

Troen er løs

Mangfoldig forskningsprosjekt i Egede Instituttets regi

JAN OPSAL

Gratulasjoner til Egede Instituttet

Det er grunn til å gratulere Egede Instituttet med utgivelsen av antologien *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro*. Egede Instituttet arbeider på anmodning fra Den norske kirkes bispemøte med å kartlegge den religiøse utvikling i Norge, særlig med tanke på nyreligiositeten. Det hittil mest omfangsrrike resultatet av dette arbeidet er nå publisert i form av den ovennevnte antologien, redigert av Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall.

Bak boka ligger det en betydelig kompetanseoppbygging på det fagfeltet boka dekker. Flere har gjort forskning med tanke på dette prosjektet eller presenterer tidligere upublisert materiale i sine artikler. Fire artikler er resultater av fire stipender som ble utlyst i forbindelse med prosjektet. Med denne boka blir dermed nytt stoff gjort tilgjengelig for studenter og andre som er interesserte i forholdet mellom folkereligiositet, nyreligiositet og kristen tro. Videre presenteres spennende bidrag til kirkelig refleksjon over den religiøse situasjonen vårt samfunn befinner seg i. Dette resultatet skal Egede Instituttet gratuleres med og Areopagos takkes for. Areopagos (tidligere Buddhistsmisjonen) har ved en betydelig pengegave gjort det mulig å realisere bokprosjektet.

Troen er løs er kanskje ikke en antologi i streng forstand. En antologi er vanligvis en samling utvalgte litteraturstykker som

fantes før selve utvalgsprosessen til antologien startet. Her er bidragene skrevet til denne samlingen, og inneholder som nevnt i flere tilfelle originalt og upublisert materiale. Men den greske termen antologi kan gjengis med "blomstersamling", og denne betydningen av ordet forvarer boka absolutt. Redaktørene har gitt oss en imponerende blomsterbukett. I buketten er det kanskje mer mangfoldet enn harmonien som dominerer, men dermed blir den også utfordrende og spennende.

I denne omtalen skal både buketten som helhet få oppmerksomhet, samtidig som vi skal se nærmere på enkelte av blomstene som er samlet inn. Det er et omfattende materiale å velge i, og det er bare blitt plass til noen smakebiter.

Tre hovedperspektiver

Tjue forfattere presenterer sine refleksjoner over et bredt spekter av temaer og fyller mer enn 300 velvoksne boksider. Etter to innledningskapitler er nitten kapitler organisert under hovedoverskriftene:

Kulturanalytiske perspektiver

Empiriske perspektiver

Teologiske perspektiver - kirkens møte med en ny religiøsitet

Tredelingen av boka angir også et program. Gjennom de kulturanalytiske perspektivene vil en søke å analysere og forstå den kulturen der de religiøse endringsprosessene finner sted. Gjennom de empiriske perspektivene vil en gi noen utkikkspunkter til konkrete miljøer og gi kunnskap om den religiøse situasjonen i disse miljøene. Gjennom de teologiske perspektivene vil en sette fokus på kirkens møte med en ny religiøsitet og utvikle refleksjon over kirkens kursvalg i denne situasjonen.

Tredelingen virker vel begrunnet, selv om en kan stille en del spørsmål til denne arkitekturen. En kan spørre om ikke de kulturanalytiske perspektivene hadde vært mer logisk plassert etter de empiriske, slik også redaktørens resonnement tyder på (s. 11). Det er lett å argumentere for at Otto Krogseths kulturanalytiske perspektiv ville fått en vel så dynamisk funksjon om den hadde kommet etter empirien og de øvrige bidragene i den kulturanalytiske delen. En kan også spørre om ikke for eksempel Arild Romarheims artikkel om familieukeblader som barometer på folkelig religiøsitet i hovedsak er et empirisk bidrag, selv om den også har klare kulturanalytiske perspektiver. En kan

videre spørre om det er et bevisst valg at de teologiske perspektivene får klart mindre plass enn de to andre hovedperspektivene; 72 sider (fem kapitler) mot henholdsvis 107 sider (sju kapitler) og 120 sider (sju kapitler). Flere forhold knyttet til den teologiske refleksjonen hadde tjent på noe mer utdyping, for eksempel kunne det vært med et bidrag med refleksjon ut fra det bibelske materialet på forhold som kommer fram i den empiriske delen. Det hadde også vært naturlig å ha en presentasjon eller analyse av Den norske kirkes behandling på kirkemøtet 1999 av kirkens forhold til den religiøse lengsel i vår tid. Her spilte Egede Instituttet en nøkkelrolle i og med at instituttstyrer Tore Laugerud var forfatteren bak dokumentet til denne saken, en utredning som i *Troen er løs* omtales som en bestselger.

