekst (Korsvold, 2005), og vi ser at institusjonen krev meir og meir av profesjonell kompetanse og særskild praksis (Lefebvre, 2000, s. 38; Seim & Sæther, 2018, s. 32; Kunnskapsdepartementet (heretter KD), 2018). Frå 2005 kom barnehagane inn under Kunnskapsdepartementet, og frå 2009 fekk alle barn rett til barnehageplass. I dag går 92,2 % av alle norske barn frå eittårsalderen av i barnehagen, 97,1 % frå 3 år (Statistisk sentralbyrå, 2019). Derfor har også barnehageforskinga fått auka verdi for det norske samfunnet.

Forskinga mi skjer innanfor den romlege, institusjonelle og kulturelle praksisen som heiter barnehage, med spesielt søkelys på kva som skjer innanfor praksisane i fagområdet *Etikk, religion og filosofi*, heretter ERF (KD, 2017, s. 54–55). Men for meg er det ikkje det fysiske og konkrete rommet som er viktigast i måten eg bruker omgrepet «rom» på i denne artikkelen, men rommet som blir skapt ved interaksjon knytt til at ein reiskap (artefakt) blir brukt av aktørane eller subjekta og inngår i ein skapande praksis eller performativ aktivitet (Afdal, 2013b, s. 198). Reiskapen er i dette tilfellet eit semiotisk-materielt objekt, ei bok om fødselsritual i ulike religionar. Reiskapar eller objekt som blir sette i bevegelse, meiner eg har ei eiga stemme. Dei må settast i rørsle av subjekta, men kan så

1 Lefebvre seier at kyrkja ikkje kunne ha eksistert utan kyrkjene (Seim & Sæther, 2018, s. 32), og slik er det også med barnehagen som institusjon, den kunne ikkje ha eksistert utan alle dei små og store, private og kommunale barnehagane.

vere med og utvide subjekta si erfaring og skape og utvide verkelegheita i barnehagen sin sosiale og kulturelle praksis.

Når eg i denne artikkelen vil analysere ein transkripsjon av ein samtale om «dei store undrings- og livsspørsmåla» mellom ein barnehagelærer og fire barn, skjer denne samtalen i ein spesiell barnehage og i eit konkret rom der barna liker seg godt: i spelerommet i andre etasje i ein barnehage som er bygd som eit vanleg bustadhus. Her bruker dei største barna å kose seg med spel, musikk og eventyr. Ein kvalitativ analyse av ein slik samtale kan vise om barnehagen som sosial og kulturell praksis har moglegheitsrom for samtalen om eksistensielle spørsmål.²

Problemstillinga mi er: *Kva ulike rom kan bli skapte for samtalar om eksistensielle spørsmål i interaksjonen og forhandlingane mellom barn og barnehagelærer gjennom bruken av ei bok om fødselsritual i ulike religionar?*

Forskingsspørsmåla mine er: *Kva reiskap blir sette i spel i interaksjonen og forhandlingane? Korleis legg barnehagelæraren til rette for positive moglegheitsrom og heilskapleg læring om temaet?*

På grunnlag av funna vil eg nytte tre ulike nemningar for dei nye romma som kan dannast i interaksjonen mellom barnehagelærer og barn som handlar med reiskapar: moglegheitsrom, undringsrom og destruktive rom. Funna syner at mange moglegheitsrom blir skapte, nokre blir opna, men fleire blir lukka eller avgrensa av måten reiskapane blir brukte på.

Barnehagen som praksis innanfor fagområdet ERF

Det er lite nyare empirisk forskning på korleis samtalen om eksistensielle spørsmål skjer i barnehagen (Østrem et al., 2009; KD, 2018, s. 127). Forskinga mi kan derfor bidra til å seie noko om kva som skjer i praksisfeltet på dette området. Gjennom ein analyse av interaksjonen og forhandlingane i samtalen mellom barn frå ulike kulturar og ein barnehagelærer

2 Med dette meiner eg ikkje at det går an å generalisere ut frå denne eine samtalen, men at ein slik analyse kan gi djupare forståing og kaste lys over problemstillinga.

der dei bruker ein materiell artefakt, ei bok om fødselsritual i ulike religionar, kan ulike rom bli skapte. Fokuset mitt er kva læring³ om eksistensielle spørsmål som blir skapt i interaksjonane og forhandlingane gjennom reiskapar som ritual, bod og truedkjening, kva moglegheiter reiskapen skaper, og kva læring som blir lagt til rette av barnehagelæraren. Funna mine tyder på at barna kan oppleve både å bli tatt inn i positive moglegheitsrom, men også i destruktive rom. Eg vil nytte eit sosiokulturelt perspektiv på læring og kunnskap som teoretisk inngang.

Eg har i breva mine til foreldre og barnehagepersonale i forskingsprosjektet kalla eksistensielle spørsmål for «dei store undrings- og livsspørsmåla». Dette kan vere ulike spørsmål som m.a. kan innehalde både undring, spiritualitet og ulike spørsmål som har med religion og livssyn å gjere (Sjå Fauske, 2019, s. 226–229; Amundsen, 2013, 2018; Brekke, 2014, s. 194–195). Ingrid Pramling og Eva Johansson, som representerte eit forskingsmiljø om eksistensielle spørsmål ved Universitet i Gøteborg på 90-talet, nytta denne definisjonen: «When we talk about existential questions, we mean the experiences children work on, express and try to understand in relation to themselves and life as such. Existential questions focus both on everyday living and on fundamental human life, that is, small or large, local or global questions» (Pramling & Johansson, 1995, s. 126). Denne definisjonen er vid, og gir uttrykk for at barn er aktive subjekt i arbeidet med å finne mening (James, Jenks & Prout, 1999, s. 13; Bae, 2007; Sommer, 2012). Dette barnesynet er også det gjeldande i den nordiske barnehagetenkinga (Bae, 2007; Korsvold, 2008; Kjørholt & Winger, 2013).

Datamaterialet til prosjektet mitt om eksistensielle spørsmål er m.a. etablert på grunnlag av studenttranskripsjonar av videofilming og deretter transkribering av 23 planlagde samtalar mellom ein barnehagelærer og eit barn eller ei barnegruppe om eit stort undrings- og livsspørsmål. Denne artikkelen er basert på ein av desse transkripsjonane.

Det finst forskning på eksistensielle spørsmål, eller livsfrågor, m.a. frå Sverige, der Sven G. Hartman har forska på temaet gjennom førti år (Hartman, 1986; Hartman & Torstenson-Ed, 2007; Hartman, 2018). Barn

3 Sjå refleksjon over læringsomgrepet i fotnote 5.

i skulealder har vore mest i fokus. I Noreg har Sturla Sagberg vore ein forkjempar for å sette søkelys på barns spiritualitet i barnehagesammenheng (m.a. Sagberg, 2001, 2012, 2016). Desse forskarane har ikkje hatt eit sosiokulturelt perspektiv på temaet. Noko av det eg kan hente kunnskap om frå forskinga på andre fagområde, er bruken av det sosiokulturelle perspektivet, t.d. i forskinga på språk (Gjems, 2009, 2011; Matre, 1997). Læringspraksis i skule og barnehage er svært forskjellige, men kan også ha likskapstrekk, og fleire forskarar har nytta eit sosiokulturelt perspektiv på religionsfaget i skulen der artefaktar er vektlagde teoretisk og/eller empirisk (Afdal, 2013a, 2013b, 2015; Leganger-Krogstad, 2014; Haakedal, 2012).⁴

Funna mine viser at moglegheitsrom for å undre seg og lære noko om eksistensielle spørsmål, i dette tilfelle m.a. om religionar, kan opne seg ved hjelp av ulike reiskapar.⁵ Desse romma for skaping av kunnskap kan nyttast, men kan også bli stengde av dei som bruker reiskapane.

Teorien om mediering ved hjelp av reiskapar er henta frå den russiske psykologen Lev Vygotsky og vidareutvikla av James Wertsch. Det finst både materielle reiskapar, som ei bok, men også symbolske reiskapar, der språket er mest sentralt. Romma for kunnskap blir skapte i ein dynamisk relasjon mellom barna, barnehagelæraren og reiskapane, der analyseeininga er interaksjonen mellom menneska og reiskapane, som også har ei eiga stemme (Wertsch, 1998, s. 25; Afdal, 2013a; Paavola & Hakkarainen, 2005). Den primære analyseeininga mi er tre samtaleutsnitt mellom barnehagelæraren og barna.

4 Også i artiklar om trusopplæring har ein nytta eit sosiokulturelt perspektiv, og har vore opptekne med artefaktane, t.d. i kyrkjerommet (Johnsen, 2012, 2013; Kaufmann, 2018). Det same gjeld Marianne Rodriguez Nygård si forsking på diakoni i praksis, som ser på kva moglegheitsrom og kunnskap som blir danna i interaksjon med ulike reiskapar (2014).

5 Nokre meiner at det blir feil å nytte ordet læring og kunnskap i samband med undring og eksistensielle spørsmål. Rammeplanen (KD, 2017) og framstillinga av læring i *Barnehagelærarrolla i eit profesjonsperspektiv* legg vekt på læring som ein prosess: «Det pedagogiske læringsmiljøet skal realiseres ved hjelp av pedagogiske verdier og føringar som ikke er begrunnet i foreskrevne utbytteformuleringer og læringsresultater» (KD, 2018, s. 47). Dette inneber læring og utvikling som både her og no-opplevingar og langtidseffekt av erfaringar (Gjems, 2002, s. 214).

Ein sekulær barnehage i eit fleirkulturelt samfunn

Utgangspunktet for dei 23 student-transkripsjonane av samtalar mellom barnehagelærar og barn eller ei barnegruppe var ei praksisoppgåve for barnehagelærarstudentar innanfor kompetanseområdet SRLE. Barnehagelærarane som skulle utføre samtalen, kunne i lag med studentane velje tema innanfor paraplyen «Dei store undrings- og livsspørsmåla». Samtalen som ligg til grunn for denne studenttranskripsjonen, er den einaste samtalen der barnehagelæraren heilt medvite har valt eit fleirreligiøst tema og også gjennomfører samtalen med ei gruppe barn frå to ulike religionar.

Tittelen «En sekulær barnehage i et samfunn preget av religions- og livssynsmessig diversitet» (Hovdelien, 2019, s. 139) gir etter mi mening ein god karakteristikk av barnehagefeltet.⁶ Barnehagen skal gi kunnskap om tru, livssyn og religionar, men er ikkje ein arena for påverknad til tru (KD, 2017). Rammeplanane har sidan 2011 lagt vekt på at det skal vere plass for ein åndeleg dimensjon i barnehagen «som må brukast som utgangspunkt for dialog og respekt for mangfald» (KD, 2017, s. 9).

Religionen blir ifølgje Afdal ikkje brukt som heilskap, men som bitar og delar i eit postmoderne samfunn. Det religiøse flyt inn i det sekulære, og omvendt (Afdal, 2013a). Mange som arbeider i barnehage og skule har ein sjenanse, kanskje eit tabu-forhold eller ei kritisk haldning, til religion. Dei er redde for ikkje å vere nøytrale nok, og identifiserer nøytralitet med eit sekulært livssynsperspektiv, sjølv om religionar finst i alle kjende kulturar, og det finst ingen teikn på at religionar er i ferd med å forsvinne (Brekke, 2014, s. 184, 188; Fauske, 2013; Stabell-Kulø, 2005, s. 29). Dette

6 Konteksten for religion i norsk barnehage og skule er det fleirkulturelle og fleirreligiøse mangfaldssamfunnet. Eit fleirtal i Noreg er tilslutta Den norske kyrkja, men eit fåtal er aktive kristne. Hovdelien (2019, s. 105–106) refererer til ei oversikt frå Pew Research Center (2018, s. 7) som syner at i Noreg er 14 % kyrkjegjengarar, 38 % ikkje-praktiserande kristne, 43 % utan religiøs tilhøyrse og 6 % tilhøyrande andre religionar eller veit-ikkje. Ifølgje Hovdelien er dei ikkje-praktiserande kristne det vi kan kalle kulturkristne (Høeg, 2009). Eg er samd med han i at mange i denne gruppa kan nemnast som *belonging without believing* heller enn den gruppa som sosiologen Davie kallar *believing without belonging*. (Hovdelien, 2019, s. 107; Davie, 2007, s. 39–40), samstundes som det truleg er fleire som trur enn det som syner i statistikkane.

kan vere ein av grunnane til at fagområdet ERF er minst arbeidd med av fagområda i barnehagen.

I artikkelen blir teorigrunnlaget presentert før metode og utval. Funn, analyse og tolking med basis i problemstillinga og forskingsspørsmåla blir presenterte før drøftinga. Pedagogiske implikasjonar av funna kjem til slutt.

Teori

Til analyse og tolking av den transkriberte samtalen vel eg å nytte sosio-kulturell læringsteori med utgangspunkt i Lev Vygotsky sin læringsteori der læring alltid blir sett inn i historiske, kontekstuelle eller situerte og sosiale rammer (Wertsch, 1998, s. 24). I skulesamanheng har søkelyset ofte vore på individuelle læringsprosessar, men i denne artikkelen blir læring sett på som ein prosess som finn stad i samspelet i ulike sosiale praksisar (Vygotsky, 1978; Lave & Wenger, 1991; Wertsch, 1998). Vygotsky meinte at inga læring skjer direkte, men indirekte ved hjelp av mediering (1978). Mennesket har ikkje direkte og umiddelbar kontakt med verda som omgir det, men forstår og handlar i verda ved hjelp av ulike reiskapar og teikn («tools and signs») som høyrer til i ulike sosiale praksisar (Vygotsky, 1978; Säljö, 2002). Vil ein seie noko om korleis menneske tenkjer og handlar, må ein derfor inkludere desse reiskapane i analysane. I alle historiske og sosiale kontekstar høyrer nokre av desse reiskapane med, dei er situerte og distribuerte i den sosiale konteksten (Wertsch, 1998; Lave & Wenger, 1991; KD, 2018, s. 47–48). Læring finn stad i romma og relasjonane mellom menneske som nyttar ulike reiskapar eller artefaktar (Wertsch, 1998). Desse prosessane kan karakteriserast som dialogiske. Sjølv om reiskapane er maktlause til å gjere noko om dei ikkje blir sett i spel av aktorar, er dei ikkje nøytrale, men har ei eiga stemme i prosessane. Ny kunnskap kan bli skapt i rommet mellom deltakarane og deira bruk av artefaktane. Dialogen er såleis utvida til dialog (Paavola & Hakkarainen, 2005; Afdal, 2013a, 2013b, 2015; Leganger-Krogstad, 2014). I prosessane er det ikkje berre barnehagelærar og barn som handlar med reiskapane, men språklege reiskapar som aktørane nyttar, bruker stemma si på måtar som kan kome overraskande på aktørane. Å lære noko er å delta i kunnskapskulturar, og

såleis kan vi seie at reiskapane er epistemiske. Reiskapane handlar i sosiale praksisar, og ved å bli brukte på kreative måtar kan ny kunnskap heile tida bli skapt i romma mellom aktørane.

Reiskapane kan vere materielle, som bøker og datamaskiner, eller kulturelle, som språk eller andre symbol. Dei kan opne opp eller stenge samhandlinga, og såleis vere med og påverke læringsprosessane (Wertsch, 1998; Afdal 2013a, 2015; Säljö, 2002). Vi kan seie at ein gjenstand er ein artefakt eller reiskap når han får symbolsk mening ved å bli brukt i menneskelege praksisar (Afdal, 2013a, s. 152; Cole, 1996, s. 117). Språk er den viktigaste symbolske reiskapen, og språk og andre kulturelle reiskapar er med på å forme og omforme måten vi tenkjer på, slik også med barna sin tenkjemåte (Afdal, 2013a, s. 152, 112). Såleis oppfattar eg boka som barnehagelæraren bruker, som ein kulturell og symbolsk artefakt, sjølv om ho uopna og ulesen vert oppfatta som ein materiell artefakt. I boka er det både bilde og tekst, det vi no kallar ein multimodal tekst. Wertsch nyttar omgrepet «mediational- means» (medierande middel) for reiskap, og analyseining er ifølgje han «agent(s)-acting-with-mediational-means» i slike læringsprosessar (Wertsch, 1998, s. 25).

Det ein ifølgje Wertsch må vere spesielt merksam på, er at det er ei spenning, «an irreducible tension», (Wertsch, 1998, s. 27) mellom aktøren og den medierande artefakten. Reiskapane er berarar av kulturell mening som kan vere innarbeidd gjennom lang tid, og dei kan såleis gjere motstand mot måten aktøren vil bruke dei på. Aktøren kan akseptere reiskapen, men også motsette seg å bruke han, eller avvise han (Skodvin, 1997, s. 18). I min analyse kjem dette spesielt til syne i bruken av bodet.⁷ Bodet har vore i bruk i fleire tusen år, og i mange kulturar, og det er ikkje så lett for barnehagelæraren å modifisere krafta i det. Bodet har si eiga stemme.

Wertsch set fram ti påstandar om «medierande middel», men eg vel å konsentrere meg om nokre få. Den medierande reiskapen kan både mogleggjere og avgrense den medierte handlinga («constraint and

7 Wartofsky opererer med ei tredeling av artefaktane, der primære artefaktar er reiskapar ein kan sjå på som ei utviding eller forlenging av kroppen, som t.d. økser, symaskiner eller datamaskiner. Sekundære artefaktar er reglar og normer for korleis dei primære artefaktane skal nyttast, som bruksrettleiingar, men også reglar for korleis vi skal oppføre oss i bestemte situasjonar. Dei tertiære artefaktane er artefaktar som kan skape egne verder, også fiktive (Wartofsky, 1979, s. 201–209).

affordances», Wertsch, 1998, s. 38–42). Afdal omset dette med «relasjonelt handlingsrom» eller «mulighetsbetingelser» (Afdal, 2013a, s. 154, 2013b, s. 190). Reiskapane i bruk kan vere transformerande. Dei kan også endrast gjennom bruk.

Avgrensingane til artefaktane er derfor gjenstand for forhandlingar, men ein reiskap kan ikkje nyttast til alt. Nokre moglegheiter opnar seg, andre vert stengde (Wertsch, 1998, s. 42–46; Afdal, 2013a, s. 34–35). Dette kjem svært godt til syne i bruken av bodet som reiskap. Kva ei mediert handling kan skape, er heilt avhengig av om agenten eller aktøren meistrar den medierte reiskapen (Wertsch, 1998, s. 46–53), og har gjort reiskapen til sin eigen, har appropriert han (Wertsch, 1998, s. 53–58). Dette er uavhengig av om aktøren er barn eller vaksen. Det å meistre ein artefakt kan medføre makt eller autoritet (Wertsch, 1998, s. 64–72). Den dyktige og kreative aktøren kan gjere seg nytte av reiskapen på ein annan måte enn dei andre fordi han ser potensialet i han. Dette kan skape kulturelle undrings- og handlingsrom som ikkje alle som er til stades oppdagar, og kan såleis skape konflikhtar mellom aktørane (Afdal, 2013a, s. 155).

Metode og utval

Metode, reliabilitet og validitet

Datamaterialet til dei 23 planlagde samtalan vart etablert som eit arbeidskrav i kompetanseområdet *Samfunn, religion, livssyn og etikk* (SRLE) på arbeidsplassbasert barnehagelærarutdanning på ein høgskule på Vestlandet. Praksisbarnehagane kunne vere kommunale eller private.⁸ Metoden studentane nytta til etableringa av datamaterialet, var video-opptak av samtalen og deretter transkripsjon. Studentane innhenta informert samtykke, anonymiserte materialet og sletta det etter transkripsjonen. Studenttelleiaren i barnehagen var også ansvarleg for at dette vart gjort på korrekt måte. Materialet var fullstendig anonymisert då eg fekk det.⁹ Eg har halde

8 Studentane hadde på førehand fått undervisning i temaa «Barns undring og spørsmål» og «Filosofisk samtale med barn» og synt stor interesse for desse. Bruken av materialet var på førehand avtalt med studentane, som hadde med NSD-godkjende brev frå meg til foreldre, styrarar og rettleiarar.

9 Eg veit heller ikkje kva barnehagar samtalan stammar frå, bortsett frå at samtalan er utførde i praksisbarnehagar til ein høgskule på Vestlandet.

meg til *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi* (NESH, 2016). Det å nytte materiale som andre har samla inn, er ikkje uvanleg verken i kvantitativ eller kvalitativ forskning.¹⁰

Det er ikkje uproblematisk at eg vel å ikkje sjå videoane, og stolar på studentane sine transkripsjonar, og også deira skildring av ulike gestar. Eg har ikkje vore i rommet der samtalan går føre seg og kjent på stemninga. Dette kan senke validiteten noko. Ein transkripsjon er også ei tolking av samtalen, og denne første tolkinga er det barnehagestudenten som gjer (Kvale & Brinckmann, 2015; Tilley, 2003). Samstundes ville eg hatt problem med å få inn eit så breitt materiale som dette utan ein slik metode. Dei dataa eg har fått er komplekse, men varierte og spanande, og syner ulike syn på barnet, ulike vaksenroller og ulike måtar å nærme seg samtalar om eksistensielle spørsmål på (Fauske, 2019).

Utval

Av dei 23 samtalan er 22 analyserte i ein eigen artikkel (Fauske, 2019). Samtalen som ligg til grunn for denne artikkelen, er om fødselsritual i ulike religionar, og er atypisk både i tema og lengde innanfor dei 23. Det er den lengste samtalen det blir referert til i dette materialet (30 min.), transkribert til 7,5 A4-sider. Ifølgje Flyvbjerg (2001, s. 78) kan atypiske tilfelle ofte innehalde informasjon som kan gi meir forståing og kaste lys over djupare årsaker til eit gitt problem. Dette er den einaste samtalen som tydeleg presenterer tema frå ulike religionar, og der samtalen også tydeleg skjer i ei fleirreligiøs gruppe. Samtalen skjer medan barnehagelæraren blar i boka av Anita Ganeri: «Et liv begynner. Fødsel og dåp», ei bok på 30 sider med foto, tekst og religiøse symbol som halvmånen, korset osv. Boka, omsett frå engelsk, er den første i serien *Reisen gjennom livet*, truleg skriven for barn i skulen. Kvar side har både tekst og bilde. Teksten i boka refererer til ulike religiøse reiskapar som t.d. fødselsritual, bod og truedkjening, og gjer desse nærverande gjennom språket. Tema for samtalen er valt fordi barna er spesielt interesserte i graviditet og fødsel, sidan ein assistent er gravid.

10 Døme kvantitativ forskning: Nordisk database: NB – ECEC. Døme kvalitativ forskning: Gjems, 2011, og Afdal, 2015.

Barna sit nær barnehagelæraren, og både ho og barna er opptekne med at alle skal få sjå. Ho les delvis direkte opp frå boka, og forklarar enkelte omgrep, andre gongar tilpassar ho teksten til barnegruppa.

Forskningsdesign og analysestrategi

Framstillinga er deskriptiv, ein forsøker å fange samtalen slik han går føre seg i barnehagen som sosial praksis, men ein kvar analyse startar med ein strategi. Ifølgje Hansson er fakta «alltid teoriladdade» (Hansson, 1958, s. 63, i Alvesson & Sköldberg, 2008). Sosiokulturell teori, spesielt slik han er framstilt av Vygotsky og vidareutvikla av Wertsch, meinte eg kunne utdjupe samtalen eg hadde fått transkripsjon av. Eg vandra heile tida mellom empiri og teori. Analysemetoden eg nytta, er abduktiv (Alvesson & Sköldberg, 2008, s. 55–56; Thagaard, 2011, s. 194–195; Danermark et al., 2002, s. 89–91).

Analyse, funn og tolking

Ifølgje Afdal kan ein for artefakt- og praksisanalyser nytte fellesomgrepet medieringsanalyse (Afdal, 2013a, s. 153, 233). Ein fokuserer på prosessane og dynamikken i prosessane: Kva artefaktar som er i bruk, korleis dei som deltek bruker artefaktane, kva som blir skapt i prosessen, og på kva måte dette skjer. Eg har gjengitt tre samtaleutsnitt for å analysere denne praksisen. Det finst avsnitt i transkripsjonen der barnehagelæraren les direkte frå boka utan innspel frå barna. Fleire av desse er ikkje tatt med i utsnitta. På storbarnsavdelinga er det åtte femåringar der foreldra har røter i India, Russland, Tyskland og Noreg. På denne avdelinga arbeider ein pedagog og ein assistent. Den pedagogiske leiaren har sjølv valt ut fire av barna til samtalen, tre jenter og ein gut. Ifølgje studenten høyrer tre av barna til Den norske kyrkja, og den fjerde er muslim. Pedagogisk leiar har fire års erfaring og er namngitt med PL, dei fire femåringane har fått fiktive namn. Gruppa sit no på rommet på loftet der dei likar å vere. Både PL og barna er opptekne med at alle skal sjå bilda godt. Direkte tale er gjengitt i kursiv, kroppsørslar, ansiktsmimikk o.l. er gjengitt med vanleg skrift. Lange samtaleavsnitt som ikkje går direkte på problemstillinga, er

forkorta av meg. På framsida av boka er det bilde frå ulike religionar: ein muslim med ein baby (det største bildet), ein hindu med ein baby og ein prest som døyper eit barn i ei ortodoks kyrkje i Moskva.

