

Et møte med de andre – et møte med oss selv

Kristen identitet i en flerreligiøs norsk kontekst

Vebjørn Svendsen



Masteroppgave i religionshistorie, 60 studiepoeng

Program for kultur- og idéstudier

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Våren 2010

Forord:

Denne masteroppgaven har vært både utfordrende og krevende, men samtidig veldig spennende og morsom å holde på med. Det er flere personer som skal ha stor takk for sine bidrag til at denne masteroppgaven har blitt til virkelighet. Først og fremst vil jeg takke mine informanter, som gjennom interesse, nysgjerrighet og velvilje, har gitt av seg selv og sin tid for å hjelpe meg med prosjektet mitt. Takk til min veileder Otto Krogseth for å ha bidratt og utfordret meg med spørsmål, refleksjoner, kommentarer og faglige innspill. Takk til Elin Anita Sivertsen for oppmuntring, forståelse og tro på meg. Takk til mine foreldre for engasjement, innvendinger, forslag og korrekturlesing. Sist, men ikke minst, takk til mine medstudenter Morten Eimot, Cato Fossum og Karianne Morsund for alle kommentarer, nyttige innspill og det gode fellesskapet i studiehverdagen.

Vebjørn

Oslo, juni 2010

Innholdsfortegnelse:

Forord

Kapittel 1 – Innledning: Tema, problemstilling, kilder og fremgangsmåte

Oppgavens tema	s. 1
Spørsmål og problemstillinger	s. 2
Kilder	s. 3
Metode	s. 4
Utvalgsriterier og fremgangsmåte	s. 6
Hvorfor fokusere majoritetsbefolkningens forhold til akkurat islam og muslimer?	s. 8
Islam og muslimer – islams og muslimsk	s. 9
Oppgavens oppbygning	s. 10

Kapittel 2 – Kontekstuell bakgrunn: Religion i Norge

Innledning	s. 12
Religionens rolle i det moderne og sekulariserte Norge	s. 12
Religion, religiøsitet og livssyn i Norge i dag	s. 14
Tro i det offentlige rom	s. 16
Muslimer i Norge – hvem er de?	s. 18
Forskjeller og likheter	s. 19
Holdninger til muslimer og ikke-vestlige innvandrere	s. 21
Holdningsstrategier i en flerreligiøs kontekst	s. 22

Kapittel 3 – Teoretisk bakgrunn: Identitetsteori

Innledning	s. 24
Personlig/individuell vs. sosial/kollektiv identitet	s. 24
Det analytiske spranget mellom individuell og kollektiv identitet	s. 26
”Vi” og ”de andre” – Identitet og identifikasjon	s. 27
Identitet som kontekstuell, relasjonell og situasjonell	s. 28
Identitet på mikro-, meso- og makronivå	s. 29
Identitet i en postmoderne tid	s. 30

Kulturell identitet	s. 31
Religion og identitet	s. 32
Endring av identitet i en flerkulturell kontekst	s. 33

Kapittel 4 – Informantene: Religiøs identitet og bildet av muslimer

Innledning	s. 35
Identitet og religiøs tro	s. 36
Informantenes selvilde som ”en kristen person”	s. 40
Informantenes kjennskap til islam og muslimer	s. 41
Hvordan bildet av muslimer blir påvirket av massemediene og av personlige erfaringer	s. 42
Informantenes tanker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer	s. 44
Tanker om og holdninger til tilstedeværelsen av islam og muslimer	s. 46
Hvordan bildet av islam og muslimer påvirker religiøs identitet	s. 49

Kapittel 5 – Kirken som tradisjons- og kulturbærer og kilde til identitet

Innledning	s. 51
Den norske kirkes posisjon i samfunnet – en historisk kontekst	s. 52
Debatten rundt statskirkeordningen	s. 53
Religion og nasjonal identitet	s. 54
Den norske kirke som kilde til kollektiv identitet	s. 56
Den norske kirke som identitetsanker og kultur- og tradisjonsbærer	s. 58
Kontinuitet og endring i Den norske kirke	s. 59
Den norske kirke som kilde til sosial identitet	s. 60
Informantene om hvordan Den norske kirke har blitt påvirket av religiøse minoriteter	s. 61
Hvordan lokalkirken og menighetsarbeidet har blitt påvirket av religiøse minoriteter	s. 62
Hvordan Den norske kirke som trossamfunn har blitt påvirket av religiøse minoriteter	s. 63
Hvordan folkekirken har blitt påvirket av religiøse minoriteter	s. 64
Hvordan Den norske kirke som statskirke har blitt påvirket av	

religiøse minoriteter	s. 65
Koblingen mellom religion, kultur og nasjonal identitet	s. 66

Kapittel 6 – Religion og identitet i skolen: Tradisjon, kulturarv og verdier

Innledning	s. 68
Tro og tradisjon – kristendommen som en dyp strøm i norsk skolehistorie	s. 70
Kristne og humanistiske verdier som bærer av den norske kulturarven	s. 74
Den kristne kulturarven?	s. 78
Skolen som referanseramme for identitet	s. 79
Desemberavslutning	s. 80
Statens verdigrunnlag	s. 83
Islam og religiøse minoriteter som en trussel mot kristen identitet	s. 83
Informantene om kristen tradisjon, verdisyn, kulturarv og religionsundervisning	s. 84

Kapittel 7 – Muslimers påvirkning på en kristen identitet

Innledning	s. 89
Kontrasterende identitetstenkning: likheter og forskjeller	s. 90
Informantenes refleksjoner rundt påvirkningen	s. 91
Informantenes vurderinger av påvirkningen	s. 92
Endringer som følge av påvirkningen	s. 95
En ny religiøs identitet?	s. 96
Trenger vi en identitet?	s. 97

Kapittel 8 – Avslutning

Oppsummering og avsluttende betraktninger	s. 100
---	--------

Litteraturliste	s. 105
Vedlegg	s. 111
Sammendrag	s. 115

Kapittel 1 – Innledning: Tema, problemstilling, kilder og fremgangsmåte

Oppgavens tema

Det norske samfunnet har forandret seg mye. De siste tiårene har globalisering og innvandring medvirket til at Norge har blitt et samfunn bestående av mange ulike kulturer, religioner og livssyn. Blant mangfoldet av religiøse tradisjoner representerer islam og muslimer den største av minoritetene. I dagens norske samfunn reises spørsmål om religion, kristne og muslimer så å si daglig, både i massemedier og andre fora. Det debatteres om alt fra karikaturtegninger og hijab i politiet til religionsundervisning i skolen og menneskerettigheter. I det mange ser på som et ellers så sekulært norsk samfunn, ropes det fra flere hold på klarere religionspolitikk fra styresmaktene. Hvordan skal vi organisere samfunnet på best mulig måte, i en tid der religion og religiøse spørsmål i stadig økende grad aktualiseres? I akademiske miljøer har man forsøkt å belyse det flerreligiøse norske samfunnet fra flere innfallsvinkler. Statsvitere og sosiologer har prøvd å kartlegge ulike strømninger og bevegelser (Botvar 2006a, Repstad 2000), religionsvitere har trukket historiske og komparative linjer (Vogt 2008, Brekke 2002, Gilhus & Mikaelsson 1998), teologer har fokusert på religionsdialog og sameksistens (Leirvik 2001, 2006, Eidsvåg 1993) og sosialantropologer har studert hvordan kultur- og religionsforskjeller arter seg i praksis (Eriksen & Sørheim 1994, Gullestad 2002). Blant annet er det undersøkt og skrevet en god del om hvordan muslimer i Norge opplever det å ha en annen religiøs tilhørighet og identitet enn det øvrige norske samfunnet (Jacobsen 2002, Østberg 2003, Jacobsen 2006). Spørsmål om hvordan islam påvirker hverdagen deres, hvordan det er å tilhøre en minoritetsgruppe og på hvilken måte det norske samfunnet påvirker deres religiøse identitet, er ofte sentrale i slike studier. På samme måte går det også an å spørre seg hvordan den religiøse majoriteten i det norske samfunnet, som tilhører Den norske kirke¹, opplever møtet med andre kulturer og religioner. Hva skjer med identiteten til kristne når de lever side om side med personer fra religiøse minoriteter? Dette er det overordnede temaet for denne masteroppgaven. Mer spesifikt undersøker jeg møtet mellom

¹ I denne oppgaven bruker jeg ”Den norske kirke” som betegnelse på den religiøse organisasjonen som har preget det norske samfunnet i flere århundrer, hvor over 80 prosent av Norges befolkning står som medlemmer. Kortformene ”statskirken” og ”Kirken” refererer alltid til Den norske kirke. I kapittel 5 vil jeg komme mer inn på Den norske kirkes mange roller – som statskirke, folkekirke, trossamfunn og lokalkirke.

kristne og muslimer i en norsk kontekst² – sett fra den kristne majoritetens perspektiv – og med fokus på religiøs identitet.

Spørsmål og problemstillinger

Møtet mellom den kristne majoriteten og religiøse minoriteter har utfordret Den norske kirke og det store mangfoldet av medlemmene i statskirken, kanskje spesielt på identitetsnivå.

Hvem er *jeg* i møte med de andre? På hvilken måte skiller *min* religiøsitet seg fra *andres*?

Man kan tenke seg ulike reaksjonsmønstre: Opplevs møtet som noe positivt, som gjennom åpenhet, toleranse og dialog fører til engasjement, refleksjon, innsikt og utvikling av egen religiøs identitet? Eller opplevs møtet negativt, som en trussel mot egen religiøs identitet som dermed må forsvares gjennom for eksempel styrking av, og argumentering for, kristendommens betydning for kultur, tradisjon og verdier i det norske samfunnet? Noen vil vektlegge det berikende ved et religiøst mangfold og ønske tilstedeværelsen av religiøse minoriteter velkommen, mens andre vil skremmes av tanken på at en kristen identitet ikke er like selvfølgelig som den var før, og forsøke å verne om sin religiøse arv. For noen vil disse to skisserte oppfatningene og strategiene utgjøre polariserte ytterpunkter på en skala, der man plasserer seg i den ene eller andre retningen. Andre vil kanskje føle at de beveger seg mellom ytterpunktene – at de i noen tilfeller identifiserer seg med den ene oppfatningen, og i andre tilfeller med den andre. Det vil også være en gruppe som befinner seg i en posisjon utenfor en slik skala, der tilstedeværelsen av andre religioner tilsynelatende verken anses som et problem eller som en ressurs for egen religiøs identitet – enten fordi man har et likegyldig forhold til religion, eller fordi man ikke føler at andres tilstedeværelse påvirker ens religiøse identitet.

Som utgangspunkt for denne oppgaven har jeg valgt én hovedproblemstilling og én underproblemstilling. Selv om de er nært relaterte, er den første mer spesifisert og tillegges større vekt enn den andre:

1. På hvilke måter påvirker tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge den religiøse identiteten til aktive medlemmer av Den norske kirke?
2. Hvordan opplever den kristne majoriteten endrede vilkår for en kristen identitet i et flerreligiøst norsk samfunn, og hvilke konsekvenser får endringene for deres religiøse identitet?

² Jeg gjør leseren oppmerksom på at det gjennomgående refereres til norske forhold – det *norske* samfunnet og islam og muslimer *i Norge* – selv om dette ikke blir presisert i hver setning.

I forlengelsen av disse problemstillingene kan det reises noen utdypende tilleggsspørsmål. Gitt at den religiøse identiteten endres som en følge av tilstedeværelsen av islam og muslimer; svekkes eller tvert imot forsterkes den? Eller oppstår det til og med nye former for identitet blant den kristne majoriteten? Hvilken rolle spiller fellesskapet med andre kristne og tilhørigheten til Den norske kirke i slike identitetsprosesser? Denne oppgaven forsøker å svare på disse spørsmålene ved å drøfte eksisterende forskning og teori, og analysere eget empirisk datamateriale med utgangspunkt i dette.

Kilder

Oppgaven baserer seg i stor grad på intervjuer med aktive medlemmer³ av Den norske kirke. Jeg har gjort sju intervjuer med sju informanter fra to ulike menigheter⁴ i Oslo – den ene menigheten fra østkanten av Oslo, den andre fra nordvestkanten. Intervjuene ble gjort i perioden 9.februar – 6.oktober 2009, og alle ble tatt opp på bånd. Til sammen utgjør intervjuene over 7 timer opptak og over 120 sider transkribert tekst, noe som betyr at intervjuene i gjennomsnitt varte én time. Jeg har transkribert den hele og fulle dialogen, for ikke å miste eventuelle verdifulle nyanser i innholdet.

Foruten intervjumaterialet fra eget feltarbeid, baserer jeg meg i hovedsak på eksisterende litteratur om identitet og identitetsprosesser som kan knyttes til religion og møtet mellom kristne og muslimer i en norsk kontekst. Her har teolog og professor i interreligiøse studier, Oddbjørn Leirvik, tatt opp mange av de samme temaene som presenteres i denne masteroppgaven (Leirvik 1990, 2001, 2006). Fra religionshistorisk hold er det derimot ikke skrevet stort om hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer påvirker en kristen identitet. I og med denne mangelen på forskning har jeg i større grad valgt å trekke noen paralleller på egenhånd. I oppgaven opererer jeg derfor med en kombinasjon av flere tilknyttede perspektiver og innfallsvinkler, snarere enn å basere meg på noen få forskere og teorier. Identitetsbegrepets mangetydighet og kompleksitet gir også gode grunner til å anlegge et forholdsvis bredt og åpent teoretisk grunnlag for denne oppgaven, snarere enn å følge én bestemt identitetsforståelse eller teori. Jeg vil komme tilbake til det identitetsteoretiske grunnlaget for oppgaven i kapittel 3. I kapitlene som omhandler Den norske kirke, statskirkespørsmålet, religionsundervisning, verdier og kulturarv, vil det bli presentert

³ Jeg kommer tilbake til begrunnelsen av betegnelsen ”aktive medlemmer” senere i oppgaven.

⁴ Begrepet ”menighet” kan brukes om et geografisk område, om medlemmene som tilhører dette området, er avgrenset om kjernen, eller i en institusjonell betydning (Hegstad 1999:114). I denne oppgaven benyttes alle formene, ettersom konteksten varierer.

synspunkter og perspektiver fra religionssosiologien, -antropologien, og -psykologien, gjennom blant annet aktører fra Den norske kirke, regjeringsoppnevnte utvalg, humanetikere og mer frittstående forskere.

Metode

I artikkelen "Intervjuer" (1999) skriver etnologen Eva Fägarborg at i intervjuer kan virkeligheten beskrives gjennom at mennesker forteller om sine liv, erfaringer, tanker og opplevelser, og at et slikt individperspektiv muliggjør et erfaringsnært, nyanserikt og mangefasettert kildemateriale (Fägarborg 1999). Som kulturhistorikeren Line Esborg skriver i artikkelen "Feltarbeidets mange samtaleformer" (2005), er formålet med det enkelte intervju " [...] å få kunnskap om den andres tanker og erfaringer – sett *i relasjon til* det samlede empiriske materialet" (Esborg 2005:101). Fägarborg understreker på sin side at det å gjøre intervjuer er en kompleks arbeidsmetode som kan gi resultater av skiftende kvalitet og karakter (Fägarborg 1999:55), og til intervju som forskningsmetode knyttes en del utfordringer. Hvordan gå frem for å få informantene til å snakke om intervjuets tema? Hvordan fange mest mulig interessant og relevant informasjon? På hvilken måte påvirker min rolle som forsker intervjuene? Hvilke etiske problemstillinger må man ta stilling til i intervjusammenheng? Slike spørsmål utgjør en del av (selv)refleksiviteten som har blitt viet en stadig større plass i moderne kultur- og religionsforskning.

Det overordnede temaet for mine intervjuer var religiøs identitet. I og med at religiøs identitet er et relativt vanskelig tilgjengelig tema, stod jeg foran enkelte operasjonelle utfordringer. Som statsviteren Bo Petersson skriver i artikkelen "Intervjubaserade studier av kollektive identiteter" (2003), kan ikke identiteter kvantifiseres, måles, veies eller regnes, og svarfrekvenser og mønstre i datamaterialet er sjelden nyttig som mer enn et utgangspunkt for videre analyser og dyptgående undersøkelser om identitet. Siden identiteter, og tilknyttede prosesser, er foranderlige, mangedimensjonelle og kontekstavhengige, er det som Petersson påpeker "endast ögonblicksbilder" vi kan få gjennom denne typen arbeidsmetode (Petersson 2003:42ff). Disse øyeblikksbildene er like fullt verdifulle i seg selv, som representative ytringer som formidles til forskeren, i den form som blir oppfattet av forskeren på et bestemt tidspunkt og i en bestemt kontekst. Etnologen Oscar Pripp påpeker hvordan begreper som "identitet" og "kulturmøte" ofte allerede er internalisert hos informantene, gjennom mediene og andre spredningsformer, og informantene har dermed bestemte føringer for hva som karakteriserer et kulturmøte og hvorfor det er nødvendig å ha en identitet (Pripp 1999:45). Sosiologen Anthony Giddens kaller dette fenomenet for "double hermeneutic", der det

oppstår en slags rundgang når forskere tolker resultater av det de selv har bidratt til å initiere og spre (Giddens 1990 i Pripp 1999:45). Dette betyr at forskeren må reflektere over hvordan begreper som ”kulturmøte” og ”identitet” forstås blant informantene, og var også en av grunnene til at jeg i stor grad forsøkte å unngå akkurat disse begrepene i intervjusammenheng.

Et vellykket feltarbeid stiller altså krav til formulering av spørsmål, oppfølgingsspørsmål og temaer som kan generere ny kunnskap hos forskeren, men som samtidig er forståelige for, og lar seg belyse av informantene. Jeg vurderte det slik at forholdsvis strukturerte intervjuer ville være hensiktsmessig for min del. Samtidig som jeg hadde noen konkrete spørsmål og problemstillinger, ville jeg også la informantene bidra med perspektiver og relaterte temaer. Jeg valgte derfor en spørreguide bestående av en del åpne spørsmål, hvor informantene stod ganske fritt til å velge hvilke temaer og områder som ble trukket fram, samt en del spørsmål av mer konkret art.⁵ Dette førte til at informantene kunne tolke flere av spørsmålene og temaene mine til dels etter eget skjønn, og at svarene i intervjuene derfor ble relativt ulike. Jeg holdt meg likevel ganske nært til spørreguiden min, og stilte stort sett de samme spørsmålene til alle informantene.

I tråd med en hermeneutisk tankegang er forskeren alltid påvirket av sin fortolkningsramme og forståelseshorisont, og dette får også følger for intervjuene og intervjumaterialet. Jeg tilhører selv den majoriteten som står som medlem av Den norske kirke og har i kraft av dette visse felles erfaringer med informantene. Kanskje ikke så mye når det gjelder personlig overbevisning, men desto flere likhetstrekk rundt det å oppleve islam, muslimer og det flerreligiøse norske samfunnet fra majoritetens side. Jeg vurderer det dit hen at dette hjalp informantene til å være mer frittalende.

Kulturhistorikeren Knut Aukrust skriver i artikkelen ”Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ” (2005) om hvordan etiske problemstillinger gjør seg gjeldende også i intervjuer. I prosessen fra intervju til analyse kan de mest intime tanker og betroelser finne veien til forskeren, og siden bearbeides og formidles i et språk og med et begrepsapparat som både kan være ugjenkjennelig og krenkende for opphavspersonen (Aukrust 2005:219). I mitt feltarbeid har jeg vært nøye med å informere informantene om hvem jeg er, hvor jeg kommer fra, hva jeg ønsker å snakke om og hvorfor jeg er interessert i temaet. Jeg har videre fortalt om anonymisering, lagring av datamateriale og frihet til å trekke seg fra intervjuene når som helst, og deretter innhentet informert samtykke fra samtlige informanter.⁶

⁵ Spørreguiden er vedlagt oppgaven (Vedlegg 2).

⁶ Informasjonsbrevet informantene fikk, der det står mer utfyllende om rettigheter, er vedlagt (Vedlegg 1).

En av de vanligste innvendingene mot kvalitativ forskningsmetode er generaliserbarheten i forhold til kvantitative, statistiske metoder. Kvalitative metoder tar da heller ikke mål av seg til å skape kvantitative data. I intervjuer lenkes de individuelle perspektivene og ”små” hendelsene til større sammenhenger – ”small facts speaks to large issues” (Geertz 1973 i Fägerborg 1999:62). Etnologen Magnus Öhlander beskriver kvalitative og kvantitative metoder som komplementære, og som genererer forskjellige former for kunnskap (Öhlander 1999:21). I forberedelsene til intervjuer kan man samtidig ikke forutse alt, og feltarbeid og intervjuer vil alltid innebære en viss usikkerhet. Hovedutfordringen dreier seg kanskje om å reflektere rundt egen posisjon, forforståelse og forskerrolle, samt å være oppmerksom på informanten og den sosiale situasjonen som intervjuer er.

Utvalgsriterier og fremgangsmåte

Jeg ønsket å snakke med personer som hadde ulikt utgangspunkt for å danne seg erfaringer knyttet til det å leve side om side med muslimer. Fire av de sju informantene tilhører derfor en menighet lokalisert til en nordvestlig del av Oslo, med lav prosentandel beboere med innvandrerbakgrunn fra ikke-vestlige land. De resterende tre informantene tilhører en menighet fra den østre delen av Oslo – fra et område med større prosentandel beboere med innvandrerbakgrunn fra ikke-vestlige land.⁷ Jeg gikk dermed ut ifra at islam og muslimer ville være mer synlige og tilstedeværende i områder med høyere andel ikke-vestlige innvandrere. Å møte muslimer ansikt til ansikt i daglige situasjoner vil kunne oppleves annerledes enn å møte muslimer gjennom sosiale representasjoner og massemediene.⁸ Jeg tenker at måten man møter islam og muslimer på kan ha innvirkning på hvordan man oppfatter islam og muslimer, og dermed også på hvordan den religiøse identiteten blir påvirket. En person som omgås muslimer daglig eller som har muslimer i nærmeste vennekrets, vil kanskje føle en mer direkte påvirkning på sin religiøse identitet enn en person som baserer sine tanker om islam og muslimer på hva vedkommende har hørt fra ytre instanser, eksempelvis massemediene. Dette kommer jeg nærmere inn på i senere kapitler. Gjennom å utføre feltarbeid i Oslo, i motsetning til for eksempel en liten bygd på Vestlandet, regnet jeg derfor med at mange av informantene ville ha erfaringer med nettopp dette daglige møtet med muslimer, men at informantene fra Oslo øst kanskje ville ha flere direkte erfaringer enn informantene fra Oslo nord/vest.

⁷ Av anonymiserende årsaker bruker jeg ”Oslo øst” og ”Oslo nord/vest” om de to menighetene

⁸ Jeg drøfter dette skillet mer inngående under ”Tro i det offentlige rom” i kapittel 2.

Jeg ønsket å snakke med representanter fra den religiøse majoriteten i Norge. 1.januar, 2009, stod 80,7 prosent av Norges befolkning som medlemmer i Den norske kirke (Den norske kirke 2010), og den evangelisk-lutherske statskirken er følgelig det største trossamfunnet i Norge. Hvor mange av disse medlemmene som har et bevisst forhold til sin tro, og som bekjenner seg til den kristne lære, er derimot mer usikkert. Å behandle medlemmene i Den norske kirke som en enhetlig majoritetsgruppe vil derfor være å undervurdere det religiøse og kulturelle mangfoldet som medlemsmassen i statskirken utgjør. Et gjennomsnittlig medlem av Den norske kirke vil sjelden gå til gudstjeneste, stort sett bare benytte seg av Kirken ved høytider, livssyklusritualer og krisesituasjoner, og ofte ikke ha et reflektert og gjennomtenkt religiøst livssyn. Med andre ord: Religion vil tilsynelatende ikke utgjøre en veldig stor del av identiteten til det gjennomsnittlige medlemmet av Den norske kirke. I min avhandling ligger hovedfokuset på religiøs identitet, og jeg ønsket å foreta et utvalg blant majoritetsmedlemmer som har et bevisst forhold til religion. Hvem som kan regnes som aktive medlemmer i Den norske kirke er i seg selv et diskuterbart spørsmål. I forskning rundt emner som religiøsitet, kirke og religion, brukes til stadighet gudstjenestedeltakelse som selve kriteriet på religiøst engasjement, og det settes likhetstegn mellom høy kirkegangfrekvens og stort trosengasjement. Det antas som regel at den som jevnt og trutt deltar ved vanlige gudstjenester, har et kristent trosengasjement. Ole Gunnar Winsnes, ved Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO), gjør oppmerksom på at selv om det oftest eksisterer sammenheng mellom kirkegang og trosengasjement, måler ikke de to variablene samme fenomen (Winsnes 2006:89f).

I min masteroppgave er fem av de syv informantene også medlemmer i menighetsråd. De to øvrige informantene har begge aktivt meldt seg til sokneprest og bedt om å få oppgaver i menigheten. Jeg mener at informantene i form av et slikt medlemskap og engasjement signaliserer en viss grad av aktivitet og bevissthet. Menighetsrådsmedlemmene representerer i tillegg den øvrige medlemsmassen av Den norske kirke gjennom at de er demokratisk valgt, med samme utgangspunkt som andre medlemmer av Den norske kirke. Jeg mener videre at prester, kapellaner og andre ansatte i kirken på sin side, gjennom deres utdanning, engasjement og lønnede verv, ikke er like representative for majoritetsbefolkningen som medlemmer i menighetsråd.

Informantene tilhører med andre ord en minoritet innenfor den kristne majoriteten, i og med at de aller fleste medlemmene i Den norske kirke som oftest ikke anses som aktive. Oppgavens problemstillinger tilsier samtidig at denne oppgaven ikke bare handler om mine informanter, og heller ikke bare om aktive kristne, selv om det fokuseres på begge disse

gruppene i den første problemstillingen. Deler av oppgaven handler i større grad om den ikke-aktive delen av den kristne majoriteten, slik som det kommer fram av den andre problemstillingen. Ved enkelte anledninger vil det være interessant å kontrastere og sammenligne de aktive og de ikke-aktive medlemmene av Den norske kirke. I disse tilfellene vil jeg bruke og omtale informantene som representanter for ”aktive kristne”, mens de ”ikke-aktive kristne” refererer til den store massen som ofte kalles kulturkristne.⁹

Jeg valgte å ta kontakt med sokneprest og menighetsforvalter i de to utvalgte menighetene, og ba dem om å presentere masteroppgaveprosjektet mitt for menighetsrådsmedlemmene – eller eventuelt å sette meg i direkte kontakt med aktuelle informanter. Flesteparten av informantene mine svarte bekreftende på forespørselen via sokneprest og menighetsforvalter, og jeg fikk deretter avtale møtene direkte på e-post. Da ingen flere av medlemmene i de to menighetsrådene hadde tid eller lyst til å være mine informanter, ba jeg sokneprest i den ene menigheten om å sette meg i kontakt med andre aktive medlemmer. Jeg fikk da e-postadressene til de to siste av mine informanter, og gjorde avtaler med dem. Alle intervjuene ble gjort enten hjemme hos informantene, eller på arbeidsplassen deres.

I oppgaven har jeg gitt informantene fiktive navn, og for å lette leserens forståelse har jeg gitt de tre informantene fra Oslo øst guttenavn (Jon, Martin og Stian), mens de fire informantene fra Oslo nord/vest har fått jentenavn (Lise, Åshild, Emilie og Gro). Dette er gjort først og fremst fordi en slik løsning er anonymiserende, men den har også systematiserende fordeler. At jeg ikke tillegger kjønns- og aldersvariabelen noen betydning, vil man kunne hevde at er en svakhet ved analysen. Samtidig er utvalget så lite at det ville vært umulig å si noe om eventuelle forskjeller som følge av disse variablene.

Hvorfor fokusere på majoritetsbefolkningens forhold til akkurat islam og muslimer?

I denne oppgaven har jeg relatert størsteparten av spørsmålene og temaene, både i intervjusammenheng og i den senere analysen, til konkrete saker og diskusjoner som dekker majoritetsbefolkningens forhold til islam og muslimer. Å relatere hovedproblemstillingen til tilstedeværelsen av én bestemt religiøs minoritet har både fordeler og ulemper. Fordelen er at det er lettere å undersøke identitetsprosesser når de er knyttet til spesifikke episoder og diskusjoner rundt én konkret religiøs minoritet, for eksempel debatten om bønneropene fra

⁹ Med ”kulturkristne” mener jeg personer som identifiserer seg med kristen tradisjon, verdier, kulturarv og som et slags velferdstilbud, snarere enn teologisk innhold og aktiv deltakelse (se Bektovic 2004:74).

minareter.¹⁰ Jeg forestilte meg at den bredere avgrensningen ”religiøse minoriteter” ville trekke informantenes tanker i retning av enda mindre avgrensede grupper og tematiseringer, som for eksempel innvandrere, eller til og med det flerreligiøse samfunnet eller multikulturalisme. Med andre ord mener jeg at å fokusere på islam og muslimer letter abstraksjonsnivået for informantene, men også at det bedrer presisjonen i min analyse. Ulempen ved å fokusere på tilstedeværelsen av kun islam og muslimer, er at det kan tilsløre interessante identitetsprosesser som handler om tilstedeværelsen av andre religiøse minoriteter, enten det er hinduer, jøder eller andre trossamfunn. Ofte vil det være slik at i identitetsspørsmål og identitetsprosesser der tilstedeværelsen av islam og muslimer spiller en rolle, vil også tilstedeværelsen av andre religiøse minoriteter innvirke, slik det gjør i underproblemstillingen min. I sammenhenger, intervjuer så vel som teoretisk materiale, der islam og muslimer vanskelig lar seg behandles som isolert enhet fra den utvidede kategorien ”religiøse minoriteter”, har jeg derfor forsøkt å være tydelig på dette skillet. Dette gjelder spesielt for kapitlet om religionsundervisning i skolen, men til dels også i de andre kapitlene.

Hvorfor akkurat islam og muslimer, og ikke buddhister, katolikker eller pinsebevegelsen, kan man innvende? Hovedgrunnen til dette er at muslimer i Norge etter hvert utgjør en ganske betydelig del av befolkningen og bybildet. I enkelte bydeler i Oslo er opp mot halvparten av beboerne muslimer (Høydahl 2009:7). Videre er det ofte nettopp islam og muslimer som blir kontrastert til det øvrige norske samfunnet i massemediene, gjennom debatter, avisinnlegg, dokumentarer og ulike fora. Dette skal vi se mange eksempler på senere i oppgaven.

Islam og muslimer – islamsk og muslimsk

På samme måte som majoriteter er heller ikke minoriteter noen enhetlig størrelse, men derimot en samlebetegnelse på en eller flere grupper som i en relativ og numerisk sammenheng står i mindretall. Det er derfor viktig å huske på at også minoriteter består av personer med ulike perspektiver, holdninger og verdier. Oddbjørn Leirvik trekker i boka *Islamsk etikk – Ei idéhistorie* (2002) et skille mellom muslimsk moral og islamsk etikk. Når man snakker om at noe er ”muslimsk” refererer man deskriptivt til hva muslimer her eller der faktisk står for og praktiserer. Som Leirvik påpeker, kan muslimers holdninger og praksis

¹⁰ Ved inngangen til år 2000 ble det diskutert hvorvidt moskeen til World Islamic Mission skulle få kalle til bønn fra minareten, én gang i uka. Saken ble behandlet som en ”støysak” i bydelsutvalget i Gamle Oslo, og det ble satt klare desibelgrenser for bønneropene, men diskusjonen dreide seg i stor grad om at bønneropene virket ”forstyrrende på kristne tradisjoner” (Aagedal 2000, Leirvik 2001, Brekke 2002).

være tuftet like mye på kultur som på religion. Ifølge Leirvik trekker ”islamsk” på sin side tankene i normativ retning: Det som kan sies å være en rimelig tolkning av islam, ut ifra islams grunnlagstekster. Leirvik understreker at skillet mellom ”islamsk” og ”muslimsk” i mange tilfeller vanskelig lar seg trekke, og at man ikke kan si særlig mye om hva islam er uten å se religionen gjennom kulturelle filtre og i lys av praksis. Samtidig mener Leirvik at det er nyttig å skille mellom ”muslimsk” og ”islamsk” for å forstå dynamikken i den stadige nytolkningen som enkeltmennesker og grupper gjør av identiteten sin, i en aldri avsluttet samtale mellom tro, liv og kontekst (Leirvik 2002:9ff). Også samfunnsviteren og tidligere leder av Human-Etisk Forbund, Lars Gule, tar i boken *Islam og det moderne* (2006) opp skillet mellom islamsk og muslimsk. Gule mener at islam kan forstås på minst tre måter: Som innholdet i Koranen og gjenfortellingene av profeten Muhammeds praksis; som det de lærde har tolket ut av disse kildene gjennom århundrene; og som det muslimer i det store og hele sier og gjør. Gule bruker ”islamsk” når det refereres til de to første betydningene, altså islam som teologisk-filosofisk system, mens ”muslimsk” brukes når det refereres til hva muslimer gjør mer generelt, altså islam i den tredje betydningen (Gule 2006:28f).

I denne oppgaven har jeg likevel valgt å bruke ”islam” og ”muslimer” som et begrepspar, men i min bruk ligger det en forståelse av det nevnte skillet. Når jeg skriver om ”tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge”, henviser jeg dermed både til islam som en normativ og noe abstrakt lære, men også til muslimer som en praktiserende del av en deskriptiv kategori. Noen vil kanskje innvende at jeg like godt bare kunne skrive om ”tilstedeværelsen av muslimer”, men jeg mener at inkluderingen av ”islam” gjør at jeg i tillegg åpner for en mer normativ påvirkningskraft: Kristendommen i møte med islam, og kristne i møte med muslimer. Til en viss grad dreier dette seg om skillet mellom religion og kultur, der noe upresist islam forstås som religionen og muslimer som kulturen. I denne masteroppgaven må da kultur forstås som muslimsk praksis, for eksempel gjennom fredagsbønn, moskébygging og forbudet mot å spise grisekjøtt, mens islam må forstås som den retningsgivende størrelsen muslimer søker for å utøve sin kultur.

Oppgavens oppbygning

Kapittel 1 er et introduksjonskapittel. Her presenteres og begrunnes valg av tema, problemstillinger, metode, utvalg, fremgangsmåte og enkelte premissbegreper. I oppgavens to neste kapitler redegjør jeg for kontekstuel og teoretisk bakgrunnsstoff: I kapittel 2 skriver jeg om religion, religiøsitet og livssyn i dagens norske samfunn, med vekt på forholdet mellom kristendommen og islam og deres stilling. I kapittel 3 redegjør jeg for identitetsteori og

relevante aspekter ved identitet, og går nærmere inn på min forståelse og bruk av begrepene identitet og religiøs identitet. De fire neste kapitlene er analytiske og egen empiri ses i lys av teorier: Kapittel 4 undersøker religiøs identitet blant informantene, om informantenes bilde av islam og muslimer, og på hvilken måte dette bildet er med og påvirker religiøs identitet. I kapittel 5 fokuserer jeg på Den norske kirkes posisjon og rolle som tradisjons- og kulturbærer og som kilde til identitet, samt hva som skjer med en slik rolle i et flerreligiøst samfunn. I kapittel 6 drøfter jeg religionsundervisning i skolen, undervisningssystemets rolle for identitetskonstruksjoner, kristen kulturarv, verdier og tradisjon, og ser informantene og enkelte aktuelle saker fra mediene i lys av dette. I kapittel 7 skriver jeg om hvordan informantene opplever at tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket deres religiøse identitet, på hvilke måter identiteten har endret seg, samt drøfter noen problemer ved identitet i et flerreligiøst samfunn. Kapittel 8 er oppgavens avslutning. Her oppsummerer jeg masteroppgaven, samler trådene og drøfter problemstillingene i lys av empiriske funn.

Kapittel 2 – Kontekstuell bakgrunn: Religion i Norge

Innledning

Som sosialantropologen Marianne Gullestad skriver i *Det norske sett med nye øyne* (2002), har det geografiske området som nå utgjør nasjonalstaten Norge bestandig vært et ”innvandringsland”, i den forstand at nye mennesker til stadighet har slått seg ned her. Samtidig som det kan anses som forholdsvis udramatisk at nye mennesker, skikker og kulturer hele tiden innlemmes, er det ikke alltid slik det tolkes i samtiden, verken før eller nå (Gullestad 2002:26). Det som ofte regnes som ”den nye innvandringen” begynte mot slutten av 1960-tallet, og det var særskilt arbeidssøkende migranter og familiegjenforening som bidro til at innvandringen økte betraktelig, spesielt på begynnelsen av 1970-tallet.

Arbeidsinnvandringen ble derfor på mange måter begynnelsen på muslimenes tilstedeværelse i Norge. Som en følge av globalisering og blant annet økt mobilitet, er Norge i dag i langt større grad et multikulturelt og flerreligiøst land enn for femti år siden. Selv om Norge, sammenlignet med andre land, fremdeles fremstår som et livssynsmessig homogent land, er det liten tvil om at livssynsmangfoldet har økt både i omfang og bredde.

Dette kapitlet er ment å fungere som en kontekstuell bakgrunn for oppgavens videre analyse, og handler om religion, religiøsitet og livssyn i Norge i dag. I senere kapitler vil jeg også eksplisitt sette informantene i relasjon til enkelte av temaene som presenteres her. Først vil jeg se på hvordan det religiøse landskapet kan forstås og beskrives, og hvilken rolle religion har i det moderne og sekulariserte Norge. Her vil jeg i all hovedsak basere meg på sosiologiske perspektiver. Videre vil jeg se på tro i det offentlige rom – om hvordan religion, religiøsitet og identitet preges av kontekst. Deretter vil jeg skrive litt om hvem muslimer i Norge er, og svært kort om forskjeller og likheter mellom kristendommen og islam. Til slutt tar jeg for meg holdninger til tilstedeværelsen av muslimer og ikke-vestlige innvandrere, samt hvilke holdningsstrategier man kan anlegge i et flerreligiøst samfunn.

Religionens rolle i det moderne og sekulariserte Norge

Den gamle sekulariseringstesens om at religion gradvis ville forsvinne og dø ut i takt med moderniseringen av samfunnet har vist seg å være feilaktig, eller i beste fall upresis. Nyere sekulariseringsteorier har på sin side hevdet at religion ikke forsvinner, men at gyldighetsområdet svekkes. Fra å være et overgripende og sammenbindende system, blir religion i større grad henvist til privatsfæren og mister sin sosiale betydning. Dette betyr altså

at religiøst liv fremdeles kan blomstre, men at det vil ha et snevrere nedslagsfelt enn tidligere (Bruce 2002, Repstad 2000:101f). Karel Dobbelaere skiller mellom samfunnsmessig sekularisering, organisasjonsmessig sekularisering og individuell sekularisering, eller med andre ord sekularisering på makro-, meso- og mikronivå (Dobbelaere 1981, 2002 i Furseth & Repstad 2003):

På det samfunnsmessige nivået kan man kanskje si at religion i det offentlige rom i dag i større grad opptre som markør av felles tilhørighet til kultur og verdier, og ikke like mye institusjonelt legitimerende og sentralt for det sosiale systemet. Flere sekulariseringsteoretikere framhever ofte industrialisering, kapitalisme, vitenskapens framvekst, individualisering (Bruce 2002), differensiering (Luckmann 1967, Berger 1974) og samfunnsmessiggjøring (societalization) (Wilson 1982, Bruce 2002), som noen av drivkreftene bak sekularisering. Sekulariseringsteorien har lenge vært under kritikk fra mange hold, og innvendinger har blitt videreutviklet (Hammond 1985). Mange taler om desekularisering (Berger 1999), refortrylling (Gilhus & Mikaelsson 1998) eller resakralisering (Henriksen & Krogseth 2001), for å beskrive religioners oppblomstring. Flere forskere har pekt på hvordan Europa framstår som en sekularisert øy i et ellers religiøst verdenshav (Berger 1999, Martin 1996). Grace Davie utdyper dette synet i *Europe: The Exceptional Case* (2002) og legger til at selv om den organiserte religiøse aktiviteten i Europa er lav og stadig minkende, finnes det fremdeles mye respekt for religiøse institusjoner i dette området (Davie 2002). Davie bruker beskrivelsen "believing without belonging" på religiøsiteten i Storbritannia, men har beskrevet tilstanden i de skandinaviske landene som "belonging without believing" (Davie 2000 i Botvar 2001:187).

På organisasjonsnivå gjør Dobbelaere plass til diskusjoner om hvorvidt det finnes kimer til sekularisering innenfor de religiøse tradisjonene selv (Dobbelaere 1981, 2002 i Furseth & Repstad 2003). Peter L. Berger er en av flere som peker på religionsinterne forhold som medvirkende til sekularisering, og hevder for eksempel at protestantismens rasjonelle monoteisme hadde en sekulariserende effekt (Berger 1967, 1974 i Furseth & Repstad 2003). Steve Bruce skisserer på sin side et nærmest uløselig dilemma for religiøse organisasjoner i dagens moderne og liberale samfunn, der balansen mellom en streng og fundamentalistisk linje og en liberal og inkluderende linje synes umulig (Bruce 1996 i Furseth & Repstad 2003). Furseth og Repstad kommenterer hvordan Bruce peker på dilemmaer mange religiøse ledere og trossamfunn går gjennom. Hvordan etterkomme folks ønsker om dogmatikk, samfunnsengasjement og underholdning på den ene siden, og mening tilhørighet og fellesskap på den andre (Furseth & Repstad 2003:118)?