Fagmiljøene bak boka

Egede Instituttet knyttet tidlig i prosjektperioden kontakt med Diakonhjemmets Forskningsavdeling (DIAFORSK), ettersom sistnevnte allerede hadde igangsatt forskning som lå nær opp til Egede Instituttets perspektiv. Ellers har styringsgruppen tatt kontakt med en rekke fagfolk fra ulike miljøer og bestilt bidrag som skulle passe inn i konseptet. En har ”søkt å finne bidragsytere som representerer ulike faglige miljøer i vårt land”. (s. 11)

Når dette har vært en uttrykt målsetting, må det være tillatt å etterlyse en noe bredere representasjon av fagmiljøer. Tretten av bidragsyterne bor eller arbeider etter det som framgår av boka i Oslo-området, fire i Bergens-området. En kan spørre hvorfor en ikke har fått fram bidrag fra miljøer i byer som Kristiansand, Stavanger eller Trondheim. Institutt for teologi og filosofi ved Høgskolen i Agder i Kristiansand skal til høsten være faglig medansvarlig for et nasjonalt forskerseminar om kulturanalytiske studier av religion initiert av Norges Forskningsråd. Fra Stavanger hadde det for eksempel vært spennende med et bidrag fra Sigmund Harbo, hans avhandling er et av de mest siterte verkene i *Troen er løs*, eller fra António Barbosa da Silva, som sitter med internasjonal spisskompetanse på spørsmål som dessverre blir grunt behandlet i denne antologien. I Trondheim er det i mange år arbeidet med spørsmål rundt religion og samfunn, og det er ikke tilfeldig at boka er gitt ut på Tapir Akademisk Forlag i Trondheim.

Denne kritikken til tross, et betydelig spekter av faglige innfallsvinkler og institusjoner er representert. Vi finner teologi og religionsvitenskap, sosiologi og statsvitenskap i forfatterne formelle kompetanse. Psykologiske og antropologiske perspektiver finnes i bidragene. I tillegg til institusjoner som er nevnt, kommer fagfolkene fra institusjoner som universitetene i Bergen og Oslo, Menighetsfakultetet og Lærerakademiet.

Koordinering

Prosjektet er tydelig koordinert av redaktørene ved den tredelte konstruksjonen og ved de bestillinger den enkelte forfatter har fått. Samtidig har en vært bevisst på at en ikke skulle dublisere eksisterende arbeider. Flere av forfatterne har tydeligvis lest kollegenes (utkast til) manus til andre artikler i boka og henviser fruktbart til disse. Dette er med på å binde boka sammen, og flere forfattere kunne med fordel brukt dette grepet.

Jeg etterlyser imidlertid en annen type koordinering sterkere, og den handler om begreper og termer. Det blir gjort oppmerksom på at feltet er stort og uoversiktlig, og at det ikke finnes entydige definisjoner på termer som folkereligøsitet og nyreligiøsitet. Prosjektet hadde imidlertid vunnet på en drøftelse av religionsbegrepet sett i forhold til fenomener som religiøsitet, folkereligøsitet og nyreligiøsitet, eller religiøse endringsprosesser for den saks skyld. Ulike forfattere mener åpenbart forskjellige ting med termen religion. Det er i og for seg i orden, men for leseren må det bli forvirrende når ulikhetene ikke blir klargjort. For eksempel behandles *New Age* som et religiøst fenomen i hele boka, mens Notto R. Thelle sier: "Poenget her er ikke å si at *New Age* var eller er en religiøs bevegelse. Man får respektere at de færreste *New Agere* ønsker den merkelappen". (s. 286)

Det har slått meg i det foreliggende prosjektet hvor nyttig det ville vært å bruke for eksempel Ninian Smarts beskrivelse av religionens sju dimensjoner som et analyseverktøy.¹ Det henvises til Smart (s. 253) og for så vidt også til andre forskeres religionsbeskrivelser i boka, men vi finner ikke en gjennomreflektert drøftelse av hva religion er. En slik drøftelse kunne bundet ulike bidrag sammen, avklart forskjeller mellom forfatterne ulike perspektiver og gjort leseren mer i stand til å danne seg sine egne oppfatninger av temaene som behandles i boka.

Ninian Smarts sju dimensjoner er:

den praktiske og rituelle dimensjonen
den erfaringsmessige og emosjonelle dimensjonen
den narrative eller mytiske dimensjonen
den dogmatiske og filosofiske dimensjonen
den etiske og juridiske dimensjonen
den sosiale og institusjonelle dimensjonen
den materielle dimensjonen

Denne listen kan også kritiseres eller suppleres, for eksempel kunne jeg selv gjerne tenkt meg et oppsett som gav den estetiske dimensjonen en selvstendig plass, og ikke delt opp på blant andre den andre og sjuende dimensjonen. Videre ville jeg utvidet betegnelsen på den sjuende til den materielle og geografiske dimensjonen, ettersom det ofte ikke er det materielle som gjør at et sted er hellig. Men dette til tross, Smarts viktige poeng i denne sammenhengen er at disse dimensjonene finnes i all religiøsitet, men vektleggingen mellom dem kan variere. Han introduserer dem også i en bok som handler om gamle tradisjoner og moderne transformasjoner, et svært parallelt perspektiv til det vi finner i *Troen er løs*.