Samtaleutsnitt 1 og 2

To samtaleutsnitt som handlar om å høyre til innanfor ein religion. Reiskapar som skaper religion i mellomrommet på to ulike måtar.

Samtaleutsnitt 1

- PL (peikar på boka): Ser de bilda?
- Alle i kor: Ja.
- PL: Har de sett slikt før?
- Alle i kor: Nei.
- PL: Er det nokon som har vore i barnedåp?
- Trine: Ja, eg.
- PL: Har du vore i barnedåp?
- Siv: Ja.
- Trine: Eg også.
- Pål (stolt): Eg har vore i barnedåp.
- Aisha: Ikkje eg.
- PL: Kva med dykk sjølve? Har de vorte døypte?
- Pål og Trine: Ja.
- PL: Skal vi sjå korleis dei gjer det i ulike kulturar?
- Alle i kor: Ja.

Samtaleutsnitt 2

Barnehagelæraren held fram med boklesinga på same måten som tidlegare. Etter jødedommen kjem kristendommen, så islam. Ho fortel og les om islam på same måten som med dei andre religionane. Aisha tilkjennegir stolt at ho er muslim. Då barnehagelæraren har fortalt korleis truvedkjenninga/bøna *adhan* lyder, og at det blir kviskra inn i høgre øyra til det nyfødde barnet, nærmar Aisha seg pedagogen med øyra til munnen hennar.

- PL (smiler): *Skal eg gjere det på deg?*
- Aisha nikkar: *Ja.*
- PL kviskrar *adhan* inn i øyret på Aisha.

Barnehagelæraren kombinerer ulike målsettingar med boka (Wertsch, 1998, s. 32–34), og valet av bok tek omsyn til at barna kan vere medverkande sidan dei er interesserte i graviditet og fødsel (Fennefoss & Jansen, 2012). Spørsmål er ein velkjent reiskap for å engasjere. Barnehagelæraren forsøker ved hjelp av reiskapen, bildet på framsida av boka, å skape religion som sosial praksis i barnehagen ved gjenkjenning (Afdal 2013a, s. 233), men bruken av reiskapen fører ikkje fram. Kanskje kunne barnehagelæraren skapt eit moglegheitsrom ved å fortelje litt om ulike ritual ved å vise til bilda slik at barna frå dei to religionane kunne kjenne seg inkluderte, men det blir ikkje gjort. Bruken av artefakten her skaper ikkje eit rom som er ope for alle. Rommet for felles erfaring blir lukka ved at barnehagelæraren prioriterer den tradisjonen ho truleg kjenner best sjølv, dåpen i den protestantiske kyrkja.¹¹ Her er ingen forsøk på å skape noko form for eksistensiell undring. Barnehagelæraren tar initiativ, barna gir responsar som så blir evaluert eller det blir gitt ei tilbakemelding.

Barnehagelæraren er oppteken med å spørje alle om dei kjenner att noko av det dei ser på bilda. Ho prøver å inkludere alle, men måten ho deretter spør barna om dåpen på, verkar lite reflektert og kan skape to ulike grupper gjennom ein «vi» og «dei andre»-diskurs. Det største bildet på framsida er av ein muslimsk mann og eit barn. At ho ikkje tek utgangspunkt i bildet som er mest dominerande, kan oppfattast som diskriminering av den muslimske jenta. Ifølgje transkripsjonen er Pål stolt over å ha vore i barnedåp, og dette kan vere med på å styrke ei slik oppfatning. I så fall gir barnehagelæraren definisjonsmakt til asymmetri mellom Pål og Aisha. Religion i samfunnet blir ofte oppfatta som eit privat forhold, så frå eit vaksensynspunkt kan det kanskje oppfattast som upassande å spørje barna direkte om religiøse spørsmål (Brekke, 2014, s. 184).

I samtaleutsnitt 2 handlar det også om å høyre til. Når dei kjem til islam, oppfattar den muslimske jenta andre moglegheitsrom ved reiskapen, den islamske truvedkjenninga, enn barnehagelæraren og dei andre barna. Reiskapen har ei eiga stemme og har skapt eit moglegheitsrom for inkludering for dei som høyrrer til den verdsvide islamske fellesskapen,

11 Slike normer og reglar kallar Wartofsky sekundære artefaktar, sidan dei ikkje er direkte forlengingar eller utvidingar av kroppen, men gir retningslinjer for vidareføringar av bruken av primære artefaktar i kulturen (Wartofsky 1979, s. 201–202; Afdal, 2013a, s. 152–153).

ummaen. Aisha har appropriert reiskapen og meistrar han. Sjølv om den vaksne berre les opp frå boka, identifiserer Aisha seg med orda i truedkjenninga/bøna som har sin plass i den islamske umma. Det synest som at det er reiskapen som har betydning for Aisha, ikkje at det verken er imamen eller faren som seier bøna. Dei andre barna ber ikkje om at barnehagelæraren skal kviskre det same til dei. Rituala viser både til tale, til rørslar med kroppen og til sansane. Moglegheitsrommet som reiskapen skaper for Aisha, gjeld både kroppen og sansane (Merleau-Ponty, 1962).

Religion er skapt i rommet mellom artefakten og aktørane. Barnehagen er ein dannelsings- og utdanningsarena, ikkje ein arena der det er vanleg at truedkjenningar høyrer. Vi må derfor rekne reiskapen som hybrid i denne samanhengen Han kjem frå ein praksis og lèt seg høyre i ein annan praksis der han eigentleg er framand (Afdal, 2013a, s. 22, 230). Det synest som at barna har forstått at truedkjenninga er spesifikk for Aisha og den religionen ho høyrer til. Barnehagelæraren kjem i ein mellomposisjon, på den eine sida er ho kulturformidlar, på den andre religionsformidlar. Dette kjem eg attende til i drøftinga.

Om vi ser begge desse læringsprosessane i eit dialogisk perspektiv, og spør kva kunnskap som blir skapt i prosessen, synest det for meg at det som skjer i det første samtaleutsnittet er ei læring til ekskludering og inkludering, til å plassere nokre i sentrum i rommet medan andre blir perifere. Eg trur ikkje dette blir gjort medvite, men barnehagelæraren ser ut til å bruke reiskapen utan å reflektere over at eit barn blir utestengt frå rommet reiskapen skaper, ved måten ho bruker språket på. Dei språklege og visuelle reiskapane som blir sette i spel, blir ikkje brukte til å skape eit undringsrom. I samtaleutsnitt 2 er det på sett og vis ikkje barnehagelæraren, men reiskapen si stemme som skaper ulike rom ved å bli uttalt og tilslutta av Aisha, som kjenner truedkjenninga. Dette kunne ha skapt undring i barneflokket, men blir ikkje kommentert av barnehagelæraren. Barnehagelæraren viser ved måten ho handlar støttande på i samtaleutsnitt 2 at ho aksepterer minoritetsbarnet og barnet sin religion.

Samtaleutsnitt 3. Eit moglegheitsrom for moralsk praksis?

Barnehagelæraren fortel om jødedommen og vel å stanse ved nokre av dei ti boda.

- PL: Her står: «Du skal ikke stjele». Synest de at det er ein bra regel?
- Aisha: Hmm.
- Siv, Trine og Pål i kor: Ja.
- PL: Er det ein regel som de også har?
- Pål: Mm, nei.
- PL: At ein ikkje skal stele?
- Pål: Nei.
- PL: Skal du stele, då?
- Pål: Nei.
- PL: Då er det ein regel som du har, kanskje eller...
- Trine: Ho Lina ho hadde stole akkurat no.
- PL: Hmm?
- Trine: Veit du kva, ho Lina, ho stel litt, ho stal akkurat og vil ikkje gi han tilbake.
- PL: Trur du at det går an å gløyme seg?
- Trine: Hmmm. (Med veldig alvorleg stemme) Ho Lina, ho (med tommel i munnen): tok eit hjarte frå meg (truleg eit smykke).
- PL (ein gong til): Trur du at nokon kan gløyme seg?
- Siv: Eg har blod, men eg kjenner ingenting.

Barna ser ut til å oppfatte spørsmåla til barnehagelæraren som kontroll og prøver å tilfredsstillе den vaksne.¹² Den vaksne konkretiserer og innskrenkar reiskapane, boda, frå det generelle, «reglane», til det spesifikke bodet: «Du skal ikkje stele.» Barnehagelæraren har sett reiskapen, bodet, i spel ved å spørje om dei har internalisert regelen, og bruker ikkje mindre enn sju spørsmål på å ville tvinge fram ein respons. Pål svarar i hytt og ver, men får respons frå barnehagelæraren. Trine meistrar reiskapen, og presenterer eit døme på ei i barnehagefellesskapet som ikkje held bodet. Ho ventar nok spent på barnehagelæraren sin reaksjon på det ho fortel. Det er eit asymmetrisk forhold mellom vaksne og barn i barnehagen, men Trine blir ein likeverdig interaksjonspartnar med den vaksne i

12 Strukturen med eit initiativ av læraren, respons frå barnet eller eleven og evaluering eller feedback frå læraren blir i faglitteraturen kalla IRE eller IRF-struktur. Sjå t.d. Wittek, 2012, s. 161–162.

situasjonen ved at ho har appropriert reiskapen, bodet, og meistrar det. Bodet har ei eiga stemme skapt av historie og kultur. Trine ser at reiskapen har andre moglegheiter, «affordances», ut over det å vere samd eller usamd med det barnehagelæraren seier (Wertsch, 1998, s. 38–42; Afdal, 2013a, s. 154–166). Det er skapt eit moglegheitsrom for ein undringssamtale om reglar og moral, om skuld og tilgjeving og om kvifor samfunnet treng etiske levereclar og verdiar, og kunnskap om kva som er rett og gale. Også andre av dei viktige omgrepa i formålsparagrafen til barnehagen, som nestekjærleik, kunne her ha vore nemnde.

Barnehagelæraren har gjennom sin bruk av bodet gjort det til ein kollektiv regel som gjeld for samfunnet. Reiskapen, bodet, har ei eiga og tydeleg stemme inn i interaksjonen og forhandlingane mellom barna og barnehagelæraren. Rommet for å internalisere bodet inn i barnehagen sin sosiale og moralske praksis er skapt. Når barnehagelæraren slår om og vil forhandle om å modifisere bodet og avgrense det, heilt sikkert for å ta omsyn til eit barn, viser det seg vanskeleg å endre ein fleire tusenårig reiskap med mykje kulturell bagasje. Det er «an irreducible tension» (Wertsch, 1998) mellom brukaren og reiskapen. Artefaktar i spel er uføre-seielege og kan verke transformerande. Trine meistrar han og set han inn i eiga livsverd. Det gir henne også makt, og ho nyttar barnehagelæraren sin reiskap, gjentakinga, når ho skildrar lovbrøtet. Rommet som kan skape læring og kunnskap ligg der, men vert lukka av barnehagelæraren. Tilgjeving kan vere med å gjenopprette forhold etter negative handlingar (Mørreaunet, 2013), men den vaksne kjem ikkje med forslag om at problemet kan snakkast om seinare. Interaksjonen synest her å skape eit destruktivt rom heller enn eit moglegheitsrom for undring og samtale om eksistensielle spørsmål (Afdal, 2013b, s. 201).

Drøfting

Ifølgje rammeplanen skal det vere rom for ein åndeleg dimensjon i barnehagen (KD, 2017, s. 9). Temaet barnehagelæraren og studenten har valt ut for samtale, høver godt innanfor ERF med tanke på dei store undrings- og livsspørsmåla, men også med tanke på høgtidsmarkeringar, mangfaldstema og barns medverknad (KD, 2017). Barnehagen er ein pedagogisk

arena. Barna skal lære om religionar og livssyn, men opplæring til tru er heimen si oppgåve. Men skal det skapast ny kunnskap i prosessane, krev det at barnehagelæraren er trygg på dei reiskapane ho nyttar som aktør. Barnehagelæraren ønskjer truleg å skape gjenkjenning og få barna til å henge med, men skaper med måten ho strukturerer samtalen på, med press til å svare rett og manglande oppmuntring om deltaking, lite eksistensiell undring. Ho set Aisha utanfor i starten då ho ønskjer å få dei til å kjenne att bilda av dåpen. Samstundes vel ho å inkludere Aisha i hennar religion på ein, etter mi meining, naturleg måte når ho kjem til islam. Den ekskluderande interaksjonen i starten synest såleis å botne i manglande førebuing og refleksjon, ikkje i uvilje.

I samtaleutsnitt 3 ligg det til rette for samtale om eksistensielle etiske spørsmål, og undringsrommet kunne ha vore opna og læringsprosessen utvidande og kunnskapsskapande. Men undrings- og utforskningsprosessen blir stoppa av barnehagelæraren. Døra som er opna på gløtt, blir stengd. Mi tolking er at stemninga er så spent at eit av dei andre barna, Siv, vel å avleie det heile. At det skjer læring i prosessen er heilt klart, men det kan vere vanskeleg å vite kva det enkelte barnet sit att med. Kan vaksne vere til å stole på når dei snakkar så mykje om boda, men ikkje vil ta dei på alvor i praksis? Det er kanskje tilliten til den vaksne meir enn tilliten til artefakten, bodet, som har fått seg ein knekk. Omgrepet «tronge samtalemønster» (Bae, 2004) kan kanskje nyttast her.

Kva som er utøving av tru kan diskuterast med tanke på det som skjer i samtaleutsnitt 2. Her er det artefakten som skaper grupper, og barna lærer truleg i prosessen at ulike religionar har ulike artefaktar, bønner og truvedkjenningar som kjenneteiknar religionen. Likevel kan det diskuteras kvar grensene går. Dersom eit barn spurde om barnehagelæraren kunne be Fadervår i lag med det, korleis hadde barnehagelæraren reagert? Hadde dette blitt definert som utøving av religion, sjølv om det var barnet som foreslo det? Dette er noko av det som gjer faget vanskeleg, men også spanande. Dei som arbeider i barnehagen, må ikkje vere så redde for å gjere feil at dei får det Brekke karakteriserer som «berøringsangst» for ulike menneske og røyndomsoppfatningar. Han gir to gode førebyggjande råd mot ein slik angst: god kunnskap om området, og samtalar med dei det gjeld (Brekke, 2014, s. 196).

Barnehagelæraren som tilretteleggjar av moglegheitsrom og heilskapleg læring i barnehagens praksis

Det er viktig at barnehagelærarar strekkjer seg langt for å støtte foreldretetten til religiøs oppseding av barna, og at barnehagelærarar støtter og stimulerer barna i slike spørsmål, men ho/han må sjølvsagt også ta vare på eigen integritet.

For å kunne skape gode moglegheits- og undringsrom må barnehagelærarane ha vore i gode læringsprosessar sjølve og vere opne for å undre seg saman med barna. Det stiller krav til barnehagelærarutdanninga sin bruk av ulike artefaktar i læringsprosessane. Spiritualitet, undring og religion har også omgrep og språklege artefaktar som må få lov til å vere med og skape moglegheitsrom mellom representantar frå ulike religionar og livssyn. I desse erfaringsromma ligg også moglegheita til løysing av konflikhtar og god sameksistens med kunnskap om kvarandre. Ein barnehage som ikkje opnar opp for å samtale om eksistensielle, filosofiske, spirituelle og religiøse spørsmål, står i fare for ikkje å våge å skape moglegheitsrom for undringa til barnet. Forsking syner at mange barnehagar arbeider for lite med fagområdet ERF i dag. Då blir det truleg heller ikkje rom for heilskapleg læring i gode læringsprosessar om eksistensielle spørsmål.

Litteratur

- Afdal, G. (2013a). *Religion som bevegelse: Læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Afdal, G. (2013b). Danningens objektivitet: Trialogiske perspektiver på religion, filosofi og etikk i barnehagen. I K. Steinsholt & M. Øksnes (Red.), *Danning i barnehagen: Perspektiver og muligheter* (s. 188–204). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Afdal, G. (2015). Modes of learning in religious education. *British Journal of Religious Education*, 37(3), 256–272, <https://doi.org/10.101416200.2014.9440951080>
- Alvesson, M. & Sköldbërg, K. (2008). *Tolkning och reflection: Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Amundsen, H. M. (2013). *Barns undring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Amundsen, H. M. (2018). *Barns undring gjennom fortolkning og levd kropp: Hermeneutiske og fenomenologiske hendelser i barnehagen* (Doktoravhandling). Trondheim: NTNU.

- Bae, B. (2004). *Dialoger mellom førskolelærer og barn – en beskrivende og fortolkende studie*. HiO-rapport 2004, nr. 25. Oslo: Universitet i Oslo – Høgskolen i Oslo, Avdeling for lærerutdanning.
- Bae, B. (2007). Barn som subjekter: Å se barn som subjekter – noen konsekvenser for pedagogisk arbeid i barnehagen. Henta 12. februar 2020 frå <https://www.regjeringen.no/no/tema/familie-og-barn/barnehager/artikler/a-se-barn-som-subjekt-noen-konsekvenser/id440489/>
- Brekke, Ø. (2014). Danning i egne og andres rom. I S. Broström, T. Lafton & M.-A. Letnes (Red.), *Barnehagedidaktikk: En dynamisk og flerfaglig tilnærming* (s. 175–197). Bergen: Fagbokforlaget.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge: Harvard University Press.
- Danermark, B., Ekström, M., Jakobsen, L. & Karlsson, J. C. (2002). *Explaining society: Critical realism in the social sciences*. London: Routledge.
- Davie, G. (2007). Religion in Europe in the 21st. century: The factors to take into account. I I. Furset & P. Leer-Salvesen (Red.), *Religion in late modernity. Essays in honor of Pål Repstad*. Trondheim: Tapir Academic Press.
- Fauske, R. (2013). «Eg er så redd for ikkje å vere nøytral nok»: Korleis skal ein tolke kravet om ei objektiv og nøytral undervisning, og kva problem er knytte til desse målsettingane? I B. Afset, K. Hatlebrekke & H. V. Kleive (Red.), *Kunnskap til hva? Om religion i skolen* (s. 215–238). Trondheim: Akademika forlag.
- Fauske, R. (2019). Støttande samtalar om eksistensielle spørsmål i barnehagen. I B. Afset & A. Redse (Red.), *Religion og etikk i skole og barnehage* (s. 223–268). Kyrkjefag Profil nr. 33. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Fennefoss, A. T. & Jansen, K. E. (2012). Dynamikk og vilkår: Et spenningsfelt mellom det planlagte og barns medvirkning i barnehagens læringsaktiviteter. I B. Bae et al. (Red.), *Medvirkning i barnehagen: Potensialer i det uforutsette* (s. 123–145). Bergen: Fagbokforlaget.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ganeri, A. (2002). *Et liv begynner: Fødsel og dåp*. Oslo: N.W Damm & Søn. A.S.
- Gjems, L. (2002). Hvordan lærer barn å forstå andres tenkning? I I. Bråten (Red.), *Læring i sosialt, kognitivt og sosialt-kognitivt perspektiv*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Gjems, L. (2009). *Å samtale seg til kunnskap: Sosiokulturelle teorier om barns læring om språk og gjennom språk*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gjems, L. (2011). Hverdagssamtalen – barnehagens glemte læringsarena. I L. Gjems & G. Løkken (Red.), *Barns læring om språk og gjennom språk: Samtaler i barnhagen*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Gulløv, E. & Høilund, S. (2005). Materialitetens pedagogiske kraft – Et antropologisk perspektiv på børneinstitutioner. I K. Larsen (Red.), *Arkitektur, krop og læring* (s. 21–41). København: Hans Reizels Forlag.

- Hartman, S. (1986). *Barns tanker om livet*. Stockholm: Natur og kultur.
- Hartman, S. (2018). Children searching for a philosophy of life: A retrospective review of six research and development projects. I J. Ristiniemi, G. Skeie & K. Sporre (Red.), *Challenging life: Existential questions as a resource of education*. Religious diversity and education in Europe 37. Münster: Waxmann Verlag GmbH.
- Hartman, S. & Torstenson-Ed, T. (2007). *Barns tanker om livet*. Stockholm: Natur og kultur.
- Hovdelien, O. (2019). *Religion og samfunn: En innføring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Høeg, I. M. (2009). «Velkommen til oss»: Ritualisering av livets begynnelse (Doktoravhandling). Universitetet i Bergen. Henta 12. februar 2020 frå http://dspace.uib.no/bitstream/handle/1956/3516/Dr.thesis_Ida%20Marie%20Hoeg.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Haakedal, E. (2012). Voices and perspectives in Norwegian pupils' work on religions and world views: A diachronic study applying sociocultural theory. *British Journal of Religious Education*, 37(3), 256–272. <https://doi.org/10.1080/01416200.2011.628190>
- James, A., Jenks, C. & Prout, A. (1999). *Den teoretiske barndom*. København: Gyldendal Nordisk forlag.
- Johnsen, E. T. (2012). Hvordan medierer undervisningspreget trosopplæring kristen tro og tradisjon? En Vygotskij-inspirert analyse av læringssituasjoner i Den norske kirkes trosopplæring. *Teologisk tidsskrift*, 1(2), 138–166.
- Johnsen, E. T. (2013). Læring inn i den kristne religionen. Mediering og subjektivering. *Prismet*, 64(3), 95–123. Oslo: IKO-forlag.
- Kaufmann, T. S. (2018). «Og så var det lov å gå en sånn runde ...» Bønnevandring som mulighetsrom. I K. Graff-Kallevåg & T. S. Kaufmann (Red.), *Byggekloss-spiritualitet? En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring*. Oslo: IKO-forlaget.
- Kjørholt, A. T. & Winger, N. (2013). Barndom og rettigheter under lupen. I A. Greve, S. Mørreaunet & N. Winger (Red.), *Ytringer om likeverd, demokrati og relasjonsbygging i barnehagen* (s. 75–89). Bergen: Fagbokforlaget.
- Korsvold, T. (2005). *For alle barn: Barnehagens framvekst i velferdsstaten*. Oslo: Abstrakt forlag AS.
- Korsvold, T. (2008). *Barn og barndom i velferdsstatens småbarnspolitik - en sammenliknende studie av Norge, Sverige og Tyskland 1945–2000*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kunnskapsdepartementet. (2017). *Rammeplan for barnehagen. Innhold og oppgaver*. Henta frå <https://www.udir.no/globalassets/filer/barnehage/rammeplan/rammeplan-for-barnehagen-nynorsk2017.pdf>
- Kunnskapsdepartementet. (2018). *Barnehagelærerrollen i et profesjonsperspektiv*. Henta frå <https://www.regjeringen.no/contentassets/f78959abdc54b0497a8716ab2cbbb63/barnehagelærerrollen-i-et-profesjonsperspektiv.pdf>

- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju*. 2. utg. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Lave, J. & Wenger, E. (1991). *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, H. (2000). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Leganger-Krogstad, H. (2014). From dialogue to triologue: A sociocultural learning perspective on classroom interaction. *Journal for the Study of Religion*, 27(1), 104–128.
- Matre, S. (1997). *Munnlege tekstar hos barn: Ein studie av barn 5–8 år i dialogisk samspel* (Doktoravhandling). Det historisk-filosofiske fakultet, NTNU. Trondheim.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Mørreaunet, S. (2013). Relasjonens betydning for tilgivelsespraksiser i barnehagen – og omvendt. I A. Greve, S. Mørreaunet & N. Winger (Red.), *Ytringer om likeverd, demokrati og relasjonsbygging i barnehagen* (s. 147–162). Bergen: Fagbokforlaget.
- NESH. (2016), *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. Oslo: Forskningsetiske komiteer. Henta 12. august 2016 frå <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/>
- Nordisk barnehageforskning. (2015). Barn og rom. Årg. 10. *Nordisk barnehageforskning* Henta 29. mars 2020 frå <https://journals.hioa.no/index.php/nbf/issue/view/171>
- Nygaard, M. R. (2014). Modes of deacons' professional knowledge – facilitation of the 'space of possibilities'. *Journal for the Study of Christian Social Practice*, (2). <https://doi.org/10.13109/diac.2014.5.2.178>
- Paavola, S. & Hakkarainen, K. (2005). The knowledge creation metaphor – an emergent epistemological approach to learning. *Science & Education*, 14(6), 535–557. <https://doi.org/10.1007/s11191-004-5157-0>
- Pew Research Center (2018). Being Christian in western Europe: Religion and public life. Henta 29. mars 2020 frå <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>
- Pramling, I. & Johansson, E. (1995). Existential questions in early childhood programs in Sweden: Teachers' conceptions and children's experience. *Child and Youth Care Forum*, 24(2), 125–146.
- Sagberg, S. (2001). *Autensitet og undring: En drøfting av kristendommens plass i norsk barnehage i institusjonsetisk og personetisk perspektiv* (Doktoravhandling). KIFO Perspektiv nr. 11. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Sagberg, S. (2012). *Religion, verdier og danning: Barns møte med de store spørsmål i livet*. Bergen: Fagbokforlaget.