Selv om en heldekkende sekulariseringstese vil hevde at samfunnet preges mindre av religion, de religiøse institusjonene selv blir mer sekulære og religion betyr mindre for den enkelte, behøver ikke sammenhengen mellom individuell og over-individuell sekularisering være så tett (Furseth & Repstad 2003:119). Furseth og Repstad peker på at enkelte teorier sier at når staten trekker seg tilbake fra det religiøse livet, åpnes et religiøst marked som gir økt vitalitet til det individuelle livet (Furseth & Repstad 2003:119). Det er med andre ord ingen motsetning mellom sekularisering på samfunnsnivå og et blomstrende personlig religionsforhold. KIFO-forskeren Pål Ketil Botvar peker på hvordan religiøse personer og institusjoner også kan påvirke sin egen situasjon. Ifølge Botvar gjennomgår religiøse institusjoner endringer knyttet til press utenfra, men samtidig også endringer initiert av den religiøse aktøren selv. Botvar hevder at på samme måte kan individer selv bestemme hvordan de vil forholde seg til religion, hva de vil tro og hvilke religiøse miljøer de vil være en del av. Botvar knytter dette til den generelle individualiseringsprosessen i samfunnet, der folk i stor grad konstruerer sin egen ”trospakke” ved å sette sammen elementer fra ulike religiøse tradisjoner (Botvar 2006a:63).

Det norske samfunnet må sies å ha gjennomgått en institusjonell sekularisering over lengre tid, der den kristne enhetskulturen har blitt svekket til fordel for livssynsfrihet og pluralisme. Furseth og Repstad skriver at ifølge Berger virker pluraliteten sekulariserende i den forstand at i en situasjon med mange tilgjengelige alternative livssyn, blir det en påtrengende tanke at vi har valgt Gud, snarere enn at han har valgt oss (Berger 1974 i Furseth & Repstad 2003:111). Med andre ord blir troen og tankene om sannhet relativisert. ”Ingenting er absolutt lenger”, refererer religionshistorikeren Torkel Brekke (Brekke 2002:81). Bergers tanke om at religiøst mangfold fører til relativisme og tvil har blitt kritisert for å fokusere for mye på en kognitiv og intellektualistisk forståelse av religionens betydning, da religionen også berører moralske problemer og ønsker om fellesskap og tilhørighet (Furseth & Repstad 2003:114).

Religion, religiøsitet og livssyn i Norge i dag

Parallelt med innvandring og det økende kulturelle mangfoldet, har også religion, religiøsitet og livssyn i Norge utviklet seg kraftig fra siste del av 1900-tallet. Religion og religiøsitet i Norge i dag kan sies å være preget av flere ulike, og noen ganger motstridende, strømninger. Ifølge Oddbjørn Leirvik er det spesielt fire hovedtrekk som kan identifiseres ved det nye religiøse Norge: Et pluralistisk kristenliv, en stadig mer omfattende nyreligiøsitet, en konsoliderende humanetikk og voksende innvanderreligioner (Leirvik 2001). Innenfor det

pluralistiske kristenlivet finner man det store mangfoldet av medlemmer som utgjør Den norske kirke, samt frikirker og Den katolske kirken. Leirvik trekker spesielt fram den store spennvidden innenfor folkekirken, som den viktigste aktøren i det kristne mangfoldet. Store deler av nyreligiøsitet kunne, som Leirvik også påpeker, regnes som en del av det kristne mangfoldet i en vid forstand, men bør kanskje ses på som et uttrykk for en egen alternativ bevegelse (Leirvik 2001:18f). Nyreligiøse bevegelser er de mest konkrete eksemplene på det som religionshistorikerne Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson betegner som ”religion smurt tynt utover” (Gilhus & Mikaelsson 1998), eller som Leirvik kaller for åpen religiøsitet (Leirvik 2001). Ved siden av et stadig mer pluralistisk kristenliv og en voksende alternativbevegelse, regner Leirvik den såkalte livssynshumanismen, med Human-Etisk Forbund i spissen, som et hovedtrekk ved religiøsitet i Norge i dag (Leirvik 2001). Human-Etisk Forbund har siden starten i 1956 ekspandert til å bli en livssynsorganisasjon som blant annet har fungert som et alternativ til Den norske kirke. Det siste hovedtrekket som Leirvik identifiserer, er de organiserte innvandrerreligionene (Leirvik 2001). Blant innvandrerreligionene er islam den klart største, selv om det er vanskelig å vite eksakt hvor mange muslimer det finnes i Norge. Jeg vil komme nærmere inn på både Den norske kirke og islam i Norge litt senere i oppaven.

Pål Repstad tar i *Religiøst liv i det moderne Norge* (2000) mål av seg til å danne en sosiologisk beskrivelse over religiøsitet i Norge. Forfatteren tar blant annet for seg det han kaller privatreligiøsitet, organisert religiøsitet og religiøse livsløp, og påpeker at disse temaene som regel glir inn i hverandre. Gjennom kvantitative og statistiske undersøkelser kan man ifølge Repstad konkludere med at svært mange nordmenn har en religiøs tro, som blant annet inneholder en del kristne elementer, men at denne troen sjelden omtales og enda sjeldnere blir misjonert for. Denne formen for religiøsitet kalles ofte for privatreligion eller privatreligiøsitet, og innebærer følgelig et perspektiv på religion som en privatsak. På den andre siden finnes den mer organiserte formen for religiøsitet, med ulike organisasjonsformer som kirker, sekter og denominasjoner (Repstad 2000). Mine informanter vil dermed tilhøre den organiserte formen for religion, mens den store gruppen kulturkristne befinner seg i en overgang mellom privat- og organisert religiøsitet, der de bare deltar i enkelte sider ved organisert religion. Ifølge Repstad har mange av dem som er trygt sosialt forankret innenfor sitt trossamfunn mest sans for *foreningskirken*, og bruker den religiøse arena som en viktig del av sitt sosiale nettverk. De som befinner seg i utkanten, og på utsiden, av organisert kristenliv, både bruker og ønsker seg i større grad *ritualkirken*, for eksempel knyttet til dåp,

konfirmasjon, vigsel og gravferd (Repstad 2000:46ff).¹¹ Repstad trekker også fram hvordan endringsaspektet, knyttet til religiøse livsløp, utgjør en viktig side av religiøsitet i dag. Hvilke faktorer spiller inn på folks mobilitet når det gjelder vandring mellom religiøse miljøer, mellom konservatisme og liberalisme, og mellom grad av engasjement (Repstad 2000:90ff)?

Tro i det offentlige rom

Professor i medievitenskap, Knut Lundby, skriver i artikkelen ”Tro i det offentlige rom” (2006) om hvordan daværende kunnskapsminister, Øystein Djupedal, traff et dypt spenningsforhold i det norske samfunnet da han slapp en uforsiktig kommentar om at det ikke skal synges bordvers i skolen. Lundby knytter denne spenningen til tro, og spør om tro skal være noe privat, eller om tro også har en plass i offentlige rom (Lundby 2006:77). I det pluralistiske norske samfunnet har spenningen rundt troens plass i det offentlige blitt skjerpet. Tilstedeværelsen av muslimer og andre religiøse minoritetsgrupper, samt ikke minst økt fokus på menneskerettighetsprinsipper, har ført til at nye stemmer og perspektiver har måttet tas hensyn til. Kulturmøtene som har oppstått som en følge av innvandringen til Norge de siste tiårene har derfor brakt forholdet mellom de ulike religionene, og forskjeller i religiøs tro og praksis, til overflaten. I kjølvannet av dette kan vi se flerfoldige diskusjoner og debatter, både i offentlige, men også private fora, der kanskje spesielt forholdet mellom kristne og muslimer blir aktualisert. Sekularisme, demokrati, menneskerettigheter, kjønnslikestilling og verdier, er eksempler på emner som har vært hyppig diskutert. Slike diskusjoner har samtidig også ført til at majoriteten, som tilhører Den norske kirke, har blitt mer oppmerksomme på egne perspektiver og standpunkter i de nevnte temaene. Den kristne innflytelsen på det norske samfunnet er ikke i samme grad som før tatt for gitt, og trosytringer og religiøse symboler i det offentlige rom blir kanskje oftere lagt merke til.

Lundby beskriver ”det offentlige rom” som en stor, felles arena i samfunnet, og som et slags åpent torg der alle kan få med seg det som skjer, hvis de ønsker. Lundby peker på at det medialiserte samfunnet har skapt en ny mulighet for å danne offentlige rom på tvers av sted, og møter ansikt til ansikt, og skaper en form for ”forestilte fellesskap” (Lundby 2006:77f). Man kan videre si at det finnes mange sammenvevde offentlige rom, både de som er båret av mediene og de som finner sted i åpne sammenkomster. Lundby poengterer at selv om man som oftest tenker på det offentlige rom som den samtalen eller diskusjonen som flyter fram i massemediene og kretser om bestemte temaer, er også alle åpne møter og sammenkomster

¹¹ Jeg kommer nærmere inn på Den norske kirkes ulike roller og funksjoner i kapittel 5

rundt i samfunnet, for eksempel gudstjenester og enkelte dialogarrangementer, offentlige rom. Trosleveringer kan finne sted gjennom ytre rammer, i omgivelser som preger kulturmiljøet og i måten samfunnet er organisert på, og som Lundby skriver, skal det godt gjøres å tvinge alle trosuttrykk inn i private områder. Han peker på at rammene om samfunnsnivå og offentlighet ikke er nøytrale, der for eksempel kirker, synagoger, moskeer, minareter og bedehus alle er med på å prege et bybilde (Lundby 2006:78ff). Likevel er det kristendommen som fremstår som den klart mest fremtredende og innflytelsesrike religiøse tradisjonen i Norge i dag: Kalenderen gir rom for å gå til kirke på søndager og det er offentlige helligdager blant annet ved jul, påske og pinse. Selv om mange nordmenn ikke holder disse dagene for hellige, utgjør de likevel en del av tro i norsk kultur – også i dagens samfunn. På samme måte har kristendommen stor innflytelse når det gjelder lovverk og grunnverdier i det norske samfunnet. Dette kommer tydelig til uttrykk i skolesammenheng og i statskirkespørsmålet – to arenaer for identitetsprosesser jeg går nærmere inn på i denne oppgaven. Djupedals nevnte advarsel mot å synge bordvers på skolen kan ses på som et uttrykk for hvordan det i et multireligiøst norsk samfunn rokkes ved grunnleggende og tradisjonelle kristne verdier. Det samme gjør forslaget om å kalle juleavslutning for desemberavslutning i stedet, som jeg vil komme tilbake til i kapittel 6. Debatten om tro i offentligheten kan, som Lundby påpeker, sies å koke ned til et spørsmål om hvorvidt hensynet til religionsfrihet og menneskerettigheter tilsier at alle tros- og livssynsretninger må behandles helt likt og på like premisser, eller om en trostradisjon som majoriteten slutter opp om bør kunne prege det offentlige rom på sine premisser og med statens forståelse (Lundby 2006:84).

Lundby skriver at tro er noe personlig, enten det gjelder tro oppfattet som mening, et sett trosforestillinger, eller dersom tro primært fremstår i praksis som bekrefter tilhørighet (Lundby 2006:92). Med dette mener han at personlig tro henter farge og innhold fra de sammenhengene den inngår i. De som deltar aktivt i en menighet vil få bekreftet og justert sin tro i det sosiale miljøet og i forkynnelsen. Som Lundby skriver, har enkelte trosfellesskap så tette bånd at det betyr lite hva verden der ute mener og gjør, men dette tilhører unntakene. Som regel, hevder Lundby, er det slik at sirkulasjonen i offentligheten spiller inn på folks tro (Lundby 2006:92). Med andre ord vil diskusjoner i offentligheten med stor sannsynlighet prege troen til for eksempel mine informanter. For de som ikke oppsøker offentlige rom som gudstjenester og religiøse møter så ofte, vil massemediene ofte være den største informasjonsbæreren og påvirkningskraft når det gjelder religiøse spørsmål.

Lundby skriver at dekningsen av religiøse spørsmål i de store mediene danner et bakteppe for de små offentlighetene der folk møtes for å snakke og diskutere ansikt til ansikt.

De store medieoffentlighetene forsyner mennesker i forskjellige små offentlige rom med råstoff til sine samtaler (Lundby 2006:92). I ”Mistenkelige utlendinger - og andre ”fremmede” i norsk presse” (2007) skriver medieforskerne og journalistene Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen om hvordan massemediene påvirker bildet av religiøse minoriteter. Eide og Simonsen mener at det avislesende publikum jevnt over har stor kyndighet når det gjelder å forvalte medienes ofte konfliktorienterte dramaturgi. Medieforskerne hevder at likevel tror de at minoritetsdekningen skiller seg noe ut, fordi mange ofte mangler tydelige korrektiver til det mediebildet som blir servert (Eide og Simonsen 2007:13). Poenget til Eide og Simonsen er at hvis man ikke selv kjenner en muslim, er det lettere å kjøpe gruppestereotypiene som mediene bringer. I nyhetsjournalistikken er det ofte ikke plass til nyanser, og Eide og Simonsen påpeker at mediene gjerne dekker det uvanlige, dramatiske og kontroversielle (Eide og Simonsen 2007:13). På den måten bidrar mediene til å forsterke og sementere avstand mellom ”vi” og ”de andre”. Dette skal vi se eksempler på senere i oppgaven. Lundby hevder på sin side at hvis ikke kollektiv og individuell tro er synlig i små og store offentlige rom, vil ikke mennesker finne bakgrunn for egne trossvar. Ifølge Lundby er de små offentlige rom der også tilhørighetsrelasjoner mellom deltakerne spilles ut, kanskje viktigere enn det store offentlige medierom, der meningskampen dominerer (Lundby 2006:92). Denne vekselvirkningen mellom små og store offentlige rom er sentral når det gjelder identitetsspørsmål.

Som nevnt i innledningen ønsket jeg å åpne for at identitetspåvirkning vil kunne arte seg forskjellig fra det å møte muslimer ansikt til ansikt og gjennom mer eller mindre nære relasjoner, til det å møte muslimer gjennom massemedier og sosiale representasjoner. Møtet med muslimer, ansikt til ansikt, vil dermed kanskje snarere klassifiseres som et møte i det man kan kalle private rom, snarere enn små offentlige rom, mens massemediene vil representere det store offentlige rommet. Intervjumaterialet vil likevel vise at veien mellom påvirkning fra private rom til små og store offentlige rom ofte er kort, og gjerne henger sammen. I ”desemberavslutningssaken” er utgangspunktet en diskusjon på en lokal skole, et fellesforum for meningsutveksling og et lite, offentlig rom, men selve diskusjonen trekkes fort til et større offentlig rom og utvides til å interessere og engasjere et bredere publikum.

Muslimer i Norge – hvem er de?

Det er knyttet enkelte problemer til kategorisering av muslimer. Som religionshistorikeren Kari Vogt påpeker, har kriterier for tilhørighet vært en del av den interne muslimske teologiske og juridiske debatten helt fra tidlig på 800-tallet (Vogt 2008:8). Dette resulterer

ofte i spørsmål om hvem som har definisjonsmakt og mulighet til å inkludere og ekskludere grupper og individer. I tidligere studier har man delt inn i normativ og folkelig islam (Ahlberg 1990), mens i senere forskning har man tatt avstand mot en slik inndeling på grunn av kategoriernes verdiladning (Vogt 2008). Ifølge tall fra 2008 er det mellom 120 000 og 150 000 mennesker med muslimsk bakgrunn bosatt i Norge, noe som vil si omtrent 3 % av befolkningen. Dette tallet forteller oss hvor mange individer som kommer fra land der flertallet er muslimer, og ikke noe om religiøst engasjement. Av disse var 79 000 oppført som medlemmer av de drøyt hundre muslimske forsamlingene som i 2007 søkte om offentlig tilskudd (Vogt 2008:9). Omtrent halvparten av disse trossamfunnene hadde tilholdssted i Oslo og Akershus, og bare i Oslo var det i 2006 godt over 30 ulike moskeer, og et stort etnisk, religiøst og politisk mangfold (Leirvik 2001:26). Tall fra 2008 viser at flesteparten av de med muslimsk bakgrunn i Norge kommer fra Pakistan, og deretter er irakere, somaliere, bosniere og iranere de største innvandringsgruppene. Ifølge Vogt kan man regne med at omtrent 80 prosent av muslimene i Norge er sunnimuslimer, mens nær 20 prosent er sjiamuslimer. Det er derfor gode grunner til å oppsummere med det Vogt skriver i sluttordet i *Islam på norsk* (2008), der hun poengterer at mangfoldet er slående, og at det islamske fellesskapet i Norge består av en rekke samfunn, med ulik ideologisk og rituell egenart, samt ulikt språk, nasjonal og kulturell forankring (Vogt 2008:10).

Forskjeller og likheter

Ifølge Safet Bektovic, lektor ved Det teologiske Fakultet i København, har muslimer tradisjonelt sett hatt et avklart forhold til kristendommen. Bektovic mener at siden islam er en yngre religion, samt at Koranen refererer til Jesus og formulerer et bestemt teologisk syn på kristendommen, har muslimer sjelden sett det nødvendig å utforske kristendommen utover dette. På den ene siden anerkjenner de fleste muslimer kristendommen som en legitim guddommelig vei, mens på den andre siden er mange muslimer skeptiske til evangeliens troverdighet og den kristne læren om inkarnasjon og treenigheten (Bektovic 2004:51f). Når det gjelder kristnes forhold til muslimer, er utgangspunktet litt annerledes. Bektovic skriver at da islam oppstod på 600-tallet hadde kristendommen allerede utviklet en teologi med et veldefinert forhold til eksisterende religioner, blant annet jødedommen, men ikke til eventuelle nye religioner. Islam ble derfor en særlig utfordring, og selv om de kristne ikke kunne anerkjenne Koranen som en autentisk åpenbaring, ble det lagt stor innsats i å utforske dens teologiske og sosiokulturelle betydning (Bektovic 2004:52). Foruten de teologiske forskjellene, trekker Bektovic fram forholdet mellom religion og politikk som et viktig

diskusjonsemne. Bektovic peker på at kristendommen har gjennomgått en sekulariseringsprosess, mens islam i det store og det hele har bevart sin opprinnelige rolle som en religion som bidrar til å regulere helheten av det sosiale liv (Bektovic 2004:52f).

I *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World* (1996) spår Samuel P. Huntington vedvarende konfrontasjoner mellom divergerende sivilisasjoner, deriblant en islamsk og en vestlig (Huntington 1996). Huntingtons grunntanke er at forskjellene mellom islamske samfunn og Vesten er så grunnleggende at de nødvendigvis vil føre til endeløse konflikter. Leirvik hevder at en slik sivilisasjonstenkning bidrar til å tilsløre grunnleggende ulikheter i tenkemåten til de store sivilisasjonene, blant annet mellom individrettede og mer kollektive perspektiver (Leirvik 2001:73). Leirvik refererer til skribenten Petter Normann Waage, som mener at det ikke er noe i veien for å betrakte motsetninger som sekundære i forhold til det som samler og forener. Siden kulturmøter skjer gjennom enkeltmennesker, må forholdene legges til rette for at "[...] respekten for individet i alle dens mange kulturelle ytringsformer pleies" (Waage i Leirvik 2001:75). Ifølge Leirvik krever et slikt fokus at man tilnærmer seg kulturmøter og dialog mellom sivilisasjoner under målsetning om å identifisere felles farer som begge parter har interesse av å avverge, snarere enn å gjøre hverandre til fiender (Leirvik 2001:75). Også religionsviteren Douglas Pratt argumenterer for at en av de viktigste dimensjonene ved interreligiøs dialog er å adressere kristne og muslimers felles utfordringer. Pratt lister opp fire slike utfordringer, hvorav de tre siste kan sies å springe ut av den første: Sekularismen, pluralismen, individualismen og politisering. Ifølge Pratt utfordrer sekularismen religion spesielt gjennom å fremstå som det han beskriver som en laissez-faire-hedonistisk tankegang, og ikke som et verktøy for toleranse og respekt mellom religioner. Den pluralistiske utfordringen dreier seg ifølge Pratt om eksklusivisme og synspunkter på en guddommelig virkelighet. Individualismen utfordrer religionene gjennom det Pratt kaller en verdimessig nihilisme, der individet er overlatt til seg selv. Den politiske utfordringen handler om at religiøse identiteter blir transformert fra å være globale eller universelle idealer til en temporær, geografisk-politisk virkelighet (Pratt 2005:205ff).

I *Møte med islam* (1990) skriver Leirvik at i møte med islam vil mange kristne nordmenn bli overrasket over hvor mye de har til felles med muslimer som religiøse mennesker, men at det samtidig kan oppleves både truende og gledelig å oppdage at muslimer har et gudsbilde som ligner på det kristne, at muslimer tror at Jesus var sendt fra Gud, at han var uten synd, at han var født av jomfru Maria og til og med at han skal komme igjen (Leirvik 1990:54ff). Samtidig som det eksisterer forskjeller, finnes det med andre ord også en rekke

likheter. Hvordan kristne forholder seg til muslimer i Norge, med likheter og forskjeller i mente, avhenger mye av holdninger.

Holdninger til muslimer og ikke-vestlige innvandrere

Teologen Gøran Larsson skriver i *Muslimerna kommer! Tanker om islamofobi* (2006) om frykten for påvirkning fra muslimer i Sverige (Larsson 2006). Jeg vil anta at mange av de samme trendene som Larsson finner i Sverige også er gjeldende i Norge. Larsson hevder at det er god grunn til å tro at flerparten av menneskene i Sverige med muslimsk bakgrunn er omtrent like sekulariserte som øvrige medborgere. Ifølge Larsson er religion for sekulære muslimer i stor grad en privatsak, og noe som betones i forbindelse med religiøse høytider og ved spesielle livssykluser (Larsson 2006:9f), på linje med slik jeg beskrev kulturkristne i Norge. Larsson poengterer hvordan sekulære muslimer, til tross for likhetstrekkene med sekulære kristne, betraktes som troende muslimer blant mange kristne. Ifølge Larsson viser flere studier til at diskriminering og rasisme rammer både praktiserende muslimer og mennesker som *oppfattes som* muslimer. Larsson peker på at i kjølvannet av 11.september 2001 ble både troende muslimer, sekulære mennesker fra muslimske kulturer og innvandrere i alminnelighet, rammet av diskriminering og vold i store deler av Europa og USA (Larsson 2006:10). Larsson ser slike mønstre i lys av det han betegner som islamofobi – en redsel for, hat mot og diskriminering av muslimer. Islamofobi kommer gjerne til uttrykk gjennom negative og stereotype holdninger og forutinntatthet, og kan bygge på religiøse eller kulturelle motiver. Ifølge Larsson er det enten religionen islam, forstått som et enhetlig og sammenhengende system, eller ”den muslimske kulturen”, som sies å utgjøre en trussel mot det svenske samholdet (Larsson 2006:10f). I Norge er medieutspillet om ”snikislamisering” et uttrykk for det samme fenomenet.¹²

Bera Ulstein Moseng, sosiolog og NOVA-forsker, skriver i artikkelen ”Kultur og økonomi. Forklaringer på stabilitet og endring i norske holdninger til ikke-vestlige innvandrere” (2007) at med bakgrunn i MMIs data (Norsk Monitor 1985-2005) finnes det gode grunner til å hevde at den norske innvandringsdebatten de siste tjue årene har vært preget av en gjennomgående ambivalens. Utenlandske holdningsundersøkelser viser at nordmenn ligger midt på treet – i betydningen at befolkningen synes å være middels forbeholdne. Moseng hevder at den generelle tendensen er at nordmenn fremstår som ganske

¹² I 2009 ble det store diskusjoner etter at Frp-politikeren Siv Jensen fryktet at Norge skulle ”snikislamiseres”. Se for eksempel Dagbladet (2009)

polarisert i holdningene. Det vil si at befolkningen i stor grad er todelt når det gjelder syn på minoriteter. Den ene halvparten er opptatt av minoriteters demokratiske rett til samfunnspåvirkning og selvbestemmelse, mens den andre halvparten finner en slik problemstilling uinteressant. Moseng peker på at graden av polarisering varierer i tråd med den norske samfunnsøkonomien. I økonomiske nedgangstider svekkes fremmedtoleransen, og andelen nordmenn som oppgir at innvandrere blant annet utnytter velferdsordninger og truer norsk kultur, øker. Samtidig varierer norsk skepsis til innvandrere en god del, avhengig av hvilken indikator det fokuseres på. Det mest interessante og relevante med tanke på denne masteroppgaven er at i tillegg til en generelt sterk holdning for at flyktninger bør hjelpes utenfor Norges landegrensler, er motstanden mot muslimske trossamfunn den mest polariserte holdningen overfor innvandrere (Moseng 2007). Med andre ord viser nordmenn sterkere holdninger til, og motstand mot, tilstedeværelsen av muslimske trossamfunn enn vi viser til holdninger til hvorvidt innvandrere truer velferden eller norsk kultur. Moseng påpeker at datamaterialet viser en svak tendens til at kvinner er noe mer innvandrervennlig innstilt enn menn, samt at høyt utdannede er systematisk mer positivt innstilt til innvandring enn middels og lavt utdannede (Moseng 2007:267).

Holdningsstrategier i en flerreligiøs kontekst

I den samme artikkelen skriver Moseng også litt om det som fremstår som det norske majoritetssamfunnets mestringsstrategier i møtene med en stadig økende minoritetsgruppe av ikke-vestlige innvandrere, og nevner to tenkelige modeller for å balansere forholdet mellom minoriteter og majoriteter i et samfunn. I den ene modellen fremstår disse kategoriene som gjensidig utelukkende, der det er lite rom for gjensidig påvirkning mellom ulike minoritetsgrupper og den norske majoriteten, og resultatet blir enten assimilering eller segregering. Den andre modellen Moseng trekker fram dreier seg om en posisjon hvor konstruksjon av sosiale fellesskap og samhandlingsrom fremstår som en problemstilling som både majoriteten og minoriteter er gjensidig forpliktet til å forhandle om (Moseng 2007:254). Det finnes med andre ord flere modeller for flerkulturelle samfunn, fra sterkt integrerte til de segregerte og ghettopregede.

I flerkulturelle samfunn blir deltakerne stilt overfor utfordringer knyttet til kommunikasjon, samhandling og koeksistens. Graden av samhandling på tvers av religiøse og kulturelle forskjeller avhenger av flere forhold – alt fra økonomiske og sosiale ordninger til personlig vilje og ønske om å etablere kontakt med andre kulturer og livssyn. Det er ikke alle som ønsker kontakt, og mange er mer opptatt av å verne om grenser. I *Mellan mission och*

dialog (2002) skriver teologen Thomas Stoor om samspillet mellom identitet, strategi og holdninger i flerreligiøse samfunn. Som Stoor påpeker, kan det i spenningsfeltet mellom religioner skapes ulike strategier og holdninger både på tvers av religioner og trossamfunn, men også innad i de enkelte grupperingene. Både Stoor og andre forskere¹³ har derfor foreslått en modell der protestantiske kristnes holdninger til religiøse innvandrergupper deles inn i tre kategorier: Eksklusivistiske, holistiske og dialogiske holdninger. Eksklusivistiske holdninger tar utgangspunkt i at ”vi har noe som dere mangler, og som dere behøver”, der dette ”noe” er det kristne evangeliet og muligheten for frelse gjennom troen på Jesus. Eksklusivistiske holdninger gjør dermed krav på sannheten om Gud, og strategien er assimilasjon gjennom konvertering. Også holistiske holdninger tar ifølge Stoor utgangspunkt i at ”vi har noe som dere mangler, og som dere behøver”, men der ”noe” viser til åndelige, materielle og sosiale kvaliteter. Fattige behøver materiell hjelp, sosialt marginaliserte behøver menneskelig kontakt og fellesskap, og åndelig søkende behøver å bli frelst av Jesus. I holistiske holdninger fornektes ikke gudsnærvær i andre religioner og trossamfunn, men gjennom diakoni og evangelisering er målet å opplyse verden om kristendommens budskap og at flest mulig skal følge denne religionen. Den tredje kategorien, dialogiske holdninger, går ikke på samme måte ut i fra inndelingen mellom ”vi” og ”de” som de forrige holdningsformene. Dialogiske holdninger prioriterer ikke omvendelse til en kristen tro, men betoner den kristne kirkes rolle som samarbeidspartner for å skape en bedre verden (Stoor 2002:287ff). Leirvik skiller på sin side mellom dialog på et ordningsmessig nivå og dialog på et holdningsmessig plan. Med det første mener han hvordan samfunnet er tilrettelagt for dialog angående spørsmål knyttet til for eksempel samliv, ekteskap og kjønnsroller, og at utfordringen ligger i å få til en felles etisk samtale om frihet og grenser på alle livsområder. Med dialog på et holdningsmessig plan sikter Leirvik til utviklingen av en bred og inkluderende kultur- og religionsdialog i skolen, lokalmiljøene og i den allmenne samtalen i samfunnet. Leirvik peker i tillegg på at religionssamfunnene har et ansvar for å komme i samtaleposisjon, der medlemmene kan møtes som religiøse mennesker og dele sine erfaringer i håp om å bli rikere (Leirvik 2001:44ff).¹⁴

¹³ I Leirvik 2001:88 fremgår de samme kategoriene under betegnelsene eksklusivistiske, inklusivistiske og pluralistiske.

¹⁴ En utdypende redegjørelse for dialog og dialogens prinsipper ville sprengte rammene for denne oppgaven, og er heller ikke i fokus. For mer utfyllende presentasjon av religionsdialog i Norge, se Leirvik (2001).

Kapittel 3 – Teoretisk bakgrunn: Identitetsteori

Innledning

Identitet er et vidt begrep som rommer en rekke ulike betydninger, forståelser og innfallsvinkler, avhengig av hvem som bruker det og i hvilken kontekst det blir brukt. I flere tiår har identitetsbegrepet vært gjenstand for diskusjoner og debatter rundt definisjon og innhold. Mange av disse diskusjonene, kan man hevde, har foregått mellom to teoretiske poler: En essensialistisk og en sosialkonstruktivistisk forståelse av identitet og identitetsprosesser. Mellom disse teoretiske ytterfløyene har forskere fra en rekke fagtradisjoner lagt fram sine meninger og synspunkter, og benyttet seg av rekke begreper for å beskrive og definere identitet. I denne masteroppgaven vil jeg i liten grad redegjøre for akademiske diskusjoner om identitetsrelaterte begreper, men fokuserer heller på utvalgte sider ved identitet som er relevante for mine problemstillinger. Jeg vil likevel presentere noen aspekter og distinksjoner ved identitetsbegrepet, siden de danner grunnlaget for min forståelse og bruk av identitet og identitetsrelaterte begreper i oppgavens analysedel.

Personlig/individuell vs. sosial/kollektiv identitet

Mange forskere deler identitetsbegrepet i to, og skiller mellom personlig og sosial identitet (Brewer & Hewstone 2004, Eriksen 2008, Dunn 1998), eller individuell og kollektiv identitet (Bektovic 2004, Henriksen & Krogseth 2001). Noen ganger blir også personlig identitet vs. begrepene kollektiv og sosial identitet brukt litt om hverandre (Erikson 1960, Mol 1976). Flertydigheten i disse begrepene gjør det nødvendig med en kort forklaring på hvordan jeg selv forstår og bruker dem. Selv om begrepene har noe ulikt innhold og betydning fra forsker til forsker, dreier dialektikken seg i stor grad om at identitet er et resultat av individuelle og kollektive faktorer. I *Kulturmøder og religion* (2004) skriver Bektovic at når vi sammenligner oss med andre mennesker, avgrensner vi oss som forskjellige individer og identifiserer oss med våre spesifikke egenskaper og ferdigheter. På den måten markerer vi vår unike personlighet eller vår individuelle identitet. Samtidig tilhører vi forskjellige grupper, og har i kraft av disse forholdene flere forskjellige gruppeidentiteter. Her identifiserer vi oss med det vi deler med andre mennesker, og dette utgjør våre kollektive identiteter (Bektovic 2004:28). Disse sidene av identiteten utelukker ikke hverandre, men utgjør et komplementært forhold. Som Otto Krogseth, professor i religionshistorie, påpeker i *Pluralisme og identitet* (2001), kan begrepet kollektiv identitet sies å ha to betydninger. På den ene siden kan det referere til kollektivets

egen identitet, og på den andre siden kan det henviser til individets kollektivfunderte identitet (Henriksen & Krogseth 2001:130). I denne masteroppgaven vil jeg bruke kollektiv identitet i den førstnevnte betydningen av begrepet, mens individets kollektivfunderte identitet vil bli omtalt som sosial identitet. Mot denne forståelsen og bruken av kollektiv identitet innvender Krogseth at en slik analogioverføring medfører en fare for hypostasering – endog kvasipersonalisering – av kollektivene. Ifølge Krogseth mangler de ”[...] den aktive, selvbevisst reflekterende evnen som er så viktig når den moderne identiteten realiseres” (Krogseth 2003). Jeg er enig i denne innvendingen, men støtter meg samtidig på Anthony D. Smiths forståelse av kollektive identiteter som foranderlige, forgjengelige prosesser, der erindringsmønstre, verdier, symboler, myter og tradisjoner gjenfortolkes og rekonstrueres kontinuerlig – dog mye langsommere enn ved sosiale identiteter (Smith 2003a:32ff).

Begrepet personlig identitet assosieres ofte med forestillinger om noe velintegret og balansert som har funnet sin form. Å ha en avklart personlig identitet medfører ifølge et slikt perspektiv å ha en integrert og stabil personlighet, som er forutsigbar både i samspill med andre og i henhold til moralske og livssynsmessige prioriteringer (Engedal 2006:100). I deler av utviklingspsykologien fokuseres det også på hvordan identitet formes gjennom oppveksten, og holder seg noenlunde stabil og avklart fra slutten av ungdomstiden/tidlig voksen alder. Religionspsykologen Leif Gunnar Engedal påpeker i artikkelen ”Gudserfaring og identitetsdannelse” (2006) at en ensidig vektlegging av stabilitet og enhetlighet fremstår som problematisk. For det første argumenterer Engedal for at identitetsdannende prosesser i prinsippet pågår livet ut, og det er dermed ikke slik at personlighet og selvforståelse finner sin form på et visst tidspunkt. Det er snarere slik at identitet utfordres, modifiseres og endres underveis i livsløpet, som følge av nye erfaringer og innsikter. For det andre poengterer Engedal at identiteten ikke bør betraktes som en fasttømret, monolittisk størrelse, men heller som et dynamisk, sammensatt og ofte konfliktfylt mønster i vår personlighet. Dette mønsteret skapes og omskapes som følge av kontinuerlig interaksjon med våre sosiale og kulturelle omgivelser. Personlig identitet blir dermed et samspill mellom visse grunnleggende personlighetsmønstre som vanligvis ligger ganske fast, og andre mer bevegelige og foranderlige faktorer, og skaper en fleksibilitet som gjør det mulig å tilpasse seg og trives i ulike sosiale roller, uten at det går utover ens personlige integritet (Engedal 2006:100f).

Mens den personlige identiteten består av idiosynkratiske og personlige forhold og trekk, kommer den sosiale identiteten til uttrykk i interaksjon med andre mennesker og grupper. Sosialpsykologen Henri Tajfel definerer sosial identitet som ”that part of an individual’s self-concept which derives from his knowledge of his membership of a social

group (or groups) together with the value and emotional significance attached to that membership” (Tajfel 1981:255). Som selve båndet mellom individet og strukturen i sosiale grupper har sosial identitet ifølge sosialpsykologen Marilyn B. Brewer to betydninger (Brewer 2001 i Brewer og Hewstone 2004:introduction). På den ene siden refererer sosial identitet til de aspektene ved selvkunnskapen som er utledet fra medlemskap i bestemte grupper, altså identitet som befinner seg innenfor den individuelle persons selvkonsept.¹⁵ På denne måten blir sosiale identiteter spesielt påvirket av medlemskap i sosiale grupper eller sosiale kategorier, og det felles meningssystemet disse gruppene fremskaffer, som for eksempel i religioner. Her legges vekten på innholdet i identiteten, slik som forventninger, vaner, trosmønstre og ideologier som er assosiert med tilhørighet til bestemte grupper og kategorier. Sosial identifikasjon henspiller derfor på hvor sentralt medlemskapet i én bestemt gruppe er for enkeltindividets selvforståelse og identitet. På den andre siden refererer sosial identitet, ifølge Brewer, til forståelsen av selvet som en integrert og dynamisk del av en større gruppe eller sosial enhet. Brewer hevder at dette synet på sosial identitet dekkes best av teorien om selvkategorisering,¹⁶ der sosial identitet i større grad handler om forståelsen av selvet som en depersonalisert enhet, der individet tilegnes en rolle i en større sosial kategori, på mange måter i motsetning til forståelsen av selvet som en unik person (Brewer 2001 i Brewer og Hewstone 2004:introduction). For mine informanter utgjør Den norske kirke en del av den sosiale identiteten. Gjennom blant annet bestemte ritualer, trosmønstre og ideologier blir Den norske kirke dermed en del av informantenes sosiale identitet. Samtidig forstår informantene også seg selv som en del av Den norske kirke, og som en del av kategorien ”kristen-Norge”. Vi kan derfor si at på en måte er sosial identitet gruppeaspektet innenfor selvet, mens på en annen måte er sosial identitet selvaspektet innenfor gruppen.

Det analytiske spranget mellom individuell og kollektiv identitet

I *Nationalisme* (2003) argumenter nasjonalismeforskeren Anthony D. Smith for å skille analytisk mellom det jeg ovenfor beskrev som sosiale og kollektive identiteter. Ifølge Smith tilslører kollektive identiteter sosiale identiteters individualitet og handlingsrammer, mens sosiale identiteter tilslører kollektive identiteters felles verdier, normer, erindringer og symboler (Smith 2003a:32ff). For eksempel vil ideen om ”å være norsk” romme en rekke assosiasjoner knyttet til religion, bestemte historiske hendelser og kulturelle særtrekk, men

¹⁵ Om ”selvet”, ”selvforståelse”, ”selvbilde”, ”selvkonsept”, se Brewer & Hewstone 2004

¹⁶ For mer om selvkategorisering, se for eksempel Chrysochoou, 2004:132f, eller Brewer & Hewstone 2004)

samtidig kunne tilsløre mangfoldet av forståelsene, tolkningene og sosiale identifikasjonene av og med den samme ideen, slik som blant annet sosialantropologene Thomas Hylland Eriksen og Torunn Arntsen Sørheim utdyper i *Kulturforskjeller i praksis* (1994:111ff). På samme måte vil ikke en innvandrers med norsk statsborgerskap nødvendigvis bli sett på som en person med norsk identitet, ut fra de samme assosiasjonene om religion, historiske hendelser og kulturelle særtrekk. Kollektive identitetsprosesser vil med andre ord ikke alltid fremstå på samme måte om man ser dem som uttrykk for sosiale identitetsprosesser, og vice versa. Samfunnsviteren Charlotte Wagnsson tar i "Fienden mitt ibland oss" (2003) for seg det samme poenget. Hun skriver at man i studier av kollektive identiteter bør være oppmerksom på at det i et samfunn kan eksistere ulike kollektive identiteter samtidig, og at selv om for eksempel politiske ledere virker enige og gir uttrykk for et samlet, enhetlig kollektiv identitet, kan opinionen være splittet (Wagnsson 2003:78). Olav Aagedal, sosiolog og KIFO-forsker, poengterer på sin side at kollektive identiteter ikke har som forutsetning at fellesskapet er en gruppe man faktisk samhandler med eller deltar i. Man kan ha kollektiv identitet knyttet til personer man aldri ha møtt og personer som er avdøde. En kirkelig, kollektiv identitet kan for eksempel bygge på forestillingen om å være en del av et fellesskap som inkluderer både fortidige, nåtidige og framtidige trosbrødre og trossøstre (Aagedal 2000). I denne masteroppgaven vil vi se hvordan informantenes personlige og sosiale identiteter kan tangere eller avvike fra kollektive identiteter, enten temaet gjelder Den norske kirke, skolesystemet eller tilstedeværelsen av muslimer i Norge i seg selv.

"Vi" og "de andre" – Identitet og identifikasjon

Thomas Hylland Eriksen skriver i *Røtter og føtter* (2008) at akademisk litteratur om identitet alltid handler om forholdet mellom den enkelte, den andre og ikke minst *de andre*. Eriksen poengterer hvordan identitet forener og splitter, og betegner identitet som et omvendt kjøleskap som skaper varme innad ved å skape kulde utad. Ifølge Eriksen er det bare når man har akseptert denne innebygde motsetningen, mellom varme innad og kulde utad, at det kan være mulig å gå inn i identitetskonflikter på en konstruktiv og respektfylt måte (Eriksen 2008:8f). Konstruksjonen av "de andre" er en uunngåelig følge av at ingen grupper kan være åpen for alle, og noen vil alltid bli ekskludert. "Vi og de" har eksistert siden tidenes morgen, og allianser, konflikter, splittelser og sammenslåinger har bestandig forekommet blant personer og grupper i alle kulturer. Man kan videre spørre seg hvorfor bestemte "vi-og-de"grupperinger vedvarer i flere århundrer, mens andre lar seg endre, eller opphører på langt kortere tid? Her er grad av identifikasjon er medvirkende faktor.