For flere av forfatterne ville det gitt spennende perspektiver å trekke på Smarts dimensjoner, for det er tydelig at både arbeidene om folkereligiøsitet og om nyreligiøsitet reiser spørsmål om vektforskyvninger fra en dimensjon til en annen. Flere arbeider tyder på at vekten forskyves fra dimensjon 4 og 6 i tradisjonell norsk kirkereligiøsitet til dimensjon 1 og 2 i folkereligiøsitet og nyreligiøsitet.

Dersom en hadde anvendt Smarts konstruksjon, eller en annen forskers, ville en fått et felles referansepunkt som den enkelte forfatter kunne knytte an til eller distansere seg fra. Det ville vært en betydelig håndrekning til leseren. I stedet opererer enkelte forfattere med et religionsbegrep som har en klar kristen-protestantisk-vestlig bakgrunn, men bruker det som om det skulle favne alle religioner og alle former for religiøsitet. Et eksempel på dette er Jan-Olav Henriksens trossentrerte religionsdefinisjon (s. 298) som avdekker en religionsforståelse som religionsvitenskapen forlengst har erstattet med bredere tilnærminger til religionene som fenomen. Et annet eksempel er Notto R. Thelles bemerkning om at "New Age preges da også av helt andre arbeidsformer enn de tradisjonelt religiøse, .." (s. 286)

Mellom avsakralisering og resakralisering

Otto Krogseth leverer et av bokas tyngste bidrag. Han ser nyreligiositeten i spenningsfeltet mellom avsakralisering (sekularisering) og resakralisering (nye former for religiøsitet og hellighet). Det er en hovedtese for Krogseth at identitetsbegrepet kan anvendes som et diagnoseredskap for hele nyreligiositeten. Nyreligiositeten finner et felles utgangspunkt i identitetsbelastninger, som så de ulike bevegelsene reagerer på – kompenserer og reparerer – i ulike retninger.

Krogseth legger betydelig vekt på den kompenserende funksjonen:

Det er også på kulturalanalytiske premisser blitt lettere å se de sekulære religionserstatninger som religiøse, som uttrykk for resakraliseringens behov. ... Her ser vi hvordan vitenskap og ideologier – darwinisme, marxisme, nasjonalisme – kompenserte det religiøse tradisjons- og meningssvinnet. I senere tid er vel også helse og terapi, kropp og sport, penger, konsum og karriere sentrale religionserstatninger. (s. 36)

Krogseth peker i sin konklusjon på at nyreligiositeten er en annen type religiøsitet enn den tradisjonelle kristne. Her er det blant annet private, anonyme og ikke-institusjonelle former som vinner fram. Tradisjonell kristendom virker håpløst umoderne og ueksotisk. Men samtidig får kristendommen av mange en ny sjanse. Den blir en kjærkommen alliansefaktor i forhold til verneverdige kultur- og tradisjonsverdier. (s. 39)

På denne måten tegner Krogseth et bredt og nyansert bakteppe for de enkelte bidragene som skal komme i antologien. Krogseth avslutter artikkelen med å stille en rekke viktige, men ubesvarte spørsmål. Derfor fungerer artikkelen brukbart som en faglig åpning, selv om denne anmelder som sagt gjerne hadde sett en annen funksjon og plassering når det gjelder dette kulturalanalytiske helhetsperspektivet.

Familieukeblader som barometer

Arild Romarheim presenterer i sitt bidrag resultater fra sin forskning på religiøst stoff i familieukeblader fra midten av 1960-årene. Hans tese er at familieukebladene kan brukes som et barometer som måler folkelig religiøsitet. Disse ukebladene bruker betydelige midler på undersøkelser som skal kartlegge trender med tanke på hvilke temaer folk er interessert i. Når så

ukebladene følger disse trendene, blir ukebladene også trendforsterkende. De tre ukebladene som er fokusert i undersøkelsen, hadde i 1997 ut fra tabellen s. 101 et samlet salg på mer enn 28 millioner, og med om lag fire lesere pr. eksemplar, blir det et stort antall mennesker som regelmessig bruker denne litteraturen.