- Sagberg, S. (2016). Undring: All lærings begynnelse – og mål? I M. Øksnes & E. Sundsdal (Red.), *Læring*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Seim, S. & Sæter, O. (2018). *Barn og unge: By, sted og sosiomaterialitet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Skodvin, A. (1997). Lev Semënovic Vygotskij: Biografi – Metode – Teori. *Nordiske Udkast. Tidsskrift for kritisk samfunnsforskning*, 25(2), 3–20.
- Sommer, D. (2012). *Barn i senmoderniteten: Barndomspsykologiske perspektiver*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Stabell-Kulø, A. (2005). *Religioner i klasserommet: Innføring i religionsdidaktikk*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Statistisk sentralbyrå. (2019). ssb.no/barnehager (lasta ned 02. april 2020).
- Säljö, R. (2002). *Læring, kunnskap og sosiokulturell utvikling: Mennesket og dets redskaper*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- Sæter, O. & Seim, S. (2018). Diskusjonen om det romlige. I S. Seim & O. Sæter (Red.), *Barn og unge: By, sted og sosiomaterialitet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Thagaard, T. (2011). *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode*. (3. utg.) Bergen: Fagbokforlaget.
- Tilley, S. A. (2003). Transcription work: Learning through coparticipation in research practices. *Qualitative Studies in Education*, 16, 835–851.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wartofsky, M. W. (1979). *Models: Representation and the scientific understanding*. Dordrecht/Boston/London: D. Reidel Publishing Company.
- Wertsch, J. V. (1998). *Mind as action*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Wittek, L. (2012). *Læring i og mellom mennesker – en innføring i sosiokulturelle perspektiver*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Østrem, S., Bjar, H., Hogsnes, H. D., Jansen, T. T., Nordtømme, S. & Tholin, K. R. (2009). *Alle teller mer: En evaluering av hvordan rammeplanen for barnehagens innhold og oppgaver blir innført, brukt og erfart* (Høgskolen i Vestfold Rapport 1/2009). Tønsberg: Høgskolen i Vestfold.

KAPITTEL 12

«Rom» som metafor i utviklingen av (kritisk) tenkning: En diskusjon av begrepene «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» i læreplanens overordnede del i lys av Hannah Arendt

Marianne Hustvedt

Høgskulen i Volda

Abstract: This article aims to discuss the key notions ‘critical thinking’ and ‘ethical consciousness’ in the new national curriculum in the light of the philosopher Hannah Arendt’s work *The Life of the Mind*. Much has been said about being critical, but not so much about thinking. It is the claim of the author that it is unclear in both the national curriculum and some of the pedagogical literature as to what characterizes thinking, and that this stems from a theoretical deficit for understanding the activity of thinking. The consequence is that concepts such as thinking and judgement are confused and thinking is instrumentalized. Hence the article proposes to see Arendt’s use of the metaphor ‘space’ and other spatial metaphors to determine hallmarks of the activity of thinking. A vital hallmark of Arendt’s work is the radical autonomy of thinking partly detached from judgment and instrumental purposes. The author thus attempts to give a critical but constructive contribution to the national curriculum’s description of thinking as ‘giving room for uncertainty and unpredictability’ which could be understood in light of Arendt’s thought.

Keywords: space, withdrawal, critical thinking, ethics, Arendt

Sitering av denne artikkelen: Hustvedt, M. (2020). «Rom» som metafor i utviklingen av (kritisk) tenkning: En diskusjon av begrepene «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» i læreplanens overordnede del i lys av Hannah Arendt. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 12, s. 229–248). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch12>

Lisens: CC BY-ND 4.0.

Introduksjon

Denne teksten handler om hvordan «rom» som en metafor for å forstå tenkning er avgjørende for å kaste lys over begrepene «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» i den generelle delen av den nye læreplanen.

Kritisk tenkning er et begrep som favner bredt i læreplanen. Å tenke kritisk handler på den ene siden om å tilegne seg, ta i bruk og vurdere vitenskapelig metode og teori. Men kritisk tenkning handler også i læreplanen om å gi «rom for usikkerhet og uforutsigbarhet», og dermed åpne for det kreative og utforskende i undervisningen.

I denne teksten skal vi ta for oss nettopp det usikre og uforutsigbare ved tenkningen. Dette aspektet ved tenkning er lite behandlet i litteraturen på kritisk tenkning i klasserommet. Grunnen til dette kan være at denne siden ved tenkningen ikke har noen konkret metode, kunnskap eller vitenskap å vise til. Det usikre og uforutsigbare er kanskje nettopp forbundet med fraværet av et rammeverk. Likevel er, som vi skal se i sidene som følger, en tenkning som beskjeftiger seg med det usikre og uforutsigbare, en forutsetning for «ny innsikt», en dømmekraft og å tenke annerledes enn det vi gjør.

For å danne oss et begrep om hva tenkning er, må vi gå til filosofien. «Kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» er begreper som er forankret der og krever derfor en filosofisk bearbeiding for å få fram dybden og kompleksiteten i hva de betyr og innebærer. Vi skal hovedsakelig se på den tyske filosofen Hannah Arendt (1906–1975) sin avhandling *The Life of the Mind* (1978), som tar for seg fenomenet tenkning, og som nettopp karakteriserer dette som et møte med det usikre og uforutsigbare. Gjennom Arendt sin utforsking av fenomenet tenkning finner vi derfor en problematisering og en begrepsliggjøring av hva tenkning er, hvorfor vi skal drive med det, og hvordan tenkning kan la seg gjøre. Teksten vil med andre ord fokusere på hva noe av det grunnleggende ved tenkning er, og hvordan vi kan gjøre det.

Sentralt i Arendt sitt språk for tenkning står romlige metaforer. Å tenke er en aktivitet som er både lydløs og usynlig. Likevel er tenkningen noe vi gjør i verden og som ofte handler om sistnevnte. Men måten dette skjer på og måten tenkningen forholder seg til verden på, kan være både kompleks og vanskelig å gripe. For å sette ord på hva tenkning er, og dets forhold til

verden bruker Arendt ofte romlige metaforer. «Tilbaketrekning», «rom» og «sted» blir alle brukt for å sette ord på sentrale aspekt ved hva vi gjør når vi tenker, og kvaliteter ved tenkningen.

«Kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» i den overordnede delen av læreplanen

Den overordnede delen av læreplanen handler om verdigrunnlaget i den norske og samiske grunnskole og videregående opplæring. Denne overordnede delen betegner «grunnsynet som skal prege pedagogisk praksis i hele grunnopplæringen» (Utdanningsdirektoratet, 2020). Hovedmålet i utdanningen går ut på å utvikle forståelse og respekt for enkeltmenneskets frihet, selvstendighet og ansvarlighet (Utdanningsdirektoratet, 2020). Følgelig skal opplæringen gi elevene «et godt grunnlag for å forstå seg selv, andre og verden, og for å gjøre gode valg i livet» (Utdanningsdirektoratet, 2020). I denne teksten skal vi ta for oss § 1.3 i læreplanen, som har overskriften «Kritisk tenkning og etisk bevissthet». I denne paragrafen står det at opplæringen skal gi forståelse av «kritisk og vitenskapelig tenkning» og at dette innebærer å bruke fornuften på en «undersøkende og systematisk måte i møte med konkrete praktiske utfordringer, fenomener, ytringer og kunnskapsformer» (Utdanningsdirektoratet, 2020). Læreplanen legger med andre ord vekt på at elevene skal bli kjent med ulike vitenskapelige metoder og lære hvordan valg av teori påvirker vårt inntrykk av virkeligheten, og motsatt. Videre innebærer kritisk tenkning også at man kan problematisere og stille spørsmål ved etablert kunnskap, vitenskap og etablerte sannheter, både på individuelt og kollektivt nivå. Målet med dette er at vi skal avdekke «ufullstendige» og feilaktige antakelser og på bakgrunn av dette lar «ny innsikt» vokse fram:

Hvis ny innsikt skal vokse fram, må etablerte ideer granskes og kritiseres med teorier, metoder, argumenter, erfaringer og bevis. Elevene skal kunne vurdere ulike kilder til kunnskap og tenke kritisk om hvordan kunnskap utvikles. De skal også kunne forstå at deres egne erfaringer, standpunkter og overbevisninger kan være ufullstendige eller feilaktige. (Utdanningsdirektoratet, 2020)

Innsikt og kunnskap om vitenskap og vitenskapelig metode er, som læreplanen understreker, en viktig del av å lære å tenke kritisk nettopp fordi kunnskap er en betingelse for dette. For eksempel kan kunnskap om ny forskning og nye data være det som gjør det mulig å utfordre gjeldende ideer og oppfatninger i vitenskapen og i samfunnet. Men samtidig er ikke kritisk tenkning det samme som ren vitenskap eller kunnskap. Og her er vi også inne på det som gjør kritisk tenkning til en kompleks aktivitet. For hvis kunnskapen ikke er nok, så må vi gjøre noe annet enn bare å tilegne oss kunnskap når vi skal lære å tenke kritisk. Vi må med andre ord tenke på en annen måte. Vi legger merke til at læreplanen anerkjenner dette når den sier at kritisk tenkning i tillegg til kunnskap åpner for «usikkerhet og uforutsigbarhet», og at undervisningen derfor må være «utforskende og kreativ»:

Kritisk refleksjon forutsetter kunnskap, men gir samtidig rom for usikkerhet og uforutsigbarhet. Opplæringen må derfor søke en balanse mellom respekt for etablert viten og den utforskende og kreative tenkningen som kreves for å utvikle ny kunnskap. (Utdanningsdirektoratet, 2020)

Når det kommer til etisk bevissthet, står det at dette er viktig for å utvikle og være et «reflektert og ansvarlig menneske» (Utdanningsdirektoratet, 2020). Derfor skal opplæringen «utvikle elevenes evne til å foreta etiske vurderinger og gjøre dem fortrolige med etiske problemstillinger» (Utdanningsdirektoratet, 2020). «Kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» henger nøye sammen. Som vi skal se, trenger vi kritisk tenkning for å utvikle en etisk bevissthet. Videre er etikk et sentralt spørsmål innenfor den kritiske tenkningen. Læreplanen understreker at både «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet» er viktig i et læringsperspektiv og «bidrar til at elevene utvikler god dømmekraft» (Utdanningsdirektoratet, 2020).

Når vi nå har sett på hva læreplanen sier om «kritisk tenkning», legger vi merke til at det i hovedsak er to aspekt ved kritisk tenkning. På den ene siden er det å ha kunnskap om, kunne anvende og problematisere vitenskapelig metode en forutsetning. Mange av skolens fag er knyttet til kunnskapsområder som har metoder, modeller og teorier. Kritisk tenkning går som vi har sett ut på å forstå hvordan disse forholder seg til den virkeligheten de beskriver. Et annet aspekt ved kritisk tenkning, som er

langt mer diffust, er den kritiske tenkningens forhold til «uforutsigbarhet og usikkerhet». Det vil alltid være mulig, og ikke minst viktig og nødvendig, å stille spørsmål som strekker seg videre enn det en teori tar høyde for. Tenkning handler også om en mulighet vi har til å stille filosofiske spørsmål og åpne for andre ideer enn det vi forventer. Rom for «usikkerhet og uforutsigbarhet» handler, slik jeg ser det, om å utforske dette.

Tenkningen som en fri og eksperimenterende aktivitet er nødvendig å gå nærmere inn på av flere grunner. For det første vektlegger de nye læreplanene og, som vi har sett, den nye overordnede delen av læreplanen «kritisk tenkning» og «etisk bevissthet». Det er altså et uttalt mål at elevene skal utvikle denne evnen. For det andre skriver den pedagogiske litteraturen som handler om kritisk tenkning, lite om nettopp dette aspektet ved tenkningen. I bøkene *Kritisk tenkning i klasserommet* (2012), *Kritisk tenkning i samfunnsfag* (2019) og artikkelen «Kritisk tenkning i klasserommet» (2019) finner vi først og fremst et begrep om tenkning som er direkte knyttet til problemløsning og handling. Problemet med dette er at det «usikre og uforutsigbare» aspektet ved tenkning ikke blir tatt høyde for. Slik jeg ser det, er det derfor nødvendig å gå nærmere inn på dette aspektet ved «kritisk tenkning», noe som tar oss over i filosofien.

Vårt spørsmål blir dermed hva denne delen av det læreplanen kaller tenkning går ut på: *Hva vil det si å tenke i den forstand at vi åpner for det usikre og uforutsigbare, og hvordan gjør vi det? Og hva er det dette kan gi oss?*

Selv om det finnes flere tilnærminger til dette, så mener jeg at Hannah Arendt sine refleksjoner omkring hva det vil si å tenke, hjelper oss til å komme et stykke på vei i å identifisere og uttrykke avgjørende kvaliteter ved hva vi gjør når vi tenker, og hva dette innebærer. Vi vil først ta for oss Arendt sin tanker om hvorfor tenkning er viktig, så går vi videre til hva som kjennetegner tenkning og hva tenkning er. Romlige metaforer står her helt sentralt for å forstå hvordan vi tenker og hva tenkning er.

Når teksten presenterer Arendts ideer om tenkning, er ikke poenget at disse er direkte anvendbare i et klasserom. Det handler snarere om å få fram at begrepet tenkning også handler om «det uforutsigbare og usikre». Å åpne for «kreativitet og utforsking», som læreplanen skriver, inviterer til en dybde og mening som impliserer mer enn å gjøre ting på

en mer fantasifull måte eller stille noen spørsmål som er åpne. Denne teksten forsøker å si noe om grunnlaget og forutsetningene for den kritiske tenkningen og etiske bevisstheten, men uten at den frikobler seg fra skolens målsettinger.

Tenkningens rolle hos Hannah Arendt

Verket *The life of the mind* av Hannah Arendt er en undersøkelse av om det å skille mellom det vonde og gode kan være forbundet med tenkning (Arendt, 1978, s. 5). Én av grunnene til at hun var opptatt av dette, var rettssaken mot nazisten Adolf Eichmann i Israel på 60-tallet. Adolf Eichmann hadde en sentral rolle i utryddelsen av jøder under andre verdenskrig. Han sto bak identifiseringen og organiseringen av transporten av mennesker som skulle til konsentrasjonsleirer. Arendt fulgte rettssaken mot Eichmann som korrespondent for *The New Yorker*.

Den vanlige oppfatningen av hvordan Eichmann kunne være med på masse mordet, var at han gjorde det i kraft av å være en veldig ond person. Å ta noens liv blir vanligvis karakterisert som en ond handling, og ved drapet på millioner av mennesker er det naturlig å tenke at en må besitte en helt spesiell type ondskap. Men rettssaken mot Eichmann fikk Arendt til å stille spørsmål ved ondskapens natur. For Eichmann framsto ikke som demonisk eller fanatisk slik aktoratet ønsket å framstille han (Benhabib, 2000, s. 67). Selv om handlingene var grusomme, virket mannen bak dem å være påfallende ordinær og overflatisk. Han viste ingen tegn til å være drevet av en spesiell demonisk natur eller fanatisk antisemittisme. Og dette gjorde det vanskeligere å forstå motivene bak handlingene (Arendt, 1978, s. 4). Spørsmålet ble da hvordan vi skal forstå ondskap hvis ikke denne er knyttet til spesielle egenskaper.

I sin analyse av Eichmann og ondskap stiller Arendt derfor spørsmålet om moralsk adferd kan være knyttet til andre aspekt enn natur. Eichmann var selv opptatt av å framstille seg selv som en pliktoppfylgende og ansvarsfull arbeidstaker. Han gjorde bare som han hadde fått beskjed om og fulgte, ifølge egne ord, lydige lovene og direktivene han ble bedt om (Eichmann i Bernstein, 2000, s. 286). Han hadde hatt samvittighets kvaler angående utryddelsen av jøder da denne ideen ble forelagt på

Wannsee-konferansen i 1942. Men denne stilnet fort da han la merke til at alle andre reagerte med entusiasme, og at ingen autoriteter eller enkelt-personer markerte noen motstand mot dette (Øverenget, 2001, s. 141). Fraværet av motforestillinger og kritikk gjorde at Eichmann følte at han ikke kunne sette seg til doms over den tyske stats politikk (Øverenget, 2001, s. 141). Dette gjorde også at Eichmann mente han ikke hadde skyld eller ansvar for det som skjedde. Han hadde i egne øyne bare fulgt loven. I rettssaken sa han faktisk at han ville ha hatt dårlig samvittighet om han ikke hadde utført arbeidet sitt (Øverenget, 2001, s. 139).

Problemet med Eichmann var derfor ikke at han ikke hadde samvittighet. Det problematiske ved Eichmann var at han kunne overse denne. Som vi så kunne han også innsette helt andre standarder for samvittighet når samvittigheten overfor staten ble viktigere enn samvittigheten overfor medmennesker. Et helt sentralt poeng her er at det vi regner som ondskap, ikke framstår som dette lenger, men har blitt en akseptert handling innenfor et større system. Med andre ord framstår handlingen som «vanlig», rasjonell og ble sosialt akseptert. Innenfor dette systemet var ikke problemet at Eichmann var ond i klassisk forstand, dum eller irrasjonell, men at han godtok nye standarder uten å stille spørsmål eller lytte til samvittigheten. Men hvordan kunne han leve med dette og godta en slik ny måte å tenke menneskeverd på?

Arendts svar på dette er at han sluttet å tenke. Lydigheten til staten og evnen til å rasjonalisere handlingene som ble utført, gjorde at Eichmann og mange andre ikke trengte å reflektere kritisk over det de var med på. Det var ikke en demonisk natur, dumskap, eller fanatisme som gjorde Eichmann kapabel til dette, det var tankeløshet (thoughtlessness) (Arendt, 1978, s. 4). Han stoppet ikke opp og problematiserte statens rolle og regler, og kunne derfor ikke ta noe moralsk ansvar. For Eichmann var det lettere å følge ordre og la andre tenke for seg. Han gir uttrykk for denne tanken i sine egne notater: «Now that I look back, I realize that a life predicated on being obedient and taking orders is a very comfortable life indeed. Living in such a way reduces to a minimum one's need to think» (Eichmann i Bernstein, 2000, s. 286).

Arendt sitt utgangspunkt i *The life of the mind* er derfor om tenkning kan være forbundet med det å skille mellom det gode og onde (Arendt,

1978, s. 4). Med dette mener ikke Arendt at tenkningen her er direkte forbundet med handling, men at den er en forutsetning for at vi, før vi tar et moralsk ansvar og handler, må kunne skille rett fra galt og godt fra vondt. Og selv om Eichmann tilhørte et totalitært samfunn som utførte ekstreme handlinger, har Arendt sin teori om ondskap og tankeløshet likevel en overføringsverdi til tiden etterpå. For tankeløshet er ikke bare noe som preger noen få, den preger oss alle og er en sterk drivkraft hos oss (Arendt, 1978, s. 71). Et viktig tema i denne sammenhengen er normene, verdiene og reglene vi har i samfunnet. Disse kan på den ene siden hjelpe oss til å organisere samfunnet og skape orden. Men en fare ved disse er at vi ikke nødvendigvis har et bevisst eller aktivt forhold til dem. De kan bli vaner vi ikke problematiserer og tenker noe videre over, og derfor kan de også ha skyggesider vi er ubevisste. Vi kan med andre ord skape sosial aksept for urett. Arendt var derfor skeptisk til at vi kunne stole på vaner, normer og moralen i samfunnet (Arendt, 1978, s. 5). En som tar opp Arendt sin filosofi i arbeidene sine er sosiologen Zygmunt Bauman. I boken *Moderniteten og Holocaust* (2006) drøfter han hvordan Arendt sine tanker om plikt, handling og moral har hatt betydning for vår moralteoretiske forståelse: «*Etter Holocaust har juridisk praksis, og derfor også moralteorien, måttet vurdere muligheten for at moral kan vise seg som ulydighet mot sosialt aksepterte prinsipper, og i handlinger som åpent trosser solidaritet og tilslutning*» (2006, s. 244–245).

Det Arendt og Bauman tar opp her, er at etisk bevissthet ikke bare handler om å lære om og kjenne til ulike verdisyn og etikker, drøfte tradisjonelle etiske problemstillinger og formulere sentrale verdier. Etisk bevissthet handler også om å se det problematiske i våre egne verdier, praksiser og antakelser. Derfor er ikke undervisning i etiske modeller, argumentasjon og ulike former for problemstillinger tilstrekkelig, selv om disse også har en helt sentral plass. Det handler også om hvordan vi lærer å forholde oss til det vi er vant med, det vi antar er sant, rett og godt på en selvstendig måte. Og for å gjøre dette må vi, som Arendt viser oss, tenke kritisk. Arendts håp er at tenkningen skal hjelpe oss å skille mellom det gode og det onde. Men hva vil det si å tenke? Det skal vi nå gå nærmere inn på, og vi begynner ved å se at Arendts begrep om tenkning trer fram gjennom metaforer om rom og sted.

Tenkning, sted og rom

Som vi var inne på ovenfor, er tenkning en lydløs og usynlig prosess. Vi kan ikke gripe den og studere den som et vanlig fenomen i verden, og vi kan heller ikke planlegge og garantere noe resultat av tenkningen. En annen særegenhet ved tenkning er at den ikke er stedbunden. Når vi tenker, befinner vi oss fysisk sett på et bestemt sted, men med tankene kan vi reise over avstander og i tid. Vi kan også drømme og bruke fantasien og reise til steder som ikke finnes. Hva tenkning er, blir derfor vanskelig å beskrive og forklare med et språk som referer til noe i verden, for tenkning er ikke i verden på samme måte som andre fenomen. Derfor bruker Arendt et metaforisk språk når hun reflekterer over tenkning. Og disse metaforene er romlige. Det vil si at hun setter ord på tenkning gjennom et språk som viser til rom, sted og tilbaketrekning. Hva tenkning er og hvordan vi tenker, kan derfor delvis besvares gjennom spørsmålet: Hvor er vi når vi tenker?

Ordet «tilbaketrekning» (withdrawal) blir av Arendt brukt gjennomgående for å beskrive aktiviteten tenkning. Dette er, slik hun legger det fram, en viktig karakteristikk ved det å tenke: «We have been looking at the outstanding characteristics of the thinking activity: its withdrawal from the common-sense world of appearances» (Arendt, 1978, s. 88). Vi kan ikke fysisk forlate verden når vi tenker, men vi kan trekke oss vekk fra de direkte sanseerfaringene og omgivelsene som hele tiden påkaller oppmerksomheten vår. Arendt understreker dette flere ganger i *The Life of the Mind*: «when thinking withdraws from the world of appearances, it withdraws from the sensorily given and hence also from the feeling of realness, given by common sense» (Arendt, 1978, s. 52). Det er når vi «trekker oss tilbake» fra alt som krever oppmerksomheten vår og ikke er dratt inn i en aktivitet, gjøremål, sanseopplevelser eller distraksjon, at vi kan få følelsen av «realness» på avstand. Å trekke seg tilbake handler derfor ikke om å forlate verden fysisk, men om å ikke la seg distrahere av omverdenens krav, avledninger, forventninger eller det som er nærværende.