Sosiologen Robert G. Dunn trekker fram hvordan Ernesto Laclau i *The Making of Political Identities* (1994) skiller mellom identitet og identifikasjon: "Whereas the former term designates an object of discovery or recognition, implying an originary *essence* defining the person, the latter term refers to a process of identity *construction* based on a Freudian-derived notion of "radical lack"" (Laclau 1994 i Dunn 1998:3). Med andre ord vil et slikt skille vektlegge identitet som en definerende og personlig essens, mens identifikasjon i større grad vil vise til prosesser der identiteter konstrueres i møtet med andre. Dunn poengterer hvordan spenningen mellom den essensialistiske og konstruktivistiske forståelsen av identitet gjennomskjæres av spørsmål om forskjeller. Hvordan skal vi definere forskjeller? Hva er sammenhengen mellom identitet og forskjeller? Ifølge Dunn innebærer identitet som regel kontinuitet og kohesjon, mens forskjeller impliserer annerledeshet og diskontinuitet. Dunn trekker videre fram hvordan Diana Fuss i *Identification Papers* (1995) hevder at identifikasjonsprosesser setter i gang en komplisert dynamikk som skaper identitet, men som samtidig kontinuerlig problematiserer denne identitetsfølelsen. Både Fuss og Dunn understreker hvordan identifikasjon dermed fungerer relasjonelt – som et spill mellom forskjeller og likheter i relasjoner mellom en selv og andre. Dunn påpeker at det derfor er gode strategiske grunner til å være klar over skillet mellom identitet og identifikasjon, selv om identitetsbegrepet i dag som regel viser til de stadig tilbakevendende elementene av mangfoldige og situasjonelle identifikasjonsprosesser (Fuss 1995 i Dunn 1998:3). I denne oppgaven vil jeg bruke identitet og identifikasjon litt om hverandre, men i en dynamisk, relasjonell og kontekstuell betydning, og ikke en statisk, ensidig og essensialistisk.

I sosialpsykologien eksisterer det bred enighet om at mennesker forsøker å styrke aspektene ved egen identitet (Brewer & Hewstone 2004, Hogg & Vaughan 2005). Man vil med andre ord bestandig forsøke å styrke identiteten, både personlig identitet og identiteter som er utledet av medlemskap i sosiale grupper. I denne prosessen spiller grad av identifikasjon en sentral rolle. Jo sterkere man identifiserer seg med en gruppe eller en side av seg selv, jo viktigere blir det å styrke identiteten til den konkrete gruppen eller aspektet.

Identitet som kontekstuell, relasjonell og situasjonell

Den postmoderne identitetsforståelsen kjennetegnes blant annet av synet på identitet som kontekstuell, relasjonell og situasjonell. Enhver person utspiller ulike sider ved sin identitet i ulike situasjoner, sosiale settinger og relasjoner. Nordmenn føler seg for eksempel sjelden utpreget norske før de er i utlandet og nasjonalitetsidentiteten aktualiseres. I intervjuene jeg foretok i forbindelse med oppgaven var det informantenes identitet som kristen (og kanskje

som informant), som i hovedsak ble aktualisert. Andre identiteter, som for eksempel hundeeier, småbarnsforelder og sportsinteressert, ble ikke i like stor grad utspilt i intervjukonteksten, naturlig nok. Samtidig har identitet en relasjonell side: Sammenlignet med russere fremstår, ifølge Eriksen og Sørheim, esterne som et høyt sivilisert, velorganisert og nærmest nordisk folk, med orden i regnskapet og demokratiske verdier. Sammenligner de seg med svensker og finner, oppdager de derimot at de fremstår som halvrussere – som underutviklede, desorganiserte og gammeldags (Eriksen & Sørheim 1994:121). Her ser vi også at den relasjonelle identifiseringen kan sies å ha et relativt aspekt. Som sosialantropologen Christine M. Jacobsen påpeker, innebærer et relasjonelt identitetsbegrep også at identitet konstitueres i en ”indre-ytre-dialektikk” mellom selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet. Identitet defineres dermed i relasjon til hvordan vi selv og andre identifiserer oss med, og differensierer oss fra, sosialt etablerte kategorier og grupper (Jacobsen 2002:35). Denne dialektikken og dynamikken er dermed også med på å plassere identitet i maktrelasjoner i samfunnet. Identiteters situasjonelle side beskrives på sin side godt gjennom eksempelet til Bo Petersson. Den svenske friidrettsutøveren Ludmila Engquist (født i Russland) var olympisk mester og lenge et stort nasjonalikon. Da hun så ble tatt for doping mistet hun denne identiteten, og ble i stedet en stigmatisert innvandrer (Petersson 2003:38).

Identitet på mikro-, meso- og makronivå

Identitetsprosesser kan analyseres ut i fra perspektiver på mikro-, meso- og/eller makronivå (Barth 1994, Jacobsen 2002). Mikroperspektivet kan sies å vektlegge analyser av hver enkel persons livshistorie, som er et resultat av varierte sosiale erfaringer og refleksjoner rundt tilhørighet. Jacobsen mener derfor at forestillingen om homogene og selvtilstrekkelige individer må dekonstrueres, og individet må reetableres som en ”posisjonert sosial person hvis identitet er mangfoldig konstituert i en kontinuerlig prosess, og som ”ser” og fortolker verden fra et spesifikt ståsted” (Jacobsen 2002:40). Poenget til Jacobsen er at subjektet må settes i søkelyset, som et individ med unike erfaringer og identitet. Mesonivået fokuserer på samhandling mellom individer og grupper. Her vektlegges analyser av de konkrete sosiale grupper og nettverk personer inngår i, og de normative føringene som er knyttet til de sosiale identitetene de tilskrives der, samt den indre argumentasjon og forhandling som forekommer i sosialt liv (Jacobsen 2002:39). Som Jacobsen påpeker, trer identitetenes kontekstuelle og relasjonelle dimensjon klarere fram på dette nivået. På makronivået ligger fokus på analyser av store samfunnsdebatter om nasjonale tradisjoner, historie og essensielle grenser som markerer forskjellighet, formes og får form av å være ”sunn fornuft” (Jacobsen 2002:39).

Disse samfunnsdebattene formidles gjennom medier, politikk og institusjoner, er under stadig utvikling, og kan forstås som rådende ideologier. Ifølge Jacobsen har norske identitetsstudier, i alle fall etniske identitetsstudier, i all hovedsak fokusert på mesonivået. Hun hevder videre at nyere modernitets- og postmodernitetsteorier på sin side ofte fokuserer på mikro- og makronivå, uten å gå veien om mesonivået (Jacobsen 2002:39).

Ut ifra dette er det dermed lett å konkludere med at fullstendige identitetsanalyser bør inkludere prosesser på mikro-, meso- og makronivå. I min avhandling berører jeg i utgangspunktet identitets spørsmål på alle disse nivåene. Jeg skriver om informantenes individuelle og personlige tro (mikronivå), forholdet til, og fellesskapet med, andre kristne i menigheten og i nære relasjoner (mesonivå), samt spørsmål om kristendommens plass i det norske samfunnet (makronivå). Måten informantene opplever at tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket deres religiøse identitet, analyseres på alle nivåene. I og med at det kvalitative forskningsintervjuet tar utgangspunkt i subjektets egne tanker og erfaringer, vil likevel analyser på mikronivå naturlig nok være spesielt fremtredende i denne oppgaven. Samtidig vil jeg også fokusere på noen større offentlige debatter, og forsøke å trekke noen linjer fra identitetsprosesser på mikronivå til identitet på et makronivå. At mesonivået ikke får like stor plass i denne masteroppgaven, vil være en svakhet i tematiseringen av religiøs identitet, og tilhørende prosesser, i et multireligiøst samfunn. Av hensyn til rammer, valgt tema og metode, fant jeg det mest hensiktsmessig å fokusere på mikro- og makronivå.

Identitet i en postmoderne tid

Som det også fremgår av underproblemstillingen, har vilkårene for en kristen identitet endret seg i møte med det flerreligiøse samfunnet. Mange forskere har tatt for seg hvordan premissene for identitetsprosesser har endret seg i takt med krefter som globalisering, pluralisering, differensiering og individualisering (Giddens 1996, Henriksen & Krogseth 2001, Bauman 2004). Rammene for denne oppgaven tillater ikke noen grundig og rettferdig redegjørelse for disse premissene, men jeg vil peke på hvordan identitetsproblematikk manifesteres klartest når overleverte, selvregulerende sammenhenger mellom individer og samfunn forstyrres eller går i oppløsning (Nielsen 1991:9, Baumann 2004:29ff). Gjennom balansering av personlige og kollektive identitetsaspekter, kompenseres det for tapet av stabiliserende sosiale og kulturelle strukturer. Sosiologen Zygmunt Bauman beskriver endringer i identitetspremisses fra en moderne tid til en postmoderne ved å bruke metaforene pilgrim og turist. Ifølge Bauman kjennetegnes det moderne identitetsproblemet som problemet ved å konstruere en identitet som skal bevares stabil og sikker gjennom hele livet.

Det postmoderne identitetsproblemet handler på sin side om hvordan man skal unngå enhver fiksering og holde alle alternativer åpne. Der pilegrimen er heroisk, alvorsfylt og på konstant søken etter et fremtidig mål, er turisten lekende, flyktig og drives av redselen for å bli bundet og fastholdt (Bauman 1996, Henriksen & Krogseth 2001:95). Ut fra en slik tankegang søker mennesker i økende grad nye bærere av identitet i form av ulike fellesskap og tradisjoner.

Otto Krogseth tar i *Pluralisme og identitet* (2001) til orde for det samme kompensasjonsperspektivet, og ser oppblomstringen av nasjonal og religiøs identitet i lys av dette. For å forstå kultursituasjonen i den moderne vestlige verden, argumenterer Krogseth for å se resakralisering og religiøs renesanse på det kulturelle og individuelt meningsorienterte planet i et reaksjons- eller opposisjonsforhold til sekularisering på det ”materielle” samfunnsplanet. I denne dialektiske modellen ses religiøse, så vel som andre identitetsbyggende reaksjoner, som kompenserende for oppsmuldet identitet eller understimulerte identitetsbehov, blant annet gjennom en verdibølge, retradisjonalisering og interesse for romantikk, naturmystikk og syntetiserende holisme (Henriksen & Krogseth 2001:147ff). Som vi skal se i denne oppgaven, bidrar tilstedeværelsen av muslimer, islam og religiøse minoriteter til nettopp slike bølger av verdiorientering, retradisjonalisering og identitetsbyggende reaksjoner.

Kompensasjonsteorien er som vi ser forenlig med store deler av tidligere nevnte teorier om desekularisering og refortrylling, og deler mange av de samme perspektivene på identitetsgrunnlag i et postmoderne vestlig samfunn. Det kan likevel reises spørsmål rundt forutsetningene for og partikulariteten i kompensasjonsteorien. Teorien legger til grunn en relativt pessimistisk kulturanalyse, der premissene for et godt identitetsgrunnlag gis en lite positiv valør, og man kan innvende at forutsetningene for identiteter ikke er like dårlige som teorien tilsier. Videre kan man også innvende at teorien er generell, og i liten grad tar hensyn til konteksten i partikulære identitetsprosesser. Jeg kommer litt nærmere inn på innvendingene mot kompensasjonsteorien i kapittel 6, men vil likevel anlegge denne kort skisserte teorien som et av utgangspunktene for den videre drøftningen i oppgaven.

Kulturell identitet

I tillegg til distinksjonene mellom personlig, sosial og kollektiv identitet, bør også begrepet ”kulturell identitet” plasseres i denne sammenheng. Kulturell identitet kan grovt defineres som summen av verdier, tradisjoner og kunnskap som preger en gruppe eller et samfunn. Gjennom blant annet språk, musikk, kunst, myter, fortellinger, historie, riter og normer, skapes, vedlikeholdes og utvikles kulturelle identiteter – både som personlige, sosiale og

kollektive identiteter. Grunnet kulturbegrepets u håndterlighet (Henriksen & Krogseth 2001:138, Eriksen & Sørheim 1994), vil jeg i denne oppgaven ikke fokusere på kulturell identitet – selv om det selvfølgelig kunne gitt mening å anvende det med tanke på oppgavens tema og problemstilling. I stedet vil jeg sette søkelys først og fremst på religiøs identitet, men også på nasjonal identitet, som jeg regner for å være noe mer konkrete og håndterlige underkategorier av ”kulturell identitet” Dette betyr at når jeg i denne oppgaven behandler koblingen mellom nasjonal og religiøs identitet, bør leseren være klar over at det kulturelle aspektet både er tilstede og gjør seg gjeldende, men at jeg har valgt ikke å legge vekt på det.

Religion og identitet

I artikkelen ”Gudserfaring og identitetsdannelse. Om sammenhenger mellom identitet og tro” (2006), tar Engedal for seg hvordan identitetsdannelse og troserfaring kan knyttes sammen. Engedal poengterer hvordan menneskets individuelle eksistens fra første dag føyes inn i det personlige, sosiale og kulturelle fellesskapets livsmønster, og at vår elementære sårbarhet og avhengighet av andre blir møtt av fellesskapets trygge solidaritet og tilhørighet. Dermed forankres menneskets identitet i det relasjonelle samspillet og det kulturelle fellesskapet. Engedal påpeker videre at identitetsdannelsen dernest må forstås som en åpen og i en viss forstand uavsluttet prosess, der mennesket søker ut over det faktisk foreliggende, mot større, grenseoverskridende sammenhenger for selvforståelse og livstolkning (Engedal 2006:96).

Ifølge religionsviteren Hans Mol er religion sakralisering av identitet (Mol 1976). Religioner forankrer våre meningssystemer og praksis på en måte som motvirker kaos og uorden i tilværelsen, og sørger for identitetsverdier som trygghet, fellesskap og moralsk orden (Krogseth 1998:201). Også antropologen Clifford Geertz understreker dette poenget og hevder at alle religioner fungerer identitetsskapende og integrerende ved at de forbinder etikk og livsførsel med verdensbilde og virkelighetsoppfatning (Krogseth 1998:202, NOU 1995:31). Mol mener videre at identitetsbehovet er et så grunnleggende menneskelig behov at identiteten også lett sakraliseres, og trekker fram fire sakraliseringsmekanismer knyttet til identitet (Mol 1976 i Krogseth 1998). Objektiviseringsmekanismen sørger for at usikkerhet knyttet til en tilværelse på jorden forankres i transcendent referanserammer. Den neste mekanismen er emosjonell tilknytning til bestemte sider av identiteten. En slik tilknytning forankrer meningssystemer i emosjoner, og virker identifiserende for individet. Den tredje sakraliseringsmekanismen er ritualene, som har den funksjon at de maksimerer orden, gjeninnfører og styrker individenes plass i samfunnet. Den siste mekanismen er myter, teologi og religiøs symbolisme. Gjennom myter fortolkes virkeligheten, og det trekkes linjer til

tidens morgen (Mol 1976). Krogseth understreker at Mols identitetssakralisering kan fremstå som noe ensidig og stagnerende i dagens samfunn, og at modernitetens foranderlige, fragmenterte og differensierte tilstand framtvinger en mer dialektisk kvalifisert identitetssakralisering (Krogseth 1998:202). Med dette mener han at identitetssakralisering nå gjerne fremstår som dialektikk mellom integrasjon og differensiering, mellom samhold og konflikt og mellom endring og stabilitet. For eksempel kan myter bli brukt både harmoniserende og konflikt dramatiserende.

I Norges Offentlige Utredninger 1995/9 skriver utvalget at religioner gir meningsperspektiver som bidrar til å motvirke kaos og uorden, blant annet gjennom ritualer og myter (NOU 1995:31). Som NOU-utvalget påpeker, er det nettopp fordi våre kulturelle konstruksjoner og sosiale ordninger henger i en så tynn tråd, og fordi kaos og meningsløshet føles truende, at behovet for mening og identitet blir sterkt. Ved å referere til ”den ytterste realitet” gir religioner dermed støtte og stabilitet i livet. Utvalget poengterer at i en omskiftende tilværelse gir religioner mening i lys av en høyere forståelse av tid og historie, der sosiale strukturer og kulturelle konstruksjoner roffestes i fortiden. Ifølge utvalget er det å kjenne sin religiøse og kulturelle tradisjon, samt å gjenkjenne fortellinger, språklige uttrykk, kunst og ritualer i denne tradisjonen, viktig når barn og unge skal bygge sin identitet. Utvalget mener derfor at kristen tro og tradisjon dermed fremstår som vesentlige elementer i skolens arbeid med å skape en plattform for trygghet og tilhørighet, og også som et grunnlag for kritisk tenkning og dialog (NOU 1995:32).

Jeg vil komme tilbake til NOU-utvalgets beskrivelse av religionens betydning for identitet i kapittel 6, samt deler av kritikken som har blitt reist mot utvalget, men vil likevel allerede her påpeke at utvalget anlegger en noe harmoniserende forståelse av religionens betydning for identitet. Religiøs identitet kan også være en kilde til utfordringer og konflikter, blant annet gjennom stigmatisering og diskriminering. Når det er sagt, peker utvalget likevel unektelig på noen av religioners sentrale iboende identitetskonsoliderende egenskaper.

Endring av identitet i en flerkulturell kontekst

I postmoderne identitetsteori vektlegges som nevnt ofte identitetsbegrepets skiftende natur, og forstås således som en dynamisk og kontinuerlig foranderlig størrelse, som hele tiden må analyseres med henblikk på den spesifikke konteksten det preges av. I dagens samfunn er ikke lenger individene i like stor grad som før bundet til faste og tradisjonelle identifikasjonsmønstre, men har større mulighet til å velge og skape sin egen identitet. I *Modernitet og selvidentitet* (1996) diskuterer Giddens blant annet forbindelsen mellom

individet og det moderne livet. Individet eksisterer innenfor en struktur, men må samtidig skape seg "et selv" og en identitet. Identiteten er dermed ikke gitt, men tilegnes gjennom forhandlet og refleksiv bruk av de ressursene som hvert liv tilbyr, og er i stor grad skapt og valgt av individet (Giddens 1996 i Furseth & Repstad 2003:85f). Furseth og Repstad poengterer at dette både kan være frigjørende og vanskelig. Å ha et valg når det gjelder ens identitet, innebærer at en kan ha en viss angst over å bestemme ens "virkelige" selv eller "sanne" identitet, samt også mye arbeid i å styre ens handlinger slik at de er konsistente med identiteten (Furseth & Repstad 2003:86). Den religiøse identiteten formuleres dermed refleksivt, snarere enn å være en videreføring av eksisterende tradisjoner, og i møtet med andre religioner reaktualiseres spørsmål om etablerte sannheter (Jacobsen 2002:231). Samtidig, slik det fremgår av Jacobsens tidligere nevnte perspektiv på identiteters konstitusjon som en sum av selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet, kan identitet heller ikke forstås fullt ut som noe den enkelte kan skape og refortolke som en vil (Jacobsen 2002:35). Bektovic hevder på sin side at tilstedeværelsen av forskjellige kulturer i et samfunn betyr at identitetsdannelsen forutsetter at individet tar stilling til en rekke forskjellige identifikasjonsmønstre, som er mer eller mindre karakteristiske for de enkelte kulturer. I de samfunn der forskjellene mellom de enkelte gruppene viser seg å være betydelige, reelt eller selvopplevd, spiller tilhørighetsforholdene til gruppene en stor rolle. I motsatt tilfelle, der det ikke eksisterer betydelige forskjeller mellom gruppene, spiller tilhørighetsforholdene ikke særlig stor rolle for identitetsdannelsen (Bektovic 2004:28f). Ut i fra dette er det nærliggende å tenke seg at i dagens flerreligiøse Norge vil en identitet som kristen særlig aktualiseres og utspilles i situasjoner og kontekster som skapes i brytninger til for eksempel muslimer, slik som illustreres i diskusjonene rundt religionsfaget som jeg vil komme inn på i kapittel 6.

Når det gjelder religioner, vil "endring av identitet" i en ytterste betydning kunne bety konvertering. I denne oppgaven henviser likevel "endring av religiøs identitet" til den skisserte forståelsen av identitet som dynamisk og kontinuerlig foranderlig gjennom møtet med andre individer. "Endring av religiøs identitet" må således forstås som noe uunngåelig som alle opplever, men til ulik grad og med ulikt uttrykk. I deler av den eldre identitetslitteraturen, blant annet hos Erik Erikson, utspilles identitetsprosesser i særlig grad i ungdomsalderen og som unge voksne, og ofte gjennom såkalte identitetskriser (Erikson 1960). I mer moderne identitetsteori har man økt fokuset på at identitetsprosesser også foregår utenom denne alderen, og gjennom hele livet.

Kapittel 4 – Informantene: Religiøs identitet og bildet av muslimer

Innledning

Mine informanter er, som tidligere nevnt, valgt nettopp fordi de har et bevisst forhold til religiøs tro, og dermed også kan sies å ha en religiøs identitet. ”Det er liksom en naturlig del av meg og mitt liv”, forteller Jon, og på lignende måter forklarer også de andre informantene hvordan kristendommen spiller en sentral rolle i deres liv. De aller fleste av dem kommer fra kristne hjem, og har hatt et forhold til religion og tro siden de var små. Informantene forteller blant annet om oppvekst i bedehusmiljø, søndagsskolegang, regelmessig aftenbønn og bibellesing. Flere av dem sier at de på grunn av økt interesse for tro i ungdomsalderen, har valgt å delta på evangeliseringsturer, i kristent organisasjonsarbeid og noen har studert teologi som en følge av denne interessen. For enkelte av de eldre informantene har engasjementet innenfor menigheten gått litt i bølgedaler, mens flere av de yngre informantene forteller om et økt aktivitetsnivå først de siste årene. Felles for dem alle er at da jeg intervjuet dem var de på en eller annen måte aktive innenfor menigheten og Den norske kirke.

I den tidligere refererte artikkelen ”Gudserfaring og identitetsdannelse” (2006) knytter Engedal sammenhengen mellom tro og identitet til to hovedbrennpunkter: spørsmål knyttet til utviklingen av en personlig identitet, og troens betydning i identitetsdannelsen. Gjennom disse brennpunktene utforsker Engedal forholdet mellom tro og identitet (Engedal 2006). Jeg vil understreke at Engedals teori ikke representerer noe mer enn én innfallsvinkel til sammenkoblingen mellom religion og identitet. Dette betyr at sannsynligvis vil ikke alle kjenne seg igjen i Engedals trosdimensjoner, og kanskje gjelder de i større grad for aktive kristne enn for kulturkristne. Jeg ble ikke kjent med Engedals trosdimensjoner før etter at intervjuene var utført, men under analysen av datamaterialet slo det meg at denne teorien passet med det informantene fortalte. Jeg vil derfor bruke Engedals teori som en illustrasjon på hvordan tro og religion spiller en sentral rolle i livet til mine informanter.

I første del av dette kapitlet vil jeg ta utgangspunkt i Engedals teori, og vise hvordan den kan belyse informantenes religiøse identitet. Deretter vil jeg, som et tilleggsperspektiv, gå litt inn på hvordan informantene ser på seg selv som religiøse individer. Kapitlets andre del handler om hvordan informantenes bilde av islam og muslimer legger enkelte premisser for identitetsprosesser. På grunn av at jeg i kapittel 7 kommer mer direkte inn på hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer påvirker informantenes religiøse identitet, vil jeg i

dette kapitlet i større grad fokusere på informantenes oppfatning av tilstedeværelsen. Hva slags kjennskap og inntrykk har informantene av islam og muslimer? Hvordan blir bildet påvirket av massemediene og personlige erfaringer? Hva tenker informantene er de mest sentrale likhetene og forskjellene mellom å være kristen og å være muslim? Hvilke tanker og holdninger har informantene om og til tilstedeværelsen av islam og muslimer? Gjennom å undersøke disse spørsmålene vil jeg kunne si noe om hvilken rolle tilstedeværelsen spiller for den religiøse identiteten til mine informanter. Jeg vil derfor ta for meg hvert av disse spørsmålene, før jeg oppsummerer kort hvordan de kan relateres til religiøs identitet.

Identitet og religiøs tro

Engedal skisserer fire trosdimensjoner for å belyse hvordan tro henger sammen med identitet i det Engedal kaller ”troen i vår tradisjon” (Engedal 2006:106). Det kan fremstå som litt uklart akkurat hva Engedal legger i ”vår tradisjon”, men jeg forstår det som at uttrykket henspiller på en vestlig (norsk), kristen form for tro. Ifølge Engedal er for det første en kristen tro i vår tradisjon grunnleggende å forstå som en *personlig relasjon* til Gud, slik han møter mennesket i Jesus Kristus. For det andre, inneholder troen en *normativ livstydning*, gjennom det vi gjerne kaller for et kristent livs- og menneskesyn. For det tredje, innebærer det å tro også å føres inn i et sakramentalt og sosialt *fellesskap*, slik det leves i den kristne menighet. For det fjerde og siste, hevder Engedal at troen og fellesskapet rommer et *forpliktende ethos*, som kommer til uttrykk i normer og verdier i kristen etikk og som sikter mot å veilede både enkeltmennesker og fellesskapets livsførsel (Engedal 2006:106). Av disse trosdimensjonene var det særlig innholdet i den siste, om kristne verdier, som det ble fokusert mest på i intervjuene – både fra meg som intervjuer, men også fra informantenes side. Jeg har derfor valgt å flytte størsteparten av min analyse av informantenes tanker om kristne verdier til kapittel 6, i forbindelse med spørsmål om blant annet kristen tradisjon og kulturarv.

Den første av trosdimensjonene, *en personlig relasjon til Gud*, er tydelig hos enkelte av informantene, men varierer naturlig nok en del i uttrykksform. For Lise fremstår Gud som en kilde til håp, optimisme og livsmot når man har det vanskelig, og hun ser Jesus som et bilde på hvordan mennesket kan få tilgivelse. Lise forteller at hun opplever forholdet til Gud som ”[...] et tillitsforhold, først og fremst”. Stian trekker frem hvordan Gud, for ham, fremstår som raus og som en god kraft, mens Åshild forteller at hun tenker på, og ber til, Gud omtrent hver dag. For Martin fremstår relasjonen til Gud som ”et kjærlighetsforhold”, der menneskene elsker Gud fordi han elsket oss først. Flere av informantene setter utviklingen av et personlig forhold til Gud og kristendommen i sammenheng med større og mindre varianter

av det som gjerne kalles for identitetskriser i alderen som unge voksne. ”Hvis jeg skal være kristen, så skal jeg vite hvorfor, liksom”, forteller Lise at hun tenkte mot slutten av tenårene. Stian sier at han først som ung voksen tok et oppgjør med spørsmål som ”hvordan kan en god Gud skape så mye elendighet på jorden?”. Samtidig gir ikke alle informantene like klart uttrykk for et personlig gudsforhold, selv om dette selvfølgelig ikke behøver bety at det ikke eksisterer.

Det normative livstydningsspektet ved troen, som ifølge Engedal kommer til uttrykk i et kristent menneske- og livssyn, er også til stede blant informantene, men kommer ikke like klart fram som den personlige relasjonen til Gud. På spørsmål om hva tro betyr for ham, svarer Martin eksplisitt at det har hatt betydning for hvordan han ser på verden. Han utdyper dette og forteller at han har ”[...] et livssyn som ikke er altfor materialistisk [...] og ikke altfor deterministisk heller”. Martin forklarer at han tror at kristen tro og darwinisme kan leve i fred med hverandre, sånn noenlunde, og at han ikke er veldig opptatt av evolusjon som forklaring og forståelse av hva livet og verden handler om.

Den tredje trosdimensjonen, om *fellesskapet slik det leves i den kristne menighet*, ble i intervjuene tematisert gjennom et spørsmål om hva fellesskapet med andre kristne betyr. Her gav de aller fleste informantene klart uttrykk for at dette var sentralt for dem. ”Jo, det er viktig for meg [...]. Jeg har alltid søkt det”, forteller Stian. Blant informantene er det særlig tre sider av et kristent fellesskap som kommer fram: fellesskapet de opplever i nære relasjoner til andre kristne; fellesskapet de opplever i menigheten; og fellesskapet de opplever i form av tilhørighet til en større religiøs tradisjon. En slik kategorisering kan også ses på som et uttrykk for opplevd fellesskap med sosiale grupper av ulik størrelse, men fremstod så tydelig i intervjuene at jeg har valgt å dele fellesskaperfaringene i tre sider eller aspekter. Når det gjelder det første aspektet, trekker flere av informantene frem betydningen av nære relasjoner til andre kristne. Åshild trekker aller først frem det kristne fellesskapet med sin ektemann, og forteller at de pleier å lese Bibelen sammen og snakke om ”[...] ting som har med tro å gjøre”. Deretter nevner Åshild at hun og ektemannen er med i en bibelgruppe, hvor de besøker hverandre og snakker om deres kristne tro. Også Emilie og Martin forteller at de henholdsvis har og har hatt gode erfaringer med deltagelse i bibelgrupper. Stian, på sin side, sier at det kristne fellesskapet fikk en ny dimensjon for ham etter at han stiftet familie, og har valgt å dele sin tro med sine barn. Fellesskapet i nære relasjoner, enten det er med ektefelle, familie eller venner, virker med andre ord å utgjøre en viktig del av det å være kristen. Det andre aspektet, fellesskapet med de andre i menigheten, er også tydelig blant informantene. Martin understreker at fellesskapet han opplever i gudstjenestesammenheng er av spesiell

betydning for ham, og Gro sier at bønne- og gudstjenestefellesskapet er viktig for henne. Åshild forteller at i menigheten hennes arrangeres det regelmessige samlinger, der de som ønsker kan komme og lytte til en innleder, diskutere i grupper, spise frukt og drikke kaffe og te. På disse samlingene kommer det mellom 30 og 70 personer, og for Åshild fremstår samlingene som et "[...] mellomstort fellesskap, hvor man kan bli litt bedre kjent med litt flere i kirken, for på gudstjenester blir man ikke så veldig kjent med folk". Gudstjenestene utgjør for Åshild en del av "[...] storfellesskapet i kirken", altså snarere en del av det tredje fellesskapsaspektet. For både Emilie og Gros del har nære relasjoner ført dem til positive fellesskaps erfaringer i gudstjeneste- og menighetssammenheng. Emilie forteller at en venn fikk henne til å oppsøke gudstjenester i menighet med tilknytning til Den norske kirke, og at hun satte veldig stor pris på fellesskapet hun opplevde med de andre troende der. Gro sier at hun gjerne oppsøker andre menigheter, oftest hvis hun blir invitert av venner eller familie, og at hun synes det er spennende å oppleve forskjellige typer menigheter, både i Norge og i utlandet. Det tredje fellesskapsaspektet er litt mindre tydelig blant informantene. Åshild ser, som nevnt, gudstjenestene som en del av storfellesskapet med andre kristne. Flere av de andre informantene gir på sin side litt mer implisitt uttrykk for en fellesskaps- og tilhørighetsfølelse av å tilhøre "noe større". Stian gir uttrykk for en glede over å dele en søken etter Gud, selv om man ikke nødvendigvis "[...] har så veldig mye til felles sånn ellers da", og at dette gir ham en "glede og kraft". Lise snakker på sin side om at hun opplever "en grunn" der fellesskap kan komme til uttrykk. Stian forteller også at han liker å bare "[...] være stille i et kirkerom", noe jeg tolker som en positiv erfaring basert på trygghet, tilhørighet og fellesskap. Det blir derfor tydelig at fellesskapet, enten det er i nære relasjoner, menigheten eller tilhørighet til noe større, utgjør en viktig del av informantenes religiøsitet.

Når det gjelder Engedals siste trosdimensjon som omhandler *et forpliktende ethos*, der kristne normer og verdier fungerer som veiledende, har informantene mange meninger om dette. Stian setter kristne verdier i sammenheng med materialisme, og mener at kristne verdier kan bidra til å hindre at materialismen blir for gjennomsyrende i samfunnet. Stian forteller også om hvordan en kristen tanke om likeverd har fått stor innflytelse for hvordan han forstår og praktiserer møter med andre mennesker i jobben sin. Åshild mener på sin side at samfunnet er tjent på å formidle verdier som "[...] å være snille mot hverandre, om å dele, om å vende det andre kinnet til og om å tilgi hverandre og sånn". Jeg vil som sagt komme nærmere inn på informantenes forståelse av kristne verdier senere i oppgaven.

Hovedpoenget til Engedal er at de nevnte fire trosdimensjonene kan knyttes, og svarer, til sentrale identitetsdannende prosesser. *En personlig relasjon*, med "grunnleggende tillit"

som nerve og kjennetegn, tematiserer ifølge Engedal et fenomen som svarer til et kjernepunkt i utformingen av vår identitet. Engedal sikter da til hvordan grunnleggende følelser og forestillinger er knyttet til barnets relasjoner til de primære omsorgspersonene og ”the mothering person”. Relasjonelle erfaringer med nærhet, tillit, stabilitet, bekreftelse og motsvarende krefter, er avgjørende for hvordan selvbilde og identitet utvikles gjennom livet (Engedal 2006:102ff). Lise uttrykker som nevnt eksplisitt hennes tillitsforhold til Gud, og når Stian forteller at han tenker at det er han som kan fjerne seg fra Gud, snarere enn Gud som vil fjerne seg fra han, tolker jeg også dette som uttrykk for en grunnleggende tillit til Gud. På samme måte som en personlig relasjon til Gud kan tilsvare relasjonen til ”the mothering person”, kan også *livstydningdimensjonen* svare til utviklingen av en bærekraftig identitet. Når individet vokser opp, utvikles gradvis den sosiale, kulturelle og eksistensielle horisont. Gjennom tilegnelse av språk får vi tilgang til et omfattende system av begreper og symboler, som gjør det mulig å kommunisere med andre, samt å utvikle meningsfulle sammenhenger i våre bilder av oss selv og verden. Ideologiske og livssynsmessige helhetssyn kan utdype våre tolkningsperspektiver, forståelse og bearbeiding av ulike erfaringer, men også gi idealer og normer som utvikler grunnleggende forpliktelser og dermed en moralsk kontekst (Engedal 2006:103). Martin sin tanke om hvordan hans kristne livssyn fungerer som en motvekt mot materialismen, kan ses på som et uttrykk for et ønske om et identitetsholdepunkt i en omflakkende verden. *Fellesskapsdimensjonen* svarer til hvordan identitet skapes og formes i relasjon til, og kontinuerlig sosial interaksjon med, andre individer. Det sosiale aspektet ved identitet er, som jeg viste i forrige kapittel, bygget opp i samspill og fellesskap med andre. Når informantene forteller at fellesskapet med andre kristne er viktig for dem, skyldes dette blant annet at fellesskapet tilfører identitetsbyggende prosesser, som tilhørighet, stabilitet og bekreftelse. Den fjerde trosdimensjonen, et *forpliktende ethos*, kan settes i sammenheng med at identitet også handler om videreføring, valg og forandring. Å bli født inn i et menneskelig fellesskap gir en rekke føringer, rammer og forståelsesgrunnlag, men som Engedal skriver, er disse determinerende kreftene likevel ikke av en slik art at betydningen av ansvarlig valg reduseres (Engedal 2006:104). Gjennom personlig stillingtaken og valg i møte med gitte sosiale og kulturelle betingelser, formes, endres og tydeliggjøres menneskers identitet. Kristne normer og verdier kan både være slike sosiale og kulturelle betingelser, men også resultatet av en personlig stillingtaken. Når Åshild snakker om det å være snill, dele og tilgi som positive kristne verdier, fremstår dette som et uttrykk for anerkjennelse av, og tilslutning til, bestemte deler av et forpliktende kristent ethos.

Vi ser dermed hvordan Engedals fire trosdimensjoner svarer til sentrale identitetsprosesser, samt hvordan trosdimensjonene kan belyse deler av informantenes utsagn. Det er samtidig viktig å være oppmerksom på at de fire trosdimensjonene nok spiller en noe ulik rolle for informantene. For noen av informantene virker det personlige gudsforholdet å være viktigere enn fellesskapet med andre kristne, mens for andre er kanskje kristne verdier mer grunnleggende enn hvor ofte man ber eller går til gudstjeneste. For eksempel forteller Emilie at hun har et behov for intellektuell religiøs stimuli, å lese i Bibelen, få input og å tenke, men at dette ikke ”er nok”. Hun må oppsøke gudstjenester, dra på retreat og møte andre kristne i tillegg. Det virker som om de fleste trosdimensjonene til en viss grad er representert hos alle informantene, og selv om graden av det faktiske identitetsbidraget i hver av de fire trosdimensjonene nok vil variere etter person og kontekst, mener jeg at de kan tjene som en god beskrivelse på hvordan troserfaringer også knyttes til identitetsprosesser.

Informantenes selvilde som ”en kristen person”

Min analyse av hvordan informantene passer inn i en Engedals teoretiske modell viser at kristen tro utgjør en viktig del av livet deres. Samtidig kan også informantenes tanker om hvordan de selv passer inn i bildet av en kristen person, tilføre interessante perspektiver på forholdet mellom identitet og det å være kristen. Martin sier han er opplært i, og innforlivet med, klassisk luthersk kristendom, og at han holder seg til den så langt det lar seg gjøre. Han utdyper dette og forklarer at på enkelte områder, som for eksempel samlivsetikken, har det skjedd så store forandringer de siste tiårene at å opprettholde en slik klassisk luthersk kristendom har fremstått som vanskelig for ham. Martin forteller videre at han i enkelte sammenhenger også kan være ”ganske radikal”, samt at han har tenkt såpass mye over de spørsmålene som mange dweler lenge ved at han har slått seg til ro med svarene sine. Jon sier på sin side at hvis han skal definere seg som det man før gjerne kalte for liberal eller konservativ, måtte det være definitivt være tidligere liberal, men han gir samtidig uttrykk for at en slik målestokk fremstår noe kunstig i dag. ”Ja, hva er en kristen person?”, svarer Gro først, når jeg spør henne om hvordan hun passer inn i bildet av en kristen person, før hun plasserer seg som konservativ, til tross for at hun selv sier at hun ikke helt føler seg bekvem med den merkelappen. Hun forklarer at hun synes at et begrep som ”bibeltroskap” har mistet sin opprinnelige betydning, og at hun kanskje heller bør beskrive seg som verdikonservativ, men uten nødvendigvis å identifisere seg med alle andre som gjør det. Åshild tenker seg at hun kan passe inn i et bilde der man er ”litt sånn skikkelig”, men ikke i bildet hvor man er ”veldig pågående”. Emilie identifiserer seg med ”[...] det bildet [...] samfunnet har av en

aktiv kristen”, men legger til at det å være aktiv kristen kan bety alt fra sosialistiske kristne som jobber aktivt for de fattiges sak, til bedehusfolket, og til mer fundamentalistiske grupperinger eller karismatiske aktive kristne. Emilie forklarer at andre kanskje vil se på henne som en intellektuelt søkende, aktiv, kristen person. Slik jeg forstår Emilie, er hun opptatt av det rasjonelle og intellektuelt utfordrende ved religioner, og at det er dette hun mener her.

Vi ser med andre ord at informantene plasserer seg selv blant andre kristne ved hjelp av litt ulike målestokker. Martin tar utgangspunkt i en konfesjonell og klassisk luthersk kristendom, som en motsetning til andre retninger innenfor kristendom, og plasserer seg selv som delvis radikal. Jon og Gro benytter seg på sin side av en konservativ/liberalmålestokk, selv om de ikke helt liker den. Emilie plasserer seg på en aktiv/ikke-aktivakse, mens Åshild fremstiller seg selv i lys av kategoriene ”skikkelig” og ”pågående”. Informantenes tanker og forestillinger om hva en kristen person er, eller kan være, kan til en viss grad fungere som et referansepunkt som de kan plassere seg selv og sin kristne identitet ut ifra. Dermed vil de ved hjelp av ulike målestokker kunne identifisere seg med forskjellige grupperinger eller kategorier.

Informantenes kjennskap til islam og muslimer

Hva slags kunnskaper har informantene om islam og muslimer, og hvor og hvordan har de fått denne kunnskapen? På spørsmål om hvor de har lært det de vet om islam og muslimer, nevner enkelte av dem undervisning fra skolen, mens andre svarer at de husker lite fra grunnskolen. Noen av informantene har studert teologi og andre emner på høyskole- og universitetsnivå, og trekker frem studiene som den viktigste kilden til kunnskap om islam og muslimer. Mange av dem forteller også at de har lest faglitteratur, og Oddbjørn Leirvik og sosialantropologen Unni Wikan blir nevnt i den sammenheng. De som verken husker særlig fra skolen, og som heller ikke har fått kunnskaper om islam og muslimer gjennom studier, trekker fram massemediene som hovedkilden til kunnskapene – eller at de har ”hørt av andre”.

Alle informantene, bortsett fra Lise, forteller at de har, eller har hatt, relasjoner til muslimer, enten gjennom jobb eller privat. Relasjonene varierer fra naboforhold og mer eller mindre perifere bekjentskap til nære vennskap. I motsetning til hva jeg kanskje trodde på forhånd, virker det å være av liten betydning hvorvidt informantene er bosatt i Oslo øst eller Oslo nord/vest, når det gjelder slike relasjoner. Selv om Lise og Åshild, som kanskje fremstår som de av informantene med vagest relasjoner til muslimer, begge er fra Oslo nord/vest, virker samtidig Gro fra den samme menigheten å være den av informantene med den tetteste

relasjonen. I tillegg har informanter fra begge menighetene drevet en del med dialogarbeid i ulike settinger. Noen av dem har reist en del, både som privatperson og i forbindelse med jobb, og forteller at de har gjort seg erfaringer med muslimer i utlandet, mens andre forteller at de har vært involvert i dialogarbeid gjennom arbeid i Den norske kirke.

Da jeg spurte informantene om hvor godt kjennskap de selv syntes de hadde til islam og muslimer, varierte svarene fra Emilie som syntes hun ”ganske god kjennskap”, til Åshild som på en skala fra én til ti regnet seg selv for å være en toer eller en treer. Det er selvsagt vanskelig å rangere kunnskap i forhold til andre, men uavhengig av forskjellene informantene seg i mellom, mener jeg at de jevnt over hadde god kjennskap til islam og muslimer.¹⁷

Hvordan bildet av muslimer blir påvirket av massemediene og av personlige erfaringer

Flere av informantene gir uttrykk for at bildet som fremstilles av islam og muslimer i massemediene ikke alltid samsvarer like godt med deres bilde av virkeligheten. Kritikken informantene retter mot massemedienes fremstilling av muslimer går i all hovedsak på at massemediene polariserer meninger og budskap, homogeniserer muslimer som gruppe, underkommuniserer ”den gjengse muslim i Norge” og skaper et skeivt bilde av hvem muslimer i Norge er. Stian sier at det som kommer fram i massemediene er hvordan religion og religiøs praksis ”[...] tolkes av ekstremtolkerne [...] og ikke hvordan menigmann blant muslimer tolker det, som god troende muslim”, og snakker videre om ”svart-hvittbilder”. Emilie, på sin side, sier at hun tenker at ”[...] samfunnsdebatten om islam og muslimer er drevet av frykt og store overskrifter og manglende kunnskaper og liten evne til å se de andre”. Hun utdyper:

Ja, se gjennomsnittspersonen da. [...] Å se individet, se personen. Se muslimen også, for så vidt, [...] Det blir litt fort en stempling i grupper og kategorier, mens det er jo.. Muslimer er jo veldig forskjellige. Fra bosniske europeiske muslimer til pakistanske til somaliske, så der er det jo farlig å slenge med en merkelapp som islam på alle. Vi forenkler veldig mye av debatten og diskusjonen ved å på en måte bare plassere dem i kategorien muslimer. Mens de tidligere på en måte var innvandrere [...] så er det liksom mye fortere at de blir muslimer i dag da. Det har skjedd en endring i debatten.

Emilies poeng, at samlebetegnelsen ”muslimer” i massemediene ofte fungerer tilslørende for mangfoldet og det individuelle i islam, gir også gjenklang til Gøran Larssons tidligere refererte poenger, og blir også tatt opp av Åshild. Åshild forteller om en kjapp og

¹⁷ Jeg vil gjøre leseren oppmerksom på at informantene besitter spesialkompetanse på ulike felt. De som har teologiutdanning og de som har arbeidet innenfor Kirken, har litt andre forutsetninger for å svare på mange av mine spørsmål, enn det de andre informantene har. Dette skinner til en viss grad gjennom i analysen.

uvitenskapelig studie hun har hørt om, der muslimer gjennomgående ble presentert som ”bad guys” på CNN, og hun sier:

En sånn slående ting da, det var at når muslimer ble intervjuet så var det bilder av store grupper, og de på en måte var gærne, de ropte, de var liksom ville, mens når det var presentasjon av ikke-muslimer, så gikk det i enkelt personer, og de fikk lov til å komme og si sin mening og uttale seg.

Poenget til Åshild, slik jeg forstår henne, er at i tillegg til at muslimene, ”de andre”, stereotypiseres på en svært ufordelaktig og homogeniserende måte, gjennom en fremstilling av muslimer som en stor gruppe bestående av ville og gale personer, blir også ikke-muslimene, ”vi”, fremstilt som en gruppe bestående av enkeltindivider, der hver stemme blir hørt. Lise synes på sin side at massemediene fremstiller betydningen av tradisjon i islam som veldig sterk, at muslimer er muslimer fordi de kommer fra muslimske land og ikke fordi de har valgt det selv, og at massemediene fremstiller det å være kristen i Norge i større grad som et personlig valg. Det er vanskelig å tolke om Lise selv er enig i dette, men hun formulerer seg i hvert fall som om dette er massemediene sin fremstilling. Martin trekker fram hvordan mediene ofte overdriver sammenkoblingen mellom religion og politikk, og at man dermed forledes til å tro at sammenblandingen mellom religion og politikk er ”[...] typisk for islam hele veien igjennom”, eller som om det er selvmordsbombere og terrorister som både er i flertall og utgjør den ”egentlige islam”. Jeg tolker disse to sistnevnte innvendingene som illustrerende for den samme bevisstheten og kyndigheten blant avislesere som Eide og Simonsen skriver om, slik jeg beskrev i kapittel 2. Når det gjelder ”korrektiv til det mediebildet som blir servert”, forteller flere av informantene nettopp om hvordan personlige relasjoner er med på å justere bildet som fremstilles av islam og muslimer i massemediene. Martin snakker om sin nære relasjon til en muslimsk mann, og sier at denne personlige relasjonen har gitt ham ”[...] et annerledes bilde av islam enn det jeg antageligvis ville hatt hvis jeg bare hadde et sånn.. Sånn fjernsyn/fjernt syn.. bilde av det”. Også Gro peker på det samme når hun forteller om et årelangt vennskap med en muslimsk familie og sier at ”den kjennskapen jeg har [til islam og muslimer i Norge], har jeg derfra. I tillegg til det jeg leser ellers. Men du kan si at den kjennskapen derfra er med på å balansere det som jeg leser i massemediene. Du kan heller si det sånn”. Stian forteller på sin side at relasjonen med hans muslimske kollega bidrar til å nyansere mediebildet, mens Jon sier at dialogerfaringene hans nyanserer inntrykket fra islamdebatter på tv. Det er også interessant at de to av informantene som virker å ha vagest relasjoner til muslimer begge forteller meg at de tror det hadde vært berikende å ha sterkere slike relasjoner. Lise sier at ”når man ikke har nære venner som er

muslimer, blir det litt annerledes enn om man hadde hatt det, tror jeg. Ja, da kunne man liksom enda mer funnet ut.. Jeg holdt på å si ulikheter og likheter og sånn”. Også Åshild snakker om at det hadde vært “[...] greit å kjenne flere”, og begrunner det med å fortelle at hun bekymrer seg for å basere bildet av islam og muslimer utelukkende på massemediene, som hun tror kan gi et feilaktig inntrykk av muslimer, ”og det er litt skummelt egentlig”.

Informantenes tanker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer

En viktig del av å forstå informantenes bilde av islam og muslimer handler om å undersøke hvordan de opplever forholdet mellom kategoriene ”kristne” og ”muslimer”. Jeg spurte derfor informantene om hva de tenker kristne og muslimer har til felles, og på hvilke områder det er forskjell på å være kristen og muslim. I responsen på akkurat disse spørsmålene var det til dels uklart hvorvidt informantene snakket om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer i Norge, eller om de først og fremst sammenlignet seg selv med muslimer fra islamske stater i Midtøsten.

Åshild trekker frem det å tro på, og å lytte til, en allmektig Gud, samt å ha en moralsk standard, som kjennetegn for begge religionene. Emilie snakker også om troen på en Gud, på Guds innflytelse for livet og på en gudgitt etikk. Emilie oppsummerer sine tanker om hva kristne og muslimer har til felles: ”Ja, en forståelse av religionens rolle i livet”. Også Gro og Martin nevner etikk som en fellesnevner, men går i tillegg inn på henholdsvis hellige tekster og det personlige gudsforholdet. Gro sier at hun og muslimer har mye felles fra Det gamle testamentet, og nevner kort debatten om ”kristne muslimer”. Martin legger på sin side vekt på hvordan han i samtale med en muslim har funnet ut at de “[...] tenker likt om hva som er troens innerste vesen”. Han utdyper dette:

Troens innerside er en personlig relasjon mellom den troende og Gud, og at den personlige relasjonen er, og ligner mer, et kjærlighetsforhold [...] [og] at vi elsker Gud fordi han elsket oss først. [...] Og så har vi også funnet ut at dette kjærlighetsforholdet mellom Gud og meg, det er også det som.. Som bestemmer en del av det som blir troens yttersider, for eksempel moralen. Sånn at moral skal speile det gudsforholdet vi har. Altså, moral handler om å leve ut kjærligheten.

Martin ser med andre ord likhetstrekk mellom kristne og muslimer i tre av Engedals fire trosdimensjoner: Likheter i den personlige relasjonen til Gud, likheter i synet på forholdet mellom Gud og menneskene og likheter i moral og etikk. Åshild snakker på sin side videre om hva hun hadde felles med sin tidligere venninne som var muslim:

Jeg tror ikke vi snakket så veldig mye om det [å være religiøs] egentlig, men det var en eller annen sånn følelse av at vi hadde litt felles forståelse, på en måte, for ting.. Men jeg tror kanskje at hun synes det

var bra at jeg var kristen, som kunne forstå litt av hennes måter å tenke på, til forskjell fra andre som ikke var kristne.

Åshilds sitat illustrerer hvordan identitet og identifikasjon er kontekstuell: Når Åshild og hennes muslimske venninne møttes fikk de en felles identitet som religiøse – i motsetning til ikke-religiøse – selv om de i andre kontekster i større grad vil identifisere seg med henholdsvis andre kristne og andre muslimer

Når det gjelder forskjeller mellom kristendommen og islam, er det spesielt to hovedpunkter som blir tatt opp blant informantene: Hvordan muslimer i større grad enn kristne tenkes å måtte forholde seg til strenge plikter og krav, samt hvordan religion og politikk tenkes å stå nærmere hverandre i islam enn i kristendommen. Stian sier at ”Det virker jo som om de er mye mer opptatt av regler da, å følge mer detaljerte leveregler, enn det jeg som kristen er opptatt av”, mens Lise forteller at hun opplever at det er strenge krav og mange plikter i islam. Lise snakker om ”tvang og bånd”, og sammenligner kristne og muslimers forhold til bønn og konvertering. For Lise fremstår bønn i islam som en plikt der man må ”[...] be så og så mange ganger om dagen, og vende seg til Mekka”, og som en motsetning forteller hun om en kristen person som opplevde en toveiskommunikasjon med Gud gjennom bønn, og dermed ble frelst. Åshild deler langt på vei dette synet: ”Jeg innbiller meg at jeg mer åpent kan snakke til Gud”. Om konvertering sier Lise at det først og fremst er muslimer som har et forbud mot det, og hun kaller det en ”berøvelse av frihet”. Senere i intervjuet forteller hun at det å være muslim ikke er et valg på samme måte som det å være kristen i Norge. Også flere av de andre informantene snakket om friheten de har som kristne. Åshild forteller at hun har ”[...] en sånn følelse at jeg som kristen har en annen type frihet enn muslimer”, men sier at hun ikke helt vet hva friheten består av. Emilie sier at ”[...] er man kristen så er det mye mer opp til deg selv, eller mye mer opp til hva du vil, og det er mye mindre påbud”. Emilie mener også at religion og politikk er tett sammensveiset i mange islamske land, og bruker betegnelsen ”islams totaliserende tendens” som et ledd i beskrivelsen. Ifølge Emilie fører tanken om at islam omslutter hele livet til muslimer til at islam dermed representerer stor frihet for mange av de troende. Fra hennes ståsted er dette likevel ”[...] et inngrep i friheten. Friheten til å tro selv, til å velge ikke å tro, og til på en måte å forvalte sin egen tro også, uten at samfunnet rundt skal bestemme [...] over deg”. Martin lager også en kobling mellom plikter, frihet, religion og politikk. Han sier at til tross for at han har møtt muslimer som oppfatter troens innerside som en kjærlighetsrelasjon mellom Gud og den troende, er det likevel mange muslimer som legger avgjørende vekt på at lydigheten til, og underkastelsen under, Allahs vilje. Ifølge Martin er konsekvensene av en slik lydighet og

underkastelse at det er fort gjort å tenke at ting er bestemt på forhånd, og at "[...] det blir veldig sånn deterministisk, og gir lite rom for å tenke enkeltmenneskers frihet og valgmuligheter [...]". Martin mener at når du ikke ser skillet mellom religion og politikk, et skille man ifølge Martin ikke finner i enkelte land fra Midtøsten, kan "[...] islam være en veldig konserverende politisk og kulturell faktor i de samfunnene". I tillegg til forskjeller i gudsdyrkelse og sammenkoblingen mellom religion og politikk, nevner spesielt Martin, Jon og Gro tros læren som en avgjørende forskjell. Martin snakker om forskjeller i dogmedannelser, og trekker fram treenighetslæren som et veldig tydelig skille. Også Jon kommenterer hvordan treenigheten og nattverden skiller seg ut, mens Gro sier at det som primært skiller er dette med Jesus som eneste vei til frelse. Gros utdypning av dette oppsummerer på mange måter informantenes tanker om forskjeller mellom kristendommen og islam:

Det er vel bare kristendommen som tror på en gud som har bøyd seg ned og løfter deg opp. Det er den store forskjellen. Du slipper å strekke deg opp og håpe at du kanskje.. Hvis du er heldig, eller hvis Allah er i godt humør [...] Du kan få lov å vite, fordi du har en gud som har blitt menneske.

Vi ser altså at informantene tenker seg at det å tro på en allmektig Gud, religionens rolle i livet, samt etikk og moral, er blant de viktigste fellestrekkene mellom kristne og muslimer. De største forskjellene, ifølge informantene, ligger i plikter, forbud, krav, frihet, samt koblingen mellom religion og politikk. Informantenes tanker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer, gir også gjenklang til Engedals nevnte trosdimensjoner. Som vi har sett, mener Martin at det personlige gudsforholdet er et fellestrekk, Åshild snakker om fellesskapet med den muslimske venninnen, Gro om forholdet mellom Gud og menneskene i de to religionene og flere av informantene trekker fram likheter og forskjeller i normer, etikk og verdier. Selv om informantene vektlegger ulike sider ved religionene, benytter de seg av de samme dimensjonene som Engedal i deres sammenligning av kristne og muslimer.

Tanker om og holdninger til tilstedeværelsen av islam og muslimer

I den tidligere refererte artikkelen til Moseng – om holdninger til ikke-vestlige innvandrere – konkluderte forfatteren med at nordmenn fremstår som ambivalente i møte med andre kulturer. Selv om Mosengs datamateriale ikke forteller noe spesifikt om aktive kristnes holdninger, kan ambivalensen langt på vei betegne mine informanter også. Samtidig som de bruker positive beskrivelser som "fint" og "berikende" om tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge, blir det også brukt negativt ladede ord og begreper. Noen av informantene

bruker mye tid på å prate om positive konsekvenser ved tilstedeværelsen av islam og muslimer, mens andre fokuserer i større grad på hvilke utfordringer tilstedeværelsen bringer. På lignende måte som i forrige avsnitt, virker det også her som om informantene ved enkelte anledninger baserer negative holdninger på tanker om tilstedeværelsen av islam og muslimer i (en vestlig) *verden*, og ikke spesifikt i Norge.

På spørsmål om hvilke tanker hun har om tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge, svarer Gro at sett i lys av relasjonen hennes til den muslimske familien har hun "[...] ikke noen problemer med det i det hele tatt", men at hun ikke liker fundamentalisme av noe slag. Her er det interessant å se hvordan Gro tar utgangspunkt i negativt ladede ord som "problemer" og "fundamentalisme" for å beskrive hennes tanker om tilstedeværelsen, samtidig som meningsinnholdet ikke kan sies å uttrykke negativitet. Med andre ord assosierer hun problemer og fundamentalisme med islam og muslimer, selv om poenget hennes er at hun ikke har noen problemer med tilstedeværelsen. Gro utdyper at hun ikke har vansker med at folk tror på noe annet enn hun selv tror på, eller at det bor mennesker med en annen tro her i landet. Hun forklarer at det er "negative elementer", eller i hvert fall potensielle negative elementer, i alle samfunn, enten det gjelder fundamentalisme, selvmordsbombere eller annet. Gro mener at man må akseptere at det alltid vil være utfordringer i et samfunn, og at man heller bør konsentrere seg om å finne en måte å ta hånd om dem på. Hun ser på det å sette likhetstegn mellom religion og politikk som noe negativt, men understreker at selv om hun tenker at islam setter et slikt likhetstegn, gjør ikke nødvendigvis alle muslimer det. Gro oppsummerer med å si at det er litt for mange nyanser ved tilstedeværelsen av islam og muslimer til at hun kan si "det vil jeg ikke ha". Også Åshild tar utgangspunkt i noe negativt ved tilstedeværelsen, i det hun kaller "dum muslimsk oppførsel". Hun utdyper ikke hva denne dumme oppførselen består i, men jeg antar at det er lignende problemer som Gro assosierte med islam og muslimer. Poenget til Åshild er at den vestlige, kristne kulturen, på områder som for eksempel strafferett og lovgivning, har kommet lengre enn mange muslimske land. Åshild tenker derfor at med tiden vil også slike muslimske stater utvikle seg til mer moderne og bærekraftige samfunn. Hun tenker at det er en naturlig utvikling som også kristendommen går og har gått gjennom.

Emilie forteller på sin side at hun har litt blandede tanker om tilstedeværelsen av islam og muslimer. På den ene siden opplever hun de muslimene hun har truffet personlig som vennlige, interesserte og engasjerte, mens på den andre siden sier hun at hun ikke helt skjønner hvorfor den lille promillen selvmordsbombere i verden nesten alltid er muslimer. Hun tenker seg at det kan ha noe med den nevnte "totaliserende tendensen i islam" å gjøre, og

spekulerer på om islams altomfattende rolle kan føre til maktkonflikter og ”opprør i islams navn”. Hun stiller seg også skeptisk til det hun tenker er overdreven regulering i islam. Emilie sier at hun anerkjenner viktigheten av ritualer og det å ære Gud, men stiller spørsmål ved logikken og rasjonaliteten bak enkelte foreskrifter knyttet til mat og klesdrakt: Emilie tenker moderne muslimer har andre og viktigere utfordringer enn å følge for eksempel kravene som knyttes til slakting, og mener at bruken av hijab logisk sett ikke forhindrer at enkelte blikk fra muslimske kvinner kan gjøres til gjenstand for seksuelt begjær. Også Martin uttrykker litt blandede følelser overfor tilstedeværelsen og sier at han reserverer seg litt mot å komme med klare uttalelser om dette, ”[...] først og fremst fordi det *er* sånn”. Jeg tolker dette dit hen at Martin har innsett at uansett hvor klart han skulle stå på et bestemt standpunkt, ville det ikke forandre hvorvidt islam og muslimer eksisterer i Norge eller ikke. Martin sier videre at han noen år tilbake tenkte at det hadde vært en fordel om Norge kunne fortsette å være like religiøst og kulturelt enhetlig som da han var ung. Etter å ha akseptert tilstedeværelsen av muslimer i Norge, vil han samtidig heller ikke være med på de politiske forslagene fra ytre høyre, om tiltak for å reversere utviklingen. Martin ser også fordeler ved tilstedeværelsen av muslimer, men knytter dette til arbeidskraft. Jeg mener perspektivet til Martin illustrerer en tendens blant informantene: Samtidig som de forteller om positive erfaringer med muslimer, gir de, som regel mer implisitt enn eksplisitt, også uttrykk for at tilstedeværelsen gjør det norske samfunnet mer komplisert og skaper ekstra utfordringer. Også Lises refleksjoner fremstår for meg som litt motstridende. På den ene siden tenker hun at det er viktig at folk blir minnet på at det finnes andre voksende religioner, men på den andre siden uttrykker hun bekymring for de mange samfunnskonflikter som hun mener muslimer har skyld i.

Stian og Jon er på sin side de to eneste av informantene som tar utgangspunkt i positive sider ved tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge, og begge bruker beskrivelsen ”berikende”. Stian sier: ”Bare fint, det. Bare berikende, tenker jeg”, og forteller videre at han synes tilstedeværelsen har ført til at det har blitt mer legitimt å snakke om religion og tro, og skapt grobunn for å lære om alternative perspektiver på tilværelsen: ”Litt sånn utforske forskjeller og likheter”. Videre forteller Stian at hans erfaringer tilsier at muslimer også verdsetter og gjengjelder en slik imøtekommende, nysgjerrig og respektfull holdning. Stian virker i det store og hele å ha et påfallende lite anstrengt forhold til tilstedeværelsen av islam og muslimer, og fokuserer konsekvent på utfordringer og ikke problemer. Han virker å være klar over at konflikter kan og vil oppstå, og snakker litt om segregering og manglende engasjement fra muslimske foreldre i skolesammenheng, men understreker både eksplisitt og gjennom argumentasjon at dialog og dialogarbeid er nøkkelen

til sameksistens. Jon er litt mer forbeholden enn Stian i sine tanker om tilstedeværelsen. Jon forteller at han for det meste opplever positive erfaringer som følge av tilstedeværelsen, men gir samtidig også uttrykk for at han er klar over hvilke utfordringer tilstedeværelsen av muslimer bringer det norske samfunnet. Han knytter likevel disse utfordringene i større grad til de ekstreme kreftene enn til den gjengse muslim i Norge. Jon sier at "[...] man får noe og man gir noe". Han utdyper dette, og forteller at kulturutvekslingen og mangfoldet er så positivt at det veier opp for negative sider knyttet til for eksempel norskopplæring og gateslang: "[...] gevinsten er så mye større enn utfordringene".

Som vi ser av dette eksisterer det blant informantene mange refleksjoner rundt tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge. Noen av disse refleksjonene bærer preg av en positiv innstilling, mens andre vitner om problemorientering. Begge disse sidene er representert hos alle informantene, selv om vektingen varierer fra person til person.

Med bakgrunn i Stoors tidligere refererte kategorisering av eksklusivistiske, holistiske og dialogiske holdningsstrategier, vil jeg hevde at sistnevnte fremstår som den ledende blant politiske styresmakter og Den norske kirke, i dagens norske samfunn. Samtidig eksisterer det også holdninger innenfor eksklusivisme- og holismekategoriene blant medlemsmassen i Den norske kirke. Blant informantene kom dialogperspektiver eksplisitt fram hos fire av dem. Dette betyr selvsagt ikke at de tre resterende informantene ikke vil stille seg bak prinsipper for religionsdialog – dialog var heller ikke tematisert fra min side i intervjuene – men det kan kanskje illustrere at dialog er ikke like viktig for alle. Jeg vil også gjøre oppmerksom på at menigheten fra Oslo øst, et geografisk område med høy andel ikke-vestlige innvandrere, er spesielt opptatt av religionsdialog. Dette har nok sannsynligvis på en eller annen måte bidratt til å forme informantenes perspektiver. For eksempel tok alle informantene fra Oslo øst selv opp dialog og dialogholdninger som et tema, mens bare én av informantene fra Oslo nord/vest nevnte dette. Intervjumaterialet og utvalget er likevel for snevert til å kunne konkludere med at informantene fra Oslo øst er mer opptatt av religionsdialog enn informantene fra Oslo nord/vest.

Hvordan bildet av islam og muslimer påvirker religiøs identitet

Som nevnt i innledningen, er informantenes bilde av islam og muslimer viktig å undersøke, da det kan spille en rolle for hvordan informantene opplever tilstedeværelsen av islam og muslimer når det gjelder egen religiøs identitet. Når Åshild sier hun har lite kjennskap til islam og muslimer, og ikke lenger har nære relasjoner til noen muslimer, er det nærliggende å tenke seg at dette kan medvirke til at hun ikke opplever særlig stor påvirkning på hennes

religiøse identitet som følge av tilstedeværelsen av islam og muslimer. Blant informantene som har vært i dialogsettinger, eller hatt nære relasjoner til muslimer, kontrasteres ofte religiøs identitet mye tydeligere, og interaksjonen mellom kristne og muslimer får dermed en mer uttalt påvirkning på identitet. Disse poengene går jeg nærmere inn på i kapittel 7.

Videre kan informantenes tanker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer, si noe om hvordan muslimer oppleves som en kontrast til informantenes kristne identitet. Identitet formes, som tidligere nevnt, gjennom sammenligning med andre, og da er det relevant å undersøke hvor like eller forskjellige muslimer oppleves for mine kristne informanter. Som vi har sett, opplever informantene både forskjeller og likheter. Informantene identifiserer seg, naturlig nok, oftere med muslimer på de områdene der de opplever størst likhet mellom religionene enn på områder der de opplever store forskjeller. At informantene mener at de som kristne har mer frihet enn muslimer, illustrerer dermed hvordan den tenkte friheten ved deres religion blir en viktig del av deres kristne identitet i møte med muslimer.

Informantenes vurderinger av, og holdninger til, tilstedeværelsen av islam og muslimer, kan til en viss grad fortelle oss noe om hvordan grunnlaget for identitet utfordres. Når informantene forteller at de opplever tilstedeværelsen som positiv og berikende, fremstår ikke deres religiøse identitet som spesielt truet av tilstedeværelsen av islam og muslimer. På den andre siden: Når informantene forteller om utfordringer og problemer ved tilstedeværelsen av islam og muslimer, er det ikke gitt at tilstedeværelsen representerer store, opplevde utfordringer for deres religiøse identitet. Ofte vurderte informantene tilstedeværelsen tilsynelatende uavhengig av deres religiøse identitet, men som vi skal se senere i oppgaven får den likevel konsekvenser.

Kapittel 5 – Kirken som tradisjons- og kulturbærer og kilde til identitet

Innledning

Den norske kirke kan på flere måter sies å fungere som en identitetsmarkør, for de aktive så vel som for de passive medlemmene. I Stortingsmelding nr. 17, ”Staten og Den norske kirke” (2008), heter det at kristendom og kirke har bidratt til å gi enkeltmennesker religiøs tilhørighet, og vært med på å forme, vedlikeholde og endre tradisjoner, kultur og verdier i det norske samfunnet. Videre heter det at Den norske kirke som statskirke, folkekirke, trossamfunn og lokalkirke, har bidratt til å skape stabilitet og fellesskap i lokalsamfunnene og i storsamfunnet, og gitt en ramme for tro og liv med rom for mangfold (Stortingsmelding nr. 17 2008). I kraft av disse egenskapene fungerer Den norske kirke som et reservoar av identitetskonstituerende muligheter. Som vi så i forrige kapittel, om religiøs identitet blant informantene, utgjør fellesskapet med andre kristne en viktig del av deres identitet. Med utgangspunkt i dette, samt min tidligere skisserte forståelse av identiteters sosiale aspekt, vil jeg i dette kapitlet derfor legge som et premiss, og argumentere for at Den norske kirke spiller en sentral rolle for informantenes religiøse identitet – både den sosiale og den kollektive. Informantenes refleksjoner rundt, og meninger om hvordan statskirken blir påvirket av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, og spesielt til islam og muslimer, vil dermed også kunne si noe om hvordan informantene opplever påvirkning på egen religiøs identitet.

Dette kapitlet er todelt. I første del vil jeg redegjøre kort for Den norske kirkes posisjon i det norske samfunnet i en historisk kontekst, med fokus på forholdet til religiøse minoriteter. Deretter vil jeg skrive kort om statskirkedebatten, da den kan sies å aktualisere en rekke identitetsspørsmål og identitetsprosesser. Det komplekse samspillet mellom nasjonal identitet, tradisjoner, verdier og forskjeller i grad av identifikasjon og aktivitetsnivå mellom medlemmene fører til et konglomerat av meninger, argumenter og perspektiver, som i stor grad synliggjøres i debatten om statskirkeordningen. Tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, deriblant islam og muslimer, tilfører slike debatter særskilte aspekter. Jeg vil derfor ta for meg slike nevnte faktorer, og drøfte dem i lys av identitetsproblematikk. I kapitlets andre del vil jeg ta utgangspunkt i egen empiri, og komme nøyere inn på hvordan informantene opplever at tilstedeværelsen av religiøse minoriteter påvirker Den norske kirke, hvilke konsekvenser informantene tenker at dette får for Kirken, og hva de synes om dette.

Her vil jeg drøfte informantenes tanker om Den norske kirkes rolle som identitetsanker i forhold til kontinuitet og endring.

Den norske kirkes posisjon i det norske samfunnet – en historisk kontekst

Kristen tro og religion har gjennom omtrent tusen år hatt en dominerende posisjon og påvirket både det politiske og det religiøse liv i Norge. Etter reformasjonen ble den evangelisk-lutherske kristendommen innført som offisiell religion i Danmark-Norge i 1537. I den norske grunnloven fra 1814 uttrykkes kristendommens posisjon klart, og kun ett annet religionssamfunn omtales, nemlig det jødiske. Som Leirvik påpeker, ble jødene til gjengjeld stengt ute: ”Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget” (Om Grunnloven i Leirvik 2001:12). Grunnlovsforbudet mot jøder gjaldt til 1851, og helt fram til 1892 var kristendommen enerådende religion i Norge. Først i 1964 vedtok Stortinget at ”Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsutøvelse”, etter at en rekke grupperinger, først og fremst innenfor kristendommen, i lang tid var blitt nektet anerkjennelse av norske myndigheter (Leirvik 2001:12f). Norge er likevel fremdeles et av de landene i verden der staten knytter seg til ett bestemt religionssamfunn, slik vi blant annet ser i mange muslimske land. Som Leirvik påpeker, har statskirkesystemet i de siste tiårene ikke vært til hinder for å utvikle en relativt sjenerøs religionsfrihetspolitikk, og ifølge Leirvik må Norge på det juridiske området kunne sies å være på høyde med andre og mer multireligiøse samfunn når det gjelder religionsfrihet (Leirvik 2001:13). I dagens norske samfunn får alle religions- og livssynssamfunn bidrag basert på medlemstall, gjennom statlige støtteordninger. Leirvik beskriver dette forholdet som en ”[...] nokså liberal praktisering av det konstitusjonelle faktum at den evangelisk-lutherske religion ”stadig forbliver statens offentlige” ”(Leirvik 2001:14).

Den norske kirke er konstitusjonelt sett statens egen kirke, og har i kraft av dette en annerledes posisjon enn de øvrige representerte religionene i Norge. Samtidig fordrer dagens multikulturelle og multireligiøse norske samfunn interaksjon mellom religioner og religiøse grupperinger, som igjen er med å forme Kirkens rolle og posisjon. Som religionshistorikeren Anne Stensvold skriver, er religion alltid kulturbestemt i den forstand at den utvikler seg i tråd med de kulturelle forutsetningene og de historiske forhold de troende befinner seg i. Hun eksemplifiserer dette med at skikken med kvinnelig omskjæring tradisjonelt har blitt begrunnet med islam, mens i Norge tar de aller fleste muslimer skarpt avstand fra skikken og forklarer den som en afrikansk tradisjon (Stensvold 2008:289f). På den måten utvikler religioner seg i møte og samspill med hverandre, og dette gjelder selvfølgelig også Den norske kirke.

Debatten rundt statskirkeordningen

Den norske kirkes konfesjonelle tilknytning til staten har i flere tiår blitt mye debattert, både i offentlige og private rom. En rekke regjeringsoppnevnte og kirkelige utvalg har blitt nedsatt¹⁸, Stortinget har hatt diskusjonsrunder og representanter for ulike tros- og livssynssamfunn har gått sammen for å drøfte og evaluere statskirkeordningen. Debatten rundt statskirkeordningen er fasettert og det er vanskelig å få klar oversikt over hvor frontene går. Rammene for denne oppgaven tillater ingen dyptgående redegjørelse for statskirkediskusjonen, og dette har heller ikke vært et eksplisitt tema i mine intervjuer. Å sette søkelys på Den norske kirkes rolle som statskirke, er likevel et sentralt for å forstå identitetsproblematikken som utspilles som en følge av at staten knytter særskilte bånd med ett trossamfunn.

Journalisten Didrik Söderlind poengterer i *Farvel til Statskirken?* (2005) hvordan paradoksene er mange: Arbeiderpartiet, med sin kulturradikale tradisjon, går inn for å beholde statskirkeordningen, mens Kristelig Folkeparti vil skille stat og kirke. I kirkens egne rekker er oppfatningene ganske sprikende (Söderlind 2005:7). Ideen om folkekirken¹⁹ kan på enkelte måter sies å bidra til at statskirkemodellen legitimeres og ønskes opprettholdt. Folkekirken inkluderende og identitetsskapende egenskaper fører til at store deler av den brede medlemsmassen høster av Den norske kirkes rolle som identitetsmarkør. Gjennom bred oppslutning rundt kirkens tilbud knyttet til årets høytider og livssyklusritualer, bekrefter også den ellers mindre aktive delen av medlemsmassen sin tilknytning og identitet til Den norske kirke, og statskirkeordningen verdsettes derfor gjennom folkekirkens inkluderende natur. Både Bakkevigutvalget i 2002 og Gjønnnesutvalget i 2007²⁰ anbefalte å skille kirke og stat, begrunnet i hensynet til religionsfriheten og livssynsminoritetene, men flertallet i befolkningen mener likevel at statskirkeordningen bør fortsette. Stensvold påpeker at de statskirkemedlemmene som nesten aldri går til gudstjeneste, men som derimot hviler seg på, og er avhengig av, de aktive kirkemedlemmenes religiøse aktivitet og engasjement, ser på staten som en garantist for sine religiøse rettigheter. Så lenge statskirken forblir statlig har

¹⁸ Sivertsen-utvalget fra 1971, Bakkevig-utvalget fra 2002 og Gjønnnes-utvalget fra 2006 (Plesner 2006a)

¹⁹ Begrepet "folkekirke" er et mangetydig begrep, men her brukt både i betydningen av å være en kvantitativ folkekirke som omfatter alle lag og grupper som er medlemmer og i betydningen av å være en kirke som deler sin historie med et folks historie (se Torkildsen 2005:70).

²⁰ I Gjønnnesutvalget stemte 2 personer for å beholde dagens grunnlovsforankrede folkekirke, 4 personer stemte for å fristille Den norske kirke fullstendig fra staten (selvstendig folkekirke), mens 14 personer gikk inn for at Den norske kirke skulle få selvstendig rettstatus under en egen lov fra Stortinget (lovforankret folkekirke) (se f.eks Plesner: 2006a).

alle, uansett grad av religiøst engasjement, lik rett til å være medlem (Stensvold 2008:290). Blant de aktive medlemmene i Den norske kirke er det relativt bred oppslutning rundt kravet om kirkelig autonomi (Stensvold 2008:291). I 2008 støttet både liberale og konservative krefter kirkeminister Trond Giskes løsning om å gi statskirken indre selvstyre. Dette kan ses på som et kompromiss mellom de to ytterpunktene når det gjelder tanker om statskirkens videre eksistens. Som Stensvold påpeker, er det imidlertid liten grunn til å anta at denne roen er forankret i noen felles oppfatning om Den norske kirkes mening og mål. De aktive kirkemedlemmene er opptatt av læremessige forhold, og ønsker av den grunn at Kirken styrer seg selv, mens de passive medlemmene, som bare bruker kirken når de selv trenger det, først og fremst er opptatt av at Kirken skal *være der*. For de passive kirkemedlemmene tas Kirken som en selvfølge – som noe som man kan benytte seg av, og som eksisterer uavhengig av engasjement. Stensvold hevder at politisk styring har ført til at staten dermed fungerer som en garantist for en åpen og inkluderende kirke, hvor selv passive kirkemedlemmene er velkomne. Kirken blir i så måte en del av statens velferdsordninger. Hun viser til en spørreundersøkelse Aftenposten gjorde i 2002, og til større, vitenskapelige opinionsundersøkelser fra samme år, der resultatene bekreftet sammenhengen mellom sterke nasjonalfølelser, lav religiøs aktivitet og ønsket om å beholde statskirken (Stensvold 2008:289ff). Med andre ord knyttes statskirken til det å være norsk, og nasjon og religion sammenkobles.

Religion og nasjonal identitet

Den nevnte grunnlovsparagrafen om at den evangelisk-lutherske religion stadig forblir statens offentlige, levner liten tvil om at Norge kan kalles et kristent land – i motsetning til for eksempel islamske eller hinduistiske land. Hvorvidt det er hensiktsmessig å bruke en betegnelse som ”et kristent land”, er et annet spørsmål (Plesner 2006b), men så lenge koblingen mellom stat og én religion finnes, vil den kunne bli brukt i nasjonalistiske argumenter. Agedal mener at statskirken kan ses ut fra en slik nasjonal dimensjon. Så lenge man har en kirke som er en del av staten, og som har oppslutning blant majoriteten, er det nærliggende å oppfatte kirkemedlemskapet som en del av samfunnsmedlemskapet (Agedal 2000). Anthony D. Smith definerer nasjonal identitet som ”the maintenance and continual reinterpretation of the pattern of values, symbols, memories, myths and traditions that form the distinctive heritage of the nation, and the identification of individuals with the heritage and its pattern” (Smith 2003b:24f). Han argumenterer for å balansere en slik definisjon i lys av to identitetsnivåer: Forholdet mellom analysenes kollektive og individuelle nivåer; og forholdet mellom kontinuitet og forandring av identitet. Når det gjelder forholdet mellom

kollektive og individuelle nivåer, anerkjenner Smith refleksiviteten og de relasjonelle, kontekstuelle og situasjonelle aspektene ved identitet, men poengterer hvordan identitet i tillegg kan ses på som kollektiv. Når det gjelder forholdet mellom kontinuitet og forandring av identitet, er også kollektive, kulturelle identiteter og fellesskap foranderlige og forgjengelige, men forandringen skjer saktere enn ved sosiale identiteter. Smiths definisjon av nasjonal identitet refererer derfor til prosesser der erindringsmønstre, verdier, symboler, myter og tradisjoner rekonstrueres i hver eneste generasjon. Forandring er således innebygget i definisjonen av nasjonal identitet (Smith 2003a:32ff).

Stensvold viser til at Den norske kirke er delt inn i menigheter som dekker hele landet, og at alle innbyggere i Norge dermed bor i en av Kirkens menigheter (Stensvold 2008:290). Med andre ord er statskirkens utbredelse sammenfallende med den norske stats territorium. Stensvold understreker dette ved å vise til *Kirkeloven* (1996), der det står at bare personer som er bosatt i riket og norske statsborgere i utlandet kan være medlem av Den norske kirke. Dermed etableres det en sammenheng mellom statskirken og å være norsk statsborger. Det eneste religiøse kravet som stilles er at personene må være døpt – i statskirken eller ”i et annet kirkesamfunn”. Også innvandrerne organiserer seg i trossamfunn som ofte følger nasjonale og etniske grenser. Pakistanske, bosniske, irakiske og tyrkiske muslimer tilhører hver sin moské, hvor prekener foregår på de respektive språkene og feiringer og seremonier er preget av kulturell arv fra bakgrunnslandet. I det etter hvert så multireligiøse norske samfunnet har det ifølge Stensvold blitt stadig tydeligere at også statskirken er en slik nasjonal(istisk) institusjon, der Den norske kirke er et trossamfunn for etniske nordmenn. Som Stensvold påpeker, er ikke Den norske kirkes etniske forankring en uttalt del av Kirkens selvbilde, men mye tyder på at forankringen finnes blant store deler av medlemsmassen (Stensvold 2008:290ff). Denne tanken om forankring vil jeg komme tilbake til senere i dette kapitlet, med utgangspunkt i mine informanter.

I en delrapport fra Kirke/statutvalget skilles det mellom en tysk og en fransk oppfatning av nasjonen. Den tyske tradisjonen bygger på forestillingen om at nasjonen er et fellesskap basert på etnisitet, språk og tradisjon (ethnos). Dersom ulike folkegrupper skal utgjøre en ”nasjon”, forutsettes det bestemte sammenbindende, felles kulturelle kjennetegn, ifølge en slik tenkning. Alternativet til kravet om kulturell likedanning blir dermed oppdeling i flere mer ensartede fellesskap. Den franske tradisjonen ser på sin side nasjonen primært som et politisk definert fellesskap, skapt gjennom de rettigheter staten gir sine borgere innenfor et felles territorium (demos). Ut fra denne tradisjonen kan en nasjon være flerkulturell/fleretnisk og omfatte ulike folkegrupper (Forankring og forandring 2000:20). Som et alternativ til skillet

mellom etnos og demos i sammenhengen mellom religiøs og nasjonal identitet i Norge, kan begrepet "sivilreligion" være interessant (Botvar 2006b:123f). Sosiologen Robert Bellah introduserte begrepet i moderne kontekst, som en beskrivelse på hvordan sosiale uttrykk og fenomener bidrar til å sakralisere nasjonale verdier og omdanne dem til en form for religion. Bellah brukte begrepet med utgangspunkt i forholdene i USA, men flere nordiske forskere har forsøkt å anvende det på den skandinaviske folkekirkemodellen (Botvar 2006b:124). I de nordiske landene kan folkekirkekulturen ses som et møtepunkt for nasjonal og religiøs identitet, der de nasjonale kirkene bidrar til å forene folket og staten, samtidig som de tilfører det nasjonalstatlige prosjektet en transcendent dimensjon, sammenfatter dets historie og gir det et mål. Ifølge Botvar vil en bred og inkluderende form for nasjonal identitet, demosvarianten, peke i retning av at den norske folkekirken fungerer som en form for sivilreligion. En mer ekskluderende etnisk-kulturell form for nasjonal identitet vil derimot tolkes som en støtte til oppfatningen av at religion er sammenvevd med etnosvarianten (Botvar 2006b:124f). Som Thomas Hylland Eriksen påpeker i artikkelen "What is Cultural Complexity?" (2009), er det ofte slik at etnos- og demosvariantene blandes innenfor et og samme samfunn (Eriksen 2009:12), og kvantitativt datamateriale tilsier at Norge som nasjonalstat inneholder nettopp en blanding av-, og en spenning mellom etnoselementer og demoselementer (Forankring og forandring 2000:20, Botvar 2006b:122, Gressgård 2007:97). Sosiologen Randi Gressgård poengterer at skillet mellom etnos og demos er skarpere og mer betent i land som Danmark og Frankrike, men at spenningsforholdet like fullt er til stede i den norske debatten (Gressgård 2007:97). Som vi skal se videre i dette kapitlet, er både etnos- og demostankegangen representert blant både forskere og informanter.