For å belyse dette kan vi bruke dagdrømmen som eksempel. Når vi drømmer oss bort, er vi fortsatt fysisk til stede i den samme situasjonen som vi var i før vi forsvant inn i dagdrømmen. Men bevisstheten og

oppmerksomheten vår er rettet mot noe helt annet enn omgivelsene. Vi legger kanskje ikke engang merke til det som blir sagt eller gjort rundt oss. Det er denne overgangen fra å være til stede i verden til å vende oppmerksomheten og bevisstheten mot noe helt annet, som er grunnleggende for tenkning hos Arendt. Det er som om verden er fraværende (absent) for oss. Tenkning er derfor forbundet med et fravær: «... these oddities of the thinking activity arise from the fact of withdrawal, inherent in all mental activities; thinking always deals with absences and removes itself from what is present and close at hand» (Arendt, 1978, s. 199). Dette fraværet av omgivelsene er helt sentralt nettopp fordi det er når vi ikke retter oppmerksomheten mot og lar oss opptas av det rundt oss, at vi faktisk danner grunnlaget for noe nytt. Her bruker Arendt en ny spatial metafor, «rom». Når ikke noe krever oppmerksomheten vår, gir det plass til at tenkning kan finne sted: «If thinking establishes its own conditions, blinding itself against the sensorily given by removing all that is close at hand, it is in order to make room for the distant to become manifest» (Arendt, 1978, s. 84). Dette rommet, som er et annet enn det sanselige rommet vi befinner oss i til daglig, tillater oss en annen måte å se verden på. Slik tenkning er ikke først og fremst opptatt av det som er nærværende, men kan beskjefte seg med som er på avstand, både med tanke på tid, rom og virkelighet. Minner og drømmer kan framtre som om det er nært for oss:

While thinking I am not where I actually am; I am surrounded not by sense-objects but by images that are invisible to everybody else [...] Thinking annihilates temporal as well as spatial distances. I can anticipate the future, think of it as though it were already present, and I can remember the past as though it had not disappeared. (Arendt, 1978, s. 85)

I dette utdraget blir «sted» og tenkning et tema fordi tenkningen ikke er stedbundet. Dette blir et tema på flere nivå, men det vi kan si her er at vi når vi tenker, kan vi forflytte oss både temporalt og spatialt. Vi kan skape forbindelser mellom fenomen, hendelser og ideer og, som Arendt er inne på, se for oss framtiden. I tenkningen har vi mulighet og frihet nettopp til å løsne på båndene til det som binder oss til det fysiske stedet vi er på, med alle de føringene det innebærer. Og det er nettopp her vi kan reflektere over verden på en ny måte. Det vi si at vi får en frihet når

vi tenker, som vi ikke har når vi forholder oss til det sosiale og materielle livet.

Men dette rommet som tenkningen stiger ut, av åpner også for det at vi kan være nettopp kritiske. For å forstå dette må vi inn på begrepet pluralisme, som er et annet sentralt begrep hos Arendt. Begrepet pluralisme hos Arendt går ut på at ulikhet er det som definerer den menneskelige eksistens. Dette er en tanke vi finner i både *The Human Condition* (1998) og i *The Life of the Mind* (1978). Alle mennesker er forskjellige, og erfarer og ser verden på ulike måter. Pluralisme innebærer derfor at det ikke finnes bare én sannhet, men at denne er mangfoldig. Pluralisme er imidlertid ikke bare et begrep om perspektivmangfold og ulikhet. Pluralisme er også, som Arendt-forskeren Helgard Mahrtdt understreker, en nødvendighet for handling, politisk liv og tenkning (Mahrtdt, 2019, s. 23). Når pluralisme er en forutsetning for tenkning, er det fordi tenkning er en form for dialog. Arendt viser til Sokrates sitt begrep om «two in one» for å beskrive dette. Når vi tenker, gir vi rom for at nettopp ulikheter og forskjeller kan tre fram, og vi får ro til å ta disse innover oss. Vi ser tilværelsen fra ulike perspektiv og inntar derfor en indre dialog mellom disse. Denne indre lydløse dialogen er for Arendt et viktig aspekt ved tenkningen fordi vi stiller spørsmål til oss selv om tilværelsen og åpner for en handling som er både dialektisk og kritisk:

Nothing perhaps indicates more strongly that man exists essentially the plural than that his solitude actualizes his merely being conscious of himself, which we probably share with the higher animals, into a duality during the thinking activity. It is this *duality* of myself with myself that makes thinking a true activity, in which I am both the one who asks and who answers. Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process. (Arendt, 1978, s. 185)

I dette sitatet legger vi merke til at det er det at vi er alene, som muliggjør dialogen. Det å føre en indre dialog krever at vi ikke er distraheret av verden rundt oss. En forutsetning for denne dialogen er at vi får en avstand til verden slik at vi får «rom» til å la inntrykk, motstemmer, ideer og minner tre fram og gå i dialog med oss. Dette rommet for tenkning favner bredt. Her kan vi analysere, problematisere og analysere argumentasjon,

teori, holdninger og verdier. Med andre ord kan vi her bruke rasjonalitet til å bedømme og drøfte.

Men slik jeg ser det, åpner dette rommet også for at vi samtaler med oss selv om noe som ikke nødvendigvis står klart for oss. Inntrykk, intuisjoner, følelser på grunn av noe vi har sett eller hørt som vi ikke forstår og som gjør oss forurologet eller uenig med oss selv, krever også en indre dialog der vi søker en form for forståelse av det vi står overfor. I denne dialogen kan vi prøve å gå til bunns i dette gjennom å samtale med oss selv, spørre oss selv om hva det er og hvordan vi skal forstå det. Slik jeg ser det, er et sentralt poeng her at denne dialogen ikke bare foregår mellom allerede etablerte argument eller ideer, men at vi også kan ta tak i følelser, ideer, bekymringer og søke å artikulere dem for oss selv. Denne dialogen aktualiserer med andre ord det Arendt kaller «the difference within our identity» (Arendt i Bernstein, 2000, s. 285), og for Arendt er tanken at dette er med på å danne samvittigheten vår (Arendt i Bernstein, 2000, s. 285). Tenkning er dermed noe som angår saker både i og utenfor oss selv. Vi kan drøfte problemstillinger og dilemmaer i verden, men det er *i* oss selv at våre individuelle motsetninger kan tre fram, og at vi kan utvikle en samvittighet.

Vi skal nå forsøke å reflektere litt over hva de romlige metaforene belyser med tenkningen. Som vi har vært inne på, stiller Arendt spørsmålet om hvor vi er når vi tenker. Det vi har sett så langt er at vi, når vi tenker, trekker oss tilbake fra verden. Men vi trekker oss ikke tilbake til et bestemt sted, vi trekker oss inn i oss selv og vekk fra omgivelsene. Vi er i verden, samtidig som bevisstheten og oppmerksomheten vår er et annet sted. Som vi har sett er også tenkningens sted et uspesifisert sted. Med tenkningen kan man forflytte seg i tid og rom og er derfor ikke knyttet til en bestemt «plass». Tenkningenn foregår både overalt, «everywhere», og ingensteds, «nowhere» (Arendt, 1978, s. 199). Denne stedløsheten og friheten som ligger i tenkningen, handler ikke bare om hvordan en tanke kan forflytte seg. Den sier også noe om vårt og tenkningen sitt forhold til verden på et dypere plan. Når vi trekker oss tilbake, er det følelsen av virkelighet «sense of reality» som vi tar en avstand fra for å slippe inn andre stemmer og andre perspektiv. Å gjøre dette er ikke nødvendigvis en enkel eller problemfri handling. Å tenke vil si at vi trekker oss tilbake

og står i et litt løsere forhold til tilværelsen enn den vi er i når vi er aktive og handlende.

Fra Arendts perspektiv er vi sosiale vesener som søker fellesskap. I den moderne verden er vi derimot også opptatt av og søker en identitet. Men når vi trekker oss vekk for å tenke, setter vi fellesskapet og identiteten til en viss grad på spill. For idet vi trekker oss tilbake, åpner vi også opp for det som potensielt er motstridende og truende til egen identitet. Det vil si at vi åpner for perspektiv og ideer som kan stille spørsmål ved det vi kjenner og hvem vi er. En forutsetning for tenkning er derfor at vi tør å utfordre det som knytter oss til tilværelsen. Det vil si at vi i stedet for å identifisere oss med omgivelsene, med normer, tanker og verdier, må tørre å stille spørsmål ved dem. Når vi tenker, er vi derfor ikke et sted som i en kultur, en plass, et fellesskap. Tenkningen er «ingen steder» (nowhere):

The thinking ego, moving among universals, among invisible essences, is, strictly speaking, nowhere; it is homeless in an emphatic sense – which may explain the early rise of cosmopolitan spirit among the philosophers. (Arendt, 1978, s. 199)

Nowhere eller hjemløshet (homeless), som også beskriver tenkningens sted, understreker at tenkningen foregår utenfor common sense. Vi må være villige til å stige ut av det kjente, vår identitet, og åpne oss for det som er ukjent for å tenke. Her ligger en radikalitet ved Arendt sitt begrep om tenkning. Å tenke vil si å bevege seg ut av komfortsonen og stille krevende spørsmål. Dette handler ikke bare om personlig tilhørighet. Tenkningens stedløshet eller hjemløshet tar også opp forholdet til etablert vitenskap og kunnskap. Tenkning, slik det blir beskrevet hos Arendt, hører ikke hjemme i en bestemt diskurs eller miljø.

Tenkning og fornuft

Som vi så i de innledende sidene, favner begrepet om «kritisk tenkning» i læreplanen både vitenskapelig tenkning og tenkning som noe kreativt og utforskende. Det er selvfølgelig ikke mulig å skille disse to helt fra

hverandre, men jeg vil likevel trekke fram en viktig kvalitativ forskjell mellom dem, noe som er viktig for å kunne se hva de tilfører oss.

Det som kjennetegner fornuft og vitenskap, er en kontinuerlig søken etter kunnskap om og svar på det som vi opplever som relevant i det daglige livet. Utvikling av vitenskap, praktisk visdom, sannhet og kunnskap er alle viktige for vårt virke i verden. Arendt kaller vår evne til å bruke fornuften til å søke og etablere begrep om sannhet, kunnskap og vitenskap, og å løse problem, for «common sense reasoning». Dette er selvsagt også en form for tenkning i den forstand at vi vurderer og bruker fornuften. Men den typen tenkning Arendt hovedsakelig er ute etter er noe mer og noe annet enn denne. Denne sistnevnte typen for tenkning plasserer hun utenfor vitenskapen og kunnskapen, og innsetter et klart skille mellom hva det vil si å tenke og å vite (Arendt, 1978, s. 61). En av grunnene til dette er at tenkningen stiller andre typer spørsmål enn de vi finner innenfor tenkningen i «common-sense reasoning». Innenfor den sistnevnte er det overliggende målet å utvikle vitenskapen og løse problemer. Denne har sannhet som mål og stiller spørsmål som kan besvares enten gjennom fornuften, erfaringen eller kunnskapen. Relevans blir dermed et kriterium for tenkningen. Vitenskapen krever også en tenkning, men det er en annen type tenkning:

Thinking, no doubt, plays an enormous role in every scientific enterprise, but it is the role of a means to an end; the end is determined by a decision about what is worthwhile knowing, and this decision cannot be scientific. [...] Cognition and the thirst for knowledge never leave the world of appearances altogether; if the scientists withdraw from the world to «think» it is only in order to find better, more promising methods, toward it. Science in this respect is but an enormously refined prolongation of common sense reasoning. (Arendt, 1978, s. 54)

Den tenkningen som preger vitenskapen, er instrumentell i den forstand at hva man skal tenke over og hva som betyr noe, allerede er bestemt. Det ligger tenkning i hva vitenskapsmannen gjør, men dette er konkret problemløsning. Det er viktig å presisere at det ikke er noe definitivt skille mellom det å vite og det å tenke, eller mellom vitenskap og tenkning. Arendt var også tydelig på at disse er forbundet med hverandre (Arendt, 1978, s. 61–62). Men et særtrekk ved tenkningen, som gjør den annerledes

fra vitenskapen, er at den fremmer spørsmål som søker bakenfor det vi vet og kan vite. Disse spørsmålene har ikke nødvendigvis svar, men vi stiller dem likevel fordi vi som mennesker søker meningen eller betydningen til et fenomen. Spørsmålene tenkningen stiller, vil ofte ikke være relevante i en vitenskapelig sammenheng da de stiller spørsmål om mening (Arendt, 1978, s. 58–59). Og det som karakteriserer denne søken er at den ikke har noen ende eller mål utover det å søke mening (Bernstein, 2000, s. 283). De spørsmålene som retter seg mot mening og ikke har faste svar, er ifølge Arendt viktige fordi de bekrefter en viktig dimensjon ved mennesket: det at vi er spørrende vesener. Vi har med andre ord evnen til å søke bakenfor sannheten og kunnskapen, med andre ord beskjefte oss med det usikre og det uforutsigbare. For Arendt er spørsmålet om hva denne evnen betyr for oss viktig:

By posing the unanswerable questions of meaning, men established themselves as question-asking beings. Behind all the cognitive questions for which men find answers, there lurk the unanswerable ones that seem entirely idle and have always been denounced as such. It is more than likely that men, if they were ever to loose the appetite for meaning we call thinking and cease to ask unanswerable questions, would lose not only the ability to produce those thought-things that we call works of art but also the capacity to ask all the answerable questions upon which every civilization is founded. (Arendt, 1978, s. 61–62)

Det at vi som mennesker er opptatt av spørsmål som ikke har et gitt svar eller resultat, viser at vi også forholder oss til noe uforutsigbart og usikkert. Vi kan vite noe, men vi har også evnen til å stille spørsmål ved og problematisere det vi vet. Det usikre og uforutsigbare som ligger i tenkning, er helt nødvendig, for dette gir frihet til å tenke nytt. Her kan vi prøve oss fram, feile og assosiere uten å binde oss til normer, regler eller metode. Som vi ser ovenfor, er det takket være denne evnen at vi kan lage kunst. Et viktig skille mellom «common sense reasoning» og det Arendt kaller tenkning her, er derfor at tenkningen er autonom i den forstand at den ikke har problemløsning eller kunnskap som et overliggende mål. Men vi legger også merke til at den autonome tenkningen, også ifølge Arendt, er viktig for å stille spørsmålene som bidrar til å utvikle kunnskap og sannhet. Øverenget tar opp dette:

Som tenkende er ikke mennesket en del av en instrumentell kjede hvor alt blir midler til å oppnå noe annet. Tenkningen avbryter ethvert målrettet virke i verden. Dens oppgave er ikke å finne ut hvordan man skal løse en bestemt oppgave eller nå et bestemt mål. Tenkningen sier noe om hvilke mål vi bør ha, den åpner opp og skaper nye alternativer. Den vurderer ikke om en aktivitet er nyttig, men setter mennesket i stand til å tre ut av hele den instrumentelle kjeden og vurdere helheten. (Øverenget, 2001, s. 240–241)

Det er viktig å understreke at «common sense reasoning» ikke er et negativt begrep for Arendt. Sammenlignet med mange andre filosofer har hun et positivt syn på common-sense (Peeters, 2009, s. 2). Som vi har sett er denne en forutsetning for at vi kan ha et begrep om kunnskap og sannhet. Det betyr heller ikke at jeg mener at dette ikke skal være en viktig del av innholdet i skolen. En «common-sense reasoning», i den forstand dette er kunnskap, vitenskap, ulike former for analyse, er det som faktisk preger læreplanene mest. Men når jeg trekker fram distinksjonen mellom «common-sense reasoning» og tenkning, er det likevel fordi den kan hjelpe oss til å belyse flere problemstillinger knyttet til måten man driver med «kritisk tenkning» i skolen. For det første tillater denne distinksjonen oss å problematisere hva tenkning egentlig er. Slik jeg leser læreplanen og slik vi leser Arendt sitt begrep om tenkning, er begge disse inne på at tenkning er knyttet til usikkerhet og uforutsigbarhet. Med andre ord er ikke «kritisk tenkning» det samme som «common sense reasoning», fordi den kritiske tenkningen også åpner for mer enn konkret problemløsning og utvikling av vitenskapen. Den søker også bakenfor og problematiserer de etablerte rammene. Videre legger vi merke til at Arendt sitt begrep om tenkning er autonomt. Det vil si at tenkning er en selvlovgivende aktivitet. Den styres ikke av ytre faktorer.

Kritisk tenkning og dømmekraft

Som vi var inne på tidligere, er denne utforskende delen en vanskeligere del av den kritiske tenkningen. Ikke bare er den uklart, den er, av det jeg kan se, lagt lite vekt på i den pedagogiske litteraturen. Den pedagogiske litteraturen som fortolker den overordnede delen av læreplanen, ser for

det første ut til å sette søkelys på kritisk tenkning som en analyserende og rasjonell virksomhet. Tenkning framstår ofte som en evne vi skal utvikle for å kunne ta rette valg. I boken *Kritisk tenkning i samfunnsfag* vises det til Robert Ennis definisjon av kritisk tenkning: «reflective and reasonable thinking that is focused on deciding what to believe or do» (Ferrer & Wetlesen, 2019, s. 13). Det samme sitatet finner vi i artikkelen «Kritisk tenkning i klasserommet» (2019). Det som er interessant å legge merke til, er at tenkning blir sett på som forløper til beslutning. Både artikkelen og boken framhever dette perspektivet ytterligere når de påpeker etymologien til ordet «kritisk»:

Oprinnelsen til ordet «kritisk» finner vi i det greske *krinein*, som betyr «å skjelne», og det er nettopp dette kritisk tenkning handler om; ved å trene opp elevene til å bruke rasjonaliteten på en selvstendig, undersøkende måte, vil de kunne identifisere premisene bak påstander og ta stilling til og vurdere disse på eget grunnlag. (Jegstad, Jøsok, Ryen & Sandvik, 2019)

Kritisk tenkning vil her si å trene på å bruke rasjonaliteten til å differensiere informasjon, analysere argument og ta stilling til disse. Ferrer og Wetlesen bygger også på Dewey sin distinksjon mellom kritisk og ukritisk tenkning. Her er den ukritiske tenkningen en passiv tilstand der vi «aksepterer ideer fra andre eller trekker raske konklusjoner uten overveieelse», mens i den kritiske tenkningen har vi «en aktiv og vurderende tilnærming» (Ferrer & Wetlesen, 2019, s. 12). Videre er den kritiske tenkningen vi finner hos Dewey, knyttet til handling. Man skal ifølge forfatterne «omsette kritiske tanker i handling» (Ferrer & Wetlesen, 2019, s. 12), løse problemer og «skape endring» (Ferrer & Wetlesen, 2019, s. 12). Dette er ifølge forfatterne «mandatet til danning og kritisk tenkning» i dagens skole» (Ferrer & Wetlesen, 2019, s. 12). En liknende definisjon på tenkning finner vi i Anne Schjelderup sin bok *Kritisk tenkning i klasserommet* (2012). Her blir tenkning definert som: «en prosess med undersøkelser». Hun viser også til Dewey og hans begrep om bevisst tenkning og hvordan man gjennom denne blir «bevisst betingelsene til, og konsekvensene av, din egen tenkning». På bakgrunn av dette kan du «selv bestemme hvordan du vil tolke egne erfaringer, og hvordan du vil handle på bakgrunn av disse» (Schjelderup, 2012, s. 51).

Det jeg vil problematisere i denne sammenhengen, er nettopp dette direkte forholdet litteraturen om den kritiske tenkningen i skolen innsetter mellom tenkning på den ene siden og beslutning og handling på den andre. For hvis tenkningen er det som skal hjelpe oss med å finne de rette løsningene på et problem og det rette grunnlaget for handling, så kan ikke tenkningen være autonom, det vil si at den er bundet og problemet er gitt. Men tenkning dreier seg også om å stille andre spørsmål. En tenkning som går ut på å finne en bestemt løsning, er styrt av målet, og legger derfor stor begrensning på hvordan man kan tenke. Som jeg skrev ovenfor, er det å løse problemer en stor del av aktiviteten i skolen. Det er selvsagt også relevant for kritisk tenkning. Men en slik definisjon åpner ikke for tenkning som en utforskende aktivitet der vi stiller nye og andre spørsmål eller setter opp helt andre alternativ. Det er dette som er det usikre og uforutsigbare. Faren ved å sette et direkte forhold mellom handling og tenkning er at man ikke utvikler tenkning som en utforskende aktivitet. Siden problemløsende tenkning er rettet mot et mål, vil den aldri bli fri. Den blir dermed instrumentell.

Hos Arendt er, som vi så ovenfor, ikke tenkning direkte forbundet med handling. Og grunnen til dette er nettopp at spørsmålene vi stiller oss når vi tenker, og det vi forestiller oss når vi tenker ikke, nødvendigvis kan brukes i en praktisk situasjon, og det er heller ikke meningen. For det som ifølge Arendt skal ligge til grunn for beslutninger og handlinger, er nemlig ikke den kritiske tenkningen, men *dømmekraften*. Det er gjennom dømmekraften at vi kan avgjøre hvordan vi skal beslutte og handle i det praktiske politiske livet. Dømmekraften trekker på tenkning i den forstand at den bruker perspektivene, forestillingene og ideene vi får fra tenkningen. Disse kan hjelpe oss til å frigjøre dømmekraften (Bernstein, 2000, s. 285). Men siden dømmekraften handler om beslutninger som angår det praktiske og politiske livet, må den også forholde seg til denne virkeligheten og kommunisere innenfor disse rammene. «Common-sense» er derfor et kriterium for at vi skal kunne utøve dømmekraften (D'Entrèves, 2000, s. 252). Det er den praktiske verden vi skal foreta valg i, vi må derfor forholde oss til denne. Det er derfor dømmekraften som skal få oss til å foreta de rette valgene og som skal ligge til grunn for handling. Den overordnede

læreplanen er, slik jeg ser det, inne på dette når den skriver at kritisk tenkning og etisk bevissthet bidrar til at elever «utvikler dømmekraft» (Utdanningsdirektoratet, 2020).

På bakgrunn av Arendt sin distinksjon mellom tenkning på den ene siden og dømmekraft og «common sense» på den andre siden kan vi da gå tilbake til det som blir sagt i den pedagogiske litteraturen. Det vi ser her, er at disse begrepene blandes sammen, og at kritisk tenkning til syvende og sist egentlig blir forstått som det å utvikle dømmekraft. Problemet med dette er at begrepet om tenkning blir mangelfullt og redusert. Det kan, slik jeg ser det, ikke åpnes et rom for «usikkerhet og uforutsigbarhet» om tenkning i utgangspunktet er et middel for å foreta en beslutning eller handle rett.

Avslutning

I hvilken grad vi forstår dette skillet mellom handling og tenkning, står og faller, slik jeg ser det, delvis på om vi vet å verdsette de romlige metaforene Arendt bruker for å få fram tenkningens egenart. Metaforene «rom», «sted», «tilbaketrekning» og «ingensteds» setter alle ord på nødvendige forutsetninger for å kunne tenke, og for hva tenkning er. De understreker behovet for avstand til omgivelsene og alt som stjeler oppmerksomheten vår. Å trekke oss tilbake og tenke er en individuell prosess vi gjør alene. Vi kan få innspill og utfordringer som får oss til å tenke gjennom samtaler, undervisning og gjennom opplevelser og uttrykk. Men til syvende og sist er tenkningen det vi gjør når vi er for oss selv. Når tenkningen er «tilbaketrukket», «hjemløs» og «ingensteds» i forhold til verden, setter Arendt ord på radikaliteten som ligger i tenkningen. For hvis vi vil utvikle en etisk bevissthet der vi greier å se bakenfor og problematisere normer, regler og moralen vi har etablert i samfunnet, må vi våge å tre ut av rollene og identiteten som knytter oss til det samme samfunnet. For å gjøre dette er vi avhengig av en avstand.

Samtidig skal vi være etisk bevisste og handlende mennesker *i* den verden vi lever i. Når vi skal forstå og foreta de gode etiske vurderingene, skjer dette i verden og i relasjon til noe i verden. Derfor er dømmekraften et sentralt begrep i denne sammenhengen. Dømmekraften avhenger av

innsikt og kunnskap om verden, men blir frigjort gjennom tenkningens avstand til den.

Litteratur

- Arendt, H. (1998). *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. New York: Harcourt.
- Bauman, Z. (2006). *Moderniteten og holocaust*. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek.
- Benhabib, S. (2000). Arendt's Eichmann in Jerusalem. I D. Villa (Red.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. J. (2000). Arendt on thinking. I D. Villa (Red.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Entrèves, M. P. (2000). Arendt's theory of judgement. I D. Villa (Red.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrer, M. & Wetlesen, A. (Red.) (2019). *Kritisk tenkning i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jegstad, K., Jøsok, E., Ryen, E. & Sandvik, M. (2019). Kritisk tenkning i klasserommet. Hentet fra <https://www.utdanningsnytt.no/fagartikkel-fagfornyelse-laereplaner/kritisk-tenkning-i-klasserommet/207602>
- Mahrtdt, H. (2019). Hannah Arendt and the notion of plurality. Hentet 26.11.2019 fra <https://filosofisksupplement.no/arendt-and-plurality/>
- Peeters, R. (2009). Truth, meaning and the common world: The significance and meaning of common sense in Hannah Arendt's thought. *Ethical perspectives*, 16(3), 337–359.
- Schjelderup, A. (2012). *Kritisk tenkning i klasserommet*. Oslo: Kommuneforlaget.
- Utdanningsdirektoratet. (2020). *Overordnet del – verdier og prinsipper for grunnsopplæringen*. Hentet fra <https://www.udir.no/lk20/overordnet-del/opplaringens-verdigrunnlag/1.3-kritisk-tenkning-og-etisk-bevissthet/>
- Øvereng, E. (2001). *Hannah Arendt*. Oslo: Universitetsforlaget.