Den norske kirke som kilde til kollektiv identitet

I motsetning til en tradisjonell forening som man kan melde seg inn og ut av, kan mye tyde på at mange av medlemmene i Den norske kirke opplever kirken mer som et symbol- og rituffellesskap som tolker og ritualiserer tilværelsen (Forankring og forandring 2000:19). Denne typen identitet kan best beskrives som en form for kollektiv identitet, slik jeg beskrev og eksemplifiserte i kapittel 3. På samme måte som religiøs identitet kan være kollektiv, kan altså også nasjonal identitet ses på som kollektiv. Både nasjonal og religiøs identitet kan i tillegg være en form for sosial identitet – i den forstand at de kan utgjøre en del av "hvem en er", samt skape en "vi-følelse" (Botvar 2006b:122). I de neste avsnittene fokuserer jeg likevel hovedsakelig på nasjonal og religiøs identitet som kollektive identiteter.

Aagedal problematiserer sammenkoblingen mellom religiøs og nasjonal kollektiv identitet, og spør om på hvilken måte de påvirker hverandre, om det eksisterer et spenningsforhold mellom dem, og om det blir for enkelt å snakke om én nasjonal identitet og én religiøs, kirkelig identitet. Også Aagedal forstår identitet som relasjonell og prosessuell, og poengterer at forholdet mellom religiøs og nasjonal identitet ikke dreier seg om statiske størrelser. Ifølge Aagedal kan statskirke-medlemskapet i Norge fremdeles ses på som et nasjonalt symbol, grunnet de tradisjonelt tette båndene mellom folk, kirke og samfunn, noe som også bekreftes gjennom monarkiet. Som Aagedal påpeker, er slike kollektive identiteter implisitte fenomener som ofte først blir synlig idet de blir utfordret. Aagedal har sett på hvordan utmeldinger fra statskirken ofte blir sett på som rot og urenheter i samfunnets kategorisering av det nasjonale og det religiøse (Aagedal 2000).²¹ Den vanlige og derfor ”normale” kombinasjonen av å være norsk og å tilhøre statskirken blir med andre ord rokket ved. Siden Aagedals studier av utmeldingsaksjonene på 1970-tallet har nok koblingen mellom å være norsk og å være kristen avtatt i styrke, noe som vi også skal se hos informantene mine, men det er likevel grunn til å tro at det fremdeles eksisterer en sammenheng blant mange. Aagedal konkluderer med at Den norske kirke slutter opp om det som historisk har blitt det dominerende ”nasjonale prosjektet”, men at dette norske nasjonale prosjektet ikke lenger er avhengig av Kirken som religiøst grunnlag og som støttespiller (Aagedal 2000).

I et pluralistisk og flerreligiøst samfunn, og i en tid med økende internasjonal kontakt og påvirkning, kan det være vanskelig å skape en fellesskapsfølelse og felles identifikasjoner i befolkningen. Ideen om en kristen, kollektiv identitet, som forener Norges befolkning, har med andre ord stadig tøffere vilkår. Som Aagedal skriver, har utfordringen innvandrere med muslimsk bakgrunn representerer vist seg å være vanskelig å løse innenfor den norske nasjonalstatstradisjonen. Ifølge Aagedal har forholdet til muslimer blitt forsøkt løst gjennom et paradigme med individuelle rettigheter som yringsfrihet, religionsfrihet og så videre, og med et norsk lovverk som en ytre regulerende ramme. Som Aagedal påpeker, kommer dette paradigmet til kort når store grupper, for å ivareta sitt verdi- og kulturgrunnlag, krever løsninger som ikke lenger har karakter av individuelle unntak eller interne særordninger. Når den kulturelle tilretteleggingen krever løsninger på samfunnsplan som påvirker det norske offentlige rommet, er det ifølge Aagedal snakk om en utfordring der tilvante norske tenkemåter og løsninger ikke strekker til (Aagedal 2000). Debatten om bønnerop fra islamske

²¹ Her kan man, som Aagedal også poengterer, trekke klare paralleller til Mary Douglas sin teori om ”dirt is matter out of place”. Se for eksempel Douglas 1966.

moskeer kan illustrere dette, da bønnerop kan ses på som en bruk av religiøse symboler som griper inn i det norske nasjonal-religiøse symbolrommet. For mange fremstår bønneropene som forstyrrende elementer og støy, mens ringingen fra kirkeklokker blir oppfattet som noe annet, fordi den kan støtte seg på vanen og en gammel kristen tradisjon (Aagedal 2000).

Den norske kirke som identitetsanker og kultur- og tradisjonsbærer

Otto Krogseth argumenterer i artikkelen ”Kirken som kultur- og tradisjonsbærer – og statskirken” (2005) for viktigheten av statskirken som element i identitetskonstitueringen, og som en sentral del av hva det vil si å være norsk. I denne artikkelen kritiserer Krogseth Bakkevigutvalget for å ha forsømt Den norske kirkes rolle som bidragsyter til fellesskapets kulturelle identitet, og til nasjonens behov for et felles integrerende kultur- og verdigrunnlag. Krogseth inntar et funksjonalistisk perspektiv og spør hva som skal til av konsens og fellesskap omkring verdier, kultur og tradisjon for at et samfunn skal være integrert og holdes sammen. Krogseth spør ”hvordan finne et, over tid, bærekraftig balansepunkt mellom individ og kollektiv, mangfold og enhet, pluralisme og integrasjon, fornyelse og forankring, rettigheter og forpliktelser, frihet og fellesskapsansvar, selvrealisering og selvbegrensning?” (Krogseth 2005:58). Som et utgangspunkt for diskusjonen rundt dette spørsmålet, trekker Krogseth fram hvordan den eksplosive interesseøkningen for kulturarv og tradisjon, både på lokalt og nasjonalt nivå, på mange måter bryter med moderne ideer om at globalisering av økonomien, internasjonalisering av politikken og universalisering av kulturen, vil føre til en tilnærmet avskaffelse av nasjonalstaten og nasjonenes betydning. Ifølge Krogseth lever store deler av den homogene fellesskapskulturen videre, og ikke minst reaktualiseres den reaktivt i samfunnet, i form av kollektive riter, myter, arv og minner. Krogseth argumenterer videre for at Kirken er en av de viktigste bidragsytere til kulturelle identitetsverdier og sosiale intergrasjonsimpulser, og at initiativ for å løse opp fellesskapet mellom kirke og stat dermed fort vil kunne få et negativt utslag. Krogseth hevder at folk flest stiller seg positive til Kirken i dens rolle som nasjonal og lokal kultur- og tradisjonsbærende institusjon – noe som også er i tråd med det jeg refererte fra Stensvold over. Krogseth trekker fram hvordan felles tradisjoner og kultur gir felles forståelses- og referanserammer, som igjen er viktig både for individenes livsførsel og den sosiale orden. Han mener at på individ- og gruppenivå bør man etterstrebe størst mulig grad av likestilling, for eksempel gjennom den nåværende løsningen med rettfærdig økonomisk statsstøtte til de ulike religions- og livssynssamfunnene. På det felleskulturelle nivået, makronivået, mener Krogseth derimot at både skolen og samfunnet må

ha lov til å pleie og prioritere en integrerende og identitetsskapende felleskultur, som gjerne kan være av solidaritets- og patriotismeskapende art (Krogseth 2005:60).

Kontinuitet og endring i Den norske kirke

Det moderne Norge er et pluralt samfunn. I artikkelen ”Mellom kontinuitet og endring: Den norske kirke i det norske samfunnet” (2006) skriver Ole Gunnar Winsnes at pluralitet er en forutsetning for, og et resultat av, det moderne, selvstendige og velgende menneskets livsutfoldelse. Winsnes poengterer at vi føres inn i, og blir en del av, en sosialt etablert verden allerede gjennom primærsosialiseringen. Vaner og tradisjoner, altså de stabiliserende og meningsgivende elementene i virkeligheten, blir dermed viktige. Vi ”overtar” måter å se og orientere oss i verden på, og tross friheten til å velge annerledes er vi barn av vår kultur. Livet utfoldes dermed i dialektikken mellom kontinuitet og endring – både generelt og spesifikt i forhold til religion og livssyn (Winsnes 2006:13f). Dette slår for nordmenn flest også ut i forholdet til Den norske kirke. Teologen Trond Bakkevig deler langt på vei Winsnes poenger, og skriver i artikkelen ”Folkekirken og statens verdigrunnlag” (2005) at vi alle lever i skjæringspunktet mellom historien og nåtiden, og at alt vi fødes inn i har en historie som blir bestemmende for vår egen identitet (Bakkevig 2005:51). Med andre ord blir vi fra første sekund en del av en kontekst, ved at vi tilhører for eksempel en familie, lokalsamfunn og nasjon, og disse forutsetningene er med på å danne utgangspunkt i identitetsprosesser resten av livet. ”Vi lever i skjæringspunktet mellom et historisk lengdeperspektiv og et samtidsperspektiv på tvers av dette”, skriver Bakkevig, og dette både utfordrer og fordyper det historiske perspektiv (Bakkevig 2005:51). I Norge har den evangelisk-lutherske kristendommen vært en del av historien, og har på mange måter dannet et bånd mellom religiøs tilknytning og det å være nordmann og norsk. Som en del av kulturen har Den norske kirke vært med på å prege nordmenn, og til ulik grad spilt en rolle for nordmenns identitet. Etnoselementet står med andre ord sterkt i en slik tankegang.

Bakkevig skriver at endringen av det norske samfunnet var bakgrunnen for at flertallet i Kirkerådets kirke/statutvalg foreslo en moderat nyordning av forholdet mellom kirke og stat. Flertallet i utvalget var opptatt av å komme frem til ordninger som både ivaretar kontinuiteten i forholdet mellom kirke og stat, men som også åpner for nyordninger som er nødvendige på grunn av et endret samfunn, en endret stat og en endret kirke. Bakkevig skriver at det i utvalget spesielt ble fokusert på et ønske om at folkekirken skal bevares, og at Kirkens medlemmer selv kan kjenne en naturlig kontinuitet i Kirkens liv og i sin egen tilknytning til Kirken. Bakkevig argumenterer for et vidtgående samarbeid mellom kirke og stat, der

religionsfrihetens idealer blir ivaretatt, samtidig som historie og identitet ikke neglisjeres. Ifølge Bakkevig bør ikke statskirken endres for raskt, da vi må ha tid til å integrere oss selv i de endringer som skjer i det norske samfunnet. Disse endringene vil sakte men sikkert bli en del av vår egen historie og identitet, hevder Bakkevig (Bakkevig 2005:54f).

Den norske kirke som kilde til sosial identitet

Kollektive identiteter analyseres som oftest best på et makronivå. Samtidig kan man også undersøke Kirkens rolle som identitetsmarkør på et mesonivå – på identitetsprosesser der samhandlingen mellom konkrete sosiale grupper og nettverk settes i fokus. På mesonivået blir den sosiale identiteten tydeligere enn den gjør på makronivået, der kollektive identiteter som vist ofte aktualiseres. I massemediene har vi sett folk sørge over kirkebranner og mange døper barna sine, eller gifter seg, i lokalmenigheter hvor de har sine røtter. Med andre ord identifiserer flere av medlemmene seg med lokalkirken, og den utgjør en del av deres sosiale identitet. Teologen Halvor Nordhaug skriver i *En kirke for folket* (2006) om hvordan det tales om reform av gudstjenesten for å styrke identiteten. ”Det er knapt noe som overgår deltakelse ved gudstjenesten når det gjelder å bygge en identitet som kristne og disipler i hverdagen”, skriver Nordhaug. Forfatteren argumenterer for å øke folks involvering i gudstjenestene, da involvering skaper identitet (Nordhaug 2006:108). Sammenlignet med mindre aktive medlemmer av Den norske kirke, kan de aktive dermed sies å ha et sterkere innslag av sosial identitet knyttet til Kirken. Som vi har sett tidligere i dette kapitlet, eksisterer tilknytningen til statskirken, som en kollektiv identitet, forholdsvis uavhengig av engasjement og aktivitet innenfor menighetene. Som vi skal se i de påfølgende avsnittene om informantene, og spesielt i avsnittet om hvordan lokalkirken har blitt påvirket av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, endres vilkårene for sosial identitet til en viss grad i takt med utviklingen av samfunnet. Hvilke saker og problemstillinger lokalmenighetene bruker tid og ressurser på, avhenger blant annet av samfunnsutvikling og geografisk kontekst.

I forrige kapittel viste jeg hvordan interaksjon med andre kristne i lokalmenigheten ble regnet som viktig blant mine informanter. Mange fortalte om både mange og positive erfaringer med deltakelse på gudstjenester, samt møter og samlinger i regi av lokalmenigheten. Informantenes engasjement i menighetsarbeidet, både for de fem som satt i menighetsråd og for de to som hadde bedt om oppgaver i menigheten, signaliserer at menigheten og Den norske kirke utgjør en sentral kilde til sosial identitet. Det å møte andre kristne i menigheten, samt å være en del av, og å føle tilhørighet til et kristent fellesskap, fremstår som et av kjerneelementene i informantenes religiøse identitet.

Informantene om hvordan Den norske kirke har blitt påvirket av religiøse minoriteter

I innledningen til dette kapitlet tok jeg utgangspunkt i hvordan Den norske kirke på flere måter kan sies å være en identitetsmarkør, blant annet gjennom å være statskirke, folkekirke, lokalkirke og trossamfunn. Da jeg spurte informantene om hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer hadde påvirket Den norske kirke, ble, som vi skal se i de neste avsnittene, Kirkens mange roller tydeliggjort. Noen ganger snakket informantene om Den norske kirke som lokalkirke, og knyttet tilstedeværelsens påvirkning til konkrete faktorer fra den lokale måten å drive menighet på, mens andre ganger ble påvirkningen knyttet til Den norske kirke som folkekirke eller statskirke. Jeg har derfor valgt å organisere empirien rundt de nevnte fire rollene til, eller aspektene ved, Den norske kirke, selv om denne distinksjonen ikke ble nevnt i intervjuene. Med ”Den norske kirke som trossamfunn” mener jeg Kirken som en distinkt, religiøs organisasjon, sett både i motsetning til, og på lik linje med, andre religiøse trossamfunn – teologisk, politisk og rettslig. Som ”lokalkirke” bruker jeg Kirken som slik den oppleves for hver person innenfor den enkelte menighet, gjennom hvordan menigheten drives, uttrykker seg, skiller seg fra andre menigheter og så videre. Som ”folkekirke” ser jeg på Kirken som åpen og inkluderende, der alle medlemmer omfattes, uavhengig av engasjement og personlig trosforhold. Kirken som ”statskirke” viser på sin side til den historisk sett tette sammenkoblingen mellom stat og religion, og trekker klare vekslers på nasjonal identitet. Det er viktig å huske på at tilstedeværelsen av islam og muslimer utvilsomt har påvirket alle disse sidene ved Den norske kirke, ofte i samtidige og gjensidige prosesser, og det lar seg vanskelig gjøre å definere påvirkning som ikke forgreiner seg fra den ene av Kirkens roller til den andre.

Når det gjelder informantenes tanker om konkrete tiltak eller endringer initiert av Den norske kirke som følge av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, ble forskjeller i kunnskap og erfaringer synliggjort i særlig grad. Enkelte av informantene har jobbet innenfor Den norske kirke, og har relativt gode kunnskaper om indrekirkelige vedtak, holdninger og prosesser, både på lokalplan og på riksplan, mens for andre av informantene var et slikt tema forholdsvis fremmed, og de hadde følgelig vanskeligere for å komme med eksempler. Hensikten med de følgende avsnittene er ikke å vurdere informantenes kunnskaper på dette området – ei heller å redegjøre for teorier om tilstedeværelsens faktiske påvirkning på Den norske kirke – men derimot å illustrere hvilke identitetsprosesser som kan knyttes til informantenes tanker om tilstedeværelsens påvirkning på Den norske kirke.

Hvordan lokalkirken og menighetsarbeidet har blitt påvirket av religiøse minoriteter

Mange av informantene snakker om hvordan beliggenhet og geografisk kontekst spiller inn på hvordan de ulike menighetene blir påvirket av tilstedeværelsen av islam og muslimer. Jon sier at i hans menighet er under femti prosent av de som bor innenfor menighetens geografiske område medlem i Den norske kirke, og at menigheten dermed må være mer åpen for ulike religiøse uttrykk. Jon forteller at i et flerreligiøst samfunn må man "[...] være mye mer tilstede i nærmiljøet, for å være tilstede". Jon poengterer med andre ord hvordan Den norske kirke i en flerreligiøs kontekst i større grad må arbeide aktivt for å fremstå som et godt alternativ. Jon sier at lokalkirken er den største bygningen i området, at den dermed fremstår som et naturlig samlingspunkt for fester og arrangementer, og at de sånn sett er ganske heldige. Jon forteller videre at det i menigheten har vært jobbet for å skape en identitet som en kristen kirke som er tilstede og åpen for ulike kulturelle og religiøse uttrykk i nærmiljøet, og sier han tenker at det kreves av en kirke i en flerreligiøs og flerkulturell kontekst.

Å tilhøre en menighet i et flerreligiøst geografisk område spiller med andre ord inn på hvordan menigheten drives. Jon og Martin forteller begge at soknepresten i deres menighet bruker mye tid på dialogprosjekter, kontakt med moskeene i nærområdet og øvrig kontaktgruppearbeid med religiøse minoriteter. De forteller videre hvordan andre ansatte i menigheten også arbeider for bedre integrering og dialog mellom kristne og muslimer. Både Jon og Emilie poengterer at i områder der det ikke er like stort religiøst mangfold stilles det naturlig nok ulikt krav til interaksjon med andre religioner. Jon sier at i geografiske områder der åtti-nitti, kanskje opp mot hundre, prosent er medlem av Den norske kirke, har man mye større forutsetninger for å føre en kristen tradisjon uanfektet videre. Også på riksplan har tilstedeværelsen ført til økt fokus på dialogarbeid. Emilie, som har jobbet en del innenfor Den norske kirke, forteller at det for eksempel har blitt opprettet en kontaktgruppe mellom Islamsk råd og Mellomkirkelig råd, og at Kirken, både offisielt og på kirkerådsnivå, er veldig opptatt av dialog, og av å behandle "de andre" med åpenhet og respekt. Emilie er riktignok litt usikker på hvor stor innflytelse slike initiativ som gjøres blant religiøse ledere faktisk får for menighetene. Hun tror at kontakten mellom kristne og muslimer er noe mindre i lokalkirkene.

Vi ser med andre ord hvordan tilstedeværelsen av religiøse minoriteter stiller nye krav til Den norske kirke som lokalkirke, hvor den i større grad må synliggjøre seg selv. I den sammenheng ser vi at det jobbes mye for lokal forankring og lokale tilpasninger, og at det arbeides aktivt for positiv kontakt og dialog mellom trossamfunnene, både lokalt og på riksplan. I prosessene med å skape lokal forankring og i å synliggjøre seg som kirke kan man tenke seg at den religiøse identiteten styrkes.

Hvordan Den norske kirke som trossamfunn har blitt påvirket av religiøse minoriteter

Når det gjelder hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket Den norske kirke som trossamfunn, fokuserer informantene i stor grad på hvordan den har bidratt til å kontekstualisere deres kristne identitet. På samme måte som vi så i forrige kapittel, om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer, betyr det å være kristen i et flerreligiøst samfunn at man er én av mange, og mine informanter tilhører dermed ett av flere trossamfunn. For informantene får dette betydning gjennom at de utfordres på, og må reflektere over, egne religiøse uttrykksformer. I møte med andre trossamfunn vil Den norske kirke nødvendigvis, men til ulik grad, påvirkes, og ofte dreier spørsmålene seg om på hvilke områder man ønsker påvirkningen velkommen, på hvilke områder man innser at man nødvendigvis *må* bli påvirket og på hvilke områder man forsøker å minimere påvirkningen.

Som vist over, poengterer Jon hvordan menigheters geografiske beliggenhet spiller inn på hvordan lokalkirken drives, og hvordan enkelte menigheter har større forutsetninger for å drives på samme måte som ”i alle år”. Her er det interessant å merke seg at Jon sier at han synes en slik ukritisk videreføring er uheldig, og begrunner det med at man dermed ikke i like stor grad utfordres på egne religiøse uttrykk og stimuleres til å tenke nytt om sin egen tradisjon, som han ser på som positive prosesser. Som Jon også selv påpeker, krever en slik utfordring en bevissthet på ”hva det er som er kjernen i det vi driver med og som vi vil formidle, eller som vi vil stå fast på”, og hva “[...] vi kan gjøre samarbeid om”. Martin redegjør for et lignende synspunkt, og sier han tror det er nødvendig å gå i dialog når det gjelder de kulturelle ytringsformene, men at han samtidig vanskelig kan skjønne at Den norske kirke skal gi avkall på sentrale dogmer. Martin illustrerer: ”Hvis noen sier at vi [Den norske kirke] skal reformulere treenighetslæren fordi våre muslimske naboer blir provosert av den, så går vel ikke det. Det er vel ingen som tenker seg det”. Emilie deler også det samme perspektivet, og sier at hun synes det er en selvfølge at Kirken skal vise åpenhet et generelt nivå, ”men man skal liksom ikke bare forandre trosinnholdet – det har vært her i to tusen år”. Emilie forklarer at trosdogmatikken, forståelsen av hva en kristen tro er, og hva som er kjernen i troen, bør være opp til kristne å bestemme når det gjelder utlegninger og tolkninger. Emilie tenker at muslimer og andre religiøse må ha respekt for dette, men at kristne samtidig bør være åpne og inkluderende. Stian gjør på sin side ikke noe poeng ut av dette med kjerne og foranderlighet, men trekker likevel frem et eksempel som illustrerer Kirkens fleksibilitet i møtet med muslimer. Stian snakker en del om hvordan Den norske kirke har gått med på at muslimer skal kunne begrave sine avdøde på en kristen kirkegård. Han synes dette er en fin tilnærming, og at det er bra at det går an å tenke at “[...] Gud er raus nok til at man kan ha en

felles gravplass”. Her ser vi i tillegg hvordan en slik påvirkning kan legitimeres teologisk, ved å peke på Guds raushet, og ikke bare av praktiske årsaker. Emilie kommer også med eksempel på imøtekommenhet og påvirkning når hun foreslår at man kan ha hilsener fra muslimer i kirken, som en mulig ordning. Felles bønn i kirken er ifølge Emilie derimot ”noe helt annet”. Emilie snakker om ”tilpasninger som ikke er [av] kjerneart i forhold til troens innhold”, og mener at tilpasninger er helt greit, men at synkretisme ikke er det. Gro er mer bastant når hun sier at å måtte plassere alteret mot Mekka, i stedet for mot øst, for at muslimer skal føle seg imøtekommet, ser hun på som helt absurd.

Mange av informantene ser med andre ord for seg enkelte bestemte ufravikelige kjerneelementer, og noen mer foranderlige sider ved det religiøse identitetsgrunnlaget. Det er vanskelig å vite hva informantene tenker på når de snakker om ”kjernen”, men jeg antar at det dreier seg om sentrale dogmer, ritualer, etikk og struktureringen av det religiøse liv. Jeg antar at de aller fleste av disse kjerneelementene langt på vei er felles for informantene og andre aktive kristne i Norge, selv om det kanskje vil være uenighet om akkurat hvor sentrale de er. For informantene representerer kjerneelementene i en kristen tro det mest sentrale grunnlaget for deres religiøse identitet, og elementene er ofte ekskluderende overfor andre trossamfunn. Elementer som ikke i like stor grad er identitetsekskluderende ses på som mer fravikelige, og det åpnes for å imøtekomme andre trossamfunn gjennom nytenkning og endringer.

Hvordan folkekirken har blitt påvirket av religiøse minoriteter

Det var ikke så mange av informantene som snakket om hvordan Den norske kirke som folkekirke hadde blitt påvirket av tilstedeværelsen av islam og muslimer. Ifølge Åshild har folkekirkens idé om å være en kirke for hele folket ført til at Kirken tar mange flere hensyn. Åshild knytter ikke slike hensyn først og fremst til tilstedeværelsen av islam og muslimer, men snarere til de mindre aktivt troende medlemmene av Kirken. Åshild tenker at representanter for Den norske kirke har blitt mer forsiktig med hva de skriver og uttaler, slik at de ikke skal dømme folk og støte dem fra seg. Åshild uttrykker en slags skepsis mot folkekirkens inkluderende natur, og mener det fort kan bli ”et selvødeleggende ideal”. Hun forklarer at hvis folkekirken bestandig skal være åpen, inkluderende og ikke-støtende ut av et kristent ideal om nestekjærlighet, får den problemer når resten av samfunnet ”har lyst til å støte”. Gro hevder på sin side at folkekirken har blitt utvannet som en følge at den ”[...] i så pass lang tid skulle ta hensyn til en minoritet som har flyttet inn”. Ifølge Gro har dette gått på bekostning av Den norske kirke som folkekirke. Hun sier at det ikke er den kristne, lutherske kirken – det er ikke Kirken som kirke – som er i fokus lenger. Gro hevder at Kirken som kirke

har blitt sekularisert og innordnet seg statens fokusering på ikke-diskriminering av for eksempel muslimer, og at folkekirken dermed har blitt utvannet. Ifølge Gro har folkekirken mistet sin substans. Hun understreker at hun først og fremst skylder på sekulariseringstrenden og politiske styresmakter, og ikke så mye på muslimene. Gro mener at på grunn av at Norge er et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn må vi gi slipp på noe av det som utgjør egenarten, for ikke å støte andre. Hun sier at Den norske kirke i større grad burde vært et trossamfunn, der Kirken burde ta vare på sin egenart for deretter å ha "[...] romslighet nok til de andre". Slik jeg forstår henne, ønsker hun med andre ord at Den norske kirke i større grad skulle være et kirkesamfunn som bekjenner seg til en bestemt forståelse av kristendommens troslære, for å kunne møte muslimer på en best mulig måte.

For Åshild og Gro har folkekirkens fokus på å ta hensyn og ikke støte andre, gått på bekostning av en mer enhetlig og klar kristen identitet. Dette er i tråd med problematikken rundt forholdet mellom en klar dogmatisk og en mer liberal og tilpassende linje, som jeg refererte fra Bruce og Furseth og Repstad i kapittel 2. Et lignende poeng kommer fram i følgende avsnitt om Den norske kirke som statskirke.

Hvordan Den norske kirke som statskirke har blitt påvirket av religiøse minoriteter

Som nevnt tidligere i dette kapitlet, har flerreligiøsiteten rokket ved den før så naturlige koblingen mellom det å være norsk og det å være kristen. Jon sier at tilstedeværelsen av islam og muslimer blant annet har ført til en åpenhet for at "[...] det å være norsk ikke nødvendigvis er å være kristen", men også at "[...] det å være kristen er ikke nødvendigvis å være norsk". Jons poeng, ut fra hans referanser fra menigheten i det multireligiøse området, er at man fint kan være ikke-kristen og samtidig norsk, men man kan også være kristen og ikke-norsk. Han poengterer at den nevnte koblingen mellom nasjonalitet og religion nok fremdeles sitter igjen hos mange, og at den i dag ofte blir brukt for propagandaens skyld, eller som et politisk virkemiddel. Jon sier at dette blir tydelig når politikeren Siv Jensen bruker Norges kristen tradisjon og arv til bestemte formål i politikken. Også Martin poengterer at koblingen mellom å være norsk og kristen er svakere i dag enn før, og sier at det går an å tro på mange måter og samtidig være en del av det norske fellesskapet. Åshild forklarer den samme tendensen med at religiøsitet i mange vestlige land er blitt stadig mer privatisert og individualisert. Hun sier at man er mer seg selv, og ikke så mye en del av noe. Med dette mener hun at man ikke i like stor grad identifiserer seg med kristendommen fordi man er nordmann, men snarere fordi man ønsker det. Enkelte av informantene peker på hvordan tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, og kanskje spesielt islam og muslimer, har ført til at de religiøse elementene i, de

ellers ganske så sekulære, samfunnsinstitusjonene oftere blir gjort til gjenstand for debatt. Emilie snakker om hvordan prester i Forsvaret og i kriseteam ikke lenger er uproblematisk, og at monopoltilstanden Den norske kirke har hatt på livssynsområdet er forandret. Både Emilie og mange av de andre informantene snakker mye om den kristne kulturarven, men dette skal jeg komme nærmere inn på i neste kapittel. I denne sammenheng er poenget at den kristne kulturarven fort kan fungere som et argument for en opprettholdelse av statskirken og sammenkoblingen mellom nasjon og religion. Likevel, som også Jon poengterer, er det én ting å si at vi har en kristen kulturarv og kristen tradisjon, men det trenger ikke forsvare at vi har en statskirke.

Vi ser med andre ord at informantene uttrykker en ganske klar bevissthet om at koblingen mellom religion og nasjon ikke er like sterk i dag som før. Samtidig har ingen av dem problemer med å tenke seg eksempler på hvordan Den norske kirke har innflytelse også i dagens samfunn. Enkelte forteller også eksplisitt at de ønsker større innflytelse fra Den norske kirke. Åshild sier at hun skulle ønske at tilstedeværelsen av islam og muslimer kunne påvirke Kirken eller Norge til å lære mer om seg selv, om egen kultur, slik at man kunne være mer bevisst på den tradisjonen og kulturen man er en del av. En slik tankegang ligger tett opp mot den tidligere skisserte etnostankegangen. Det er derfor også interessant at Åshild i formidlingen av det siste utsagnet ikke helt klarer å bestemme seg om det er ”Kirken” eller ”Norge” som skal lære mer om seg selv. Gro har også et poeng, når hun sammenligner enhetskulturen som var før med multikulturalismen i dagens samfunn. Hun sier at før, når det ikke fantes like mange kulturer og religioner i Norge, hadde man oftere litt mer ens identitet med naboen. Men som Gro påpeker, var det ikke sikkert at naboen trodde på det samme som deg, selv om vedkommende fortalte at det Kirken stod for var det riktige. Hun oppsummerer derfor med at man hører at alt var så trygt og godt i gamle dager, da ”alle var kristne”, ”men man vet jo jammen at det var ikke godt og trygt likevel. Det var mye elendighet [...], men man snakker ikke om det”. Gro sitt poeng illustrerer hvordan den tradisjonelle koblingen mellom religion og nasjonalitet ikke må glorifiseres, da religiøse identiteter var komplekse også før i tiden.

Koblingen mellom religion, kultur og nasjonal identitet

I spørsmål og diskusjoner om koblingen mellom religion, kultur og nasjonal identitet, veksles det ofte mellom etnos- og demoselementer i det norske samfunnet. En av de grunnleggende problemstillingene i en slik sammenheng er hvor mye mennesker må ha felles for å slutte opp om et politisk fellesskap. Hvor viktig er det å ha en felles religiøs identitet? I den refererte

artikkelen til Krogseth, vektlegges Kirkens rolle som kilde til fellesskapets kulturelle, kollektive identitet. Aagedal sin artikkel viser på sin side hvilke problemer koblingen mellom religion, kultur og nasjonal identitet blir stilt overfor, i møte med religiøse minoriteter. I intervjuene ble det ikke snakket direkte om distinksjonen mellom etnos og demos, men som vi har sett i dette kapitlet, finnes det både etnos- og demoselementer i argumenteringen deres. Spesielt bevisstheten om at det å være norsk ikke er ensbetydende med å være kristen, samt den tilsynelatende positive innstillingen til at Kirken skal tilpasse seg det flerreligiøse samfunnet, tolker jeg som uttrykk for en demostankegang. Tanken om at folkekirken tar for mye hensyn til religiøse minoriteter, og at dette går utover identitetsgrunnlaget til medlemmene, trekker derimot veksler på etnoselementer. Koblingen mellom nasjon og religion virker på informantene å være mindre åpenbar i dagens multireligiøse samfunn enn den var noen tiår tilbake. Samtidig blir det tydelig for meg at den fremdeles eksisterer.

Når det gjelder Den norske kirke som kilde til identitet, har vi sett hvordan både kollektive og sosiale identitetsprosesser aktualiseres – både blant aktive og ikke-aktive medlemmer av Den norske kirke – i møtet med flerreligiøsiteten i dagens norske samfunn. Den norske kirke, som kilde til kollektiv identitet, fremstår i stor grad som påvirket av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter. Endringer på lokal- og riksplan, samt koblingen mellom nasjon og religion, slik den kommer til uttrykk i etnostankegangen, er allerede nevnte eksempler på dette. Det kan virke som om Den norske kirke, som kilde til sosial identitet, påvirkes i mindre grad av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter enn det Den norske kirke, som kilde til kollektiv identitet, gjør. I hvert fall virker dette å være tilfelle for enkelte av Den norske kirkes nevnte roller. Informantene mine fortalte om hvordan tilstedeværelsen av religiøse minoriteter hadde påvirket lokalmenigheten i form av for eksempel økt fokus på dialogarbeid, men gav på ingen måte uttrykk for at slike endringer medførte noe negativt for deres tilknytning og sosiale identitet med Den norske kirke som lokalkirke. Lokalkirken, som kilde til sosial identitet, virker med andre ord tilsynelatende å være uberørt av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter. Gro og Åshilds misnøye med folkekirken kan derimot muligens ses på som et uttrykk for at deres sosiale identitet er truet av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, men da under forutsetning at folkekirken også forstås som en del av deres sosiale identitet, og ikke bare som en del av deres kollektive identitet.

Kapittel 6 – Religion og identitet i skolen: Tradisjon, kulturarv og verdier

Innledning

Med utgangspunkt i det tidligere refererte identitetsteoretiske grunnlaget for denne oppgaven, der det relasjonelle samspillet og kulturelle fellesskapet man inngår i blir sett på som avgjørende for menneskers identitet, vil jeg hevde at skolen²² er blant de mest sentrale arenaer for identitetsdannelse og identitetsprosesser. Spekteret av læreplaner, reformer og tilknyttede debatter gjenspeiler på mange måter også samfunnsutviklingen. I det flerreligiøse norske samfunnet aktualiseres spørsmål om hva som er skolens formål, hva som bør vektlegges, hvordan undervisningen bør foregå, og ikke minst hvilke grunnleggende prinsipper og verdier skolen skal bygge på. Undervisningen i kristendom og andre religioner har forandret seg gjennom en mangeårig utvikling. En rekke ulike aktører og representanter for ulike livssyn har hatt til tider sterkt motstridende synspunkter på, og svarforslag til, spørsmålene om skolen og religionsundervisningen. Historisk sett har undervisning i kristendom stått sentralt, både som fag og ikke minst i form av innhold i religionsfaget²³, som siden høsten 2008 har hatt navnet ”Religion, livssyn og etikk” (RLE). Til tross for det religions- og livssynsnøytrale navnet, legger faget også i dag hovedvekt på kristendommen. Læreplanen for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring, som ble revidert i forbindelse med Kunnskapsløftet i 2006, levner liten tvil om at den kristne tro og tradisjon fyller en viktig funksjon også i dagens norske undervisningssystem:

Den kristne tro og tradisjon utgjør en dyp strøm i vår historie – en arv som forener oss som folk på tvers av trosretninger. Den preger folkets livsnormer, forestillingsverden, språk og kunst. Den binder oss sammen med andre folkeslag i ukens rytme og årets høytider, men lever også i våre nasjonale særdrag: i begreper og bekjennelser, i byggeskikk og musikk, i omgangsformer og identitet (Den generelle delen av læreplanen 2006: 3).

²² Med ”skolen” mener jeg i prinsippet både grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring. Samtidig opplever jeg at mange forskere bruker ”skolen” hovedsakelig som et synonym til ”grunnskolen”, men for mitt anliggende vil jeg ikke problematisere bruken av begrepet noe videre, da identitetsspørsmål aktualiseres i alle skolens trinn.

²³ Jeg har valgt å bruke ”religionsfaget” som en analytisk samlebetegnelse på kristendomskunnskap, KRL, RLE og andre foreslåtte og brukte navn på skolefag som har omhandlet religion og livssyn. I de historieorienterte avsnittene vil jeg derimot bruke mer presise navn.

Med bakgrunn i det tette forholdet mellom kristen tro, verdier, kultur og tradisjon og den norske skolen, går jeg i dette kapitlet ut fra at skolen er en arena der religiøs identitet blir synliggjort. Dette gjelder for aktørene – barna og de ansatte – så vel som i *diskusjoner om skolen*, og da kanskje spesielt diskusjoner om religionsfaget og kristendommens posisjon i undervisningen. Intervjuerfaringene mine støtter også opp under dette premisset, da flere av informantene trakk fram skole og religionsundervisning som et eksempel på en arena hvor tilstedeværelsen av islam og muslimer påvirker religiøs identitet hos kristne. Jeg vil derfor hevde at et kapittel om religionsundervisning i skolen setter fokus på mange av spørsmålene fra innledningskapitlet, blant annet hvordan majoritetsbefolkningen forsøker å ivareta en arena for videreføring av kristne tradisjoner og verdier, men på samme tid må ta hensyn til det som ofte arter seg som til en viss grad motstridende perspektiver fra religiøse minoriteter og livssynssamfunn. Store deler av dette kapitlet vil dermed dreie seg om hvordan tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, altså det flerkulturelle og flerreligiøse samfunnet, har påvirket skolens vektlegging av en kristen-humanistisk tradisjon og identitet. Islam og muslimer vil av den grunn i dette kapitlet som oftest ikke bli behandlet som en egen kategori, men derimot under den noe større og mer inkluderende samlebetegnelsen livssynsminoriteter.

Av strukturelle grunner har jeg valgt å dele dette kapitlet i fem. I første del, ”Tro og tradisjon” vil jeg skissere utviklingen kristendommen som skolefag har hatt i Norge, fordi det illustrer hvilken posisjon kristendommen har når det gjelder norsk tradisjon og kultur i dag. Jeg vil også komme inn på deler av debatter som har foregått i forbindelse med utviklingen av nye læreplaner og reformer. I denne delen baserer jeg meg hovedsakelig på NOU-rapporten ”Identitet og dialog” fra 1995, og i den sammenheng vil jeg gjøre leseren oppmerksom på at NOU-rapporten ikke utgjør noen nøytral og fullstendig redegjørelse for prosessene knyttet til religionsfaget i skolen. NOU-utvalget representerer ett av mange perspektiver, med noen bestemte og uthevede argumenter og synspunkter, og det er følgelig andre måter å se prosessene på. Jeg har likevel valgt å ta utgangspunkt i denne utredningen, fordi den i seg selv har dannet grunnlag for store diskusjoner, og møtt til dels skarp kritikk. Jeg vil hevde at argumentene og perspektivene i disse diskusjonene fremdeles er aktuelle og relevante problemstillinger når det gjelder identitetsspørsmål.

I kapitlets andre del ligger fokuset på kristne og humanistiske verdier som bærer av ”den norske kulturarven”. Her vil jeg ta utgangspunkt i den nevnte rapporten og diskutere verdispørsmål knyttet til skolen og identitetsgrunnlag, samt kulturarvbegrepet. I denne delen kommer kritikken mot ”Identitet og dialog” eksplisitt fram, og jeg vil diskutere argumentene i lys av relevante identitetsspørsmål for denne oppgaven. I den sammenheng vil jeg påpeke at

utvalgets inkludering og bruk av dialogbegrepet, både i utredningens tittel og innhold, til en viss grad kan fungere som forsvar mot deler av kritikken (Hjelde 2003). Jeg har konsentrert meg om enkelte sider ved utvalgets identitetsforståelse, og er klar over at utvalgets innstilling til dialogprinsipper ikke ytes full rettferdighet i min framstilling.

Den tredje delen av kapitlet handler mer spesifikt om innholdet i religionsfaget, og da nærmere bestemt hvorvidt faget kan fungere som en felles referanseramme for norske elever – uansett religion og livssyn. Som et eksempel diskuterer jeg hvorvidt det å kjenne til kristne kulturuttrykk, hovedsakelig i form av begreper og uttrykk hentet fra Bibelen, fremstår som viktig for identitetsdannelsen til barn og unge.

I den fjerde delen av kapitlet tar jeg utgangspunkt i en konkret sak som illustrerer flere sider av problematikken i kapitlets første deler. I tillegg til å sette søkelys på begreper som tradisjon, kristen kulturarv og kristne verdier, reiser forslaget om å omdøpe juleavslutningen til ”desemberavslutning”, som vi skal se, også spørsmål om statens verdigrunnlag og om tilstedeværelsen av religiøse minoriteter er en trussel mot kollektiv, kristen identitet.

Den femte og siste delen av dette kapitlet handler om informantene og hvilke tanker de gjør seg om koblingen mellom religion og identitet i skolen, kristen tradisjon, kulturarv og verdier i det norske samfunnet.