Hva er det med Gilead? Det bibelske navnet Gilead i moderne romaner

Bente Afset

Høgskulen i Volda

Abstract: Two famous contemporary novelists, the Canadian writer Margaret Atwood and the American writer Marilynne Robinson, both use the biblical name Gilead in their novels. Atwood names the dystopian republic in *The Handmaid's Tale* (1985) and *The Testament* (2019) Gilead, and Robinson uses Gilead both as title for her 2004 novel as well as a name for the little Midwestern town depicted there. Why Gilead? What possible meaning is gained in these modern texts by using this biblical name? To try to answer these questions the article first investigates texts associated with the toponym Gilead in the Hebrew Bible to elucidate possible meaning attached to it there, and secondly the meaning attached to Gilead in the novels. Inspirational for this investigation is the new subject curriculum for KRLE in Fagfornyelsen 2020 where learning outcome is described in very general terms. This means that for instance future Norwegian students' biblical knowledge may be unequal throughout the country and most likely weaker than at present. Does that matter when it comes to appreciating such novels as the ones discussed here?

Keywords: cultural competence, biblical knowledge, Gilead, Margaret Atwood, Marilynne Robinson, *The Handmaid's Tale*, Northrop Frye

Why does this huge, sprawling, tactless book sit there inscrutably in the middle of our cultural heritage like the «great Boyg» or sphinx in Peer Gynt, frustrating all our efforts to walk around it?
—Frye (1982, s. XiX)

Innledning

Denne artikkelen skal handle om Gilead. For mange er navnet trolig nok så ukjent, om man ikke hører til de mange som har sett seg igjennom x antall episoder av TV-serien *The Handmaid's Tale* (2017)¹. Serien bygger på en roman med samme tittel fra 1985 av den kanadiske forfatteren Margaret Atwood der handlingen foregår i det dystopiske framtidssamfunnet Gilead i Nord-Amerika. Andre med kjennskap til nyere amerikansk skjønnlitteratur kan kjenne igjen Gilead som tittel på en roman fra 2004 av Marilynne Robinson. Noen vil kanskje også huske navnet fra bibelhistorien. Der var Gilead navnet på et landområde i det gamle Israel. Denne bruken av et bibelsk navn i moderne fiksjonstekster gjør meg nysgjerrig. Hvorfor bruker Atwood og Robinson akkurat dette bibelske navnet i sine verk, og hvilken mening tilfører de dermed det litterære universet som de skaper i sine tekster? Hvordan kommuniserer det til leserne? Går mening tapt for leseren dersom han eller hun ikke kjenner til de bibelske referansene i teksten?

Skolen og kristendomsfaget, eller religionsfaget etter 1997, har sørget for at norske barn har fått grunnleggende opplæring i bibelkunnskap. L97 hadde svært detaljerte læringsmål, mens Kunnskapsløftet (LK06) hadde langt mer generelle målformuleringer. Denne tendensen er forsterket i læreplanen for KRLE-faget i Fagfornyelsen 2020. Ifølge KRLE 2015 skulle eleven etter fullført 4. trinn kunne *fortelle om innholdet i sentrale tekster fra 1. og 2. Mosebok*. Tilsvarende læringsmål i KRLE 2020 sier at eleven skal kunne *samtale om og presentere sentrale fortellinger og trosforestillinger i kristen tradisjon*. Dette vil kunne sikre at elevene vil få noe bibelkunnskap, men hvilke fortellinger og trosforestillinger, og hvor mange, vil være opp til lærer, skole eller like gjerne ulike lærebokforfattere. Et felles kunnskapsstoff – en kanon – av fortellinger fra både Det gamle testamente og Det nye testamente kan vi derfor ikke forutsette at elever i skolen vil ha kjennskap

1 N.o. *Tjenerinnens beretning*, 1987.

til framover. Er det bra eller ikke bra? Hensikten med denne artikkelen er ikke først og fremst å svare nei eller ja på det, men å ha dette spørsmålet som en bakgrunn for å utforske hvilke betydninger som knyttes til navnet Gilead innenfor det bibelske tekstuniverset, og deretter hvordan dette eventuelt spiller med i romanene til Atwood og Robinson.

I bibelsk tid var Gilead både et personnavn og et stedsnavn, men først og fremst refererte det til geografi, landområdet øst for Jordanelven. Gilead er ikke det bibelske navnet som er mest populært i gjenbruk. Men et Google-søk viser for eksempel at et stort amerikansk, kommersielt bioteknologifirma, som utvikler, produserer og selger medisin, kaller seg *Gilead Sciences*. Svært aktuelt i skrivende stund, under koronakrisen, siden firmaet også jobber med å utvikle medisin mot covid-19 (Gilead Science, u.å.). Hvorfor det gir mening å kalle et slikt firma opp etter et bibelsk landområde, vil bli klart etter hvert – for den som ikke umiddelbart gjør den koblingen.

Teoretisk perspektiv

Hvordan handler dette om sted og rom, bortsett fra det åpenbare at Gilead en gang var navn på et faktisk landskap tilbake i bibelsk tid? Lenge etter at Gilead-landet har fått andre navn i tidens løp, bærer dette navnet minne om fortellinger og hendelser som de bibelske tekstene har tatt vare på og former på ulike måter. Slik som andre større kjendiser fra det bibelske navnegalleri, som Babel, Sion, Jerusalem mfl., lever Gilead videre som retorisk størrelse, et topos, i bibeltekstene og i den kulturen som er preget av disse tekstene.

Dette er vi klar over ikke minst på grunn av den kanadiske litteraturviteren Northrop Frye. I boka *The Great Code: The Bible and Literature* (1982) har han demonstrert hvordan vestlig litteratur er påvirket og formet av Bibelen. Til forskjell fra en historisk kritisk lesing som vil trenge ned til bibeltekstens «egentlige», dvs. referensielle, mening, hevder Frye at Bibelens primære mening er dens metaforiske mening (Frye, 1982, s. 64). Dette er en like tvilsom påstand for den bibelske fundamentalisten som for den moderne historiekritikeren, som begge er like ivrige etter å etablere «historien bak teksten», om enn med forskjellige virkemidler og med ulike målsettinger. Frye rehabiliterer på sin egen måte middelalderens

Quadriga, den firfoldige bibellesning. Han viser hvordan bibeltekst resonnerer med bibeltekst og tekster med leseren på flerfoldige måter, tekstene er mangetydige. Vi lever i et mytologisk univers, et univers av antagelser og tro formet ut av våre eksistensielle anliggender, hevder Frye. Mye av dette er ubevisst, men fantasien og forestillingsevnen vår kan kjenne igjen deler av dette i kunst og litteratur uten at vi er oss det bevisst når vi eksponeres for det (Frye, 1982, s. XVIII).

Forfatteren Karl Ove Knausgård, som deltok som skjønnlitterær rådgiver i arbeidet med Bibelselskapets siste bibeloversettelse til bokmål, deler en tilsvarende innsikt i essayet *Hjelpemann på Bibelen* (Knausgård, 2011). Her forteller han om hvordan han som syttenårig gymnasiast i Kristiansand foraktet kristendommen, «siden den der var forbundet med en særegen småborgerlig moral som handlet om hva man kunne gjøre og ikke gjøre.» Som mann midt i livet – et skandinavisk midtlivskrisemeneske – frastøtes han av

pengenes korrumperting av kulturen og den sirkusaktige underholdningsmanien som fyller alt, også hver og en av oss, fra innsiden ... i tillegg til vitenskapens groteske overskridelse, som ingen ser ut til å bry seg om, og industrialiseringen av jordbruket og dyreholdet. Og i det skingrende lyset er det nettopp arbeidet med vår kulturs gamle, hellige skrifter, som ingen tjener penger på, som ingen blir underholdt av, og som forgår langsommere og nennsommere enn noen arkeologisk utgraving, hvor de eksistensielle spørsmålene, så livsviktige for oss, siden det er eksistenser vi er, ikke blir diskutert, ikke tatt opp til debatt, ikke reflektert over, men utfoldet i bilder og scener og handlinger som stanser tiden og som har stanset tiden i snart tre tusen år, hvor motstanden ligger. (Knausgård, 2011, s. 36)

Det er altså verken historie, teologi eller geografi som interesserer meg i denne artikkelen, men heller hvordan bibelsk topografi blir til topologi – for å sitere Jan Inge Sørbø, som viser til Arnulf Øverlands skildring av hvordan norske bedehus under vekkelseskristendommen fikk navn som Saron, Salem og Betlehem: «(den bibelske topografien) er blitt skriftstader, der dei symbolske nemningane overvinn dei geografiske» (Sørbø, 2005, s. 147). Før vi går til de skjønnlitterære tekstene til Atwood og Robinson, skal vi nå undersøke hvilke fortellinger og forestillinger som er knyttet til det bibelske Gilead.

Gilead i Bibelen

Fjellandet Gilead

Gilead nevnes 122 ganger i Det gamle testamente. Det opptrer både som bynavn (Hos 6,8; 12,12; Num 32,39)² og som personnavn (Dom 11–12). Men det betegner først og fremst landområdet mellom elvene Arnon og Yarmok i Transjordan (Jos 22,9,15; 2 Kong 10,33), oftest det fjellrike landområdet mellom Yarmok i nord og byen Hesbon i sør (Finkelstein, Kock & Lipschits, u.å., s. 132). Navnet Gilead har trolig betydningen «fjell-land» – forståelig ut fra topografien. Men betydningen «vitnerøys» er også knyttet til navnet, der Jakob og Laban gjorde en pakt seg imellom (Gen 31,47). En av de sentrale internasjonale handelsrutene mellom rikene i øst og Egypt i sør i oldtiden – innlandsruten øst for Dødehavet og Jordan – gikk gjennom Gilead. Her dro handelskaravaner forbi med sine varer. Men de farende var ikke alltid fredelige handelsfolk, tidvis var det fiendtlige krigsherrer som assyrerkongen Tiglat-Pileser III (745–727 f.Kr.) som i sin tid herjet landet helt ned til Egypt, eller babylonerkongen Nebukadnesar II som et halvt århundre senere inntok og ødela Jerusalem i Juda (597/87 f.Kr.). I nord grenset Gilead til Basan, i sørøst til Ammon og i sør til Moab – naboriker som israelittene ofte var i strid med. Etter delingen av landet under Moses og Josva ble det sentrale Gilead-landet gitt til Gad stamme og til Makir, etterkommer av Manasse, Josefs sønn (Deut 3; Jos 17).

Fortellinger knyttet til Gilead-landet

Tidlig i den bibelske fortelling møter vi, som nevnt, Gilead-fjellet som åsted for konfrontasjonen mellom Jakob og svigerfaren og arameeren Laban (Gen 31). Etter tjue års tvungen tjeneste hadde Jakob rømt fra Laban oppe i Paddam-Aram³ med hustruer, barn og eiendom for å komme tilbake til «sin fars hus» i Kanaan. Laban innhentet ham på Gilead-fjellet, men de ender opp med å inngå en pakt og bygger en steinrøys til vitne om

2 At det fantes en by med navnet Gilead, bekreftes i beskrivelser av Tiglat-Pileser III's kampanjer (Finkelstein, Kock & Lipschits, u.å., s. 137).

3 Arameer-land i øvre Mesopotamia, ved Harran og den internasjonale handelsruten.

det. Denne får navnet Gal Ed (vitnerøys) og Mispa (vaktttårn)⁴, som også er navnet på en by i Gilead, der paktskisten, ifølge Dommerboken, kan ha vært en tid (jf. uttrykket «foran Herren» i Dom 11,11 og 20,1). Mispa er også helligsted og domssete i profeten Samuels tid (1 Sam 7).

Kong Saul, med tre av sønnene, er også knyttet til Gilead. Saul og sønnene, mellom dem Jonatan, Davids venn, faller i krig med filistrene og likene henges opp på bytorget i Bet Sjean, men begravnes på andre siden av Jordan i byen Jabesj i Gilead (2 Sam 21,12). En annen viktig by nordøst i Gilead-landet er byen Ramot, en av seks tilfluktsbyer for drapsmenn. Den som i vanvare hadde slått noen i hjel, kunne rømme dit og slik unngå å dø «for blodhevnerens hånd» uten lov og dom (Jos 20,8–9).

Kong Ahab (871–852), som ifølge deuteronomistene er en av de verste kongene i Israel, kommer stadig i klammeri med Jahve-profeter, ikke minst med profeten Elia. Elia var fra Tisjbe i Gilead. Elia utfordret Israelskongen da han spådde tørke over landet, og for å unngå kongens vrede dro han på Herrens ord bort og gjemte seg ved bekken Kerit, øst for Jordan (1 Kong 17). Der overlever han ved hjelp av ravner som skaffer ham brød og kjøtt, helt til tørken setter inn. Gilead-landet blir ulykkesvangert for Israelskongen Ahab. Han får med seg kongen i Juda på et raid mot arameerne i Ramot i Gilead imot profeten Mikas råd, men oppmuntret av om lag fire hundre av sine egne profeter. Ahab faller til tross for at han kler seg ut for å skåne seg i slaget. En pil skytes på måfå og treffer ham midt mellom brynjeplatene (1 Kong 22).

Slett ikke bare hyggelige fortellinger knyttes altså til Gilead-landet. Fortellingen om dommeren Jefta fra Gilead er en av de mindre trivelige (Dom 11). Han var førstefødt sønn til Gilead, sønn av Makir, sønn av Manasse, som var Josefs sønn. Moren var imidlertid en prostituert kvinne. Gilead fikk også sønner med konen sin og da de ble voksne jaget de halvbroren Jefta hjemmefra fordi de ikke unte ham del i arven etter faren. Jefta flyktet og drev rundt som bandeleder. Men så kom invitasjonen fra folket hans om å lede dem i krigen mot ammonittene som truet. Jefta slo til, men krevde å bli sjef etter en eventuell seier. Da krigen

4 Gal ed knyttes til navnet Gilead.

kom gav han et løfte til Herren: Dersom du gir seier, skal den⁵ første som kommer ut av huset mitt når jeg kommer hjem, ofres som brennoffer til deg. Det ble seier. Men det var hans eneste datter som møtte ham da han kom hjem. Hun protesterte ikke, men bad om tid til å sørge over sin ungdom og jomfrudom. Så oppfylte Jefta løftet sitt til Gud.

En fortelling som skjer i Gibeon – på vestsiden av Jordanelven – kaster også skygge inn over Gilead. I Bibelen 2011 har fortellingen fått overskriften «Ugjerningen i Gibeon» (Dom 19). Det handler om en levitt fra Efraim-fjellene som var på veg fra Betlehem i Juda sammen med medhustruen sin. Reisen kom slik i stand: Kvinnen hadde nok ikke trivdes særlig godt i sitt nye hjem, for etter en tid rømte hun fra Efraim-fjellene og hjem til faren i Betlehem. Etter noen måneder dro mannen dit for å hente henne hjem igjen. Etter å ha nytt stor gjestfrihet i Betlehem hos svigerfaren legger han så i veg nordover med medhustruen. Sent på kvelden kommer de til byen Gibeon i Benjamin, men får ikke husly. Til slutt inviteres de inn av en gammel mann fra Efraim-fjellene som bor der. Men ut på kvelden dunderer noen gudløse menn på døra og vil ha gjesten ut så de kan «få viljen sin med ham». Verten tilbyr dem datteren sin, som er jomfru, og gjestens medhustru, men det avviser de. Da leier levitten medhustruen sin ut til dem, de ligger med henne og mishandler henne til døde i løpet av natten. Dagen etter reiser levitten hjem med liket, deler det opp i tolv stykker og sender stykkene ut i hele Israel. Dette skaper stor forskrekkelse mellom israelittene. «Slikt har aldri hendt og aldri blitt spurt fra den dagen israelittene dro opp fra Egypt og til nå» (Dom 19,30). Israelittene og alle høvdingene for alle Israels-stammene samles så i Mispa i Gilead «for Herrens åsyn», og de beslutter å gå mot Gibeon i Benjamin. Men folket i Gibeon vil ikke gi dem de skyldige. Det fører til krig mellom brødre, mellom benjaminstammen og de andre stammene i Israel og ender med at israelittene slår i hjel folk og fe i Gibeon og setter alle byene i benjaminlandet i brann. I Mispa hadde israelittene sverget på at ingen av dem skulle gi datteren sin til en mann av Benjamin. Men dette blir et problem – skal en av de tolv stammene virkelig dø ut?

5 Hebr. «den/det» som kommer ut av huset.

Folket mønstres så i Mispa og stammeforsamlingen finner ut at representanter fra Jabesj i Gilead mangler. De drar da på straffetokt dit og hogger ned menn, kvinner og barn. Men fire hundre unge jenter, «jomfruer som ikke hadde vært sammen med eller ligget med noen mann», tok de med til Sjilo i Kanaan. Mennene i Benjamin som ennå var i live og hadde flyktet til Rimmon-berget, fikk nå løfte om fred og kom straks tilbake. De fikk kvinnene fra Jabesj, men det ble likevel ikke nok kvinner til alle mennene i Benjamin. Israelittene kunne ikke hjelpe, for de hadde sverget: «Forbannet er den som gir datteren sin til en mann i Benjamin!» (Dom 21,1.18). Løsningen er et lureri, der stammeforsamlingen oppfordrer mennene fra Benjamin om å legge seg i bakhold og røve seg en kone mellom ungentene i Sjilo, som danser ringdans under en høytid for Herren. De så gjør. Når brødre og fedre til ungentene kommer til stammeforsamlingen for å klage over dette kvinnerovet, ber israelittene om nåde for benjaminmennene: «For vi fikk ikke tak i en kone til hver i krigen!» (21,22). Forsamlingen beroliger også mennene i Sjilo om at de selv ikke har noen skyld i det som har hendt – de har jo ikke gitt fra seg døtre og søstre (frivillig) og slik brutt eden de hadde sverget. Så er det fred mellom stammene, og byene i Benjamin bygges opp igjen. Fortelleren i Dommerboken gjentar til slutt innsikten som innledet denne fortellingen: «I de dagene var det ingen konge i Israel», og føyer til: «Hver mann gjorde som han selv fant for godt» (21,25).

Gileads balsam

«Finnes det ikke balsam i Gilead? Er det ingen lege der?» Spør profeten Jeremia? (8,22). Han formidler Herrens anklage over Israel, «min datter», for svik og frafall. Gileads balsam var etter sigende en legende balsam som man utvant fra en buskvekst i Gilead i bibelsk tid.⁶ Hos Jeremia er den bilde på den legedom som folket trenger – ikke for kroppen, men for at deres forhold til Herren skal kunne leges. Gileads balsam dukker opp i flere tekster i GT. At den var en ettertraktet vare i bibelsk tid, viser

6 Mulig et tre eller busk *Commiphora gileadensis*. Noen mener det dreier seg om et terebintetre (genus *Pistacia*). Se Groom (1981).

følgende episode fra fortellingene om Josef og brødrene hans (Gen 37,25). Brødrene til Josef er, med god grunn, sjalu fordi han nyter farens gunst mer enn dem, og er innstilt på å ta livet av ham. Ruben, den eldste, ber for ham og de kaster Josef levende ned i en tom brønn. Mens de tenker over hva de skal gjøre videre, setter de seg til for å ete. Da kommer det en karavane fra Gilead forbi som er på veg til Egypt. Kamelene frakter gummi, harpiks og balsam. Brødrene overtales av Juda til å selge Josef til handelskaravanen heller enn å drepe ham. Så selges Josef for tjue sjekel sølv til karavanen og ender i Egypt. Prisen er ifølge loven (Lev 27,5) den sum som man må betale om man skal løse inn et menneske (her en gutt mellom fem og tjue år) som er lovet til Herren.

Balsam opptrer også senere i fortellingen om Josef. Kornmangel herjer «all verden» (Gen 41,57), og Jakob sender sønnene til Egypt for å kjøpe korn av Josef, som forvalter rikets store kornlagre. De vender hjem med korn, men må snart til Egypt igjen når kornet er brukt opp. Jakob vegrer seg for å sende med dem yngstesønnen Benjamin som Josef hadde befalt dem, men gir seg og ber dem ta med gaver til «denne mannen (...) noe av det beste som finnes i landet, litt balsam og litt honning, gummi og harpiks, pistasjnøtter og mandler!» (Gen 43,11). Balsam var altså en viktig eksportartikkel. Ifølge Esek 25,17 tok handelsmenn fra Juda og Israel med seg kveite, hirse, honning, olje og balsam til markedene i Tyros. Men den var også tydelig en velkommen og kostbar gave. Da dronningen av Saba gjestet kong Salomo, kom hun med dyre gaver, balsamoljer, store mengder gull og edelstener, sies det i 1 Kong 10,2.

I profetlitteraturen er Gilead bilde på legedom (Jer 46,11) og på fruktbart beite (50,19; Mika 7,14). Men Gilead blir også brukt som representant for hele folket i nidviser mot andre folk, som mot Damaskus i Amos 1,3, og i en voldsom domstekst mot ammonittene som «skar opp gravide i Gilead og utvidet grensene sine» (Amos 1,13). Motsatt vender profeten Hosea Herrens dom mot det egne folket, representert ved Efraim, Israel og byen Gilead – «en forbryterby, full av blodspor» (Hos 6,8). Hos profeten Sakarja blir Gilead-landet veien tilbake til hjemlandet for folket i eksil: «Jeg skal lede dem til Gilead-landet og Libanon» (Sak 10,10). I Salmene nevnes Gilead på linje med de andre stammeområdene når salmisten på Herrens vegne klager over sitt folk (Sal 60,9), eller tvert om taler vel

om dem (Sal 108,9). I Høysangen 6,5 sammenlignes den elskedes hår med geiteflokkene som strømmer ned Gilead.

I fortellingene om stammetiden og tidlig kongetid i Det gamle testamente finner vi Gilead-landet som stedet for sentrale institusjoner og hendelser. I byen Mispa, minnesteedet for pakten mellom Jakob og Laban, stod paktskisten – symbolet på Herrens nærvær, der stammene samlet seg til domsavgjørelser. Mispa var også hjembyen til dommeren Jefta, som gav sin eneste datter til Herren som brennoffer. Ramot var tilfluktsby og Jabesj ble siste hvilested for Israels første konge, Saul. Fjellandet Gilead knyttes altså til mange sterke og dramatiske fortellinger i Israels tidlige historie. Dramatikken handler ikke minst om kvinner og, etter vår målestokk, uhyrlig behandling av dem. Men navnet Gilead har også andre og mer hyggelige assosiasjoner, særlig i den poetiske litteraturen. Gilead var det grøderike fjellandet med gode beiter for småfeet og produksjon av legende og kostbar balsam.

Gilead i moderne litteratur

Hvilke betydninger fra dette bibelske meningspotensialet kan vi spore i de to forfatterskapene som vi har valgt å utforske?

Atwood: Framtidssamfunnet Gilead

Navnet Gilead har blitt svært aktuelt i den senere tid gjennom romanene til Atwood og Robinson. Mest kjent for allmennheten er nok Margaret Atwoods *The Handmaid's Tale* (n.o. *Tjenerinnes beretning*), særlig på grunn av TV-serien. Atwood mottok Nobelprisen i litteratur i 2019, og samme år kom oppfølgeren til *The Handmaid's Tale*, *The Testament* (n.o. *Gileads døtre*, 2019), her møter leseren tre stemmer som forteller sine historier ca. femten år etter hendingene i *The Handmaid's Tale*.

The Handmaid's Tale er lagt til et dystopisk framtidssamfunn, republikken Gilead i Nord-Amerika. En sekt av kristenfundamentalister har massakrert de lovlige styresmaktene gjennom et blodig kupp og har opprettet et brutalt og totalitært samfunn, etter sigende bygd på bibelske prinsipper. Stater som California er fortsatt frie, men er i krig med

Gilead. Både Texas og Canada har erklært nøytralitet, men Canada har en «slappere nøytralitet» (Atwood, 2019) som innebærer at man for eksempel ikke utleverer mennesker som har flyktet fra Gilead. Republikken Gilead er en stat der angiveri, tvungen omskolering av visse grupper og et nettverk av spioner, «Eyes», kontrollerer befolkningen. Atwood har fortalt at hun bodde i Vest-Berlin mens hun skrev romanen, og det er tydelig at republikken Gilead speiler totalitære regimer slik som DDR. Men modellen for fiksjonssamfunnet Gilead finner vi ikke minst i den patriarkalske kulturen i Det gamle testamente.

Atwood er tydeligvis godt kjent i Bibelen, og vi finner svært mange referanser, sitater eller også ironi – som der en av karakterene omformer en sangtittel til «Gileads bombe» i stedet for «Gileads balsam» (enda litt mer treffende på engelsk – Gilead's bomb vs. Gilead's Balm). Det er særlig kvinnerollen i dette samfunnet styrt av menn og fundamentalistisk religion som er tema i romanene. Men omskriving av salmetittelen er også en peker til borgerrettighetsbevegelsen i Amerika. *There is a Balm in Gilead*⁷ var tittelen på en kjent Negro Spiritual knyttet til hvites utnyttelse av svarte (Petit, 2010, s. 140). Moraloppløsning i det amerikanske samfunnet og økende klimaproblemer var en viktig bakgrunn for det kuppet som opprettet republikken Gilead. Ikke minst var fertiliteten i befolkningen katastrofalt lav. Gilead-samfunnets løsning er et brutalt kontrollregime som går ut over alle som måtte være i opposisjon til de nye myndighetene, men særlig kvinner.

Religionen utspiller seg så å si på kvinnekroppen, idet det er kvinnene som får skylden for manglende reproduksjon. Fruktbare kvinner er derfor ettertraktet, og mange kidnappes av myndighetene for å «tjene staten» gjennom å føde barn for barnløse ektepar innen eliten i Gilead. De kan da få en kvinne i fruktbar alder i hus som kan føde på vegne av husfruen. Disse kvinnene kalles tjenerinner (*handmaids*). *The Handmaid's Tale* forteller historien til en slik kvinne i form av dagboknotater. Etter at de nye styresmaktene hadde tatt kontroll i Gilead mister fortelleren, June, både jobb og tilgang til egen bankkonto. Pengene overføres til mannen uten at

7 Bibeltekstens spørsmål er i hymnene omformet til en påstand eller et løfte: *There is a balm in Gilead*.

hun har noe hun skal ha sagt. June og samboeren, Luke, prøver etter hvert å flykte fra Gilead til Canada, men flukten blir avslørt. June blir tatt, og etter omskolering blir hun tjenerinne hos en høytstående kommandør (såkalt Jakobssønn og en av lederne i republikken). Hun fratras sitt eget navn og identitet og kalles nå Offred (en som tilhører Fred) og har kun til oppgave å føde barn for ham og hustruen. Sin egen mann og barnet deres mistet hun kontakt med da hun ble fanget, og aner ikke hva som har hendt dem.

Gilead-samfunnets påståtte bibeltroskap får Atwood fram på mange måter. For eksempel i en spesiell navnepraksis som alluderer til Bibelen, kalles de lokale butikkene *Melk og honning* (matbutikk som oppkalt etter løftelandet som ble lovet Moses og hebreerne 2 Mos 3,17), *Lijene på marken* (klesbutikk med referanse til Matt 6,28) eller *Alt kjøtt (All Flesh)* (marked trolig med referanse til 1 Kor 10,25). Til og med bilparken får bibelske overtoner, et bilmerke kalles Behemot, en fryktinngydende skapning omtalt i Job 40. Tjenerinnenes oppdragere og voktere, tantene, representert ved tante Lydia, krydrer sine belæringer med bibelstater. «Dere vil ikke alle klare dere», advarer hun de ferske tjenerinnene sine. «Noen av dere har grunne røtter» sier hun med henvisning til Jesu lignelse om såmannen.⁸ I Offreds hus heter husfruens parfyme «lily of the valley» (Liljekonvall), en blomst som ifølge legenden ble formet av Evas tårer da hun ble utestengt fra Edens hage.⁹

En kvinnes verdi i Gilead handler i stor grad om fertilitet. Seksualiteten hennes er imidlertid farlig, for menn kan nemlig ikke styre sin. Derfor må kvinner dekke seg til med hodeplagg og med fotside og langarmede kjoler,¹⁰ en praksis vi kjenner fra konservative religiøse kulturer i vår tid også. Atwood griper helst til gammeltestamentlige fortellinger. Der noen av karakterene i Gilead siterer Det nye testamente, er det oftest

8 Atwood, 2019, s. 29. Min oversettelse. Mark 4,3; Matt 13,3 og Luk 8,5. Lignelsen handler om frøet som havner i dårlig jord. Tante Lydia synes å antyde at tjenerinnene har en viss skyld i at de har grunne røtter – kanskje slik man ofte oppfatter lignelsen; at man ikke bærer frukt skyldes at man har sørget for å havne i grunn og dårlig jord.

9 <https://www.townandcountrymag.com/leisure/arts-and-culture/g2041/lily-of-the-valley-facts/> Også en vanlig parfyme på 1950-tallet.

10 Antrekket til tjenerinnene i TV-serien ble brukt politisk i demonstrasjoner mot innskrenking av kvinners rettigheter, også i Norge: NRK Kultur (u.å.).

for å understreke kvinners underordning under mannen, som i Korinterbrev: Kvinner skal ikke tale i forsamlinger, men er det noe de vil lære, kan de spørre mennene sine hjemme, skrev Paulus (1 Kor 14, 34–35).

Kunnskap og hvem som har den, er et sentralt tema i romanene om Gilead. Lese- og skrivekunnskap er forbeholdt den mannlige eliten, bare noen få betrodde kvinner – husfruer¹¹ og tanter¹² – tillates å lese og skrive. Selv Bibelen er forbeholdt noen få, andre får kun høre utvalgte sitater. Bibelen er nemlig farlig for dem som ikke er fullt og helt overbeviste Gilead-troende: «Bare den som har et sterkt sinn og en urokkelig karakter, kunne få adgang til de[n], og det utelukket kvinner – bortsett fra Tantene.» «Det står ikke det de sier at det står i den», forklarer en av tante-aspirantene og advarer venninnen om «Dommerne nitten til enogtyve» (Atwood, 2019, s. 347). Advarselen gjør henne nysgjerrig, og hun skynder seg å bla opp i Dommerboken. Fortellingen om medhustruen som ble skåret opp i tolv stykker, er hintet til tidligere i romanen der fortelleren lurte på om hva som vil skje henne om hun prøver å rømme hjemmefra for å unngå et arrangert ekteskap. Vil hun påføre andre lidelse «slik som Medhustruen som ble skåret i tolv stykker?». Men når hun nå får anledning til å lese hele fortellingen, oppdager hun at den tolkningen hun ble servert da, at medhustruen hadde ofret seg i stedet for eieren sin fordi hun var lei seg for å ha vært ulydig, slett ikke kunne være riktig. Medhustruen ble «rett og slett dyttet ut av døren og voldtatt til døde, før hun ble partert som en ku av en mann som hadde behandlet henne som et kjøpt dyr mens hun levde. Ikke rart hun hadde rømt i utgangspunktet», resonnerer den blivende tante (Atwood, 2019, s. 260).

På denne måten tar Atwood i bruk bibelfortellinger, hun stiller spørsmål ved hvordan de tolkes, og ved hvem som tolker. Det generelle lese- og skriveforbudet, med unntak av eliten, gir ekstra betydning til dagboksnotatene til June/Offred i *The Handmaid's Tale* og vitneskriftene til stemmene i *Gileads døtre*. Offred/June og de tre kvinnestemmene i *Gileads døtre* fortolker og dokumenterer sin egen historie i det skjulte og i skrift.

11 Husruer til ledene menn i Gilead.

12 Ugifte kvinner i ledende posisjoner som tar seg av opplæring og bl.a. kontrollerer tjenerinnene.

En praksis i Gilead, knyttet til kvinner og reproduksjon, har sitt for-
 bilde i fortellingen om Rakel og Jakob i 1 Mos 30, 1–4. Jakob har fått flere
 barn med Rakels søster, Lea, men Rakel forblir barnløs:

Da Rakel så at hun og Jakob ikke fikk barn, ble hun misunnelig på søsteren sin
 og sa til Jakob: «Gi meg barn! Ellers dør jeg.» Jakob ble rasende på Rakel og sa:
 «Er jeg i Guds sted? Det er han som har nektet deg livsfrukt.» Da sa hun: «Her
 er slavekvinnen min, Bilha. Gå inn til henne! Hun kan føde på mine knær, så jeg
 også kan få barn ved henne.» Så ga hun ham Bilha, slavekvinnen sin, til kone,
 og Jakob gikk inn til henne.

Teksten er utgangspunktet for det ritualet som tjenerinnene må gjen-
 nomgå månedlig til de er så «heldige» å unnfange og føde et levedyktig
 barn. Slik som Bilha føder på Rakels kne, skal Offred føde på husfruen
 Serena Joys kne (kommandør Freds kone). Like lite, ja mindre, enn
 slavekvinnen Bilha har Offred noe krav på å få et forhold til barnet hun
 føder.

Offisielt er det kun kvinner som kan være sterile, men som i alle
 undertrykkende regimer lever hykleriet og sannheten parallelt. Det fins
 alternative 'markeder' for menn innen eliten der de morer seg med pro-
 stituerte på hemmelige nattklubber, og tjenerinner sørger i skjul for å bli
 gravide på andre måter enn ved sin kommandør, som gjerne er steril og
 årsak til ekteparets barnløshet. Alle ekteskapsinngåelser innen eliten av
Jakobs sønner (grunnleggerne og de øverste makthaverne i Gilead) er
 arrangerte ekteskap. Betegnelsen *Jakobs sønner* har åpenbart et bibelsk
 forbilde i stammesamfunnet som ble opprettet i Kanaan etter forfader
 Jakobs sønner, slik det fortelles i Josvas bok og i Dommerboken. I *Gileads
 Døtre* avsløres det at tantene fører regnskap over det biologiske opphavet
 til alle barn som blir født i Gilead, for å unngå innavl. Religionen og ide-
 ologien krever én sannhet, mens virkeligheten krever at man i praksis
 innretter seg for en annen.

The Handmaid's Tale og oppfølgeren, *The Testament*, øser av bibelske
 fortellinger og forestillinger. Bibelen, og særlig Det gamle testamente, har
 gitt forfatteren Atwood et stort reservoar av fortellinger å spille på når
 hun konstruerte det dystopiske framtidssamfunnet Gilead, og hun synes
 å ha stor tiltro til at leseren hennes er med på ferden.

Robinson: Gilead i Iowa

I likhet med Atwood har Marilynne Robinson mottatt mange priser for sitt skjønnlitterære forfatterskap, mellom annet den ettertraktede Pulitzer-prisen for *Gilead* i 2005. Fortellingen er lagt til den fiktive småbyen Gilead i Iowa i Nord-Amerika på midten av 1900-tallet. Etter *Gilead* har Robinson fulgt opp med to romaner, *Home* (2008) og *Lila* (2014), der fortellingene også knyttes til byen Gilead. I motsetning til *Gilead*, der fortelleren er en mann, er det i disse bøkene kvinner som forteller. Jeg drøfter den første roman i serien.

Robinsons roman er svært ulik Atwoods. Atwoods roman er dramatisk på det ytre plan, mens i Robinsons tekst foregår dramatikken mer på et indre plan, teksten er assosiativ og meditativ. I *Gilead* er fortelleren den aldrende John Ames, prest i en kongregasjonalistmenighet i småbyen Gilead, som skriver dagbok til sin unge sønn fra ekteskap nummer to. Ames første kone og lille datter er døde for mange år siden. Etter flere år som barnløs enkemann gifter han seg på nytt med en langt yngre kvinne, og de får en sønn som nå er 7 år. Selv er han midt i syttiårene og har dårlig hjerte. Romanen får form av å være et testamente til sønnen. I dagboksnotatene reflekterer presten John Ames over sin egen historie, over faren og farfaren, som begge var prester i Gilead, og begge het John Ames. Faren var pasifist, mens farfaren var en aktiv abolisjonist under borgerkrigen som deltok i geriljaaksjoner og «preket unge menn i forsamlingen inn i krigen» (Robinson, 2004, s. 100, min oversettelse). Ett sentralt tema i Ames fortelling er vennskapet med Boughton, prest i en nabomenighet som, i motsetning til ham selv, har en stor familie. Til Ames overraskelse kaller han opp den ene sønnen etter ham. Forholdet til gudsønnen, John «Jack» Ames Boughton, blir imidlertid problematisk. Jack skikker seg ikke vel, og Ames er alltid på vakt overfor ham. Etter å ha vært mange år borte vender Jack hjem til Gilead igjen, og Ames er redd gudsønnen vil bety problemer for den lille familien hans når han selv er borte.

I skildringen av forholdet til disse nære personene i livet sitt berører Ames små og store hendinger i livet til mennesker i fire generasjoner i en liten by i Midtvesten, stadig i dialog med bibel, teologi og filosofi. Gjennom selvransakelse og bønn skylder han ofte feil og mangler på seg selv. Teksten er både dypt alvorlig og samtidig livsbejaende. I Ames' lange brev

til sønnen veksler tema innenfor ett og samme avsnitt fra hverdagslige refleksjoner, via teologiske tema til filosofiske funderinger, som når han kommenterer Feuerbachs «dåpssyn»:

Ludwig Feuerbach sier vidunderlige ting om dåpen. Jeg har streket under. Han sier: «Vann er den reneste, klareste av væsker; på grunn av denne sin naturlige karakter er det et bilde på den lytefrie naturen til Den hellige ånd. Kort sagt så har vann en betydning i seg selv, som vann; det er på grunn av dets naturlige kvalitet at det er utvalgt til å være Helligåndens redskap. Slik er det en vakker, dypt naturlig mening i dåpen.» Feuerbach er en berømt ateist, men han er så god som noen når det gjelder de gledelige aspektene ved religion, og han elsket verden. Selvfølgelig mente han at religionen bare kunne tre til side og la gleden eksistere ren og utilsørt. Det er hans feil, og den er signifikant. Men han er vidunderlig når det gjelder temaet glede, også dens religiøse uttrykksmåter. (Robinson, 2004, s. 27, min oversettelse)

På spørsmål om hvorfor hun har brukt navnet Gilead på byen og romanen, har Robinson sagt at det var fordi det bibelske Gilead kunne knyttes til så ulike ting, både mørke og lys. En passasje i romanen setter ord på dette:

Det har vært helter her, og helgener og martyrer, og jeg vil at du skal vite det. Fordi det er sannheten, selv om ingen husker det. (Robinson, 2004, s. 198, min oversettelse)

Det Gilead Robinson beskriver, ble grunnlagt av mennesker som så det som sin kristne plikt å kjempe mot slaveriet. Byen var en av tilfluktsbyene for hvite slaverimotstandere og sentral i en undergrunnsjernbane som hjalp rømte slaver til frihet. Denne historien er nesten glemt nå av Ames' samtidige, men dukker opp i hans fortelling om aktivist-bestefaren og gudbarnet Jack, som viser seg å ha et forhold til og barn med en svart kvinne. Gilead er ikke noe hjem for dem (Lear, 2012). Sentrale tema i romanen er menneskeverd, uavhengig av farge, alder eller til og med tro.

Oppsummering

Bøkene til Atwood og Robinson har det til felles at de er dagbøker eller vitneerklæringer og spiller på betydningen vitneste i det bibelske navnet

Gilead. Tross stor ulikhet i historier og fortellerteknikk er altså skrift og skriftens betydning et felles tema. Skriften blir stedet for selvrefleksjon, refleksjon over egen historie og over betydning, så vel som farer, ved arvet eller vedtatt tradisjon. Menneskeverd, uavhengig av kjønn eller farge, er et annet tema. Atwood spiller i stor grad på fortellinger og forestillinger knyttet til det bibelske Gilead i skildringen av den dystopiske republikken Gilead. Hyklari og maktmisbruk i fundamentalistiske og patriarkalsk religion skildres med forbilder i Bibelen, men også fra undertrykkende regimer i vår tid. Byen Gilead i Robinsons roman er langt mer tvetydig, et sted for helter så vel som det motsatte – men ikke minst for vanlige sammensatte mennesker. På ulike måter både utnytter og utvider forfatterne det bibelske materialet. Navnet Gilead tilføres nye assosiasjoner i og med disse tekstene. Responsen på romanene viser at moderne lesere har glede og utbytte av bøkene, med eller uten kjennskap til den bibelske bakgrunn de spiller på. Men slik kjennskap gir utvilsomt en rikere klangbunn for tekstene.

Litteratur

- Atwood, M. (2016). *The handmaid's tale*. London: Penguin.
- Atwood, M. (2019). *Gileads døtre*. Oslo: Aschehoug.
- Balm of Gilead. (2020, 16. april). Hentet fra https://en.wikipedia.org/wiki/Balm_of_Gilead
- Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement (1996). *Læreplanverket for den tiårige grunnskolen* (L97).
- Dijkstra, M. & Vriezen, K. (2014). The Assyrien province of Gilead and the «myth of the empty land». I E. Van der Steen, J. Boertien & N. Mulder-Hyman (Red.), *Exploring* (s. 3–22). London/New Dehli/New York/Sydney: Bloomsbury.
- Finkelstein, I., Kock, I. & Lipschits, O. (u.å.). The Biblical Gilead (s. 131–159). Hentet fra https://m.tau.ac.il/sites/personal.tau.ac.il/files/media_server/1304/observations.pdf
- Frye, N. (1982). *The great code. The Bible and literature*. San Diego/New York/London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gilead Sciences. (u. å.). Hentet fra https://en.wikipedia.org/wiki/Gilead_Sciences
- Groom, N. (1981). *Frankincense and myrrh: A study of the Arabian incense trade*. London/New York: Longman.
- Grue, J. (2019). *Topos*. Hentet fra <https://snl.no/topos>
- Knausgård, K. O. (2011). Hjelpemann på Bibelen. I A. Aschim & C. Amadou (Red.), *Bibelsk* (s. 33–58). Oslo: Verbum.

- Kunnskapsløftet. (LK06). Hentet fra <https://www.udir.no/klo6/RLE1-02/Hele/Kompetansemaal/etter-4.-arstrinn>
- Lear, J. (2012). Not at home in Gilead. *Raritan*, 32, 34–52. Hentet fra <https://raritanquarterly.rutgers.edu/all-listings/all-articles/1756-not-at-home-in-gilead>
- NRK Kultur. (u.å.). Dette kostymet er blitt et globalt protestsymbol. (2020, 14. april). Hentet fra <https://www.nrk.no/kultur/dette-kostymet-er-blitt-et-globalt-protestsymbol-1.14560428>
- Petit, S. (2010). Names in Marilynne Robinson's *Gilead* and *Home*. *Names*, 58(3), 139–149.
- Robinson, M. (2004). *Gilead*. London: Virago Press.
- Sørbø, J. I. (2005). Bønder mellom topologi og topografi. I A. Døssland & G. Hjørthol (Red.), *Lesande og skrivande bønder: Foredrag frå eit symposium*. (s. 145–151). Høgskulen i Volda.
- Town & Country. (2020). 13 things you didn't know about lily of the valley. Hentet 24. mars 2020 fra <https://www.townandcountrymag.com/leisure/arts-and-culture/g2041/lily-of-the-valley-facts/>
- Weele, M. V. (2010). Marilynne Robinson's Gilead and the difficult gift of human exchange. *Christianity and Literature*, 59(2), 217–239.

Hva skjer med religion i Schatzkis 'tidrom'-aktivitet?

Geir Afdal

MF vitenskapelige høyskole

Abstract: Social space has received increased interest in the social sciences and in study of religion. Studies of religion frequently use theorists like Lefebvre, Harvey, Foucault, de Certeau and Massey. Schatzki's theory of 'timespace activity' has received attention in the social sciences, less so in research on religion. This article gives an interpretation of timespace activity and discusses possible implications for the understanding of religion.

Schatzki understands time and space as interwoven with social practices or activities. This means that social practices are not only the 'doing-mode' of society and religion, but a social ontology that understands the social as nexuses of social and material practices. Social practices are stretched out in time and space, and simultaneously, social practices do or produce time and space. Schatzki understands time and space not as separate and relating, but as intertwined. This interwoven character is expressed in the concept 'timespace activity'. Furthermore, timespace activity has a teleoaffective structure. Practices and actors have drives towards something that is emotionally valuable.

The paper argues that timespace activity can contribute to the understanding of religion, in the sense that religion is fundamentally everyday, impure practices, often in nexuses with numerous other practices. On this account religion is not practiced, religion is practice. Religion as practice produce timespaces and realities and affective drives which constitute the active positioning and negotiation of the participating actors.

Keywords: timespace activity, Schatzski, religion, social practice

Innledning

Rom og romlighet har fått økt oppmerksomhet i religionsforskningen. En del av denne forskningen er empirisk orientert, det vil si at interessen er først og fremst hvordan religion gjøres i ulike rom og steder. En annen del er mer teoretisk innrettet, og diskuterer forståelsen av rom og romlighet, samt hva disse teoretiske perspektivene betyr for religionsforståelsen. Mange av de siste bidragene drar vekslers på teoretikere som Lefebvre, Harvey, Foucault, deCerteau og Massey. Denne artikkelen diskuterer en teoretiker som er svært lite brukt i religionsforskning, men som opplever økt interesse i andre samfunnsvitenskaper, Theodore Schatzki. Ulikt mange andre forener Schatzki rom og tid teoretisk i begrepet tidrom (timespace), og forstår tidrom som aspekter ved sosiale aktiviteter og praksiser (timespace activity).

Artikkelen stiller to spørsmål: Hvordan kan man forstå sosialt tidrom, og hvilke konsekvenser får en slik forståelse for religion? For å svare på det første spørsmålet søker jeg hjelp hos Schatzki og hans omfattende teori om tidrom-aktivitet. Hans perspektiver vil legge grunnlaget for å diskutere konsekvensene for forståelsen av religion.

Artikkelen har fire hoveddeler. Etter kort å ha plassert denne artikkelen i annen forskning om religion, tid og rom redegjør jeg for den praksis-teori tradisjon som Schatzki er en del av og bidragsyter til. Dette vil gi en kontekst til tredje og mest omfattende del, som er en fortolkning av tidrom-aktivitet. Til slutt spør jeg hvordan religion ser ut som tidrom-aktivitet.

Situering

Interessen for rom og romlighet har økt betydelig i samfunnsvitenskapene generelt de siste tiårene. En sentral bidragsyter har vært Lefebvre, først og fremst gjennom hans *The Production of Space* (1991). Harvey (1989) og Massey (2005) teoretiserer rom ut fra senmoderne geografiperspektiver, begge beslektet med Foucault (1986, 1991) sine poststrukturalistiske anliggender. de Certeau (1984) forstår romlighet i lys av sosiale praksiser, og er således beslektet med Schatzki.

Schatzkis teori om tidrom-aktivitet er i familie med alle disse, han diskuterer mange av disse perspektivene eksplisitt. Likevel skiller hans prosjekt seg fra de andre ved å integrere tid og rom mer radikalt og ved å knytte tidrom til sosiale praksiser, altså praktisert rom og tid. Ved å knytte tidrom til sosiale praksiser blir emosjoner, materialitet, språk og kognisjon knyttet til bevegelse og sosiale aktiviteter.

Det finnes mange spennende bidrag som reflekterer hva teoriene om rom og romlighet betyr for forståelsen av religion. Blant de mest sentrale er Knott (2008) og Tweed (2006), som begge er inspirert av Lefebvre og de Certeau. Tweed utarbeider en egen religionsteori ut fra begrepene «dwelling», «crossing» og «confluence» og «flow», mens Knott først og fremst bidrar metodologisk ut fra begrepene «location» og «space». Det finnes også norske bidragsytere, for eksempel Bergmann (2008), ut fra teologiske perspektiver, og Kleive (2018), som analyserer unge hinduers religiøse praksis blant annet ut fra teorier om romlighet.

Lefebvre og andre er mye brukt i disse arbeidene, men svært få har diskutert hva Schatzkis teori kan bety for forståelsen av religion. Et unntak er Holmqvist (2015), som analyserer konfirmantleir som sosial og materiell praksis i lys av Schatzkis tidrom-begrep.

Schatzkis teori er svært omfattende, i den betydning at den innlemmer mange sentrale sosiale aspekter og elementer inn i en teori. Videre er perspektivene hans uløselig knyttet til praksisteori. I det følgende vil jeg derfor bruke en del plass til å forklare den videre konteksten til tidrom-aktivitet, det vil si praksisteori, for deretter å forklare hovedtrekkene i tidrom-aktivitet.

Praksisteori

Schatzki hører hjemme i, og er en betydelig bidragsyter til, den vitenskapsteoretiske tradisjon som kalles praksisteori. Begrepet «praksis» i praksisteori skiller seg ut fra en hverdagslig bruk og fra hvordan begrepet brukes i mange faglige sammenhenger. Praksis forstås ofte som et gjøre-modus, som hvordan et fenomen blir utført i handling. Praksis forstås ofte som motsetning til teori. Man kan dermed skille mellom teoretisk kunnskap og praktisk kunnskap, for eksempel slik at man kan lære

pedagogisk og faglig teori i en lærerutdanning, uten at det har en nødvendig sammenheng med lærerpraksis. Det kan føre til diskusjoner om kløften mellom teori og praksis. Flere påpeker at et moderne kunnskapsideal favoriserer teoretisk, abstrakt og generell kunnskap, og det er avgjørende å oppvurdere praktisk kunnskap og refleksjon i praksis og handling (for eksempel Schön, 1983).

En oppvurdering av praktisk kunnskap og praksis slik Schön foreslår, bryter likevel ikke med skillet mellom teori og praksis. Den praksisteori som Schatzki tilhører, forstår praksis annerledes og som mye mer grunnleggende enn et gjøre-modus. Teoriproduksjon gjøres i praksiser, enten det er snakk om forskning eller undervisning i høyere utdanning. Forskning er en sosial og materiell praksis, i den forstand at det er snakk om kunnskapsproduksjon i samarbeid mellom ulike aktører, med ulike redskaper, regler, standarder og konvensjoner, arbeidsfordeling og rutiner, og som er preget av ulike maktrelasjoner og ulike motiver, drivkrefter og formål. Høyere utdanning er også en praksis, med ulike aktører, redskaper, formål og så videre.