Tro og tradisjon - kristendommen som en dyp strøm i norsk skolehistorie

Kristendomsfaget var hovedfaget i allmueskolen fra opprettelsen i 1739 og fram til midten av 1800-tallet, og undervisningen kan i denne perioden karakteriseres som kristendomsformidling og konfirmasjonsforberedelser med et islett av allmenndannelse og folkeoppdragelse (NOU 1995:9). Først på andre halvdel av 1800-tallet kunne man se antydninger til en debatt mellom kirke og skole, og skolen gikk fra å være kirkeskole til folkeskole. Skolelovene av 1889 la grunnen for den moderne allmenndannende skole med konfesjonell forankring. Kristendomsfagets status ble dermed, etter mye debattering, endret til å være et fag blant andre. I 1939 kom normalplanene for byfolkeskolen og landsfolkeskolen, der opplæring i kristen tro og moral ble forenet med krav om toleranse og respekt for livssynspluralismen i samfunnet. På 1960-tallet dreide debatten om kristendomsfaget seg i hovedsak om timeantallet i den niårige grunnskolen. Det er også verd å merke seg at læreplanen fra 1960 la spesiell vekt på *kulturarven*, en dimensjon som skulle vise seg å stå sentralt i utarbeidelsen av senere planer også. Med den samme lærerplanen kom også nye emnetyper i kristendomsundervisningen, deriblant møte med fremmede religioner. Parallelt med utviklingen av kristendomsfaget i andre halvdel av 1900-tallet ble også ønsket om, og

behovet for, et alternativt tilbud stadig økende. Med Human-Etisk Forbund i spissen for pådriverne, kom det med Mønsterplanen fra 1974 også en plan for alternativ livssynsundervisning. Mønsterplanene av 1974 og 1987 var preget av åpenhet og respekt overfor andre kirkesamfunn og livssyn, samtidig som den konfesjonelle forankring bestod. I denne perioden ble det lagt spesielt vekt på hvordan skolen i sin undervisning og virksomhet skulle bygge på grunnleggende kristne og humanistiske verdier (NOU 1995:9).²⁴

Kristendomsfaget gikk med andre ord fra å ha en selvskreven og gjennomsyrende plass i skolen de første hundre årene, mot en gradvis endring i tråd med det moderne, pluralistiske samfunnet. Modellen fra 1974, med livssynsfaget som et alternativ for de som var fritatt kristendomsundervisningen, viste seg likevel ikke å være spesielt vellykket i det lange løp. Modellen var splittende og lite forenlig med tanker om fellesskap, sammensveising og integrering. Et annet problem var at livssynsfaget ikke maktet å samle de ikke-kristne elevgruppene, da store deler av den muslimske foreldregruppa valgte bort livssynsfaget fordi de oppfattet det som et sekulært, halvveis ateistisk alternativ (Leirvik 2001:144).

På 1990-tallet så stadig flere at noe måtte gjøres for å hjelpe skolen til å møte den religiøse og livssynspluralistiske utfordringen når det gjaldt organiseringen av, og innholdet i religionsfaget. Læreplanen fra 1993 fokuserte på skolens forpliktelse overfor et felles, grunnleggende og bredt kultur- og kunnskapsgrunnlag (NOU 1995:18). Viktige stikkord i planen var ”felles arv”, ”felles bakgrunnsinformasjon” og ”felles referanserammer”, samt vektleggingen av skolen som en av våre viktigste kulturinstitusjoner, og at skolen av den grunn har et spesielt ansvar for å formidle grunnleggende kristne og humanistiske verdier. Planen fra 1993 tydeliggjorde med andre ord et ønske om at kristen tro og tradisjon, sammen med den humanistiske arven, skulle være premissleverandør for kultur- og verdigrunnlaget skolen skal bygges på. Samtidig ble også toleranse og respekt for andre trosretninger og livssyn understreket som et viktig punkt. I 1993 la også en gruppe fra Nansenskolen fram dokumentet *Fellesskapsetikk i et flerkulturelt Norge*, der det blant annet ble foreslått å utvikle en obligatorisk fellesundervisning i religion, livssyn og etikk, under en tredelt målsetting: Å gi alle elever del i den kristne og humanistiske kulturarven, men samtidig understreke universelle fellesverdier; å styrke den enkelte elev sin kulturelle og religiøse egenidentitet; og å gi trening i kommunikasjon på tvers av livssynsgrenser (Eidsvåg 1993:106). Forslaget fra Nansensgruppa skilte seg dermed fra de verdinøytrale konseptene om et felles livssynsfag

²⁴ For mer utfyllende historisk redegjørelse for kristendommens posisjon i norske skolesammenheng, se for eksempel NOU 1995 og Øvrebø 1998.

som skulle være nøkternt orientert og ikke ta stilling. Nansengruppa argumenterte for at et nytt religionsfag måtte reflektere at kristendom og humanisme har vært og er de sentrale tradisjonene i det norske samfunnet, men samtidig at faget også måtte trekke aktivt på de andre verdensreligionene. I områder av landet der for eksempel islam er sterkt representert blant elevene, mente Nansengruppa at muslimenes religion og religiøse tradisjoner måtte framheves tilsvarende, og at i det hele burde fagplanen både med hensyn til vektlegging og utforming åpne for lokale tilpasninger (Eidsvåg 1993:116).

I 1994 fremmet stortingsrepresentant Ellen Chr. Christiansen et forslag til lovendring for å erstatte den daværende kristendomsundervisningen med et religionsnøytralt fag i kultur, verdier og livssyn (NOU 1995:19). I begrunnelsen for forslaget ble det lagt vekt på skolens ansvar for at elevene tilegner seg relevant fagkunnskap, men samtidig også skolens oppgave med å videreformidle grunnleggende normer og regler i det norske samfunnet. Det ble videre argumentert for at slike grunnleggende normer og regler ikke nødvendigvis måtte knyttes til et religiøst verdsett, og at et livssynsfag som var nøytralt med hensyn til tro, men ikke til verdier, burde innføres. Forslaget skapte reaksjoner. En innstilling fra Kirke-, utdannings- og forskningskomiteen²⁵ på Stortinget argumenterte for at det er viktig med kjennskap til norsk tro, slik den fremstår både i historien og i nåtiden, som en forutsetning for alle elever i skolen, på lik linje med kjennskap til norsk språk, historie og kultur. Innstillingen hevdet at i et pluralistisk samfunn er det viktig å være bevisst sine egne kulturelle røtter og å bygge opp egen identitet. Flertallet i innstillingen mente at kristendom er et slikt identitetsskapende fag i norsk skole, og samtidig et viktig grunnlag for dialog og kulturmøte. Daværende statsråd Gudmund Hernes (AP) uttalte på sin side at kristendoms-kunnskap er et av skolens mest sentrale kulturbærende fag, og at den som ikke kjenner innholdet i kristen tro, tradisjon og lære, heller ikke kan kjenne norske skikker, språk, kunst, verdier og normer (NOU 1995:19f).

Hernes var også mannen som nedsatte et utvalg for å se nærmere på religionsfaget i skolen. Utvalget ble etter hvert kjent som Pettersenutvalget²⁶, og kulminerte med utredningen ”Identitet og dialog” i 1995 (NOU 1995), med undertittelen ”Kristendoms-kunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning”. Overraskende for mange tilrådte utvalget ”et utvidet kristendomsfag”, som etter intensjonen skulle favne om alle elevgrupper (Leirvik 2001:146). Utvalgets fokuserte på tanken om et samlende, fellesskapsfremmende og

²⁵ Innst. S. nr. 93, 1994-95 (se NOU 1995)

²⁶ Pettersenutvalget bestod av nåværende biskop Erling Pettersen som leder, og flere skolefolk, kirkefolk og mer uavhengige representanter som medlemmer. Ingen av de nye religiøse minoritetene var derimot representert i utvalget.

identitetsskapende fag, der fritaksretten skulle begrenses mest mulig, hovedsakelig argumentert med at alle elever behøver kjennskap til Norges kristne kulturarv.

Pettersenutvalget så på skolen som en viktig arena for identitetsdannelse, og tilsvarende på identitet som et ideal i skolens religionsundervisning: Utvalget ser forholdet mellom opplæring og identitetsdannelse blant barn og unge som et kjernesporsmål for skole og opplæring generelt, og knytter identitet til søken etter mening med tilværelsen, samt som et grunnlag for å fungere i et samfunn og i relasjoner med andre mennesker. Videre ønsker utvalget en middevei mellom det som blir skissert som to identitetsteoretiske ytterfløyer: Identitetsprosesser som noe man skaper selv og som er gitt innenfra gjennom språklige og psykologiske identitetsformer, og identitetsprosesser som utvikles i samspill med, og gjennom inntrykk fra andre. Utvalget hevder at dagens samfunn, preget av raske endringer, fragmentering, pluralisme og en mengde ulike valg, gir dårlige kår for identitetsdannelsen. Pettersenutvalget argumenterer derfor for at skolen må bidra til en motkulturell mobilisering av identitetsskapende verdier, gjennom å representere mening, helhet og sammenheng (NOU 1995, Øvrebø 1998:56). Hovedargumentet er at barn ikke bør utsettes for usammenhengende kunnskap og for mange alternativer. Utvalget mener videre at religion er godt egnet som identitetsskapende og integrerende, og at barns identitetssøken ofte inneholder religiøse aspekter. Utvalget mener at elevene trenger et eget ståsted før de kan gå inn i meningsfull dialog med andre når det gjelder livssyn, og anbefaler derfor at dialog som metode legges mer vekt på i ungdomstrinnet og videregående, enn i grunnskolen (NOU 1995:30ff).

”Identitet og dialog” ble utsatt for mye debatt og sterk kritikk, men utredningen dannet likefullt grunnlaget for utviklingen og innføringen av faget Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering (heretter KRL) i 1997. Human-Etisk Forbund reagerte sterkt på ”Identitet og dialog”, og beskrev utvalgets tilrådning som tvang, og i strid med menneskerettighetene (Lingås 1996 og Sandvig 1996). Lærere, lærerstudenter, fagforbund, organisasjoner, religiøse minoriteter og nyreligiøse, gikk sammen under ”Aksjon livssynsfrihet i skolen”, i protest mot den majoritetsdominerende kulturarvtenkningen bak KRL-faget (Melchior 1996:8, Leirvik 2001:153). Tiåret etter innføringen av KRL ble preget vedvarende protester fra religiøse minoriteter, og spesielt Human-Etisk Forbund. Den begrensede fritaksretten førte til at syv familier gikk til sak mot staten for å få fullt fritak. De tapte i alle norske rettsinstanser, men tre av familiene anket videre til Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD). I 2007 fastslo EMD at KRL-faget var i strid med menneskerettighetene, og regjeringen endret faget til å bli mer livssynsnøytralt, under navnet ”Religion, livssyn og etikk” (RLE). Debatten er likevel ikke avsluttet, og Human-Etisk

Forbund mener at til tross for endringene som ble gjort rundt fagets navn og i lovverket, er de menneskerettslige kravene som stilles til et obligatorisk tros- og livssynsfag i skolen fremdeles ikke tilfredsstillende (Human-Etisk Forbund 2009a).

Kristne og humanistiske verdier som bærer av den norske kulturarven

Som det fremgår av det forrige avsnittet, har kristne og humanistiske²⁷ verdier fremstått som bærere av den norske kulturarven, og dermed hatt en selvsagt posisjon i skolen – så vel som i de fleste andre offentlige institusjoner. Hovedbegrunnelsen for dette har vært den påvirkende kraft kristne og humanistiske verdier har hatt som tradisjoner og åndsretninger i Norge gjennom tiden. En slik forankring er dermed i hovedsak legitimert gjennom tradisjon, og ikke gjennom en kvalitativ eller normativ vurdering av disse åndsretningene. Når det argumenteres for at kristne og humanistiske verdier bør utgjøre skolens fundament, er det med andre ord ikke fordi disse verdiene uten videre anses for å være de beste, men fordi det er disse åndsstrømningene som i størst grad har formet det norske samfunnet.

Krogseth spør i artikkelen ”Verdiforiming i et livssynspluralistisk samfunn” (1995) om hvorvidt skolen bare skal reflektere pluraliteten og avspeile det eksisterende mangfoldet, eller om den fremdeles skal kunne prioritere og privilegere. Krogseth spør videre om hvilke argumenter som eventuelt finnes for sistnevnte alternativ? Ifølge Krogseth ligger deler av svaret på disse spørsmålene i forståelsen og anvendelsen av begrepene *pluralitet* og *pluralisme*. Der *pluralitet* kan forstås som en nøytral beskrivelse av et mangfold, innebærer *pluralisme* også en normativ vurdering av dette mangfoldet. For noen innebærer dette en forståelse av pluralisme som noe negativt – som en pessimistisk kulturdiagnose, kjennetegnet av belastninger, forvirring og relativisme. For andre innebærer pluralisme positive konnotasjoner om fremskritt, frihet, toleranse og likeverd (Krogseth 1995:99).

Pettersenutvalget kom med sine synspunkter og forslag på bakgrunn av noe som må kalles en relativt pessimistisk kulturanalyse, der et utvidet kristendomsfag ble sett på som en motvekt mot forvirringen og verdioppløsningen i et medie- og markedsstyrt multikulturelt samfunn (Leirvik 2001:147). I ”Identitet og dialog” heter det blant annet at kristendommen og humanismen bærer et potensial til å fungere som en motvekt til ”den identitetsoppløsende pluralismen” (NOU 1995:31). Engedal oppsummerer langt på vei en stor del av essensen i ”Identitet og dialog” når hans skriver at ”Vi mister langsomt grepet om oss selv dersom

²⁷ Jeg støtter meg på Pettersenutvalgets forståelse og bruk av begrepsparet kristendom og humanisme, der resultatet av sammensmeltningen mellom de to åndsstrømningene, på mange måter har utjevnet spenningsforholdet dem i mellom.

felleskapets ideologisk-livssynsmessige tradisjoner mister sin eksistensielle tydningskraft, og går til grunne i en usammenhengende kakofoni av motstridende livssynsfragmenter” (Engedal 1996). Krogseth viser på sin side til den tidligere nevnte kompensasjonsteorien, og finner identitetsverdiene som så truede og beskyttelsesverdige at de må regnes som mer verneverdige enn for eksempel frihets- og pluralismeverdiene (Krogseth 1995:108).

Religionshistorikeren Anine Bremer Øvrebø kritiserer på sin side Pettersenutvalget for å knytte stabilitet, etikk, normer og moral til kristendommen, mens relativisme og normoppløsning knyttes til sekularisering og kulturelt mangfold (Øvrebø 1998:69). Også tidligere leder av Islamsk Råd Norge, Mohammed Bouras, påpeker hvordan Pettersenutvalget behandler islam som en del av negative pluraliseringskrefter (Bouras 1996:67). Dette illustrerer hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge for noen kan fremstå som en trussel for kristne verdier og identitet. Øvrebø peker på hvordan utvalget unnlater å gi uttrykk for hvordan også andre livssynstradisjoner enn den kristne og humanistiske kan virke som motkultur, og hvordan utvalget fremstiller disse tradisjonene som en del av den pluraliserte virkelighet som skolen skal virke som en motkultur til (Øvrebø 1998:69).

I forbindelse med forslaget om et nytt og samlende religionsfag, trakk Pettersenutvalget fram menneskeverdet, med menneskelivets likeverd, ukrenkelighet, frihet og ansvarlighet som grunnverdiene som skolen skulle bygge på. Ut av disse grunnverdiene avledet utvalget noen mer historisk foranderlige og kontekstavhengige verdier som toleranse, likestilling og solidaritet, samt samfunnsverdier som frihet, likhet og brorskap. Utvalget erkjente at de sistnevnte avledede verdiene også finnes i andre tradisjoner, men mente at de like fullt i Norge burde knyttes til en kristen og humanistisk arv (NOU 1995:28f).

Kritikere har pekt på at dette er verdier som kjennetegner flere andre religioner og åndsretninger, og at Pettersenutvalget relativt uproblematisk knytter disse som basis for skolen. En rekke livssynsminoriteter har reagert negativt på at læreplanen og utvalgets verdier fremstilles som spesifikt kristne og humanistiske (Lingås 1996:18, Bouras 1996:67 og Lothe 1996:148). I artikkelen ”Hvordan sikre likeverd når noen er likere enn andre” (1996) skriver filosofen Andreas Føllesdal at det ikke gir mening å bruke kristne og humanistiske verdier som definisjon på skolens verdigrunnlag. Føllesdal understreker samtidig at dette ikke betyr at respekt for livssynsmangfoldet kun vil lede til verdirelativisme, for alle har behov for et felles normgrunnlag og krav til atferd. Føllesdal peker videre på hvordan Pettersenutvalget mener at skillet mellom etikk og livssyn vanskelig kan la seg gjennomføre i praksis. Ifølge Føllesdal kan vi utsette, men bør ikke avverge eller unngå, en viktig offentlig debatt om moralsk felles grunnlag blant morgendagens medborgere. Føllesdal mener derfor at vi blant annet må

avklare om skolen skal formidle de verdier og normer som gjenspeiler stortingsflertallets partipolitiske plattform til enhver tid, bare det som er partipolitisk fellesgods, eller bare det som er nødvendig for å sikre stabilitet og oppslutning om samfunnsinstitusjonene over tid (Føllesdal 1996:115ff). Med andre ord argumenterer Føllesdal for viktigheten av å finne et felles verdigrunnlag, samt behovet for å diskutere på hvilket grunnlag disse verdiene skal utledes. Også Lars Gule tar til orde for det samme argumentet. Gule mener at i det multikulturelle og flerreligiøse Norge har skolens rolle som verdiformidler blitt enda viktigere enn tidligere. Gjennom utdanningsoppdraget bidrar skolen til oppdragelsen av elevene – noe som innebærer en kontinuerlig verdiformidling i hele skolens virksomhet, inkludert religions- og livssynsundervisningen. Nettopp derfor, mener Gule, er det så viktig at statens verdigrunnlag, det skolen skal formidle, i størst mulig grad er konsistent og felles for alle statens borgere (Gule 2005:165ff)

Inga Bostad, filosof og lederen av det regjeringsoppnevnte Bostadutvalget²⁸, tar i artikkelen ”Synlige verdier og usynlig dobbeltmoral – Hva skal være opplæringens formål for framtida?” (2008) opp en rekke spørsmål knyttet til skole, livssyn og det flerreligiøse samfunnet. Bostad spør: Hva som bør være opplæringens formål? Hvilke verdier skal prege dagens skole? Finnes det noen felles verdier, og hvordan skal disse i så fall komme til uttrykk? I arbeidet med å formulere en ny formålsparagraf måtte Bostadutvalget ta hensyn til slike spørsmål. Bostad skriver at utvalget måtte ta stilling til hvorvidt de skulle legge den eksisterende formålsparagrafen bort, og starte med blanke ark når det gjaldt historisk-kulturell forankring, eller om de skulle ta utgangspunkt i den daværende planen. Bostad tar utgangspunkt i hvordan ”den kristne formålsparagrafen” har fungert som rettesnor i opplæring i Norge. Ifølge Bostad finnes det flere måter å forstå ”den kristne formålsparagrafen”: Den første er knyttet til kristen oppdragelse, den andre er knyttet til kristne verdier og den tredje er knyttet til kulturarven. Bostad skriver at utvalget hadde ulike synspunkter på hvilke verdier som burde uttrykkes i det nye formålet, men at alle var enige om en verdinøytral formålsparagraf vanskelig kunne være rettesnor for et overordnet formål med opplæringen. Skulle de lete etter felles verdier i norsk historie, i den europeiske idéhistorien eller i den norske kulturarven? Utvalget endte opp med å legge bort den eksisterende formålsparagrafen, for så å starte med blanke ark. De ufravikelige verdiene var at skolen skulle bygge på

²⁸ NOU 2007:6 Formål for framtida. Formål for barnehagen og opplæringen. Utredning fra et utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon 2.juni 2006. Avgitt Kunnskapsdepartementet 8.juni 2007. Ledet av Inga Bostad.

respekten for menneskeverdet, åndsfrihet, nestekjærlighet, likeverd og solidaritet. Samtidig ønsket Bostadutvalget å få tydelig fram at trosfrihets- og ikke-diskrimineringsprinsippene i menneskerettighetene er helt grunnleggende for formålet med opplæringen. Utvalget mente at bestemte verdier som menneskeverd, likestilling og autonomi, har en så varig karakter at de bør beskyttes i loven om skolens formål – med forankring i menneskerettighetene (Bostad 2008:139ff). I stedet for å karakterisere skolens verdier som ”kristne” eller ”humanistiske”, valgte Bostadutvalget med andre ord å ta utgangspunkt i de *konkrete* verdiene som skolen skal bygge på. Dermed unngikk utvalget å forankre skolens verdier i bestemte tradisjoner, og omtalte verdiene i stedet for slik de ”[...] kommer til uttrykk i kristen og humanistisk tradisjon, i ulike religioner og livssyn[...]” (Bostad 2008:147), og viste samtidig at samfunnets verdier ikke er abstrakte, men lades med innhold fra ulike kulturelle og religiøse tradisjoner. Bostadutvalgets forslag til en ny formålsparagraf ble behandlet i Stortinget, og diskusjoner mellom regjeringspartiene og opposisjonen kulminerte i et kompromiss, der begrepet ”kristen arv” fikk en større plass enn først foreslått (Kunnskapsdepartementet 2008).

Oddbjørn Leirvik og Åse Røthing skriver i forordet til boka *Verdier* (2008) at det er noe luftig ved verdiladde ord som likhet, frihet og rettferdighet. Ifølge Leirvik og Røthing blir det fort både moralsk og politisk uenighet når slike verdier skal konkretiseres. Forfatterne mener at da blir det også tydelig at de reelle verdikonfliktene i samfunnet ikke følger tros- eller livssynsgrenser, men går helt på tvers av disse. Kristne blir uenige med kristne og muslimer blir uenige med muslimer (Leirvik & Røthing 2008:9). Sosiologen Lars Laird Eriksen stiller i artikkelen ”Verdifelleskap eller uenighetsfelleskap” (2008) spørsmål ved om vi bør snakke om et uenighetsfelleskap snarere enn et verdifelleskap i skolen. Eriksen mener at dagens læreplan gjør skolens verdiformidling til et spørsmål om identitet. På bakgrunn av feltarbeid på to ungdomsskoler på Østlandet i 2007, hevder Eriksen at læreplanen knytter verdier sammen med nasjonal identitet på en måte som verken er eller nødvendigvis bør bli en realitet i norske klasserom. Han mener at diskusjoner om rett og galt fort kan skape villedende grensdragninger mellom ”oss” og ”dem”. Eriksen poengterer hvordan ”verdier” i læreplanen blir forstått som identitetsbyggende, tett vevd sammen med tradisjoner, kulturarv og samfunnsfelleskapet. Han mener derfor at det er viktig å problematisere en slik verdiforståelse, da uenighet om verdier er større innad i grupper og mindre mellom grupper enn læreplanen legger til grunn. Eriksen hevder at etiske standpunkter i dag blir sammenfiltret med identitet. Skolen blir da per definisjon ”medkulturell”. ”Skolens verdiformidling står dermed i fare for å fremstå som majoritetssamfunnets ultimatum til alle andre, en liste over standpunkter du må ha for å stå innenfor” (Eriksen 2008:120ff).

Den kristne kulturarven?

Bostad problematiserer begrepet kulturarv og spør om det er mulig å identifisere noen norsk kulturarv? Hun skriver at i Norge har vi flere kulturarver, og å velge én ville føre til at noe alltid blir utelatt. Ifølge Bostad er det nærliggende å konkludere med at det både er uklart og flertydig hva folk legger i utsagn om den kristne, norske kulturarven. I arbeidet med formålsparagrafen diskuterte Bostadutvalget dette temaet med en rekke tros- og livssynsorganisasjoner i Norge. Bostad skriver at tanken om kulturarv syntes å omfatte både kulturuttrykk som identitet, omgangsformer og livsstil, men også tradisjoner, høytider og kulturhistorisk innhold fra blant annet litteratur, musikk og kunst. En religiøs livsholdning og mer spesifikt det kristne trosinnholdet eller den kristne forestillingsverdenen kan ifølge Bostad også sies å være en del av den norske kulturarven. Hun mener derfor at i lys av en vid definisjon av kulturarv kan vi si at alle blir formet av den, enten man vil eller ikke. Bostad skriver at nettopp forvirringen rundt, og flertydigheten i kulturarvbegrepet, var avgjørende for at utvalget valgte å benytte seg av formuleringen ”Opplæringen [...] skal gi elevene historisk og kulturell innsikt” (Bostad 2008:144f).

Flere har pekt på det samme som Bostad: At det er vanskelig å definere hva som er norsk kulturarv. Anders Johansen, sosialantropolog og medievtter, tar i boken *Den store misforståelsen* (1995) utgangspunkt i hvordan nasjonal identitetsfølelse blir aktualisert og mer utbredt i et multikulturelt og multireligiøst samfunn, og kommer med tre påstander: Kulturen i Norge er ikke utpreget norsk, identitet er en følelse som har lite og ingenting med kulturelt særpreget å gjøre og det er trær, ikke mennesker, som har røtter. Johansen argumenterer for at det som er særpreget norsk – som i motsetning til ikke-norsk – i den norske kulturen, er forsvinnende lite, og at det som utgjør en norsk kultur i dag i stor grad er hentet fra resten av verden. Hvis man skal kalle kulturen i Norge for norsk må det ifølge Johansen i så fall være i betydningen at norsk er ethvert kulturelement som skapes i Norge, eller verdsettes av mange nordmenn. Johansen mener derfor at norsk identitet ikke er, og aldri har vært, det samme som norsk kulturelt særpreget (Johansen 1995).

I artikkelen ”Kulturarv som politisk smykke” (2008) stiller forfatter og journalist Dag Kullerud spørsmål om det gir mening å snakke om den kristne kulturarven i politisk retorikk. Kullerud poengterer hvordan begrepet kulturarv har blitt svært populært i de skandinaviske landene de siste to tiårene, og viser til hvordan partiprogrammene til flere av Norges største partier bruker ”kristen kulturarv” både som et smykke og som et våpen i politisk sammenheng. Ifølge Kullerud er bruken av ”kristen kulturarv” i norsk politikk tilnærmet meningsløs, og han oppfordrer til en mer nyansert presisering av kristendommens betydelige

innflytelse på utviklingen av vår kultur (Kullerud 2008). Folkloristen Torunn Selberg tar opp de samme poengene som Kullerud, i artikkelen ”Vår kulturarv – politisk myte eller realitet?” (2008). Selberg setter søkelys på hvem som velger ut hva som skal regnes som tradisjon og kulturarv, og hvorfor de velger å vektlegge noe framfor noe annet. Hun poengterer viktigheten av å være klar over hvordan tradisjoner og kulturarv mobiliseres av ulike grupper, for å definere fortiden og knytte den til egne verdier og religiøse uttrykk (Selberg 2008).

I Læreplanen heter det at ”Utviklingen av den enkeltes identitet skjer ved at en blir fortrolig med nedarvede væremåter, normer og uttrykksformer” (Utdanningsdirektoratet 2005:4). Som religionspedagogen Sissel Østberg hevder i artikkelen ”Religions- og livssynsundervisning i den flerkulturelle skole” (1996), møtes altså kulturell mangfold med en bevisst tydeliggjøring av majoritetssamfunnets kulturarv. Østberg understreker at hun ikke har noe i mot at denne kulturarven skal være et bærende element i norsk skole, og at hun også tror at livssynsminoritetene vil ha glede av å lære flere sider ved kulturarven å kjenne. Samtidig, påpeker Østberg, må vi ikke late som om vi har en felles referanseramme som det bare gjelder å revitalisere (Østberg 1996:81f). Det er med andre ord ingen reell mulighet å gjenskape (forestillingen om) et enhetlig, kristent Norge, i dagens multireligiøse samfunn.

Skolen som referanseramme for identitet

I tråd med Pettersenutvalgets perspektiver på skolen som motkultur mot identitetsoppløsende pluralisering, blir en av skolens viktigste funksjoner å gi elevene felles referanser, indre ballast og motverdier mot et oppsplittende og uønsket flimmersamfunn. At det i særlig grad bør være opplæringens oppgave å fungere som motkultur, begrunnet Pettersenutvalget med at skolen er det stedet alle barn møtes. Skolen har dermed en unik mulighet til å snu tendenser og arbeide aktivt mot uheldig påvirkning av ulikt slag. Tanken om at alle elever skal få med seg den samme kunnskapen og utrustningen for voksenlivet i storsamfunnet, er en tanke som har lang tradisjon i det norske skolesystemet. Et av utvalgets formulerte og spesifikke utgangspunkt var også at ”tro og livssyn er så sentrale innslag i samfunnets kultur at den som ikke kjenner disse områdene vil få problemer med å skjønne og identifisere seg med fellesskapet” (NOU 1995:10). Utvalget utdyper dette utgangspunktet og hevder at å gjenkjenne språklige uttrykk, kunst og ritualer i egen tradisjon er viktig når barn og unge skal bygge sin identitet. Utvalget eksemplifiserer dette med ordene *ramaskrik* og *babelsk*, som er hentet fra Bibelen. Disse ordene benyttes ifølge utvalget oftere i sammenhenger som ikke nødvendigvis har noe med Bibelen å gjøre, og utvalget ser på slike uttrykk som en del av kulturen og dermed av betydning for å kunne forstå litterære verker, reklame,

karikaturtegninger og dagligtale. Utvalget mener derfor at for skolen og opplæringen blir det vesentlig at både etnisk norske og barn med utenlandsk opprinnelse lærer slike uttrykk å kjenne, siden de er innforstått og underforstått i den norske kulturen (NOU 1995:32ff).

Mens Pettersenutvalget så kristne og humanistiske verdier som en naturlig basis for å skape en felles referanseramme i skolen, skriver Østberg at den virkelige felles referanserammen vi har i dag, er den flerreligiøse og flerkulturelle virkeligheten. Ifølge Østberg er dette ingen trussel mot de ulike kulturelle identiteter som eksisterer side om side, og som vi alle til en viss grad, beveger oss ut og inn av daglig. Skolens oppgave i en slik flerkulturell virkelighet vil dermed ikke først og fremst være identitetsskaping, men å fremme kunnskap og forståelse både om våre egne røtter, men også andres (Østberg 1996:87).

Også Føllesdal argumenterer for at skolen må gi alle elevene innblikk i viktige kulturelle referanserammer, for eksempel hvordan kristne høytider preger dagens kultur og institusjoner. Føllesdal mener derfor at en viktig oppgave for samfunnet dermed blir å avklare hvilke felles referanserammer som er viktige for oss alle, og hvilke referanserammer morgendagens samfunnsmedlemmer bør ha felles når lover og beslutninger skal fattes på demokratisk vis (Føllesdal 1996:124). Leirvik påpeker på sin side at Pettersenutvalget forutsetter at elevene i grunnskolen har, eller kan få, en tydelig religiøs eller livssynsmessig egenidentitet, og at bare på dette grunnlaget gir dialog mening. Leirvik mener derfor at Pettersenutvalget ikke evner å se et fenomen som ”plural identitet”, det at stadig flere livssynsmessig sett får næring fra mer enn én kilde, og at religiøse identiteter ikke nødvendigvis er stabile (Leirvik 2001:158).

Desemberavslutning

På Stovner, en av bydelene i Oslo med flest ikke-vestlige innvandrere, ble det før julen 2009 sendt ut beskjed fra en av skolene om at juleavslutningen burde døpes om til ”desemberavslutning”, slik at ingen skulle ta anstøt. Stovnerbeboer og tidligere skolebyråd, Robert Wright, gikk ut i mediene og stilte spørsmålsteget ved dette, etter at hans sønn kom hjem fra skolen med denne beskjeden. Den påfølgende mediedebatten setter søkelys på en rekke identitetsutfordringer knyttet til det multireligiøse samfunnet, og illustrerer også deler av kjerneproblematikken jeg har fremstilt under temaet religiøs identitet i skolen.

I et intervju med Aftenposten sier Wright blant annet: ”Vi er i ferd med å bli kulturløse i møte med det flerkulturelle samfunnet”. Wright forteller i intervjuet at det sikkert var et forsøk på multikulturell toleranse, men resultatet er at skolen formidler en konstruert utgave av norsk kultur. Wright mener at kulturarven må bevares, og understreker at foreldrene ikke

ga etter for ønsket. Ifølge Wright er skolen på Stovner kjemisk fri for Jesusbarn, engler og kristne julesanger, og julenissen fremstår som Groruddalens julekulturelle fanebærer. ”Vi feirer jul, men skolen kan nesten ikke fortelle hvorfor”, mener Wright. ”Vår yngste sønn kommer hjem fra barnehagen og kan mye om *id*.²⁹ De kristne høytidene må han lære om hjemme”, supplerer kona Marit til Aftenposten. Wright mener dette er en utfordring som må løses politisk gjennom en gjennomtekning på hva innholdet i det flerkulturelle samfunnet skal være og hva skolen skal formidle. Wright legger ikke skjul på at han mener skolene bør fortsette å markere kristne, offentlige høytider. Han tror veldig få foreldre blir støtt av at barna får formidlet julens budskap i skolen, og mener at juleavslutningen ikke handler om forkynnelse, men om å formidle vår kulturarv. Ifølge Wright står kristendommen sentralt i spørsmål om kulturarv: ”Religion er den viktigste og synligste kulturbæreren. Men likegyldighet overfor tradisjonen får også konsekvenser for den grunnleggende etikken vårt samfunn er bygget på, som respekten for lovverket”, sier Wright. Han mener dermed at resultatet vil bli at barna i Groruddalen ikke blir flerkulturelle, men kulturløse, og hevder at ”vi er i ferd med å miste den plattformen vi trenger for å møte andre kulturer”. Wright avslutter med å fortelle at han er bekymret over at folk vegrer seg mot å ta opp dette, av frykt for å bli stemplet som rasister (Aftenposten 2010).

Poenget til Wright, at vi (etniske nordmenn) i respekt for andres kultur også fjerner oss helt fra vår egen kultur, og at etnisk norske barn dermed ender opp som kulturfattige barn i et mangfold av fremmede og konstruerte kulturer, har blitt mye diskutert. Poenget kan vel så gjerne formuleres til å dreie seg om religion i tillegg til kultur. Koblingen mellom en bestemt religion og kultur, for eksempel i offentlige markeringer, blir plutselig problematisk når kulturen har utviklet seg, og flere religioner er på banen. Wright etterlyser en bevissthet rundt bygging av det felleskulturelle, nemlig den norske kulturen. Pettersenutvalgets utredning kan ses på nettopp som et forsøk på å styrke den kristne kulturelle arven, gjennom å skape en felles referanseramme for alle skolens elever.

Wright sier i intervjuet med Aftenposten at han tror få foreldre blir støtt av den norske julefeiringen, og han mener videre at julefeiringen ikke dreier seg om forkynning, men om norsk kulturarv. Argumentet om at julefeiringen kan forstås som et uttrykk for kultur og historie kan underbygges ved å sammenligne med hvordan Human-Etisk Forbund ser på julefeiring. På hjemmesidene til Human-Etisk Forbund kan man lese at det ikke finnes noen

²⁹ *Id*, høytid, feiring; *id al-fitr*, årlig feiring som avslutter ramadan; *id al-adha*, årlig feiring som avslutter hajj (Vogt 2005)

oppskrift på ”humanistisk julefeiring”, og at humanister feirer jul som folk flest, der ”[...] hver familie har sine tradisjoner som er en blanding av ting bare den bestemte familien gjør og ting som har gjenklang i kulturen utenfor – det være seg det som kommer fra kjøpesenteret, kirka eller riktig gamle dager” (Human-Etisk Forbund 2009b). Det blir dermed opp til hver enkelt person og familie å legge det man ønsker i julefeiringa. Religion blir med andre ord forstått som kultur. Som en humanetiker forteller på hjemmesidene til Human-Etisk Forbund: ”Jula er for oss en høytid – jeg bruker det ordet – uten religiøst innhold, men også med små elementer fra vår såkalte ”kristne kulturarv” (Human-Etisk Forbund 2004).

I et innlegg på avisen Vårt Land sine debattsider skriver Wright når vi er i Norge må vi ikke være redde for å bevare norsk kultur. Han understreker at dette ikke betyr at han kaster vrak på andres kulturer, og at vi gjerne skal gi rom for, men at utfordringene blir til problemer når vi ikke en gang tør å snakke om dilemmaet. Wright spør hvorfor vi ikke våger å ta slike diskusjoner, ”[...]når vi vet at kun med egen kulturell trygghet, forståelse og fotfeste, kan vi konstruktivt møte fremmede kulturer” (Wright 2010). Det er påfallende å se hvordan Wright legger til grunn mange av de samme premissene Pettersenutvalget gjorde i forbindelse med ”Identitet og dialog”, der en stabil og trygg identitet ses på som en forutsetning for å møte andre kulturer og religioner. Dette viser at til tross for sterk kritikk er flere av perspektivene til Pettersenutvalget fremdeles aktuelle i dag.

Innlegget til Wright har skapt reaksjoner på den samme debattsiden. ”På meg virker det som om nordmenn av frykt for konflikter er villig til å åpne seg for alt mellom himmel og jord, på bekostning av sitt eget. Jeg er sterkt imot at andre kulturer, religioner og grunnholdninger fremmes på bekostning av det norske”, skriver en debattant (Lund 2010).

Også Hanne Nabintu Herland, religionshistoriker og samfunnsdebattant, setter søkelys på det hun kaller for ”kulturradikale elites nedbygging av tradisjonelle verdier de siste tiårene”. Kritikken fra Herland går hovedsakelig på at i iveren etter å tilpasse seg et multikulturelt og multireligiøst samfunn har man ikke nyansert hvilke verdier som var verdt å ta vare på, og hvilke som trengte reform. Ifølge Herland har man isteden gjennomført en totalreform av alt, noe som Herland mener får konsekvenser i form av tap av en viktig kilde til identitetsforankring: ”For dersom samholdsskapende verdier forsvinner, oppstår en normopløsning som virker selvutslettende på kulturen”. Herland mener videre at dagens norske samfunn befinner seg i en ”dyp verdikrise” (Herland 2010).

Statens verdigrunnlag

Dagens multikulturelle og flerreligiøse norske samfunn har ført til en bevisstgjøring av, og behov for refleksjoner rundt, det pluralistiske samfunnets verdigrunnlag. Samfunnets verdigrunnlag spiller som vi har sett en sentral rolle både i skolesammenheng og for Den norske kirke. Ifølge Söderlind handler statskirkedebatten dypest sett om hva det norske samfunnets verdigrunnlag skal være, for når verdispørsmål kommer på banen vil en statskirkeordning uvegerlig bli brukt som et argument for at ett bestemt verdisyn bør veie tyngre enn andre (Söderlind 2005:10). Diskusjonene om statskirken og om religionsundervisningen aktualiserer og fordrer diskusjoner om verdier og mangfold. Hvilke verdier skal Norge bygges på? Skal den evangelisk-lutherske kristendommen fortsette å være verdibasis for den norske stat, eller bør det arbeides for i større grad å finne felles verdier på tvers av religiøse grupperinger og mangfold? Lars Gule kritiserer dagens verdigrunnlag for å være inkonsistent, fordi det på den ene siden består av et spesifikt religiøst livssyn, den evangelisk-lutherske lære, og på den andre siden menneskerettigheter og en rekke livssynsnøytrale og felles verdier som demokrati, respekt og toleranse (Gule 2005:165ff). Det er kanskje en slik inkonsistens som gir grobunn for de mange diskusjoner som oppstår når kristendommens tradisjonelle og lovforankrede posisjon i Norge kommer i konflikt med mer livssynsnøytrale verdier? Leirvik og Røthing påpeker at uttrykket ”kristne og humanistiske verdier” ble lansert på midten av 1980-tallet, som et dristig forsøk på å bryte kristendommens verdimonopol og samtidig forene kristne og humanetiske verditradisjoner. Forfatterne poengterer at dagens verdidebatter i større grad handler om hvor langt majoriteten skal gå i retning av å akseptere minoritetenes, og da kanskje først og fremst muslimenes, moralske verdier (Leirvik og Røthing 2008:8).

Islam og religiøse minoriteter som trussel mot kristen identitet

Oddbjørn Leirvik mener at en av grunnene til at stadig flere i det norske samfunnet snakker varmt om den kristne kulturarven, er islams inntog i Norge. De fleste nordmenn er ikke vant til å ha islam tett innpå seg, og Leirvik mener derfor at møtet med det fremmede utløser en rekke forsvarsmekanismer. Ifølge Leirvik blir nordmenn opptatt av å forsvare vårt eget. Selv de som før nølte med å kalle seg kristne, taler nå for et forsvar av vår kristne identitet mot muslimene. Leirvik skriver at det i og for seg er positivt at folk blir mer opptatt av sine kulturelle og religiøse røtter, men at det er en stor fare for at den kristne identiteten til folk flest blir et kulturelt skjold mot det nye og fremmede. Han trekker frem hvordan bladet *SeiersTro* i 1992 gikk ut og protesterte mot byggingen av en ny moské i Oslo under

oppmodningen ”Stopp moskeen i Oslo! De kristne i Oslo-regionen må ikke tillate at dette bygget blir reist.”. Leirvik advarer mot denne typen fiendtlighet, som fort kan generere uheldige konsekvenser (Leirvik 2001:63). I desemberavslutningsaken snakket Wright, med flere, som vi har sett, varmt om betydningen av den kristne kulturarven. Gjennom sine perspektiver gir både Wright og Herland uttrykk for samfunnets kristne verdigrunnlag ikke bare er utfordret som en følge av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter, men også truet.