Praksis er ikke bare et aspekt, modus eller del av samfunnet – det er en måte å forstå samfunnet på. Forskning og undervisning er praksiser – men så er også det å pusse tenner, kjøre bil og romantisk kjærlighet. Å pusse tenner, kjøre bil og romantisk kjærlighet er der som sosiale praksiser før det enkelte individ begynner å utføre det – og delta. Aktører trer inn i, eller innrulleres i, sosiale praksiser – der det allerede finnes ulike standarder, metoder, regler, formål og meningsdannelser. Romantisk kjærlighet er ikke kun den individuelle, frie, ekte følelse – det er en praksis vi kjenner igjen med en gang vi ser den; preget av måter å handle og snakke på, og av materialitet – roser, levende lys og musikk. Romantisk kjærlighet er et sosialt og materielt skript (Reckwitz, 2002). Det betyr ikke at det ikke er rom for valg, individualitet og aktørskap. Det er ulike måter å være romantisk på, ulike kjørestiler og måter å pusse tenner på. Sosiale praksiser er «open-ended» og ikke-kausale, hevder Schatzki (2001, s. 46). Det betyr at sosiale praksiser konstituerer menneskelig handling. Det vil være vanskelig å forstå hvordan og hvorfor mennesker børster tenner, kjører bil og handler romantisk, uten å dra veksler på de sosiale praksisene som er der forut for de individuelle handlingene. Samtidig

kan ikke en analyse av de sosiale praksisene forutse og determinere individuell handling. Å forstå samfunnet som sosiale praksiser betyr at man ikke kan forstå menneskelig handling som resultat av sosiale strukturer eller som resultat av individuelle rasjonelle valg. Konstituerende sosiale praksiser blir alltid aktivt forhandlet av aktører.

Med fare for å etablere en ny dikotomi kan det være fruktbart å skjelne (ikke skille) mellom et svakt og et sterkt praksisbegrep (tabell 1). Begrepsparet svak/sterk henspiller på det vitenskapssosiologiske begrepet «strong programme», der all forskning forstås som sosiale og materielle praksiser.

Tabell 1. To forståelser av praksis

Svak	Sterk
Empirisk	Sosial ontologi
Individer eller grupper	Forståelsen av samfunn og agentskap
Gjøre-modus	Alt bør analyseres i prosess
I motsetning til teori og språk	Teorier og språk er praksiser
Dikotomier	Hybriditeter
Renhetsskapende	Urenhet

En sterk forståelse av praksis er altså noe mer enn empiriske «praksiser», det er å se samfunnet med nye øyne, med en ny sosial ontologi, som befolket av sosiale praksiser:

From a strong perspective, the practice idiom is therefore much more than a theoretical lens that one can adopt in response to the latest academic fashion or can retrofit to the usual way of doing research. Rather, the practice idiom is an ontological choice, a recognition of the primacy of practice in social matters as well as the adoption of the idea that practices (in one way or another) are fundamental to the production, reproduction, and transformation of social and organizational matters. As a new vocabulary, practice populates the world with new and different phenomena, objects of inquiry, questions and concerns. It introduces a new ontology and alternative truth values (...). (Nicolini, 2013, s. 13–14)

Det betyr at også språk og mening er en del av praksisene – ikke noe som er forut for eller utenfor. Språk er et abstrakt, meningsdannende aspekt ved sosiale praksiser. Det betyr at språk forstås i bruk og er noe som «gjøres» i kollektiv interaksjon. Det er ikke slik at først har aktører et språk som gir forståelse, og så handler det. Aktører hives inn i sosiale praksiser der det handles og snakkes, og der deltagelse i samtale henger sammen med samhandling. Fotball er et godt eksempel. Spillerne spiller, samtidig som de deltar i samtaler med trenerne og medspillerne som gir mening til det de gjør. Det er ikke slik at spillerne lærers seg et fotballspråk de kan handle på grunnlag av. Samtidig gir den språklige interaksjonen og utviklingen på treningen muligheter for å forstå spillet bedre og forandre handlingsmønstre.

Praksisteori forstår altså praksis som en sosial ontologi. Schatzki (2016, s. 30) hevder at denne ontologien kjennetegnes ved at den er «flat». En flat ontologi betyr at det sosiale ikke på forhånd er delt inn i ulike nivåer, i et overordnet nivå med strukturer, systemer og institusjoner og et lavere nivå med aktører, individer, handlinger og interaksjoner. En slik forståelse av virkeligheten betyr at man ikke gir noen nivåer a priori forklarende kraft. Verken sosiale strukturer eller individers rasjonelle valg kan i utgangspunktet forklare sosiale fenomener. Analysene må starte i fenomenene slik de foreligger, helt flatt, og så nøste derfra for å spore sammenhenger og relasjoner. Relasjoner er viktige, fordi enkeltdeler ikke har betydning i seg selv, men gjennom de relasjonene de står i. Et beger kan ha mening i relasjon til vin, nattverdsritualet, kroppsbevegelser, kirkerom, musikk og sang, de som går til alters og de som blir sittende – og så videre. Det sosiale er videre noe som gjøres mer enn noe som er. Nattverd er ikke et gitt fenomen, men en prosess. Praksiser er åpne, dynamiske og i forandring. Nattverd er ikke noe gitt som praktiseres, men noe som blir til i praksis.

I noen teologiske sammenhenger er praksisbegrepet brukt i betydningen praksisfellesskap (Wenger, 1998) og dermed en måte å forstå en menighet på. Det kan fort ende i en for isolasjonistisk forståelse. Et viktig poeng i praksisteori er at sosiale fenomener alltid kjennetegnes av bunter eller sammenvevinger av ulike praksiser. Religiøse praksiser forstås dermed som sammenvevinger av ulike politiske, økonomiske, sosiale og meningsdannende praksiser.

Så langt har jeg argumentert at praksisteori forstår praksis som sosial ontologi. Det betyr at praksis er en grunnkategori i forståelsen av det sosiale, og i forståelsen av tid og rom.

Timespace activity

Schatzkis bidrag til forståelsen av tid og rom står i kontrast til en objektiv konseptualisering. Slik sett er hans prosjekt beslektet med en rekke tilsvarende bidrag fra geografi, samfunnsvitenskap og filosofi, som han er i dialog med i boken *The Timespace of Human Activity* (2010). Hans spesifikke bidrag, der han skiller seg fra de andre, er at han teoretisk sammenfletter tid og rom. Det gjør han i begrepet timespace, og teoretisk gjennom å hevde at tid og rom integreres i deres teleoaffektive struktur:

It differs from other works belonging to it in attributing to human activity unfamiliar and unified kinds of time and space and in arguing that the resulting unified time and space are crucial to society and to history. (Schatzki, 2010, s. ix)

Samtidig ligger hans bidrag også i det at han kobler tid og rom tett til sosiale praksiser, og til en eksplisitt teori om sosial ontologi. Utover det Schatzki selv påpeker, vil jeg også hevde at han bidrar til forståelsen av forholdet mellom tidrom og sosiale praksiser, nemlig at aktivitets-tidrom («activity timespace») er dimensjonaliteten ved sosiale praksiser (Schatzki, 2010, s. ix). Tidrom og sosiale praksiser er dermed ulike størrelser, men så sammenvevd at de ikke kan forstås isolert fra hverandre.

Denne korte presentasjon av Schatzkis prosjekt skal utfoldes i det følgende. Først diskuteres noen kontraster til tidrom-aktivitet, først og fremst objektiv tid og rom. Deretter skal jeg redegjøre for hvordan Schatzki knytter menneskelig eksistens til handling i tid og rom og til kollektiv samhandling. For det tredje skal jeg forklare den teleoaffektive strukturen til tidrom-aktivitet og til emosjoners og materialitetens rolle.

Objektiv og subjektiv tid og rom

Schatzki kontrasterer sosial tid og rom med objektiv tid og rom. Ambisjonen hans er ikke å erstatte teorier om objektiv tid, men bidra til

utformingen av et sosial tidrom som et tilleggsperspektiv, som en parallell måte å forstå tid og rom på. Objektiv tid og rom forstås uavhengig av mennesker og menneskelig aktivitet: «By 'objective' time and space I mean time and space conceived of as persisting independently of human perception, understanding and action» (Schatzki, 2010, s. 25). Objektivt rom er «reelt» rom, til forskjell fra persipert, erfart, konstruert og subjektivt rom. Objektivt rom er ikke det samme som fysiske eller naturgitte rom, det kan være objektive samfunnsrom, som for eksempel i en organisasjon. Et tempel eller en moské kan forstås som objektive, og gitte, rom, uavhengig av de sosiale praksiser som finner sted «innenfor» rommet.

Schatzkis forståelse av tid og rom er heller ikke subjektivt, i den forstand at teorien hans handler om hvordan mennesker subjektivt erfarer og konstruerer tid og rom. Subjektive tidrom forutsetter ofte objektive forståelser, et opplevd rom forutsetter et gitt, objektivt rom. Man kan for eksempel snakke om læreres subjektive opplevde og erfarte handlingsrom versus deres objektive og faktiske, gitte handlingsrom på den andre. Schatzkis aktivitets tidrom kan forstås som et brudd med dikotomien mellom objektivt og subjekt rom. Det er sosialt tidrom i den forstand at det produseres «objektivt» i kollektive praksiser. Praksisen i klasserommet og på skolen produserer rom og tid. Det betyr at klasserommet ikke er en gitt ramme for undervisningen – klasserommet gjøres til rom i aktiviteten mellom elever og lærere. Det rommet som produseres i klassen, er for øvrig ikke begrenset til klasserommet. Digital teknologi, kart, fortellinger og så videre kan skape et rom utover klasseromsveggene. Det samme gjelder tid. Klassen er der i nåtid, men hendelser tilbake i tid er der også, og aktiviteten er innrettet mot leirskole eller livet etter utdanning. Tid produseres i klasseromsaktiviteten. Det rom og den tid som produseres, er ikke noe subjektivt, det er ikke snakk om den enkeltes indre opplevelse. Men tidrom er heller ikke objektiv i den forstand at den er uavhengig av menneskelig aktivitet.

Schatzki posisjonerer seg videre i forhold til sosialkonstruktivisme. Hans teori er ikke sosialkonstruktivistisk i den forstand at tidrom er en sosial språklig konstruksjon. Tidrom skapes i sammenvevingen av reelle og empirisk tilgjengelige handlinger og interaksjoner, materielle gjenstander og språk i bruk. Tidrom er ikke kun eller primært en språklig

konstruksjon. Språk er et aspekt ved sosiale praksiser, og tidrom er et produkt av alle deler av praksisene; handlinger, materialitet og språk. Samtidig er aktivitet tidrom i bevegelse, mangfoldig og gjenstand for fortolkning. Dermed sprenger aktivitetsrom også dikotomien mellom «reelt» rom og «sosialt konstruert» rom.

Schatzskis forståelse av tid illustrerer hans posisjon som et tredje alternativ til objektive og sosialkonstruktivistiske utkast. Han knytter objektiv tid til suksesjon, det vil si et skille mellom fortid, nåtid og fremtid, og de følger etter hverandre: «Almost all modern conceptions of objective time, the time of objective reality, treat succession – before and after – as essential to it» (Schatzki, 2010, s. 28). På den andre side står forståelser av tid som sosiale språklige konstruksjoner. Schatzki forstår, i tråd med Heidegger, tid verken som konstruksjon eller objektiv suksesjon, men som dimensjoner i menneskelige liv og aktiviteter:

[T]he time involved are not successions. (...) Heidegger treated temporality as marked, not by succession, but by dimensionality: past, present and future. Spatiality, moreover, is not objective, but instead composed of regions: array of places and paths near to and far from activity. (Schatzki, 2010, s. 31)

På samme måte produseres romlig i menneskelig aktivitet – ikke som rom langs tre dimensjoner, men som de ulike steder og stier aktiviteten er etablert av og knyttet til. Denne forståelsen av tid og rom knytter Schatzki til Lefebvres og hans teori om rom, tid og rytmer:

Note that this claim entails that everyday life and social phenomena are stretched over past, present and future. Because they are composed of rhythms, they are never fully present at a given moment; they are never a set of once and for all formed things and images. The state of things at any moment is simply an abstraction from a temporally extended reality. (Schatzki, 2010, s. 35)

Hverdagslivet og sosiale praksiser forstås ikke som nåtidige fenomener, som etterfølger fortid og skal etterfølges av fremtid. Fortid, nåtid og fremtid er til stede samtidig, alle aktiviteter strekkes ut i tid på ulike måter. Fortid er til stede i nåtid, ikke som «ren» fortid, men som en fortid som slår inn i og transformeres av nåtid. På samme måte transformeres nåtid av fortid. Det samme gjelder fremtid. Det finnes ingen ren fremtid, men

fremtid slik den transformeres av nåtid – og omvendt. Disse transformeringsprosessene er dynamiske, de er i konstant bevegelse, som rytmer og bølger. Et øyeblikksbilde får ikke tak i rytmene og bølgene, de fryses fast. Tid gjøres og produseres i sosiale praksiser – tid er ikke eksterne, objektive rammer for menneskelig virksomhet. Samtidig kan ikke menneskelig virksomhet forstås uten hvordan den strekker seg utover i tidsdimensjoner og er konstituert av tid.

For igjen å ta klasserommet som eksempel, strekker klasseromsaktiviteten seg utover i tid. Ulik fortid og fremtid slår inn og blir hentet inn, og tid transformeres og produseres i klasseromspraksisen. Samtidig konstituerer tidsdimensjonene klasseaktiviteten på ulike måter – den får ulik karakter alt etter hvilken tid som skapes. Det betyr at skal man forstå det som skjer i en klasse, må man få tak i tidsbevegelsene, rytmene og bølgene, i praksisen. Tid og rom er ikke ytre rammer for klasseromsaktiviteten – de er ikke «rammefaktorer», som kan bestemmes uavhengig av praksisen. Tid og rom produseres i sosial aktivitet, samtidig som tid- og rom-prosesser konstituerer aktiviteten.

Heidegger, existence, acting

For å utvikle denne forståelsen av tidrom tar Schatzki utgangspunkt i Heidegger:

Existence, in turn, centrally consists in being-in-the-world. The idea that human life is being-in-the-world contrasts with the so-called Cartesian conceptions of human being as something encapsulated in an inner sphere standing over against the world: these conceptions largely dominated Western philosophy and human intellectual work more broadly until the work of Heidegger and his contemporaries Ludwig Wittgenstein and John Dewey. (Schatzki, 2010, s. 48)

Her skisseres to hovedforståelser av menneske og verden, en kartesiansk som skiller mellom mennesket som et indre i motsetning til en ytre verden – og en heideggersk tanke om at menneskelig eksistens er en eksistens i verden, uten noe skille. Being-in-the-world betyr at man som menneske kastes inn i en allerede eksisterende verden. Å bli kastet inn i

verden betyr at ens eksistens ikke er gitt på forhånd og uavhengig av der man plutselig er, men at der man er, gjør man til det man er. Det er ikke et absolutt skille mellom menneskets indre og en ytre verden, hvilket betyr at det ikke finnes et atskilt, ytre rom og tid for indre eksistens. Dewey (1986) og andre bruker det litterære uttrykket «in medias res» om det samme. En fortelling kan starte midt i handlingen (saken), og det er der mennesker befinner seg. Det starter ikke i starten, i et nullpunkt – nei, mennesker kastes inn, vilkårlig og betinget, midt i livets handling.

Og for å bli i disse metaforene; i en innkastet tilstand begynner man å røre på seg, bevege kroppen og handle. Eksistens begynner ikke med tenkning, kognisjon og the mind: «... human existence, being-in(-the-world), is, centrally, acting ... Heidegger treated human existence as, above all, acting in wordly contexts» (Schatzki, 2010, s. 49). Dermed forskyves tyngdepunktet fra kognisjon, meningsdannelse og erfaring til handling og aktivitet. Det betyr ikke at handling og erfaring er uavhengig av hverandre, Schatzki kaller forholdet «experiential acting». Men det er ikke slik at tanke, mening og erfaring kommer forut for handling og menneskelig aktivitet:

[A] person's experience occurs within the ken of his or her activity. What I mean by experiences occurring within the ken of activity is also twofold: first, that experiences occur while people are performing actions and, second, that what people are up to in performing actions lays down lines of relevance that inform the general progression of experience as they act. These lines of relevance inform experience without dictating what is experienced. (Schatzki, 2010, s. 50)

Handling og aktivitet er reaksjoner på verden, man er kastet midt inn i ting, og reagerer kroppslig på det. Å gi handling og aktivitet primat betyr at mennesket er dypt situert i og konstituert av den verden man befinner seg i, og at tenkning og erfaring er like situert og konstituert. Samtidig er ikke menneskelig eksistens determinert, menneskelig aktivitet er ikke kun en automatisk eller passiv respons. Her kommer Heideggers ide om «being-ahead-of-itself-already-in-the-world» (Schatzki, 2010, s. 48–51). Menneskers handlinger er på den ene side dypt situert der de er, og responderer på det. På den andre side kan mennesker være foran

seg selv – de kan projisere hvordan livet og ting kan være, og handle på grunnlag av disse projiseringene:

[T]hrownness is interpreted as already being-in-the-world. Whenever a person acts, she is already immersed in particular situations, in the context of which she acts. What she does is sensitive to, responsive to, and reflective of those situations, or rather of particular aspects of them. These aspects are given, from which she departs acting. Projection, meanwhile, is being ahead of oneself. It is putting ways of being before oneself and acting for their sake. Whenever a person acts, she acts for the sake of some way of being. (Schatzki, 2010, s. 50)

Dermed er det synlig hvordan tidsaspekter er grunnleggende i menneskelig eksistens. Mennesker har muligheter for å handle på grunn av fremtid, fortid og nåtid:

The future dimension of activity, coming towards something projected, is acting for an end. The past dimension of activity, departing from something given, is reacting to something or acting in its light, i.e. being motivated. The present activity is, thus, acting amid entities towards an end from what motivates. It is a phenomenon of teleology and motivation. (Schatzki, 2010, s. 51)

Tid forstås fortsatt som dimensjoner, ikke som atskilte epoker. Det betyr at min handling er innrettet både fremover og bakover her og nå. Handlingen er innrettet mot et projisert gode, noe ønskelig – samtidig som den er en reaksjon på, og motivert av, noe jeg kommer fra. Schatzki forstår dermed menneskelig aktivitet som noe som drives av både fortid og fremtid, som aspekter ved nåtid.

Igjen kan utdanning brukes som eksempel. En lærer starter i jobb på en ny skole og et nytt sted. Hun har sin utdanning, faglighet, profesjonalitet og sine pedagogiske prosjekter. Men først og fremst blir hun kastet inn i den bestemte skolen, hun er der plutselig. Hun handler ikke på grunnlag av sitt «pedagogiske grunnsyn», men forsøker å navigere i forhold til timeplan, rom og materielle ting, elever, kolleger, foreldre og ledere. Hun forsøker å holde aktiviteten i gang, og i alt hun gjør, forsøker hun å finne ut av hvor hun er, hva slags skole og kultur dette er, hva som tas for gitt og hva man skal tro på – og ikke. Etter hvert danner hun seg

bilder av hvordan ting kan bli, og ønsker å handle slik at det kan bli slik. Samtidig handler hun ut fra hvordan ting har vært, hennes egne opplevelser som elev og student, som lærer ved en annen skole – og ikke minst ut fra hvordan hennes nåværende skole har vært.

Tid er avgjørende i lærerens eksistens, men så er også rom. Hun kastes ikke bare inn i skolens tid, men også skolens rom. Som tid er rom noe som gjøres – ikke noe som innrammer aktiviteten. Skolens sosiale rom gjøres i interaksjon mellom elever, lærere, foreldre og ledere – og data-maskiner, bøker, klær, skolegård og bygninger. Det er et felles, sosialt rom den nye læreren kastes inn i, og som hun er med på å gjøre og forandre. Læreren involveres i aktiviteten og romliggjøringen:

Being-in-the-world is not a matter of, say, a person's body being entirely surrounded by the entities that make up a given world. The in concerned is, instead, the in of involvement. To be-in-the-world is to be involved in a world, to proceed within it with, toward, and amid the entities that compose it. (Schatzki, 2010, s. 53)

Rom gjøres på tvers av fysiske avstander – et skolerom kan innlemme fjerne steder – og fjerne tider. Det fjerne kan gjøres nært og det nære fjernt – i tid og rom. Det betyr at tid og rom er vevd i hverandre, og at gjøringen av tid og rom er i konstant bevegelse:

He (Heidegger) thought of human life, instead, as happening. Yet, movement, in the guise of being on the move, is a crucial aspect of this happening: the happening of life *is* being on the move, i.e. being-on-the-move is life's happening character. Movement is, if you will, the operation by which temporality temporalizes, human existence happens. (Schatzki, 2010, s. 58)

Dette betyr at sosial aktivitet, rom og tid må forstås og analyseres i bevegelse. Bevegelse forstås her ikke noe som er atskilt fra fenomenet, som en bil i fart, forstått slik at det er den samme bilen, som kan analyseres i ulik fart. Bevegelse er uløselig knyttet til sosiale aktiviteter og aktivitets tidrom. Det er ikke den samme undervisningen som foregår to steder til ulike tider. De ulike undervisningsaktivitetene skaper ulike tids- og romvirkeligheter som deltagerne kan bevege seg i – hvilket igjen gir ulike kunnskaps- og læringsprosesser.

Poenget her er at tidrom og aktivitet ikke kan skilles fra hverandre, de har en symbiotisk relasjon. Schatzki er ikke helt klar når det gjelder spørsmålet om hvordan tidrom og aktivitet henger sammen. Jeg leser han slik at tidrom er noe som gjøres og produseres i aktiviteter, men at det ikke er et produkt forstått som noe annet. Tidrom er et konstituerende trekk ved sosiale aktiviteter. Menneskelig aktivitet finner sted i sosiale tidrom, samtidig som ulike tidrom gjøres og produseres i aktiviteter. Det er mulig å forstå dette slik at sosiale praksiser strekkes ut i tidrom i generell forstand, og samtidig får tid og rom konkrete og empirisk spesifikke utforminger i praksiser.

En annen dikotomi som brytes av Schatzki er individ–samfunn:

Individual human existence, the subject matter of *Being and Time*, is not merely being-in-the-world, but being-in-the-world with others – it is essentially social. Another way of saying this is that existence is intrinsically coexistence. (Schatzki, 2010, s. 69)

Eksistens er grunnleggende sameksistens. Handling er alltid en del av en sosial praksis – slik at handlinger er sosialt konstituerte og samtidig resultat av aktivt agentskap. Handling forstås i lys av kollektive aktiviteter, som igjen forstås i lys av sosiale praksiser. Sosiale praksiser kjenne- tegnes av handlinger, men også av språk i bruk og av materielle redskaper og aktører.

Teleoaffektiv struktur

Sosiale praksiser kjennetegnes også av det Schatzki kaller teleoaffektive strukturer. Praksiser er som nevnt strukket ut i tid og rom, og tid og rom er i bevegelse. Denne bevegelsen er ikke tilfeldig, den har en bestemt struktur og noen bestemte kjennetegn. Bevegelsen er teleologisk, det vil si at den er formålsrettet. Samtidig kjennetegnes bevegelsen av et emosjonelt driv, et ønske om en fremtidig tilstand, om noe verdifullt.

En stor del av Schatzkis bok handler om det teleologiske aspektet ved tid og rom og sosiale praksiser. For Schatzki handler det teleologiske aspektet om at menneskelig handling verken er kausal eller resultat av individuelle valg. Det er ikke slik at det som skjer i et klasserom er determinert eller

bestemt av visse årsaker. Handlingene – og bevegelsene i aktivitetene – er åpne, ikke lukket. Samtidig er de konstituert av både fortid og fremtid, og de er sosialt og kollektivt konstituert. De aktivitetene og praksisene personer er deltagere i, er medvirkende og medbestemmende når personen handler. Begrepet konstituert er viktig – det indikerer innflytelse og medvirkning, men ikke determinering eller betinging. Teleologisk betyr at handlinger må forstås som noe som munner ut av forestillinger om noe verdifullt, en ønsket tilstand, en driv mot noe. Denne driven er en blanding av et personlig og et kollektivt prosjekt.

Teleologi er ikke det samme som instrumentalisme. Dette henger sammen med Schatzkis forståelse av tid som dimensjoner. Fremtid er ikke atskilt fra nåtid og fortid. Mål og formål hører ikke til en atskilt fremtid. Målene er en del av nåtid, av aktivitetene og praksisene her og nå – men som fremtidsaspektet ved nåtid: «Acting for the sake of some way of being, however, is a feature of the activity itself; it does not entail that the end, or even that a person acts for an end, is settled prior to the activity» (Schatzki, 2010, s. 178).