I boka *The Challenge of Islam* (2005) skriver Douglas Pratt at det mest dominerende bildet Vesten har av islam best kan beskrives gjennom ordet ”trussel”. Pratt viser til at massemedienes bilde av islam og muslimer svært ofte fremstiller islam som truende, der partikulære og dramatiske hendelser dermed generaliseres og islam som religion oppfattes som en trussel (Pratt 2005:173ff). På lignende måte skriver Torkel Brekke at ideen om islam som en trussel mot kristen kultur har gode levekår i store deler av Europa. Brekke setter skepsis og frykt i sammenheng med terroraksjoner og negative fremstillinger i massemediene (Brekke 2002).

Leirvik skriver at møte med muslimer utløser en rekke forsvarsmekanismer i hensikt av å forsvare vårt eget (Leirvik 2001:63). Robert Wrights perspektiver i saken om desemberavslutningen, og Pettersenutvalgets fokus på kristne grunnverdier, kan ses på som slike forsvarsmekanismer. Leirvik advarer mot at det norske samfunnet skal utvikles til å bli preget av forsvarsmekanismer og maktspråk, både fra den muslimske minoritetens og den kristne majoritetens side. Leirvik spør videre hvordan et religiøst og folkelig klima kan unngå at identitetsspørsmål blir overstyrt av kulturelle maktspråk og forsvarsmekanismer, slik at ”identiteten” ikke kveler ”dialogen” allerede i utgangspunktet. Når ”de kristne verdier som det norske samfunnet er bygget på” og ”vår norske, protestantiske tro” kontrasteres til og anses som truet av islam, oppslukes identitetsdiskusjonen ifølge Leirvik av nasjonalt maktspråk, der det settes likhetstegn mellom det norske og det kristne, og statsreligionens sin tradisjonelt maktfullkomne realitet (Leirvik 2001:64f). Med andre ord ser vi hvordan spørsmål om tradisjon, kulturarv og verdigrunnlag til stadighet aktualiseres i diskusjoner om religion i skolen i dagens samfunn, og hvordan mange av de samme argumentene går igjen. Dette er også tydelig blant mine informanter.

Informantene om kristen tradisjonen, verdisyn, kulturarv og religionsundervisning

Alle mine informanter mente, i større eller mindre grad, at kristendommen bør vektlegges i skoleundervisningen, framfor andre religioner som islam, både som hovedgrunnlag for kunnskap, etikk og identitet. Den var spesielt to begrunnelser for denne prioriteringen som

gikk igjen blant informantene: Norge har en lang kristen tradisjon, og majoriteten av befolkningen tilhører Den norske kirke. Informantene hadde samtidig litt ulike tankerekker som lå til grunne for de to argumentene, som jeg heretter refererer til som tradisjonsargumentet og flertallsargumentet:

Når det gjelder tradisjonsargumentet tok mange av informantene i bruk formuleringen ”det er naturlig”, for å begrunne en opprettholdelse av en kristen tradisjon. For meg fremstår ideen om en fortsatt vektlegging av kristendommen ”fordi det er naturlig” både som et uttrykk for følelser, men også som et ønske om tilhørighet, stabilitet og identitet. At noe er ”naturlig” signaliserer etter mitt syn at det, om ikke *bør* være slik, i hvert fall *er* slik, og at eventuelle forandringer kan føre til følelser som usikkerhet, utrygghet og angst, eller rett og slett ikke er ønskelig. Enkelte av informantene knyttet også tradisjonsargumentet spesifikt opp mot tilhørighet og identitet. Jon mener at vi ikke bare kan se bort i fra vår kristne historie, siden det påvirker oss mye, og danner ganske dype mønstre og røtter i vår identitet: ”Altså, man har jo behov for å ha en tilhørighet i en tradisjon. Og vi kan ikke liksom bare klippe av det, og så.. så er det borte”. Jon utdyper dette og sammenligner seg med jevnaldrede andregenerasjons innvandrere. Jon tenker at på samme måte som andregenerasjons innvandrere både har en identitet som norsk, men også en historie, tradisjon og identitet med seg fra sine hjemland, er det viktig at også *han* kan få holde på identiteten til *sitt* hjemland. Eller som Emilie formulerer seg: ”I bunnen så ligger det en forståelse av hvor man kommer fra, og egen tradisjon da, og hvilket samfunn man er i, ikke sant? Det er en kulturarv. Det er noe som andre enn troende skal vite litt. Det er noe med hvem vi er og hvor vi kommer fra”.

Selv om mange av informantene umiddelbart nevnte flertallsargumentet som en begrunnelse for prioritering av kristendommen, problematiserte likevel flere av dem dette argumentet. Åshild forteller først at siden 80-90 prosent av Norges befolkning er medlem av statskirken, synes hun det er rimelig at kristendommen prioriteres i religionsundervisningen. Etter å ha tenkt seg litt om blir hun litt mer i tvil når det gjelder flertallsargumentet. Hun tenker at det er ikke sikkert at alle som er medlem av statskirken nødvendigvis ønsker en bred kristen innflytelse på religionsundervisningen. Åshild reflekterer med andre ord over at selv om majoriteten av Norges innbyggere er medlem av statskirken, er ikke medlemsmassen nødvendigvis homogen når det gjelder holdninger til religionsundervisningen. Emilie understreker på sin side at det er viktig med lokale tilpasninger. I områder der det er mange muslimer er det naturlig at religionsundervisningen reflekterer dette.

Blant noen av informantene ble også *verdier* nevnt som en begrunnelse for hvorfor kristendommen bør prioriteres i undervisningen. Lise mener at kristendommen bør vektlegges

i religionsundervisning siden det norske samfunnet også er bygget på mange kristne verdier. Lise forteller at hele omsorgsvirksomheten i Norge opprinnelig er bygget på kristne tanker om medmenneskelighet og nestekjærlighet. Emilie virker å dele dette synet, og mener at Bibelen og det kristne budskapet er integrert på en så sømløs måte i det norske samfunnet, at kristendommen bør ha en naturlig plass. Hun hevder at vi ofte undervurderer hvor mye innflytelse kristendommen har hatt på det moderne norske samfunnet, for eksempel når det gjelder frihet, demokrati og pluralisme. Emilie utdyper videre at selv om det knyttes enkelte tvilsomme virksomheter til den kristne historien, er det "[...] en veldig tydelig intellektuell åre i kristendommen hele veien", og et tett bånd mellom teologisk utdanning, vitenskap og åpenhet for nye tanker og ideer. Åshild forteller på sin side, og som nevnt i kapittel 4, at hun synes "det er gode argumenter for å lære om å være snille mot hverandre, om å dele, om å vende det andre kinnet til, og om å tilgi hverandre". Åshild tror at slike verdier er viktige for å bygge et godt samfunn. Men der Lise og Emilie knytter aktuelle verdier som medmenneskelighet, nestekjærlighet, demokrati og et rasjonelt vitenskapsideal direkte til kristendommen, er Åshild litt mer reservert når det gjelder å koble verdier og livssyn. Ifølge Åshild kan man bli enige om flere verdier på tvers av religions- og livssynsorientering: "Å bygge et godt samfunn, det kan man gjøre med mange forskjellige typer religiøs tilnærming [...] Ja, ha gode verdier og holdninger på tvers av masse religioner". Også Åshild ser fordeler med kristne verdier og mener at "[...] det er gode argumenter for å lære muslimer om den barmhjertige samaritan". Slik jeg forstår Åshild er ikke dette utsagnet et uttrykk for at hun syntes muslimer har større grunn til å lære om nestekjærlighet enn andre religiøse grupper, men snarere bare et uttrykk for at kristne verdier er gode verdier. For meg virker det likevel som om Lise og Emilie nærmer seg resonnementene til Pettersenutvalget, mens Åshild i større grad virker å tangere prinsippene til Bostadutvalget.

De fleste av informantene forteller at de tror det er viktig å ha et trygt og stabilt identitetsgrunnlag for å kunne møte andre religioner. Stian tror at det er lettere å tilegne seg kunnskaper om andres kulturer hvis man er godt forankret i sin egen kultur, og Gro sier at "det er noe med å kjenne sin egen tro og egen identitet før man skal lære om andres". Martin tror også at det er viktig for barn å ha tuftet sin identitet på egen religion før man går i møte med andre religioner. Martin mener at det er viktig med stabilitet i identitetsdannelsen, og at flere og motsetningsfylte ideologiske grunnlag kan skape grobunn for forvirring. Jeg spurte flere av informantene om hva de tror vil skje om man på første skoledag får presentert kristendom og islam på lik linje. Gro spør seg: "Får du noen identitet hvis du ikke vet hva du selv, på en måte, hvilken plattform du selv skal stå på?". Gro tror at hvis man på en nøytral

måte får presentert en rekke ulike livssyn og religioner i skolen, vil ikke dette få særlig innvirkning på identitet. Hun tror at da blir religion en del av barnas kultur i form av fortellinger, på linje med eventyr, og ikke noe godt fundament for identitetsdannelse. Martin, på sin side, tenker seg at hvis unge lærer at alt er like gyldig, blir det plutselig likegyldig. Han ser likevel ikke helt bort i fra at det er mulig å bygge en identitet på et flerkulturelt og flerreligiøst grunnlag, hvis familie og andre omgivelser legger til rette for det. Martin legger til at for ham dreier det seg også om hva som faktisk er sant i ontologisk forstand, og det blir dermed ikke likegyldig hva man trosmessig legger i en identitet. Han utdyper dette og forklarer at forskjellige trosstandpunkter kan fungere like bra for identitetsutviklingen, sånn psykologisk sett, men at det ikke dermed er likegyldig for ham hvilket trosstandpunkt man velger. Martin åpner med andre ord for at barn ikke nødvendigvis må ha én bestemt religion som identitetsgrunnlag for å få en bærekraftig religiøs identitet, men at hvis omgivelsene ligger til rette, kan man få en stabil og trygg religiøs identitet, selv på et flerreligiøst identitetsgrunnlag. Martin er samtidig klar på at på grunn av hans kristne overbevisning er det ikke likegyldig hvorvidt barn lærer at Gud er Gud uansett religion, og om de lærer at én religion ikke er bedre enn en annen. For Martin representerer kristendommen sannheten og den beste ledesnoren i livet, selv om han altså i teorien ikke ser noe i veien for at et flerreligiøst identitetsgrunnlag skulle kunne fungere.

For å danne et slikt stabilt og trygt identitetsgrunnlag, som for informantene fremstår som viktig, tenker flere av dem at det er sentralt å skape en felles referanseramme i skolen. Dette er helt i tråd med tankegangen til Pettersenutvalget. I arbeidet med en slik referanseramme ser mange av informantene det som sentralt å lære om, og å kjenne til uttrykk og historier fra Bibelen. Gro mener at det er svært viktig å kjenne til sin religiøse og kulturelle tradisjon, for eksempel fortellinger, språklige uttrykk, kunst, ritualer og lignende, når det gjelder identitetsdannelse. Dette synspunktet er nærmest identisk med sitatet fra den generelle læreplanen i innledningen til dette kapitlet, der det heter at den kristne tro preger folkets språk, kunst, begreper, omgangsformer og identitet. Gro forteller at hun ikke kan begrunne det utover at det tilfører noe trygt og noe godt. Hun viser til at også ikke-religiøse personer trenger ritualer og fortellinger, så på en eller annen måte er det viktig. Stian tenker seg at bibelske uttrykk som "Sareptas krukke" kan være nyttig å kjenne til for muslimer så vel som kristne, siden det er med på å danne en forståelse av begrepet, og dermed fungerer inkluderende. Emilie mener på sin side at store deler av uroen og engstelsen i verden, spesielt utenfor Norges landegrensler, skyldes at religioner brytes mot hverandre. Emilie mener at hvis man har et personlig gudsforhold vil man være enda tryggere i slike møter, og kunne tenke

”Jeg vet hva jeg har, og vet hva som er viktig for meg”. Emilie ser dermed, på samme måte som Pettersenutvalget, på religion som spesielt godt egnet som identitetsgrunnlag i møte med det flerkulturelle og flerreligiøse samfunnet.

De fleste informantene ser et religionsfag som en svært viktig arena for å lære elevene om gjensidig respekt, toleranse og forståelse, men de har litt ulike tanker om hvordan et slikt religionsfag bør utformes. Lise synes at skolen bør få større rom til å formidle kristen tro. Hun mener at for mye fritak fra kristendomsundervisning fratrar barn retten til å velge selv, og at dette er synd. Dette utsagnet kan fremstå som litt selvmotsigende, men argumentasjonen går på at for lite kristendomsundervisning fører til et utilstrekkelig valggrunnlag. Andre informanter, som Stian og Åshild er på sin side klar på at skolen ikke kan undervise i den kristne troen. Stian og Åshild understreker at det må være menigheten og hjemmenes oppgave å stå for en slik religiøs formidling. Jon mener at er svært viktig med et felles religionsfag, der barn med tilhørighet i ulike livssyn lærer hverandres tradisjoner å kjenne, men poengterer samtidig at man må respektere foreldrenes rett til å sette grenser for hva barna skal måtte være med på. Jon er usikker på om en åtteåring klarer å skille mellom å være med for å se på, og å være med for å delta, og sier: ”Jeg vet ikke hvor den grensen går, men mellom å på en måte beskytte barnet mot noe som man ikke ønsker, og samtidig la barnet få kjennskap til noe annet da”. Emilie reflekterer over hvorvidt den tyske religionsundervisningsmodellen kan være et alternativ. Hun forteller at man godt kan ha et felles religionsfag, men at ellers går man ut og har sine respektive trosopplæringer i egne grupper: ”Kristne går og har kristendomsundervisning, muslimene går og har islam, humanetikerne går og har livssyn”. Dermed har man en modell hvor man innenfor skolerammene kan få lov til å få valgfri undervisning i de ulike religionene. Flere av informantene forteller, også dette i tråd med anbefalingen fra Pettersenutvalget, at de synes det er naturlig at det blir brukt mer tid på sameksistens, respekt og forståelse på ungdomstrinnet og videregående enn på barneskolen. Gro mener å ha lest at mange synes at undervisning i fremmede religioner kommer for tidlig, og at det går litt på bekostning av kristendomsinnholdet. Emilie tenker at på ungdomstrinnet og i videregående skole kan det oppstå gnistninger og tøffe skjær, og at sameksistens, respekt og forståelse blir spesielt viktig da. Jon og Stian, som begge kommer fra den av de to menighetene som er lokalisert til et område med høy prosentandel muslimer, virker å være de av informantene som argumenterer sterkest for viktigheten av å lære elevene om dialog mellom religions- og livssynsgrupper, for eksempel for å unngå segregering, misforståelser og uvitenhet.

Kapittel 7 – Muslimers påvirkning på en kristen identitet

Jeg tror at vi [...] blir bedre kjent med hva vi tror og mener i møte med noen som tenker noe annerledes. Og det er bare positivt (Stian).

Innledning

Tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge har bidratt til å medføre at den lutherske kristendommen har gått fra å ha tilnærmet religiøst monopol i Norge, til å bli én av mange alternativer, selv om den for de fleste nordmenn også i dag fremstår som den mest åpenbare religionen å knytte sin identitet til. Det er likevel gode grunner til å hevde at religiøs identitet i langt større grad enn før har blitt et valg, eller i det minste *utsatt* for mange valg. Dette gjenspeiler seg blant informantene, og mange av dem snakker om hvordan tilstedeværelsen har utfordret dem på flere måter. I møte med muslimer forteller informantene at de, dog på litt forskjellig måte, har måttet reflektere over egen religiøs identitet. Gjennom intervjuene ble det klart for meg at informantene har litt ulike vurderinger av følgene tilstedeværelsen får og har fått for deres religiøse identitet. Disse vurderingene setter på en måte premissene for eventuelle endringer av religiøs praksis, religiøsitet og religiøs identitet. Jeg har derfor valgt å dele inn informantenes tanker om tilstedeværelsens påvirkning på religiøs identitet i tre kategorier: refleksjoner, vurderinger og følger. Disse kategoriene er tett sammenvevd, ofte er det slik at de forutsetter hverandre og i deler av intervjumaterialet sklir de endog inn i én og samme setning. Jeg mener likevel at det er en fruktbar inndeling for å si noe om hva informantene tenker om hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket deres religiøse identitet.

Jeg har ikke spurt informantene direkte om hvordan tilstedeværelsen har påvirket deres religiøse identitet, men i stedet spurt dem om tilstedeværelsen har påvirket dem personlig – deres religiøsitet og religionsutøvelse – som en motsetning til det foregående spørsmålet om hvordan tilstedeværelsen har påvirket Den norske kirke. Tanken bak dette valget var at jeg antok at ”religiøs identitet” var et vanskelig begrep å forholde seg til, samt at å sette søkelys på ”religiøsitet og religionsutøvelse” i større grad ville kunne åpne for den tredje overnevnte kategorien ”følger” og dermed også eventuelle endringer i religiøs identitet. Dette betyr at jeg her vil undersøke det personlige aspektet ved religiøs identitet, og ikke så skrive så mye om de sosiale og kollektive sidene ved identitet, som har vært fokus i de to foregående kapitlene.

I kapittel 4 viste jeg hva informantene tenker om forskjeller og likheter mellom kristne og muslimer. I dette kapitlet vil jeg begynne med å gå nøyere inn på hvilken rolle likheter og forskjeller kan få når det gjelder påvirkning på identitet, da dette setter visse premisser for refleksjoner, vurderinger og konsekvenser. Deretter vil jeg drøfte empirien min med utgangspunkt i disse tre faktorene.

Kontrasterende identitetstenkning: likheter og forskjeller

Identitet defineres ofte i motsetning til hva andre står for (Leirvik 2001:62, Eriksen 2008:8f). Mange av informantene vektlegger hvordan tilstedeværelsen av muslimer har gjort dem mer bevisst på forskjeller, og man kan derfor si at tilstedeværelsen har bidratt å gjøre dem mer oppmerksomme på eget ståsted og egen identitet. I møte med muslimer blir informantene opptatt av det som skiller dem ut som kristne. Siden identitet er situasjonell, kontekstuell og relasjonell, trekkes ulike sider ved informantenes identitet fram. Sammenkoblingen mellom likheter, forskjeller og identitet får derfor mange forskjellige uttrykk, fra identitetskriser i ungdomsårene og standpunkter i grunnleggende teologiske problemstillinger, til mer hverdagslige vurderinger om man skal bære kors rundt halsen eller ikke.

Lise knytter sammenligning mellom religioner til identitetsprosesser fra ungdomsalderen, forteller at hun har vært i den fasen hvor hun stilte seg spørsmål om hvorfor hun skulle være kristen og ikke muslim eller hindu, og sier at hun tenkte mye på hva som skiller kristendommen fra andre religioner. Jon, som har en del erfaring med dialogsettinger, forteller at han opplevde det som "[...] utrolig fascinerende å bli stilt litt sånn til veggs" på dogmer og sakramenter som treenighetslæren og nattverden. Informantene får med andre ord "testet" sin religiøse identitet som en følge av de opplevde forskjellene mellom å være kristen og å være muslim. For Lise ble de store identitetsspørsmålene som "hvem er jeg?" og "hvem vil jeg være?" først og fremst knyttet til ungdomsalderen, da hun for alvor tok stilling til religiøs identitet. For andre vil de samme identitetsspørsmålene i større grad fremstå som et livslangt prosjekt, med kontinuerlige refleksjoner om likheter, forskjeller og identitet.

Leirvik argumenterer ut fra en moderne pluralistisk teologisk dialogtankegang og hevder at man først etter å ha erkjent og tatt forskjeller mellom religionene på alvor, kan bli rikere av å møtes som mennesker på tvers av religiøse grenser. Ikke av mål om å endre trosinnhold, men i ønske om å påvirke hverandre "i dypet – i prosesser som kan føre til *gjensidig forandring*" (Leirvik 2001:88ff). Leirvik skisserer med andre ord en dialogisk modell for hvordan religiøse mennesker kan møtes og utvikle seg selv og sin forståelseshorisont, og dermed også forandre sin religiøse identitet. Dette perspektivet på

dialogen som fundamental for utformingen av identitet går også igjen hos mange andre forskere (se Mead, Buber og Bråten i Eriksen 2008:45). Den gjensidige identitetsutviklingen i kontakt med andre religioner kan videre tenkes å få konsekvenser av ulik art, for eksempel i form av mer eller mindre konkrete og bevisste endringer i identitetsuttrykk. Hvordan en gjensidig påvirkning av religiøs identitet manifesteres, avhenger langt på vei av hvilke vurderinger man gjør seg om egen identitet. Samtidig som møtet mellom kristne og muslimer som vist fordrer til bevisstgjøring av forskjeller mellom religionene, er det ikke gitt at disse gis like stor vekt hos alle og i alle sammenhenger. For eksempel forteller Martin at for ham handler ikke identitet så mye om sammenligninger med og forskjeller fra andre, men mer om sosiale, familiære og trosmessige relasjoner: ”Sånn at min religiøse identitet er ikke bestemt av at jeg er konfesjonell luthersk og ikke muslimsk [...] Jeg tror det er riktigere å si at min religiøse identitet er bestemt av at jeg har møtt en gud som elsker meg”. Med andre ord nedtoner Martin her betydningen av forskjeller i utviklingen av identitet. I andre sammenhenger er Martin derimot bevisst på hvilke forskjeller som eksisterer mellom religionene, og påpeker blant annet hvordan kvinnesynet i enkelte islamske tolkninger for ham fremstår som ”forstokket”. Her ligger det nok underforstått en forståelse av at basisen for Martins egne religiøse identitet ikke formidler et slikt ”forstokket” kvinnesyn, og dette viser hvordan tanker om likheter og forskjeller ofte er tett innvevd i identitetsprosesser.

Informantenes refleksjoner rundt påvirkningen

Når det gjelder informantenes refleksjoner rundt påvirkningen³⁰ tilstedeværelsen av islam og muslimer har og har hatt for deres religiøse identitet, forteller flere av dem at de har ”blitt ufordret”. Ikke alle informantene er like tydelige og utdypende når det gjelder hva disse utfordringene dreier seg om, men noen av dem forteller at tilstedeværelsen har fått dem til å tenke over hvordan troen deres kommer til uttrykk, hvem som ”har rett” og ”hvorfor man har den troen og religionen man har”. Jon sier at han i møte med muslimer ble mer oppmerksom på hvordan troen og religiøs identitet kunne synliggjøres gjennom klesplagg. Han eksemplifiserer med hvordan særlig kvinner med hijab tydelig viser sin religiøse identitet, og forklarer at møtet med islam og muslimer har fått ham til å tenke over hva *han* gjør for å vise *sin* religiøse identitet. Videre tar både Jon og flere andre opp hvordan tilstedeværelsen har påvirket dem til å tenke over ”hva som er sant”. Jon sier at tilstedeværelsen har satt i gang en

³⁰ Når jeg i dette kapitlet bruker ”påvirkningen” i bestemt form, sikter jeg til ”påvirkningen tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge har fått for informantenes religiøse identitet”.

rekke refleksjoner, der han på enkelte områder ikke lenger tar for gitt at den kristne læren har hundre prosent rett i alt, mens han på andre områder blir desto mer sikker på at kristendommens budskap og lære er riktig. For Stians del har påvirkningen ført til at han synes det er mindre farlig å snakke om egen religiøsitet, og at han har blitt mer observant på ”hva som er rett og galt”. Også Emilie forteller meg at ”spørsmålet om hvem som har rett kommer tydelig fram”, og stiller et retorisk og relativistisk spørsmål om vi alle har litt rett? For Emilie har tilstedeværelsen ført til at hun i større grad må ta stilling til slike spørsmål, samt kunne begrunne standpunktene sine. Ikke så mye for andre, men mest for hennes egen del, virker det som. Emilie utdyper dette og sier at ”[...] å tro, det er ikke å vite”, og at hun ikke kan være ”[...] hundre prosent sikker”. Hun forteller at troen hennes bygger delvis på at hun er overbevist på et intellektuelt nivå, ”selv om troen ikke kan stille de samme krav til vitenskap og rasjonalitet som andre ting”. For Emilie er fortellingen om Jesu liv og historie så sterk at hun har blitt overbevist både intellektuelt sett og følelsesmessig. Hun forteller at hun ser at på den følelsesmessige biten har også islam mye å fare med, men for henne fremstår islam mindre tiltalende intellektuelt sett enn det kristendommen gjør. For Emilie har altså tilstedeværelsen ført til tankeprosesser der hun har blitt overbevist om at en luthersk kristendom er den rette veien å gå for henne.

Som vi ser av dette, utfordrer spørsmålet om hvem som har rett til en viss grad ved premissene for den religiøse identiteten til informantene. Informantene baserer sin religiøse identitet på en overbevisning om at kristendommen er mer tiltalende enn for eksempel islam, men der den kristne identiteten tidligere ble tatt for gitt, fordrer tilstedeværelsen av islam og muslimer refleksjoner rundt hva det vil si å være kristen. Det er likevel ikke slik at tilstedeværelsen av islam og muslimer nødvendigvis er hovedårsaken til at man blir mer bevisst på egen tro og identitet. For eksempel forteller Gro at hun tenker at hennes religiøse identitet er mer påvirket av sekularismen enn av islam.

Informantenes vurderinger av påvirkningen

På samme måte som ved holdninger til tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge, fremstod informantene som ambivalente i sine tanker om hvordan tilstedeværelsen hadde påvirket deres religiøse identitet. Flere av informantene gir uttrykk for at tilstedeværelsen har ført både til positive og negative konsekvenser for deres identitet. De fleste informantene peker, som jeg har vist tidligere, som regel umiddelbart til positive sider ved tilstedeværelsen av islam og muslimer – også i forhold til egen identitet. I sitatet i innledningen til dette kapitlet forteller Stian at han tenker at tilstedeværelsen av islam og muslimer gjør at han blir

bedre kjent med hva han selv tror og mener, ”Og det er bare positivt”. Stian uttrykker her med andre ord kun positivitet knyttet til påvirkningen. Også Jon forteller, som tidligere sitert, at han synes det var utrolig fascinerende å bli satt litt til veggs på de store trosspørsmålene, noe jeg forstår som et klart uttrykk for en positiv opplevelse av å bli utfordret på egen religiøs identitet. Jon forklarer videre at han synes det var ”veldig morsomt” å bli utfordret, og at han ikke alltid kunne gi svar, eller garantere for svarene sine, men at det satte i gang spennende refleksjoner om egen religiøs identitet. Emilie sier at på sin side at på en måte ønsker hun at flest mulig skal være kristne, men samtidig at ikke alle skal være kristne fordi hun tror ”man trenger [...] noen som alltid utfordrer oss, som også står utenfor”. Slik jeg forstår Emilie her, verdsetter hun islam nettopp som en konstruksjon av ”de andre” som bidrar til å skjerpe fokuset rundt egen religiøs identitet, og påvirkningen vurderes derfor som positiv. I tillegg til dette nevner både Emilie og Gro at de kan bli inspirert av hengivne muslimer, og anser dette som utelukkende positivt. Emilie ser på hengivne muslimer som inspirasjon til å gå dypere inn i egen tro, mens Gro ser på det som en inspirasjon til å ta troen sin på alvor.

Når informantene snakker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer, og hvilken rolle dette spiller for identiteten deres, fremstår de generelt som positive. Dette tenker jeg har en sammenheng med at de identifiserer seg med kristne, og i tråd med den tidligere refererte sosialpsykologiske identitetsteorien, forsøker å opprettholde et positivt selvbilde og identitet. Intervjumaterialet gir med andre ord ikke grunn til å tro, i tråd med denne identitetsteorien, at informantene opplever oppmerksomhet og bekreftelse av egen religiøs identitet som noe negativt.

De eksplisitte negative vurderingene av påvirkningen tilstedeværelsen av islam og muslimer har hatt og kan få for den religiøse identiteten til mine informanter, knyttes som oftest til erfaringer med usikkerhet og tvil, og i sammenheng det personlige aspektet ved identitet. Jon påpeker at i perioder der man grubler mye på ”hvem er jeg” og ”hva tror jeg på”, oppleves ikke påvirkningen ”[...] så veldig fruktbar eller så veldig [...] positiv”. Det er vanskelig å si om dette underforstått er et uttrykk for at tilstedeværelsen av islam oppleves som et hinder for utviklingen av en kristen identitet, eller om det er et uttrykk for en generell negativ vurdering av usikkerhet knyttet til identitetsprosesser. Emilie virker å dele forståelsen av hvordan tilstedeværelsen kan forårsake en negativ påvirkning i form av tvil, og knytter i tillegg den negative vurderingen til selve eksistensen av en annen religion: ”Enhver hengiven muslim er også en utfordring for meg. Hva er det han har? [...] Hva er det hun har? [...] Det ligger en utfordring for ens eget trosliv, som også gjør at en liksom kan tvile på seg selv da”. Med dette mener Emilie at det å erkjenne tilstedeværelsen av islam og muslimer ufravikelig

åpner for muligheten for å tvile på egen religiøs identitet, som igjen er helt i tråd med Peter Bergers tidligere nevnte perspektiv på hvordan mangfold kan føre til relativisme og tvil. Emilie forklarer videre at hun blir "[...] minnet på at de er der og at.. Ja, *er* det sikkert at vi har rett, liksom?" og sier at "på en dårlig dag så kan man liksom tenke at "ja, kanskje *de* har rett?". Emilie forteller i tillegg til dette hvordan hun også er litt misunnelig på muslimer, fordi hun tenker at hennes tro er "[...] så mye mer sårbar, mens muslimenes tro er sterkere fordi den er bygget opp med et fundament rundt seg", og hun viser til islams loviske natur, der ritualer og samfunnet rundt støtter opp rundt individene i større grad enn i en kristen individualisert tro. Her er det interessant å merke seg hvordan Emilie tillegger islam et mer solid identitetsfundament enn kristendommen, og hvordan dette fremstår som en svakhet eller sårbarhet ved hennes religiøse identitet. Emilie ser med andre ord på fellesskapet blant muslimer som en sterkere kilde til sosial religiøs identitet, enn det fellesskapet hun opplever blant kristne. Tilstedeværelsen av islam og muslimer påvirker dermed hennes religiøse identitet negativt i den forstand at hun blir oppmerksom på hvor skjør hennes identitet kan være, sammenlignet med muslimers. Ingen av de andre informantene sier noe om sårbarheten til egen religiøs identitet.

Ikke alle informantene har like sterke positive og negative vurderinger av påvirkningen tilstedeværelsen av islam og muslimer har hatt for deres religiøse identitet. Åshild sier at hun ikke har følt særlig påvirkning, og at hun ikke tror at hun i særlig grad hadde blitt påvirket om hun hadde hatt mer kontakt med muslimer heller. Hun sier riktignok at troen hennes nok hadde blitt litt mer skjerpet, slik som mange av de andre informantene har gitt uttrykk for, men forteller at samtidig er hennes religiøse identitet først og fremst knyttet til en personlig relasjon til Gud, og at det dermed ikke blir så viktig å ta standpunkt og sider i religiøse diskusjoner.

Informantene fremstod ved enkelte anledninger som noe inkongruente i deres vurderinger av hvordan de opplevde påvirkningen av deres religiøse identitet. Det som ble sagt eksplisitt, samsvarte ikke nødvendigvis alltid med det som sagt implisitt. Hvordan informantene opplever og forstår påvirkningen tilstedeværelsen av islam og muslimer har for deres religiøse identitet, avhenger i stor grad av situasjon, relasjon og kontekst. I diskusjonen om religionsfaget i skolen stiller mange av informantene seg tilsynelatende positive til likebehandling mellom kristendommen og islam, men når de opplever at implikasjonene fører til mindre kristendomsundervisning begynner mange av de samme informantene å trekke litt på svarene. På samme måte fremstår mange av informantene som velvillig innstilt til dialogisk koeksistens mellom kristne og muslimer, men når det gjelder sine egne barn er de

ofte mer restriktive når det gjelder interaksjon på tvers av religiøse grenser. Gro forteller for eksempel om hvordan hun var redd for at barna hennes skulle finne seg muslimske kjærester, med tanke på kulturforskjeller og problemer knyttet til konvertering, giftemål og oppdragelse av eventuelle barn. Det er med andre ord en viss ambivalens i vurderingene av påvirkningen tilstedeværelsen av islam og muslimer har fått for deres identitet.

Endringer som følge av påvirkningen

Som jeg har vist, har tilstedeværelsen av islam og muslimer ført til at informantene i større grad har måttet reflektere over egen identitet, og disse refleksjonene har ofte blitt gjort til gjenstand for vurdering. Er det positivt eller negativt med påvirkning på ens religiøse identitet? Man kan videre spørre seg hvilke følger påvirkningen på religiøs identitet kan få, og i hvilken grad påvirkningen faktisk endrer noe ved identiteten.

Ut fra forståelsen av ”endring av religiøs identitet” som jeg redegjorde for i kapittel 3, vil alle informantene til en viss grad bli påvirket av tilstedeværelsen av islam og muslimer, og således kunne sies å ha endret sin identitet. For noen har endringene likevel fått større utslag enn hos andre. Det er også viktig å merke seg at som regel skyldes nok ikke endringene i religiøs identitet tilstedeværelsen av islam og muslimer ene og alene, men slik som informantene fremstiller det, og slik jeg tolker det, er tilstedeværelsen likevel *med på* å endre religiøse identiteter. I møtet med muslimer ble Jon, som nevnt, mer opptatt av hvordan han synliggjorde sin religiøse identitet, og forteller at han begynte å gå med kors i halsen i en periode. Dette illustrerer en ganske tydelig og konkret endring av religiøs identitet. Jon forteller videre at tilstedeværelsen har formet hans identitet, men mer i den grad at det har gjort ham tryggere på egen religiøs identitet enn at han har begynt å gå oftere til gudstjeneste, be mer eller å lese mer i Bibelen. Stian forteller om hvordan bevisstgjøringen på egen identitet har ført til at han tør å utfordre den i større grad, blant annet i forhold til mer konservative kristne. Tilstedeværelsen av muslimer har med andre ord gjort Stian tryggere på egen religiøs identitet, slik at han også kan ”teste” den opp mot andre kristne. Stian kan ikke komme på noen områder der han har begynt å gjøre ting annerledes som en følge av påvirkningen, men sier at det går mer på et refleksjonsnivå. Emilie og de andre som snakker om hvordan spørsmål om ”hvem som har rett” setter på den andre siden søkelys på mer kompliserte og grunnleggende endringer. ”Jeg føler jeg må ta stilling til det, fordi jeg er en samfunnsborger [...] Hvordan kan jeg si at jeg har rett når alle de er der ute?”, sier og spør Emilie retorisk. For meg fremstår dette som illustrasjoner på hvordan et flerreligiøst samfunn stiller nye krav til identitet, og at man i dagens norske samfunn ikke kan ta for gitt at alle er kristne. Eller som

Martin beskriver det: ”En øvelse i å godta at andre tror annerledes enn du selv gjør”. Blant informantene er det likevel først og fremst endringer i den personlige identiteten som det fokuseres på.

Åshild og Gro synes ikke selv at deres religiøse tro har blitt påvirket i særlig grad av tilstedeværelsen. Åshild tenker at det kunne vært annerledes om hun hadde hatt nærere relasjoner til noen muslimer, mens Gro som nevnt tenker at sekularismen har påvirket henne mye mer enn muslimer. Gro fremmer også et perspektiv på identitet som noe man til en viss grad kan styre og bestemme selv: ”Jeg er ikke redd for at de [islam og muslimer] skal ta fra meg min tro [...] Den gir jeg fra meg selv, i tilfelle [...] Jeg må i utgangspunktet være villig til å gi den ifra meg”.

En ny religiøs identitet?

Blant informantene var det bare Emilie som snakket om en ”ny” religiøs identitet, og hun sier at hun synes det er spennende å forestille seg en ny, mer pluralistisk religiøs identitet i Norge. Hun mener at det er lettere å se utvikling av religiøs identitet hos innvandrere med en annen tro enn den kristne, enn det er å se endringer blant majoritetsbefolkningen og etnisk norske. Emilie legger til at hun synes det er vanskelig å forestille seg hvordan religiøse identiteter kommer til å bli i framtiden, og at hun vet for lite om hvordan det er å vokse opp i dagens flerreligiøse samfunn – og hva det gjør med identitetsdannelsen til unge.

Enkelte vil hevde at et av den religiøse identitetens særtrekk i motsetning til for eksempel kulturell eller etnisk identitet, er at den ikke lar seg utspille som ”bindestreksidentitet”³¹ eller andre former for ”doble identiteter” (Huntington i Leirvik 2001:73). Det er med andre ord vanskeligere å ha en identitet som halvt kristen og halvt muslim, enn en identitet som halvt norsk og halvt pakistaner. Som vi har sett ved mange anledninger i denne oppgaven er det likevel ikke urimelig å hevde at kristen identitet i Norge har blitt påvirket av tilstedeværelsen av islam og muslimer, men hvordan skal man beskrive de nye religiøse identitetene som formes i et pluralistisk samfunn? Det fleste vil nok i denne sammenheng heller snakke om ”en moderne kristen identitet i et flerreligiøst samfunn” enn om ”flerreligiøse identiteter”, men forskjellen mellom disse beskrivelsene er ikke alltid like klar.

Flere av informantene er opptatt av grensene mellom det å være kristen og det å være muslim, blant annet gjennom å trekke fram diskusjoner om kristne muslimer og

³¹ Se Jacobsen 2002 for utdypning av ”bindestreksidentiteter”.

alliansebygging på tvers av religionene. Emilie snakker om hvordan kristne og muslimer ser på Jesus som en viktig historisk person. Hun forteller om hvordan mange muslimer har en åpenhet for Jesus som profet, og spekulerer på om man kan være muslim og Jesusetterfølger – litt på samme måte som Messiastroende jøder – eller om man må gjøre et brudd med islam for å bli kristen. Emilie sier hun tenker at dette er en spennende diskusjon, men at det nok er vanskelig for mange muslimer å kutte de båndene helt, siden islam ofte er mer sentralt i livet til muslimer enn det kristendommen er blant kristne i Norge. ”Kan man [...] møte hverandre på halvveien [...]? En slags Jesustroende muslimer?”, spør Emilie. Slike spørsmål er aktuelle også i andre sammenhenger. I boka *Jesus Beyond Nationalism* (2009) drøfter forfatterne hvorvidt Jesus kan fungere som en skikkelse som både kristne og muslimer kan identifisere seg med på tvers av nasjonale landegrensener, og om det kan skapes konstruktiv dialog med utgangspunkt i Jesus (Blanton, Crossley, Moxnes 2009). Oppgavens rammer tillater ikke noen videre diskusjon av middeelveier mellom kristne og muslimer, så jeg nøyer meg med å la Emilies tanker stå som en illustrasjon på hvordan religionsmøtet mellom kristne og muslimer kan utvikle nye forsonende tankeeksperimenter.

Tanken om Jesus som en felles plattform mellom kristne og muslimer, er bare en av mange eksempler på hvordan kristne og muslimer kan søke sammen under en felles agenda. I bestemte situasjoner og kontekster identifiserer mange kristne seg med muslimer, og omvendt, for eksempel som et ledd i å øke innflytelse i politiske saker. For eksempel forteller Jon om hvordan kristne og muslimer dannet en allianse i diskusjonen rundt den såkalte ”nye ekteskapsloven”, der de gikk sammen i et opprop mot kjønnsnøytral ekteskapslov. I et intervju med avisen *Vårt Land* spår Leirvik at slike allianser vil fortsette, for eksempel i saker om familieverdier og kampen mot et mer ”ugudelig” samfunn (*Vårt Land* 2008). Også Åshild forteller, som nevnt tidligere, om hvordan hun ved enkelte anledninger kunne identifisere seg med sin muslimske venninne i større grad enn med ikke-religiøse.

Trenger vi en identitet?

Det blir ofte hevdet, både i forskning og hverdagsdebatter om kulturmøter, at mennesker har et dypt, medfødt behov for dype røtter og en fast identitet. Pettersenutvalgets forståelse av identitet er et eksempel på dette. Thomas Hylland Eriksen og Torunn Arntsen Sørheim stiller spørsmål ved om denne forestillingen kanskje gjør større skade enn nytte, ettersom den tvinger folk til å skaffe seg en identitet, selv om noen av dem kanskje helst ville ha sluppet (Eriksen & Sørheim 1994:115ff). Men, kan man spørre seg, hva skjer hvis de tradisjonelle og kulturelle rammene for identitet ikke eksisterer? Eriksen og Sørheim mener det er ikke er

grunn til å anta at eventuelle psykologiske og sosiale behov for tilhørighet, trygghet og stabilitet bare kan tilfredstilles ved at alle og enhver ”har en kultur”. Forfatterne poengterer at det kan godt være slik at det største problemet for dem som ”lever i to kulturer” består i at en samlet offentlighet avkrever dem en kulturell identitet. Har man ikke en kulturell identitet, skal man vær så god skaffe seg en (Eriksen & Sørheim 1994:115f). På samme måte kan man spørre seg hvorvidt man som aktivt medlem av Den norske kirke nødvendigvis *må* bekjenne seg til en tradisjonell form for religiøs tilhørighet for å tilfredsstille behov for trygghet, stabilitet og identitet? Og videre: Er det slik at den offentlige debatten bidrar til å kategorisere kristne og muslimer innenfor mer eller mindre udefinerte forestillinger om to religiøse tradisjoner, der man tilskrives en fastlåst identitet?

Eriksen og Sørheim mener at hvis det er slik at mennesker virkelig har et behov for å ha en identitet for å føle seg i balanse, trenger denne likevel ikke nødvendigvis være det samme som en etnisk eller nasjonal identitet (Eriksen & Sørheim 1994:115), eller religiøs identitet for den saks skyld. Det er fullt mulig å være trygg på seg selv og sine verdier, normer og så videre uten at man knytter dem til en bestemt identitet (Eriksen & Sørheim 1994:115). Christine M. Jacobsen virker å dele, i det minste deler av, dette argumentet til Eriksen og Sørheim. Jacobsen skriver riktignok om identitetsarbeid – et begrep jeg forstår som et dynamisk og aktivt aspekt ved identitetsprosesser – men poenget hennes tangerer likevel Eriksen og Sørheims syn på individets mulighet til å påvirke egen identitet. Jacobsen støtter seg på sosiologen Mette Anderssons perspektiv på identitetsarbeid, og ser ikke på identitet som utelukkende knyttet til behov i dagens sen- eller postmoderne samfunn, men snarere som et generelt aspekt ved konstituering av personlig identitet. Identitetsarbeid går dermed ut på ”[...] å forene det tilskrevne og det selvtilskrevne, erfaringer og drømmer, sosiale og kulturelle begrensninger og lyst og fantasi”. Et slikt syn på identitetsarbeid åpner for at et eller flere aspekter ved identitet, deriblant religiøsitet, kan gjøres til et mer sentralt element i ens selvoppfattelse (Jacobsen 2002:41).

Thomas Hylland Eriksen skriver i ”Retten til å slippe – ensretting og pluralisme i skolen” (1996) at det er presserende at offentligheten, og spesielt makthaverne, distanserer seg fra det multikulturalistiske samfunnssynet, som ifølge Eriksen i grove trekk ser slikt ut: Samfunnet består av én majoritetskultur og mange minoritetskulturer. Hver og en av dem inneholder et bestemt antall mennesker som er kulturelt like (de deler verdier, verdensbilde, tradisjon og ”røtter”), samtidig som de er forskjellige fra alle dem som tilhører en av de andre kulturene. Den personlige identiteten avhenger av et klart og entydig forhold til ens kultur. Disse kulturene må respekteres, selv om minoritetskulturene må innordne seg under den

dominerende majoritetskulturen. Ifølge Eriksen betyr et slikt syn at svinespisende, øldrikkende pakistanere på Galgeberg tilhører samme kultur som de fundamentalistiske imamene på Grønland, men ikke samme kultur som de svinespisende, øldrikkende nordmennene på Galgeberg, som for øvrig jobber samme sted og bor samme sted som dem (Eriksen 1996:160ff). Poenget til Eriksen er at selv om multikulturalismen nok er et velment forsøk på å skape grenser der det i utgangspunktet bare finnes gråsoner, er ikke kulturelle og religiøse grenser så lett å avgrense. Mange tilpasninger og kombinasjoner er mulig, uten at det dermed er snakk om at en person er ”identitetsløs” i et flerkulturelt samfunn.

I *Røtter og føtter* (2008) drøfter Eriksen hvorvidt utrygghet nødvendigvis er en dårlig ting. Eriksen refererer to sosialantropologiske retninger med en ulik tilnærming til trygghet og identitet. Mary Douglas, som står i den ene av retningene, betrakter avvik fra eksisterende orden som anomalier. Personer med usikker og utrygg identitet kommer ut i fra et slikt perspektiv dårligere ut enn de som har et varmt og trygt fellesskap rundt seg. Fredrik Barth, som representerer den andre retningen, fant ifølge Eriksen mening og frihet i en entreprenørtilværelse preget av kontinuerlig forandring og usikkerhet. Eriksen påpeker at i medgang er det ofte storartet med frihet og valgmuligheter, mens i motgang fremstår friheten som utrygghet og valgene som tvangsmessige. Entreprenøren blir til en anomali så snart han ikke lykkes. Eriksen oppsummerer synspunktene sine på trygghet, usikkerhet og identitet:

De som krever individualismens og de frie valgenes totale seier, glemmer sitt eget trygghetsbehov, og de glemmer dessuten at rettigheter forutsetter at det også finnes plikter. Men de som romantiserer de intime, tradisjonsbundne fellesskapene, gjør seg skyldig i en minst like alvorlig feilt, idet de glemmer at ingen slike fellesskap lenger anbefaler seg selv, og at det er ved hjelp av individers ofte modige og risikable sprang ut i utryggheten at verden forandrer seg. Mennesker har både røtter og føtter (Eriksen 2008:119f).

Som sitatet til Eriksen poengterer, kan både tanken om en tradisjonelt grunnet, stabiliserende, kristen, kollektiv identitet, og tanken om individualismens ubegrensede frihet, fremstå som illusjoner i et multikulturelt og flerreligiøst samfunn. Mellom disse to, ofte motstridende, aspektene ved postmoderne identitetsproblematikk eksisterer det uansett et spenningsforhold, som den kristne majoriteten i stadig økende grad må forholde seg til i et flerreligiøst norsk samfunn.

Kapittel 8 – Avslutning

I innledningen til denne masteroppgaven presenterte jeg to problemstillinger, samt noen utdypende spørsmål. Hovedproblemstillingen er rettet mot mine informanter, og utgjør kjernen i oppgaven, mens underproblemstillingen fokuserer på et tematisk sett mer overgripende forskningsfelt. Av den grunn vil jeg ta for meg den siste først.

I underproblemstillingen spurte jeg hvordan den kristne majoriteten opplever endrede vilkår for en kristen identitet i et flerreligiøst norsk samfunn, og hvilke konsekvenser endringene får for deres religiøse identitet. Som tidligere beskrevet, har vilkårene for kristen identitet i et flerreligiøst norsk samfunn endret seg i takt med moderniseringsprosesser som blant annet pluralisering og individualisering. Kristendommen fremstår ikke i like stor grad som det eneste grunnlaget for religiøs identitet i Norge, og som jeg har vært inne på tidligere i oppgaven, er tilstedeværelsen av andre grupperinger i seg selv relativiserende. Der man i mer monoreligiøse samfunn oftest blir sosialisert inn i én bestemt religion, blir kristen identitet i et flerreligiøst samfunn i større grad et valg man må ta, og dette gjenspeiles selvfølgelig også i det norske samfunnet.

Hvordan oppleves slike endrede vilkår for en kristen identitet? Pettersenutvalget og den nevnte kompensasjonsteorien fokuserer på at endringer av identitetsvilkår i et moderne flerreligiøst samfunn rokker ved det som av mange antas for å være kjerneelementer ved identitet, som for eksempel stabilitet, trygghet, kontinuitet og integritet. Kompensasjonsteorien ser bevegelser knyttet til for eksempel kristne verdier, tradisjon og kulturarv, som uttrykk for en reaksjon på oppsmuldrede og truede identitetspremisser. Oppslutningen rundt koblingen av nasjonal og religiøs identitet i Norge, diskusjonene rundt religionsfaget i skolen og perspektivene til Robert Wright i desemberavslutningssaken, vitner om slike kompenserende tendenser blant majoritetsbefolkningen: I spørsmålet om statskirkens videre eksistens har vi sett hvordan flertallet av befolkningen finner verdi i den institusjonelle kristne forankringen, selv om mange av medlemmene først og fremst benytter seg av Kirken som en av statens velferdsordninger. Vi har også sett at det eksisterer en spenning mellom en etnostankegang og en demostankegang i det norske samfunnet, der det strides om hva som skal til for å opprettholde bærekraftige identiteter i et flerreligiøst samfunn. I debatten rundt religionsfagets utvikling og tilknyttede læreplaner, ble det tydelig hvordan mange opplevde endrede vilkår for identitet som truende. I ”Identitet og dialog” gav Pettersenutvalget uttrykk for at det pluralistiske flimmersamfunnet fungerte destabiliserende og fragmenterende på

identitetsdannelsen til barn og unge. Bostadutvalget, og andre forskere, inntok på sin side et mindre pessimistisk perspektiv på identitetsvilkårene i et flerreligiøst samfunn, og forsøkte i større grad å dreie formålsparagrafen for opplæring rundt et slags minste felles multiplum av verdier på tvers av religiøse grenser. I saken om desemberavslutningen fremstår de refererte meningene til Robert Wright som et av de kanskje aller tydeligste illustrasjonene på hvordan mange opplever tilstedeværelsen av religiøse minoriteter som en trussel for en kollektiv, kristen identitet. Saken om desemberavslutningen setter også søkelys på den ofte så hårfine balansen mellom formidling av kulturarv og hensyn til religiøse minoriteter.

Som vi har sett i denne oppgaven mottas de endrede vilkårene med litt blandede følelser og refleksjoner. I de presenterte sakene om bønnerop, bordvers i skolen, desemberavslutning og ”Identitet og dialog”, oppstod diskusjonene som følge av en negativ reaksjon på endrede vilkår for en kristen identitet. Diskusjonene inneholdt samtidig motargumenter og mer positive oppfatninger av endrede identitetsvilkår, slik som Bostadutvalgets perspektiver illustrerer. I denne oppgaven har jeg bare gått delvis inn på argumentene fra, og har heller ikke tatt mål av meg til å gjøre noen dypere analyse av, de nevnte diskusjonene. Jeg har med andre ord ikke grunnlag for å trekke en slutning om at den kristne majoriteten ikke ser særlig lyst på endrede vilkår for kristen identitet og påvirkning som følge av tilstedeværelsen av islam og muslimer, selv om mange av sakene jeg har tatt opp indikerer dette. I tillegg regner jeg det som sannsynlig at de kritiske stemmene blant majoritetsbefolkningen kommer til orde i mediene langt oftere enn de positive røstene, når det gjelder synspunkter på hvordan tilstedeværelsen av muslimer, islam og religiøse minoriteter påvirker en kristen identitet. Videre består den kristne majoriteten både av aktive og ikke-aktive medlemmer av Den norske kirke. Siden jeg har valgt å fokusere på de aktive medlemmene, er det ikke-aktive sammenligningsgrunnlaget kun basert på argumenter fra enkeltsaker, og utgjør ikke noe konkret og likeverdig grunnlag for analyse. Jeg kan derfor si lite om hvorvidt aktive kristne omfavner eller motstiller seg de endrede vilkårene i større eller mindre grad enn ikke-aktive kristne, men antar at også ikke-aktive kristne finner både positive og negative sider ved endrede vilkår for kristen identitet i en flerreligiøs kontekst.

Hvilke følger får endrede identitetsvilkår for den religiøse identiteten til majoritetsbefolkningen? I innledningen til denne oppgaven stilte jeg spørsmål om kristen identitet svekkes eller forsterkes i møte med religiøse minoriteter, samt om det oppstår nye former for identitet blant majoritetsbefolkningen, som to mulige konsekvenser av endrede vilkår for religiøs identitet. Som masteroppgavens tittel signaliserer, kan møtet med muslimer, islam og andre religiøse minoriteter ses på som et møte med oss selv, og i denne

sammenheng: vår religiøse identitet. I denne oppgaven har vi sett at for mange av medlemmene i Den norske kirke knyttes religiøs identitet til faktorer som kulturarv, nasjon og tradisjon, slik for eksempel debatten om statskirkeordningen, utviklingen av religionsfaget og saken om desemberavslutning illustrerer. Slike sammenkoblinger kan ses på som forsøk på å definere og klargjøre hva en kollektiv kristen identitet betyr og består av, og tilstedeværelsen av muslimer, islam og andre religiøse minoriteter bidrar dermed til å sette søkelys på religiøs identitet blant majoritetsbefolkningen. Som et valg, og kontrastert til andre religiøse identiteter, tydeliggjøres og styrkes kristendommens identitetsgivende potensial, samtidig som den også gjøres til gjenstand for kritisk vurdering, slik som blant annet Thomas Hylland Eriksen gjør poenger av. Endrede identitetsvilkår kan derfor også få positive utslag og konsekvenser for religiøs identitet, og ikke bare oppsplittende, destabiliserende og fragmenterende resultater. En tydeliggjøring av religiøs identitet kan fungere bekreftende og forsterkende, men samtidig generere tvil som følge av fokusering på likheter og forskjeller mellom religionene. I noen tilfeller vil en tydeliggjøring kunne svekke religiøs identitet, kanskje spesielt hvis man bare identifiserer seg med de kollektive identitetsaspektene ved en religion – slik som vi ser blant store deler av medlemmene i Den norske kirke. Nye løsninger i tradisjonelle ordninger, for eksempel knyttet til prester i Forsvaret, på sykehus og i kriseteam, kan dermed virke både svekkende og forsterkende på religiøs identitet. Som jeg viste i kapittel 7, er grensene mellom det å være kristen og det å være muslim ikke alltid like skarpe, og heller ikke alltid like viktige å trekke. Det vil derfor være mulig å tenke seg nye religiøse uttrykk som en følge av gjensidig påvirkning mellom kristne og muslimer, og kristen identitet i Norge vil være en dynamisk størrelse som utvikler seg hele tiden.

Hovedproblemstillingen i denne masteroppgaven handlet om på hvilke måter tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge påvirker den religiøse identiteten til aktive medlemmer av Den norske kirke. I lys av Engedals trosdimensjoner ble det tydelig hvordan informantene verdsatte et personlig gudsforhold, kristent menneske- og livssyn, fellesskapet med andre kristne og verdien av kristen etikk og forpliktende ethos i det norske samfunnet, og at tro og religion spiller en sentral rolle når det gjelder informantenes identitet.

Som vi har sett, åpner det teoretiske skillet mellom personlige, sosiale og kollektive identitetsaspekter for interessante nyanser i identitetsprosesser knyttet til religion og religiøsitet. De fleste av informantene uttrykker eksplisitt en glede over hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer har utfordret dem til å sette søkelys på egen religiøs identitet. For mange av informantene har tilstedeværelsen av islam og muslimer gjort dem mer oppmerksomme og tryggere på deres kristne identitet, men som vi har sett, kan også

tilstedeværelsen av islam og muslimer føre til tvil på grunnlaget for egen religiøs identitet. Informantene gir uttrykk for en tilsynelatende trygg og stabil personlig religiøs identitet, og er i stor grad positive til de identitetsprosessene tilstedeværelsen av islam og muslimer initierer. Samtidig kan man jo spørre seg hvorvidt stabiliteten og tryggheten informantene viser når det gjelder deres religiøse identitet skyldes at de har vokst opp i nettopp slike antatt trygge og stabile identitetsomgivelser som Pettersenutvalget forsøkte å legge til rette for.

Som kilde til sosial religiøs identitet, trakk informantene spesielt fram forholdet til andre kristne, slik det oppleves i nære relasjoner og i tilknytningen til lokalmenigheten. De verdsetter fellesskapet i menigheten, og har mange meninger om Den norske kirkes rolle i et flerreligiøst samfunn. Vi har også sett hvordan mange av informantene både tror og ønsker at kjerneelementer i gudstjenesteutformingen, og i den kristne læren, vil forbli upåvirket av tilstedeværelsen av religiøse minoriteter. Informantene kan likevel tenke seg å endre mindre betydningsfulle sider ved grunnlaget for deres sosiale religiøse identitet – slik den kommer til uttrykk i identifiseringen med andre medlemmer av Den norske kirke. Basert på intervjumaterialet vil jeg likevel hevde at tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket informantenes sosiale religiøse identitet i mindre grad enn den har påvirket deres kollektive identitet – som en del av det store kristne fellesskapet i Norge. Informantenes personlige forhold til Gud, Jesus og Bibelen, og de sosiale aspektene ved deres identitet – knyttet til relasjonene til kristne venner og bekjente fra lokalmenigheten – fremstår som mindre påvirket av tilstedeværelsen enn deres identitet av å tilhøre et tradisjonelt sett kristent samfunn.

Der mange av informantene fremstod som ganske positive når det gjelder hvordan tilstedeværelsen av islam og muslimer har påvirket deres personlige religiøse identitet, fremstod de noe mindre positive i spørsmål som fokuserte på deres kollektive kristne identitet. Da vi snakket om religionsfaget og kristendommens plass i skolen, gav flere av informantene også uttrykk for mange av de samme argumentene som ble tatt opp gjennom ”Identitet og dialog”. Gro, for eksempel, siterer nærmest den generelle læreplanen, som fremdeles gjenspeiler deler av Pettersenutvalgets tankegang. I Gros tilfelle kan det selvsagt være at hun (nylig) har lest læreplanen, og dermed husker formuleringene, men det er uansett et godt bilde på hvordan argumentasjonen som gjorde seg gjeldende på midten av 90-tallet fremdeles er aktuell i dag. Tilstedeværelsen av islam og muslimer initierer med andre ord både nye og gamle problemstillinger knyttet til personlige, sosiale og kollektive identitetsprosesser blant den kristne majoritetsbefolkningen i Norge.

Litteraturliste:

- Ahlberg, Nora (1990): *New Challenges – Old Strategies. Themes of Variation and Conflict among Pakistani Muslims in Norway*. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- Aukrust, Knut (2005): ”Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ”. I: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.) Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 219-242.
- Bakkevig, Trond (2005): ”Folkekirken og statens verdigrunnlag”. I: *Kirke og kultur 2005/1*, s. 51-56.
- Barth, Fredrik (1994): ”Nye og evige temaer i studiet av etnisitet”. I: *Manifestasjon og prosess*. Fredrik Barth (red.) Oslo: Universitetsforlaget, s. 174-192.
- Bauman, Zygmunt (1996): ”From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. I: *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall & Paul du Gay (red.). London: Sage, s. 18-36.
- Bauman, Zygmunt (2004): *Identity*. Cambridge: Polity Press
- Bektovic, Safet (2004): *Kultur møder og religion. Identitetsdannelse blant kristne og muslimske unge*. København: Museum Tusulanums Forlag
- Berger, Peter L. (1974): *Religion, samfund og virkelighed*. Viborg: Lindhardt og Ringhof.
- Berger, Peter L. (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: The Ethics and Public Policy Center and Wm B. Eerdmans Publishing Co.
- Blanton, Ward, James G. Crossley & Halvor Moxnes (red.) (2009): *Jesus Beyond Nationalism. Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*. London: Equinox.
- Bostad, Inga (2008): ”Synlige verdier og usynlig dobbeltmoral”. I: *Verdier*. Oddbjørn Leirvik & Åse Røthing (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 139-158.
- Botvar, Pål Ketil (2001): ”Tro uten tilhørighet, tilhørighet uten tro”. I: *Pluralisme og identitet*. Jan-Olav Henriksen & Otto Krogseth (red.). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, s. 187-215.
- Botvar, Pål Ketil (2006a): ”Hva tror nordmenn på? Troens sosiale fundament og sosiale følger”. I: *Tro. 13 essays om tro*. Jan-Olav Henriksen (red.). Oslo: Kom forlag, s. 61-76.
- Botvar, Pål Ketil (2006b): ”Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme”. I: *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*. Ulla Schmidt (red.) Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, s. 119-148.
- Bouras, Mohammed (1996): ”Islams plass i skolen”. I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 62-70.
- Brekke, Torkel (2002): *Gud i norsk politikk. Religion og politisk makt*. Oslo: Pax forlag.
- Brewer, Marilynn B. & Miles Hewstone (2004): *Self and Social Identity*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Chrysochoou, X. (2004): *Cultural Diversity. It's Social Psychology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dobbelaere, Karel (1981): *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. *Current Sociology* 29(2): s. 1-216.
- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussel: P.I.E. – Peter Lang.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An analysis of Cocepts of Pollution and Taboo*.

- London: Routledge.
- Dunn, Robert G. (1998): *Identity Crisis: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eide, Elisabeth & Anne Hege Simonsen (2007): "Mistenkelige utlendinger – og andre "fremmede" i norsk presse". I: *Mistenkelige utlendinger. Minoriteter i norsk presse gjennom hundre år*. Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen (red.). Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 7-25.
- Eidsvåg, Inge (1993): *Fellesskapsetikk i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Engedal, Leif Gunnar (1996): "Den andres ansikt. Refleksjoner om sammenhengen mellom kristen tro og personlig identitet".
<http://storage.cloversites.com/tilhelhet/documents/Engedal%20om%20identitet.htm>
 [lesedato 18.6.2010].
- Engedal, Leif Gunnar (2006): Gudserfaring og identitetsdannelse. Om sammenhenger mellom identitet og tro". I: *Tro. 13 essays om tro*. Jan-Olav Henriksen (red.) Oslo: Kom forlag, s. 94-112.
- Eriksen, Lars Laird (2008): "Verdifellesskap eller uenighetsfellesskap?" I: *Verdier*. Oddbjørn Leirvik & Åse Røthing (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s.120-138.
- Eriksen, Thomas Hylland (1996): "Retten til å slippe – ensretting og pluralisme i skolen". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 153-166.
- Eriksen, Thomas Hylland (2008): *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug forlag.
- Eriksen, Thomas Hylland (2009): "What is Cultural Complexity?" I: *Jesus Beyond Nationalism. Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*. Halvor Moxnes, Ward Blanton & James G. Crossley (red.). London: Uquinox, s. 9-23.
- Eriksen, Thomas Hylland & Torunn Arntsen Sørheim (1994): *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Erikson, Erik (1960): "The Problem of Ego Identity". I: *Identity and Anxiety*. Maurice R. Stein, Arthur J. White & David Manning (red.). Glencoe, Illinois: Free Press, s. 37-87.
- Esborg, Line (2005): "Feltarbeidets mange samtaleformer". I: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Anders Gustavsson (red.) Kristiansand: Høyskoleforlaget, s. 91-106.
- Furseth, Inger & Pål Repstad (2003): *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fägerborg, Eva (1999): "Intervjuer". I: *Etnologisk fältarbete*. Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.). Lund: Studentlitteratur, s. 55-72.
- Føllesdal, Andreas (1996): "Hvordan sikre likeverd når noen er likere enn andre". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 115-134.
- Giddens, Anthony (1996): *Modernitet og selvidentitet: Selvet og samfunnet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzel.
- Gilhus, Ingvild & Lisbeth Mikaelsson (1998): *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gressgård, Randi (2007): "Det beste fra to kulturer: Frihet og fellesskap". I: *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Øyvind Fuglerud & Thomas Hylland Eriksen (red.). Oslo: Pax Forlag, s. 80-110.
- Gule, Lars (2005): "Statens verdigrunnlag i et pluralistisk samfunn". I: *Farvel til statskirken? En debattbok om kirke og stat*. Didrik Sørderlind (red.). Oslo: Humanist forlag, s. 165-190.
- Gule, Lars (2006): *Islam og det moderne*. Oslo: Abstrakt forlag.

- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hammond, Phillip E. (1985): *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- Hegstad, Harald (1999): *Kirke i forandring. Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke*. Oslo: Luther forlag.
- Henriksen, Jan-Olav & Otto Krogseth (2001): *Pluralisme og identitet. Kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Herland, Hanne Nabintu (2010): "Brev til norske kirkeledere". I: Vårt Land sin debattsider, 15.3.2010 <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat14/thread46604/> [lesedato 17.3.2010].
- Hjelde, Sigurd (2003): "Fra identitet til dialog – eller: Gjennom dialog til identitet?". I: *Å vokse opp*. Ingrid Markussen (red.), s.53-59.
- Hogg, Michael A. & Graham M. Vaughan (2005): *Social Psychology*. Harlow: Pearson.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World*. New York: Simon & Schuster.
- Høydahl, Even (2009): "Sekundærflytting mellom bydeler i Oslo. Flyktninger bosatt 1997-2007". I: Hjemmesidene til Statistisk Sentralbyrå. http://www.ssb.no/emner/02/02/20/notat_200901/notat_200901.pdf [lesedato 26.5 2010].
- Jacobsen, Christine M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax forlag.
- Jacobsen, Christine M. (2006): *Staying on the straight path: religious identities and practices among young muslims in Norway*. Bergen: University of Bergen.
- Johansen, Anders (1995): *Den store misforståelsen: "kulturarv" og "nasjonal egenart" i norgesreklame og politisk kultur: en advarsel*. Oslo: Tiden.
- Krogseth, Otto (1995): "Verdiformidling i et livssynspluralistisk samfunn". I: *Mange religioner – én etikk?* Lars Østnor (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 99-115.
- Krogseth, Otto (1998): "Det hellige i det moderne – refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet". I: *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*. Inger Marie Ruud & Sigurd Hjelde (red.). Oslo: Tano Aschehoug, s. 197-219.
- Krogseth, Otto (2003): "Identitet i en pluralistisk kultur". I: *Å vokse opp*. Ingrid Markussen (red.), s. 96-128.
- Krogseth, Otto (2005): "Kirken som kultur- og tradisjonsbærer – og statskirken". I: *Kirke og kultur 2005/1*, s. 57-61.
- Kullerud, Dag (2008): "Kulturarv som politisk smykke". I: *Kirke og kultur 4/2008*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 300-309.
- Larsson, Gøran (2006): *Muslimerna kommer! Tankar om islamofobi*. Gøteborg: Makadam.
- Leirvik, Oddbjørn (1990): *Møte med islam*. Oslo: Pax forlag.
- Leirvik, Oddbjørn (2001): *Religionsdialog på norsk*. Oslo: Pax forlag.
- Leirvik, Oddbjørn (2002): *Islamsk etikk – Ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Leirvik, Oddbjørn (2006): *Islam og kristendom: konflikt eller dialog?* Oslo: Pax forlag.
- Leirvik, Oddbjørn & Åse Røthing (2008): "Forord". I: *Verdier*. Oddbjørn Leirvik & Åse Røthing (red.). Oslo: Universitetsforlaget, s. 7-12.
- Lingås, Lars Gunnar (1996): "Tvang til tro er dårers tale". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 12-23.
- Lothe, Egil (1996): "Forutsetninger for et fellesfag". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 135-152.

- Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan.
- Lundby, Knut (2006): "Tro i det offentlige rom". I: *Tro. 13 essays om tro*. Jan-Olav Henriksen (red.). Oslo: Kom forlag, s. 77-93.
- Lund, Gunnar (2010): "Skremmende!". I: Vårt Land sin debattside, 12.1.2010, <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat15/thread33179/> [lesedato 17.3.2010].
- Martin, David (1996): "Religion, Secularization and Post-Modernity. Lessons from the Latin American Case." I: *Religion and Modernity – Modes of Co-existence*, Pål Repstad (red.) Oslo: Scandiavian University Press, s. 35-43.
- Melchior, Michael (1996): "Forord". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 7-11.
- Mol, Hans (1976): *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*. Oxford: Blackwell.
- Moseng, Bera Ulstein (2007): "Kultur og økonomi. Forklaringer på stabilitet og endring i norske holdninger til ikke-vestlige innvandrere". I: *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Øyvind Fuglerud & Thomas Hylland Eriksen (red.). Oslo: Pax Forlag, s. 253-277.
- Nielsen, Henrik Kaare (1991): "Identitet i bevægelse". I: *Identiteter i forandring*. Hans Fink & Hans Hauge (red.) Århus: Aarhus Universitetsforlag, s. 9-28.
- Nordhaug, Halvor (2006): *En kirke for folket. En debattbok om statskirke og folkekirke*. Oslo: Luther Forlag.
- Petersson, Bo (2003): "Intervjubaserade studier av kollektiva identiteter". I: *Identitetsstudier i praktiken*. Bo Petersson og Alexa Robertson (red.). Malmö: Liber, s. 35-52.
- Plesner, Ingvill T. (2006a): "Bør statskirkeordningen avvikles? Aktuelle modeller for stat og kirke i et menneskerettslig perspektiv". I: *Stat, kirke og menneskerettigheter*. Njål Høstmælingen, Tore Lindhom og Ingvill T. Plesner (red.) Oslo: Abstrakt forlag, s. 61-85.
- Plesner, Ingvill T. (2006b): *Skal vi skilles? Veier videre for stat og kirke*. Oslo: Press.
- Pratt, Douglas (2005): *The Challenge of Islam. Encounters in Interfaith Dialogue*. Burlington: Ashgate.
- Pripp, Oscar (1999): "Reflektion och etik". I: *Etnologiskt fältarbete*. Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.). Lund: Studentlitteratur, s. 41-54.
- Resptad, Pål (2000): *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. (2.utgave). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Sandvig, Bente (1996): "Fra katekisme til livssynsmangfold". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 24-61.
- Selberg, Torunn (2008): "Vår kulturarv – politisk myte eller realitet?" I: *Kirke og kultur 1/2008*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 21-30.
- Smith, Anthony D. (2003a): *Nationalisme. Teori, ideologi, historie*. Oversatt av Anders Nygaard. København. Hans Reitzels Forlag.
- Smith, Anthony D. (2003b): *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press.
- Stensvold, Anne (2008): "Vår kirke". I: *Kirke og kultur 2008/4*, s. 288-299.
- Stoor, Thomas (2002): *Mellan mission och dialog. Kristna trossamfund och motet med det mångreligiösa*. Sverige. Lund: Artos & Norma.
- Søderlind, Didrik (2005): "Farvel til statskirken?" I: *Farvel til statskirken? En debattbok om kirke og stat*. Didrik Søderlind (red.). Oslo: Humanist forlag, s. 7-11.
- Tajfel, Henri (1981): *Human groups and social categories*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Torkildsen, Dag (2005): "Folkekirke – hva er det?". I: *Farvel til statskirken? En debattbok om kirke og stat*. Didrik Söderlind (red.). Oslo: Humanist forlag, s. 59-82.
- Vogt, Kari (2005): *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, Kari (2008): *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Wagnsson, Charlotte (2003): "Fienden mitt ibland oss. Att studera "den andre" i rysk folkopinion. I: *Identitetsstudier i praktiken*. Bo Petersson og Alexa Robertson (red.). Malmø: Liber, s. 70-89.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Winsnes, Ole Gunnar (2006): "Mellom kontinuitet og endring: Den norske kirke i det norske samfunnet". I: *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*. Ulla Schmidt (red.) Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, s. 10-118.
- Wright, Robert (2010): "Barna i Oslo øst blir ikke flerkulturelle, men kulturløse". <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat12/subcat15/thread33179/> [lesedato 16.3.2010].
- Öhlander, Magnus (1999): "Utgangspunkter". I: *Etnologiskt fältarbete*. Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.). Lund: Studentlitteratur, s. 9-23.
- Østberg, Sissel (1996): "Religions- og livssynsundervisning i den flerkulturelle skole". I: *Likhet eller likeverd? En kritikk av det nye kristendomsfaget i grunnskolen*. Lars Gunnar Lingås & Liv London (red.). Oslo: Humanist Forlag, s. 71-89.
- Østberg, Sissel (2003): *Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Øvrebø, Anine Bremer (1998): *Identitet eller dialog? En presentasjon av diskusjonen omkring grunnskolens innføring av faget kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering*. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, IKOS, UiO.
- Aagedal, Olaf (2000): *Den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja*. Utgreiing til Kyrkjerpdets Stat/kyrkje-utval. Vedlegg til Stat/kyrkje-utvalets delutgreiing september 2000: *Forankring og forandring – Den norske kirke i det norske samfunn*.

Rapporter og utredninger:

- Forankring og forandring* (2000): "Forankring og forandring. Den norske kirke i det norske samfunn". I: Delrapport, september 2000. Den norske kirke, Kirke/stat-utvalget. Oslo.
- NOU* (1995): "Identitet og dialog". I: Norges Offentlige Utredninger 1995:9.
- NOU* (2007): "Formål for framtida. Formål for barnehagen og opplæringen". I: Norges Offentlige Utredninger 2007:6.

Elektroniske kilder:

- Aftenposten* (2010): "Bare julenissen igjen". I: *Aftenposten*, 7.1.2010. <http://www.aftenposten.no/nyheter/oslo/article3453431.ece> [lesedato 16.3.2010].
- Dagbladet* (2009): "Siv Jensen advarer mot snikislamisering". I: *Dagbladet*, 21.2.2009. http://www.dagbladet.no/2009/02/21/nyheter/politikk/innenriks/frp/siv_jensen/4966977/ [lesedato 16.6.2010].
- Den norske kirke*: "Medlemskap i Den norske kirke". I: Hjemmesidene til Den norske kirke, <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=230> [lesedato 23.3.2010].
- Human-Etisk Forbund* (2004): "Julen". I: Hjemmesidene til Human-Etisk Forbund, 15.12.2004. http://www.human.no/templates/Page___1492.aspx [lesedato 4.6.2010].
- Human-Etisk Forbund* (2009a): "RLE-faget (tidligere KRL)". I: Hjemmesidene til Human-Etisk Forbund, 13.1.2009. http://www.human.no/templates/Page___3597.aspx [lesedato 4.6.2010].

- Human-Etisk Forbund* (2009b): "Feirer humanistene juk?". I: Hjemmesidene til Human-Etisk Forbund, 18.12.2009. http://www.human.no/templates/Page____2536.aspx [lesedato 4.6.2010].
- Kunnskapsdepartementet* (2008): "Nye formålsparagrafer for skole og barnehage". I: Hjemmesidene til Kunnskapsdepartementet. 16.12.2008. http://www.regjeringen.no/nb/dep/kd/dok/tidsskrift_nyhetsbrev/forsiden-kd-aktuelt2/kd-aktuelt-nr-1008/grunnopplaring/nye-formalsparagrafer-for-skole-og-barne.html?id=539875 [lesedato 5.6.2010].
- Stortingsmelding nr. 17* (2008): "Staten og Den norske kirke (2007-2008). I: Kultur- og kirke departementet. <http://www.regjeringen.no/pages/2065969/PDFS/STM200720080017000DDDDPDFS.pdf> [lesedato 5.6.2010].
- Utdanningsdirektoratet* (2005): "Den generelle delen av læreplanen". I: Hjemmesidene til Utdanningsdirektoratet, 24.10.2005. <http://www.udir.no/Artikler/Lareplaner/Den-generelle-delen-av-lareplanen/> [lesedato 6.6.2010].
- Vårt Land* (2008): "Spår kristen-muslimsk allianse". I: Vårt Land, 18.3.2008. <http://www.vl.no/samfunn/article2802.zrm> [lesedato 28.5.2010].

Vedlegg 1 – Informasjonsskriv til informantene

Forespørsel om å delta i masteroppgaveprosjektet: ”Religiøs identitet blant medlemmer i Den norske kirke – i møte med muslimer”

Mitt navn er Vebjørn Svendsen og jeg er student på masterprogrammet i religionshistorie, ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), Universitetet i Oslo (UiO). Jeg er i gang med å skrive en masteroppgave som skal handle om hvordan det er å tilhøre Den norske kirke i et multireligiøst samfunn. Jeg ønsker spesielt å undersøke hvordan den religiøse identiteten til medlemmer i Den norske kirke påvirkes av tilstedeværelsen av islam og muslimer.

Hva skjer med majoritetens religiøse identitet når alternative livssyn eksisterer side om side? I dagens multikulturelle norske samfunn er man tvunget til å tenke nytt, samtidig som man ofte ønsker å beholde sin religiøse arv. Hvordan skal man finne en balanse her? Møtet med religiøse minoriteter har utfordret Den norske kirke og det store mangfoldet av medlemmene i statskirken, kanskje spesielt på et identitetsnivå. Hvem er *jeg* i møtet med de andre? På hvilken måte skiller *min* religiøsitet seg fra *andres*? For å finne svar på slike spørsmål, ønsker jeg å snakke med/intervjue omtrent ti medlemmer av menighetsråd i tre ulike menigheter i Oslo.

Spørsmålene vil i hovedsak handle om refleksjoner rundt egen religiøsitet, og tanker om/forholdet til islam og muslimer i Norge.

Dersom du kan tenke deg å delta, blir vi sammen enige om tid og sted for intervjuet. Jeg vil bruke båndopptaker og kanskje ta noen notater mens vi snakker sammen. Intervjuets lengde er fleksibelt, og vi tilpasser det etter ditt ønske. Vi kan også snakke sammen flere ganger, dersom du ønsker det.

Det innsamlede materialet vil etter avsluttet prosjekt bli arkivert og lagret hos Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), UiO, til bruk i fremtidig kultur- og religionsforskning. Navn anonymiseres, men det kan være mulig indirekte å identifisere personer gjennom bakgrunnsopplysninger i det innsamlede materialet.

Det er helt frivillig å delta, og du kan når som helst trekke deg, uten å måtte begrunne dette nærmere. Dersom du ønsker å delta, er det fint om du skriver under på samtykkeerklæringen.

Dersom det er noe du lurer på, er du velkommen til å ringe meg på telefon 472 56 968, eller sende e-post til vebjors@student.hf.uio.no. Du kan også kontakte min veileder ved IKOS, Otto Krogseth på telefon 22 85 68 55, eller e-post otto.krogseth@ikos.uio.no.

Vennlig hilsen

Vebjørn Svendsen

Vedlegg 2 – Spørreguide

Bakgrunn:

1. Hvor er du oppvokst?
2. Kommer du fra en religiøs familie?

Religiøs identitet:

3. Hva betyr din religion og tro for deg?
4. Tror du at religion for deg betyr noe annet enn for eksempel religion for dine foreldre?
I så fall: Hvorfor det?
5. Hva betyr det for deg å tilhøre fellesskapet med andre kristne i Den norske kirke?
6. Hvordan passer du inn i bildet av en kristen person?

Religion i Norge:

7. Hvordan vil du dele inn de religiøse i Norge i dag?
8. I hvilken av disse religiøse kategoriene passer du inn?

Kjennskap til, og kunnskap om, islam og muslimer:

9. Hvor har du lært det du vet om islam og om muslimer?
10. Har du noen venner eller bekjente som er muslimer?
11. Omgås du ellers muslimer på noen måte?
12. Føler du at du har god kjennskap til islam og muslimsk praksis?

Tanker om islam og muslimer:

13. Hvilke tanker har du om tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge?
14. Hva har du som kristen til felles med en muslim?
15. På hvilke områder tenker du at det er en stor forskjell mellom det å være kristen og det å være muslim?

Islam og muslimers påvirkning på informantene og Den norske kirke:

16. Føler du at islam og muslimer i Norge på noen måte har påvirket Den norske kirke? I så fall, på hvilken måte da?
17. Føler du at islam og muslimer i Norge på noen måte har påvirket deg direkte, når det

gjelder din religiøsitet og religionsutøvelse? Synes du i så fall at dette er bra eller dumt?

18. Hvilke positive følger kan tilstedeværelsen av muslimer i Norge ha for din religiøsitet?
19. Hvilke negative følger kan tilstedeværelsen av muslimer i Norge ha for din religiøsitet?

Religiøs identitet i et flerreligiøst norsk samfunn:

20. I hvilken grad synes du Den norske kirke bør vise åpenhet for nye religiøse ideer og troseligheter?
21. På hvilken måte tror du at mangfoldet av religiøse tradisjoner påvirker Den norske kirkes rolle som tradisjons- og kulturbærer?
22. Hva tror du religionsundervisning, der islam undervises på helt samme måte som kristendommen, vil gjøre med den religiøse identiteten til nordmenn?
23. Må man ha en fast og trygg forankring i egen kultur og religion for å møte andre kulturer og religioner?
24. Vil du si at mangfoldet av kulturer og flerreligiøsiteten i Norge i dag oppløser folks identitet?
25. Hvor viktig synes du det er å kjenne sin religiøse og kulturelle tradisjon, for eksempel fortellinger, språklige uttrykk, kunst og ritualer, når det gjelder identitet?

Sammendrag:

Denne masteroppgaven fokuserer på møtet mellom kristne og muslimer i en flerreligiøs norsk kontekst. Nærmere bestemt undersøker jeg hvordan den religiøse identiteten til aktive medlemmer av Den norske kirke påvirkes av tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge. Oppgaven handler i tillegg om hvordan den kristne majoriteten opplever endrede vilkår for kristen identitet i et flerreligiøst norsk samfunn, og hvilke følger endringene får for deres religiøse identitet. Med utgangspunkt i ulike aspekter ved identitetsbegrepet og intervjuer med syv aktive medlemmer av Den norske kirke, rettes søkelyset mot identitetsprosesser knyttet blant annet til Den norske kirke, religionsfaget i skolen, kristne tradisjoner, kulturarv og verdier i et flerreligiøst norsk samfunn.

Tilstedeværelsen av religiøse minoriteter rokker ved tradisjonelle sammenkoblinger mellom nasjon, religion og kultur, og oppgaven viser at deler av den kristne majoriteten opplever tilstedeværelsen av muslimer, islam og andre religiøse minoriteter som truende for egen religiøs identitet. Enkelte kompenserer for en truet identitet ved å markere religiøse grenser overfor ”de andre”, gjennom økt fokus på, og verning av, kristne tradisjoner, verdier og innflytelser. Andre opplever på sin side ikke deres kristne identitet som like truet, og mange forsøker dialogiske strategier i et flerreligiøst samfunn.

Når det gjelder de syv aktive medlemmene av Den norske kirke som jeg intervjuet, påvirkes deres religiøse identitet både i positiv og negativ forstand, som en følge av tilstedeværelsen av islam og muslimer i Norge. Informantene forteller at de har blitt mer bevisst på egen religiøs identitet i et flerreligiøst samfunn. Tanker om likheter og forskjeller mellom kristne og muslimer, for eksempel knyttet til tradisjoner, verdier, uttrykksformer og praktisering av religiøsitet, bidrar til positive erfaringer rundt egen identitet. Samtidig opplever informantene at tilstedeværelsen av islam og muslimer ved enkelte tilfeller går utover grunnlaget for deres kristne identitet, og viser blant annet skepsis mot religionsundervisning i islam på lik linje med kristendommen i den norske skolen. Oppgaven viser at den kollektive religiøse identiteten til informantene – identiteten av å tilhøre et tradisjonelt sett kristent, norsk samfunn – oppleves som truet i større grad enn de personlige og sosiale sidene ved deres religiøse identitet. Den personlige troen og forholdet til den kristne læren, samt deres nære relasjoner til, og sosiale omgang med, andre kristne innenfor lokalmenigheten, fremstår i liten grad som påvirket av tilstedeværelsen av islam og muslimer.