Mål er derfor ikke fremtidige tilstander. Nei, alle aktiviteter er kjennetegnet av at de strekker seg utover i tid og rom, at de strekker seg inn i fremtiden. Men også at de ved å strekke seg bakover i fortiden får tak i retningen til praksisen – det avklarer hvor den kommer fra og hvor den går, hva den streber mot. Mål og formål er kjennetegnet ved aktiviteter her og nå. Det betyr at mål ikke kan formuleres som noe som er utenfor pågående praksisen – ei heller kan målene fastsettes eksternt og objektivt:

[E]nds are not future states of affairs. Ends are aspects of events, not future things of any sort. Many philosophers have treated ends as not yet obtaining states of affairs at which people aim. Many such philosophers have also construed practical reasoning as working backwards from the supposed obtaining of this state of affairs (in the future) to the specification of what action to perform here and now. As discussed in chapter 1, however, the future dimension of activity is simultaneous with the present: the past, present and future of activity occur 'at a single stroke'. Acting for the sake of something, thus its status as something sought after, are aspects of current activity. An actor's end, consequently, cannot lie in the objective future – it is not a future way of being or state of affairs. Rather, it is a feature of the present. (Schatzki, 2010, s. 172)

Teleologi er noe annet enn mål–middel-rasjonalitet og målstyrings-ideologier. Mål kan aldri skilles fra middel – eller fra selve aktiviteten. Lærerutdanning kan være et eksempel på dette. Lærerutdanning som praksis brettes ut i tid, bakover og forover. Studentenes egne erfaringer som elever er viktige i deres profesjonsutvikling og -identitet. Samtidig er utdanning vendt forover, til hva slags undervisning de synes er verdifull og som de brenner for. Lærerutdanningen brettes også ut i, og skaper, rom. Hva slags profesjonelt lærerrom skapes i utdanningen? Er det rommet mellom den enkelte lærer og den enkelte elev, er det det indre rommet til læreren, er det klassens rom – eller skolens? Eller strekkes rommet ut over skolen, ut i naturen, nærmiljøet, det mangfoldige og urettferdige rom eller til det virtuelle rom? I produksjonen av tid og rom ligger det en retning, tanken om noe verdifullt i lærerutdanningen som kollektiv praksis. Det verdifulle er noe som produseres i aktiviteten, og aktiviteten konstituerer studentenes egne formål, prosjekter og hva som er verdt å strebe etter. Lærerutdanning som praksis har en teleologisk retning, men den produseres i selve aktiviteten. Den teleologiske retningen konstitueres kollektivt i aktiviteten, men forhandles individuelt.

Det at det teleologiske beskrives med driv, prosjekt og som noe verdifullt, betyr at formålslogikken har en klart affektiv eller emosjonell karakter. Det er ikke snakk om et «rent» rasjonelt mål, men noe som driver aktiviteten i mye videre forstand. For deltagerne i praksisen dreier fotball seg om pasjon, om noe viktig. Laget og de rundt drives av en forestilling om å bli bedre, om å utvikle seg som lag og enkeltspillere, om å få bedre resultater og by på bedre underholdning og gjerne mer ekstase. Det er ikke noe absolutt skille mellom det affektive og det rasjonelle, det gjøres fornuftbaserte valg på grunnlag av den emosjonelle driven. Det affektive er heller ikke knyttet kun til resultat – det er en nær sammenheng mellom å utvikle seg, bli dyktigere og det å vinne. Det affektive oppløser også skillet mellom det kollektive og det individuelle. Laget er preges av en felles driv, av noe som er viktig og verdifullt, og gleden er mellom spillerne, trenerne og tilhengerne når det lykkes. Samtidig betyr laget og prosjektet mye for den enkelte. Det affektive samler tid og rom – det er emosjonell fortid og fremtid, og det er sterke opplevelser knyttet til fotballbaner, steder og datoer.

Hva så med religion?

Denne artikkelen spør hva som skjer med religion i Schatzkis tidrom. Innledningsvis er svaret at religion i radikal forstand er sosial praksis. Mange religionsforskere fremhever viktigheten av praksis for å forstå religion. Likevel er praksis hos mange ett av mange modi religion kan ha (for eksempel Woodhead, 2011), religion tar form av institusjoner, av makt, av tekster og språk, av ritualer og så videre. Praksis er her religionens gjøre-modus. Også i «lived religion»-tradisjonen blir «hverdagsreligion» i stor grad forstått empirisk, som en viktig religionsmodus blant flere (McGuire, 2008; Ammerman, 2013, 2016). Levd religion forstås som noe (empirisk) annet enn normativ religion og institusjonell religion. Religion som praksis i radikal forstand, som sosial ontologi, skyver sosiale praksiser frem som en sentral kategori for å forstå samfunn. I en slik flat ontologi undersøker man institusjoner slik de fremtrer i sosiale praksiser – og som sosiale praksiser. Analytisk starter man midt i religiøse praksiser, midt i saken (in medias res), og sporer så empirisk ulike relasjoner og sammenhenger derfra. Religion er ikke noe som praktiseres, men religion er praksis.

Det betyr at man ikke kan anta som gitt og som et utgangspunkt for analyser at religion er bestemt av institusjoner, tekster, ritualer, personer, tradisjoner, trosformer eller -forestillinger. Religion er ikke «noe» som praktiseres, religion er selve praksisen. Det betyr at for eksempel tekster får betydning som element i religiøse praksiser i forhold til hvordan de brukes. Handling og interaksjon, kroppslig, verbal og materiell bevegelse kommer i forgrunnen. Tekster blir gjort, brukt, tolket og får betydning i religiøse praksiser. Å forstå religion som praksis betyr at de ulike aspektene og elementene ikke får en fastlagt mening før praksisene, men i bruk. Videre får ikke en eller flere av dem en a priori normativ rolle – alle aspekter og elementer virker sammen. Tekster, musikk, ritualer, bygg og rom, lys og farger, kropper i bevegelse, klær, kunst, språk, liturgi, samtaler – alt får sin betydning i relasjon til hverandre og som elementer og aspekter av en praksis. Å forstå ulike biter, deler og aspekter ved religion som praksis betyr at de analyseres i bevegelse (Afdal, 2013). Et stillbilde får ikke tak i betydningen til musikken, den er i bevegelse og skaper bevegelse. Musikken strekker seg utover i tid og rom, og den skaper tid og rom.

Det betyr at rom og romlighet i Schatzkis teoretiske univers ikke kan forstås isolert fra sosiale praksiser. I en viss forstand kan man si at det er sosiale praksiser som har hovedrollen, og at tidrom er ett (men viktig) aspekt ved sosiale praksiser. Det betyr at man kan ikke undersøke religion og romlighet uten å starte i religiøse praksiser. I resten av teksten skal jeg gjøre nettopp det, i praksisen begravelse.

Det er sannsynligvis et stille rom man trer inn i. Det kan være avbrutt av stille gråt eller hulking. Kroppene sitter i ro i benkene. Det er håndtrykk, noen nikk. Noen har beholdt yttertøyet på, mens andre sitter ikledd mørke kjoler og dresser. Svarte klær kontrasteres i tente hvite lys og store mengder hvite blomster. Blomsterkranser innrammer den hvite kisten. Blikkene til de fremmøtte er rettet mot kisten, ned mot gulvet eller noen prøvende blikk mot første rad, der den nærmeste familien sitter. Noen ser i programmet, et hvitt, sammenbrettet ark, svart tekst. Og et bilde av den døde, tatt under en tur med båten. Blå sjø, solbrunt ansikt – et levende ansikt som ser tilbake. Så hører de stille orgelmusikk; tonene legger et vemodig slør over rommet. Like vemodig som ansiktet til en lidende Kristus på altertavlen. Et ansikt som er i ferd med å dø bort.

Så settes rommet i bevegelse. Presten trer inn, og begynner å snakke, noe liturgisk språk, noe kontekstualisering av begravelsen, noe tekst fra Bibelen, og så en preken hvor hun reflekterer over teksten og over liv og død. Andre snakker også, sønnene har minneord, der tilhørerne blir tatt med på en liten reise i livet til den døde, til andre steder og tider, til situasjoner med glede og varme. Alle synger salmetekster som dreier seg om andre tider og andre rom, om andre virkeligheter. Så er tiden kommet for å følge kisten med den døde til gravstedet. Alle beveger seg fra det religiøse kapellrommet ut i naturen. Den døde skal tilbake til jorden, kisten senkes, og det synges.

Begravelsesrommet kan beskrives på så mange måter – det er et stille rom, et sorgfullt rom, et kontrastfullt rom av liv og død, svart og hvitt, det hverdagslige og det hellige. Disse rommene blir til gjennom blomster, farger, klær, musikk, språk og kropper i bevegelse. Det religiøse rommet blir altså til i relasjoner mellom handling, materialitet og språk. Det fysiske kapellrommet setter tydelig preg på den religiøse aktiviteten, men begravelsens rom begrenses ikke av veggene. Ansiktet i programmet, de

mange fortellingene om andre steder og andre tider, Kristus-bildet som åpner opp andre virkeligheter, salmene og liturgien skaper sammenheng til andre begravelser, andre avskjeder – og til fremtidige.

Begravelse som religiøs praksis strekkes ut i tid og rom – i alt det som er og gjøres i en begravelse, utvides aktørens muligheter for å navigere. Ulike hendelser og situasjoner, ulike følelser og opplevelser bringes sammen. Samtidig er det ingen vilkårlig sammenstilling av ulike tider og rom – det gjøres for å si farvel på en respektfull måte til den døde og skape mulige forbindelser i tid og rom i overgangen mellom liv og død for de pårørende og berørte. Begravelse gjør og produserer ulike tidrom – og de vil variere noe fra begravelse til begravelse. Begravelsens retning er fra den siste stund sammen med den døde til atskillelsen, til at kisten senkes i jorden. Det er ikke lett å si hva den teleoaffektive strukturen til en begravelse er, kanskje er det en driv mot å holde ting sammen – fortid og fremtid, død og liv, sorg og glede, svart og hvitt. Driven vil selvfølgelig også være individuell. Selv om begravelse som sosial praksis er konstituerende, forhandler og navigerer de enkelte som deltar, en begravelse på ulike måter.

Man kunne selvfølgelig sett begravelsen fra begravelsesagentenes eller prestenes perspektiv. Begravelse går da fra å være ekstraordinær til hverdagslig, fra å være noe dypt personlig til profesjon, yrke, teknikk og økonomi. Disse hverdagslige aspektene kan forstås som religiøst urene, noe som ikke har med egentlig religion å gjøre, og som kun er ytre rammer. En annen måte å forstå religion som praksis på er at religion er uren. Religion er alltid blandingen av det hellige og økonomi, av sterke følelser og profesjonell atferd, av medmenneskelighet og materielle ting. Slik forstått kjennetegnes religion ikke per definisjon eller primært av det rene, transcendentale eller det hellige, men har form av hverdagslig, uren aktivitet som skaper ulike tidrom.

Det urene kommer også til syne på andre måter. Som nevnt er ikke praksiser isolerte øyer, de inngår i komplekse sammenvevinger, krysses og blandes. Det betyr at religiøse aktiviteter blandes på urene måter med politikk, med fengsler, skoler, forsvar, vitenskap og juss. Her er det spennende å se hvordan de religiøse elementene er med på å skape rom og tid – for eksempel i et fengsel.

I sum blir religion som tidrom-aktivitet noe annet enn eksistensiell tro eller normativ religion. Religion dreier seg ikke primært om det som er utenfor, om en annen virkelighet i det transcendentale eller i en dyp, eksistensiell tro. Religion er heller ikke primært knyttet til mening, erfaring og språk eller en normativ ontologi. Religion er hverdagslig handling og samhandling, forstått som sosiale praksiser, som deltagerne trer inn i. Disse praksisene eller aktivitetene strekker seg utover i rom og tid og produserer tidrom. Dermed kan religion som hverdagspraksis skape rom og tid, på tvers av distanser, ekspandere menneskers tidrom og skape mulige virkeligheter og ontologier.

Litteratur

- Afdal, G. (2013). *Religion som bevegelse: Læring, mediering og kunnskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ammerman, N. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99.
- Bergmann, S. (2008). Making oneself at home in environments of urban amnesia: Religion and theology in city space. *International journal of public theology*, 2, 70–97.
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Dewey, J. (1986). *Logic: The theory of inquiry*. I J. A. Boydston, (Red.), *The later works 1925–1953, volume 12*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Foucault, M. (1986). Of other spaces. *Diacritics*, 16(1), 22–27.
- Foucault, M. (1991). Space, knowledge and power. I P. Rabinow (Red.), *The Foucault reader: An introduction to Foucault's thought* (s. 239–256). London: Penguin.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origin of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Holmqvist, M. (2015). Learning religion: Exploring young people's participation through timespace and mediation at confirmation camp. *Mind, culture and activity*, 22, 201–216.
- Kleive, H. V. (2018). *Not that religious: A study of young Tamil religiosity in North-Western Norway* (Doktoravhandling). MF Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo.
- Knott, K. (2005). *The location of religion: A spatial analysis*. London: Equinox.

- Knott, K. (2008). Spatial theory and the study of religion. *Religion Compass*, 2(8), 1102–1116.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Nicolini, D. (2013). *Practice theory, work, and organization: An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5, 243–263.
- Schatzki, T. (1996). *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, T. (2001). Introduction: Practice theory. I T. Schatzki, K. K. Cetina & E. von Savigny (Red.), *The practice turn in contemporary theory* (s. 10–23). London: Routledge.
- Schatzki, T. (2010). *The timespace of human activity*. Lanham: Lexington Books.
- Schatzki, T. (2016). Practice theory as flat ontology. I G. Spaargaren, D. Weenink og M. Lamers (Red.), *Practice theory and research: Exploring the dynamics of social life*. Taylor and Francis. Kindle Edition.
- Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. NewYork: Basic Books.
- Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wenger, E. (1998). *Communities of practice: Learning, meaning and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodhead, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie*, 21(1), 121–143.

Forfatterpresentasjon

Geir Afdal, professor i pedagogikk, MF vitenskapelig høgskole for teologi, religion og samfunn, Oslo og professor II, Høgskolen i Østfold; geir.afdal@mf.no; +47/22590607. Afdal arbeider innenfor områdene utdanningspolitikk og læreres profesjonsverdier, toleranse og mangfold – og religion, samfunn og utdanning.

Bente Afset, førstelektor, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; bente.afset@hivolda.no; Tlf. +47/70075107. Afsets interesse- og forskningsområder er særlig bibelfaglige og religionsdidaktiske spørsmål.

Anders Aschim, professor, Fakultet for lærerutdanning og pedagogikk, Høgskolen i Innlandet og professor II, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; anders.aschim@inn.no; Tlf. +47/62517650. Aschims forskning har tyngdepunkter innen bibelvitenskap, nyere norsk kirke- og kulturhistorie, og religion og migrasjon.

Joke Dewilde, førsteamanuensis i flerspråklighet i utdanning, Institutt for lærerutdanning og skoleforskning, Universitetet i Oslo; joke.dewilde@ils.uio.no; Tlf. +47/48186402. I sine publikasjoner er Dewilde særlig opp-tatt av flerspråklighet i ungdommers skriving i og utenfor skole, flerkulturelle festivaler i skole og samfunn, samt kontekst- og deltakersensitive forskningsmetoder.

Marta Bivand Erdal, forskningssjef og forsker I, Institutt for fredsforskning (PRIO); marta@prio.org; Tlf. +47/22547700. Erdal er samfunnsgeograf og migrasjonsforsker. Hennes forskning ser på følgene av migrasjon og transnasjonale bånd i utvandrings- og innvandringskontekster. Hun har blant annet forsket på migrasjon og utvikling, og på migrasjonsrelatert mangfold og fellesskap i det norske samfunnet.

Stian Sørli Eriksen, førsteamanuensis i teologi og religion, programområde for kultur og religion, Fakultet for teologi, diakoni og ledelsesfag, VID vitenskapelige høyskole i Stavanger; stian.eriksen@vid.no; Tlf. +47/95732429. Eriksen forsker på kristne migrantmenigheter i Norge med særlig henblikk på spiritualitet, transnasjonalitet og misjon.

Ragnhild Fauske, førstelektor, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda og PhD-stipendiat, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Oslo; ragnhild.heidi.fauske@hivolda.no; Tlf. 70075169. Fauske har publisert flere artikler om religionsdidaktiske emner og arbeider for tiden med en PhD om eksistensielle spørsmål i barnehagen.

Marte Fanneløb Giskeødegård, førsteamanuensis, Institutt for havromsoperasjoner og byggeteknikk, NTNU Ålesund; marte.giskeodegard@ntnu.no; Tlf. +47/70161305. Giskeødegård fokuserer i sin forskning på samarbeid, koordinering og fellesskapsbygging i ulike empiriske kontekster, med særlig henblikk på kontekster karakterisert av transnasjonale forbindelser.

Kristin Hatlebrekke, førstelektor i religionsdidaktikk, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; hatlekri@hivolda.no; Tlf.+47/70075252. Hatlebrekkes forskning er rettet mot to fagområder: religionsdidaktikk og kristendomshistorie. I kristendomshistorie har hun publisert om bl.a. Maria i luthersk kontekst og innen religionsdidaktikken forsker hun på lærebøkernes formidling.

Marianne Hustvedt, timelærer, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; mariannehus1@gmail.com. Hustvedts forskningsinteresser er litteratur, språk, idéhistorie og grunnlagsproblemer i pedagogikken. Hun har publisert om toleranse og jobber for tiden med dialog som pedagogisk grunnlagsproblem og fransk litteraturhistorie.

Ole Kolbjørn Kjørven, førsteamanuensis i religionspedagogikk, Fakultet for lærerutdanning og pedagogikk, Høgskolen i Innlandet; ole.kjorven@inn.no; Tlf. +47/98130292. Kjørven er i sin religionspedagogiske forskning

orientert mot læreres faglige tilnærming til KRLE-faget. De siste årene har han også forsket på flerkulturelle arrangement i skole og lokalsamfunn.

Hildegunn Valen Kleive, førsteamanuensis, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; hildegunn.valen.kleive@hivolda.no; Tlf. +47/70075096. I forsknings- og undervisning arbeider Kleive med temaene hverdagsreligion, minoritetsungdoms forhold til religion, og religion i skolen. Forskningen er særlig relatert til ungdom med bakgrunn i muslimske og hinduistiske tradisjoner.

Jonas Gamborg Lillebø, førsteamanuensis, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; jonas.gamborg.lillebø@hivolda.no. Lillebø forskning er knyttet til blant annet vitenskapsfilosofi, sekulariseringsteori, politisk teologi, religionsfilosofi, filosofisk antropologi, sosialfilosofi, politisk filosofi, omsettingsteori, pedagogisk filosofi, interkulturalisme og kultur møte.

Helga Synnevåg Løvoll, førsteamanuensis, Seksjon for idrett og friluftsliv, Høgskulen i Volda; helgal@hivolda.no; Tlf.+47/70075258. Løvoll forsker på temaer som opplevelser, motivasjon og well-being, særlig knyttet til friluftsliv. Hun er prosjektleder for en satsing på «future skills».

Ralph Meier, førsteamanuensis, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; ralph.meier@hivolda.no; Tlf. +47/70075144. Meiers forskning er særlig rettet mot kristen troslære, etikk, norsk-amerikanske kirkesamfunn på 1800-tallet og religionsfaget i norsk og engelsk skole.

Thor-André Skrefsrud, professor i pedagogikk, Fakultet for lærerutdanning og pedagogikk, Høgskolen i Innlandet; thor.skrefsrud@inn.no; Tlf. +47/90611099. Skrefsrud har publisert på temaer som interkulturell dialog og læring, og flerkulturell lærerkompetanse. De siste årene har han forsket på flerkulturelle arrangement i skole og lokalsamfunn.

Elin Sæther, førsteamanuensis i samfunnsfagdidaktikk, Institutt for lærerutdanning og skoleforskning, Universitetet i Oslo; elin.sather@ils.

uio.no; Tlf. +47/41046142. Sæther forsker på bærekraftdidaktikk og er opptatt av medborgerskap og ungdommers meningsskapning i møte med klima- og miljøspørsmål og mangfoldstematikk.

Knut-Willy Sæther, professor, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; knut-willy.saether@hivolda.no; Tlf. +47/70075340. Sæthers forskning er interdisiplinær og omfatter fagområder som filosofi, estetikk, teologi og naturvitenskap. For mer informasjon, se www.knutwilly-saether.weebly.com

Tidligere utgivelser i Kyrkjefag Profil

- Nr. 1: Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): «Jeg gikk meg over sjø og land ...». *Bidrag til kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen* (2001).
- Nr. 2: Jan Ove Ulstein (red.): *Kateketen i fokus. Nokre perspektiv på katekettenesta* (2001).
- Nr. 3: Per M. Aadnanes (red.): *Kyrkjeleg undervisning og utdanning. Ein konferanserapport* (2003).
- Nr. 4: Torrey Seland: *Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (2004).
- Nr. 5: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer* (2004).
- Nr. 6: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar* (2004).
- Nr. 7: Birger Løvlie: «Kor mykje stort ...». *Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv* (2007).
- Nr. 8: Ottar Berge: *Åndene og Ånden. Refleksjoner omkring møtet mellom afrikansk religion og kristen livsforståelse* (2008).
- Nr. 9: Ralph Meier, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes* (2009).
- Nr. 10: Torrey Seland (red.): «Lær meg din vei ...». *Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt* (2009).
- Nr. 11: Bjørn Sandvik: *Språkstrid og salmesang – Vår nynorske salmeskatt* (2010).
- Nr. 12: Arne Redse: *Kinesisk religion og religiøsitet* (2010).
- Nr. 13: Per Halse mfl. (red.): *Guds folk og folkets Gud. Festskrift til Birger Løvlie* (2011).
- Nr. 14: Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.): *Vegar i vegløysa. Ungdom, identitet, og livssynsdanning i det postmoderne* (2011).
- Nr. 15: Tormod Engelsen mfl. (red.): *Nye guder for hvermann. Femti år med alternativ spiritualitet* (2011).
- Nr. 16: Per Halse: *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål* (2011).
- Nr. 17: Asbjørn Simonnes (red.): *Digital trusopplæring* (2011).
- Nr. 18: Torleiv Austad, Ottar Berge og Jan Ove Ulstein: *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen* (2012).
- Nr. 19: Knut-Willy Sæther (red.): *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (2013).

- Nr. 20: Bente Afset, Kristin Hatlebrekke og Hildegunn Valen Kleive (red.): *Kunnskap til hva? Om religion i skolen* (2013).
- Nr. 21: Brynjulf Hoaa: *The Doctrine of Conversion in the Theology of Martin Chemnitz. What It Is and How It Is Worked* (2013).
- Nr. 22: Tom Erik Hamre, Erling Lundeby og Arne Redse (red.): *Barnetro og trosopplæring. Festskrift til Egil Sjøstad på 65-årsdagen* (2014).
- Nr. 23: Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen (red.): *Pentekosale perspektiver* (2015).
- Nr. 24: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Helge Teigen (red.): *Festskrift til Arne Redse* (2015).
- Nr. 25: Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther (red.): *Festskrift til Svein Rise* (2015).
- Nr. 26: Brynjulf Hoaa: *The Gift of The Lord's Supper* (2016).
- Nr. 27: Egil Sjaastad: *Carl Fr. Wisløff. Presten som ble misjonsfolkets professor* (2016).
- Nr. 28: Anders Aschim, Olav Hovdelien og Helje Kringlebotn Sodal (red.): *Kristne migranter i Norden* (2016).
- Nr. 29: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Toleranse – religion – konflikt* (2017).
- Nr. 30: Knut-Willy Sæther: *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap* (2017).
- Nr. 31: Svein Rise: *Treenig teologi – historisk, systematisk, kontekstuel* (2017).
- Nr. 32: Njål Skrunes, Gunhild Hagesæther og Bjarne Kvam (red.): *Kristne grunnskoler. Begrunnelse – innhold – handlingsrom* (2018).
- Nr. 33: Bente Afset, Arne Redse og Anders Aschim (red.): *Religion og etikk i skole og barnehage* (2019).
- Nr. 34: Andreas Aarflot: *Varslingsklokken. Berte Kanutten Aarflot – bondekone og vekkerrøst* (2020).
- Nr. 35: Gunhild Hagesæther, Gunnar Innerdal og Bjarne Kvam (red.): *NLA Høgskolen. Fagutvikling og selvforståing på kristen grunn* (2020).
- Nr. 36: Birger Løvlie, Per Halse og Kristin Hatlebrekke (red.): *Tru på Vestlandet. Tradisjoner i endring* (2020).