Det religiøse stoffet i ukebladene hadde ifølge en tidligere undersøkelse ligget på 1 % av den totale stoffmengden i 1939, 0,4 % i 1964 og 1 % i 1971. Romarheim mener at denne stoffmengden ble doblet i løpet av de neste tiårene, og dersom en ser bort fra faste spalter (horoskop og lignende), ble stoffet firedoblet.

Et utdrag fra Romarheims sammenstilling av fire ulike undersøkelser viser følgende når det gjelder det variable stoffet om religion i familieukebladene Hjemmet, Allers og Norsk Ukeblad.

Tabellen viser antall variable religiøse innslag:

	1967	1977	1985/86	1997
Kristendom	7	13	48	76
Alternativreligiøsitet	23	80	94	57
Verdensreligioner	2	1	6	3
Variable religiøse innslag	32	94	148	136

Tallene viser at antallet innslag ble tredoblet fra 1967 til 1977, og mellom fire- og femdoblet fra 1967 til de to siste undersøkelsene. Dekningen av alternativreligiøsitet er mest bemerkelsesverdig i 1977, selv om den ser ut til å ha nådd en topp i 1980-årene. I 1977 handlet seks av sju variable religiøse innslag om alternativreligiøsitet, eller med andre ord; ukebladene regnet med at det var seks ganger så stor interesse for stoff om alternativreligiøsitet som for stoff om kristendom. Selv om antallet innslag om alternativreligiøsitet fortsetter å vokse i det neste tiåret, er det bemerkelsesverdig at det i 1985/86 bare er dobbelt så mye stoff om alternativreligiøsitet. Til og med i 1967 var denne andelen mer enn tre ganger stoffet om kristne temaer. Denne tendensen fortsetter på en oppsiktsvekkende måte i Romarheims 1997-undersøkelse. Her handler mer enn halvparten av de variable religiøse innslagene om kristne emner, samtidig

som antallet innslag om alternativreligiøsitet er redusert med nær 40% fra den forrige undersøkelsen.

Ser vi bak tallene, er det stoff om ånder, spøkelser, spiritisme, astrologi, spådomsevne og synskhet som er redusert, fra 60 innslag i 1977 til 22 i 1997. Derimot har stoff om alternative religiøse helbredelser økt slik at hvert fjerde innslag om alternativreligiøsitet i 1997 handler om dette.

Betyr dette at kristentroen er på vei tilbake ifølge Romarheims funn? Til en viss grad kan en hevde dette, og Romarheim har også sett på innslag fra rundt årtusenskiftet. Stoffet om alternativreligiøsitet er ikke bare minsket i omfang, men nå kan en også finne innslag om mennesker som vender tilbake til barnetroen fra alternativreligiøsiteten, som Inger Lise Rypdal. (Allers 49/99) Den type kristendom som presenteres, er en kristendom som gir hjelp i kriser og er et trygt fundament for livet, som Hjemmets påskeintervju med Lise og Ludvig Karlsen. (Hjemmet 15-16/00) Romarheim konkluderer:

Familieukebladene på slutten av 90-tallet kan sies å bidra til en kristen retradisjonalisering av det norske samfunn. Vi ser et fornyet ønske om å søke de kristne verdier. Og det aller nyeste er behovet for å "sortere" mellom de ulike åndelige tilbud. Spørsmålet om sunn, jordnær, ikke-fundamentalistisk religiøsitet er, generelt sett, et viktig spørsmål for folk flest ved inngangen til et nytt årtusen, noe som også avspeiles i familieukebladene. Samtidig reflekteres tydelig en pluralistisk samfunnssituasjon, rik på åndelige alternativer, hvor den kristendom som skal passe inn verken kan være for eksklusiv eller ekstrem. (s. 114)

Alternativreligiøsiteten og kirken

Jorun Lunestad har gjort en undersøkelse som omfatter 471 abonnenter på bladet Alternativt Nettverk (AN) i et tilfeldig utvalg blant 9000 abonnenter. Lunestad ønsker å undersøke det spesifikke i den alternative religiøsiteten og fokuserer spesielt på deres forhold til kirken. I innledningen distingverer Lunestad, med henvisning til folkloristen Audhild Skoglund, mellom religion og religiøsitet på en måte som bekrefter at en drøftelse av religionsbegrepet hadde vært påkrevd. (s.159)

Bladet Alternativt Nettverk utgis av Alternativt Nettverk som også arrangerer de såkalte Alternativmessene. Alternativt Nettverk har de siste årene etablert seg som det nærmeste en kommer en organisatorisk samling av alternativreligiøsiteten i

Norge. Blant annet møter representanter fra Alternativt Nettverk i flere religiøse dialog- og samarbeidssammenhenger. Lunestad antar at en undersøkelse blant abonnentene av Alternativt Nettverk vil være et godt utgangspunkt for å studere en indre kjerne av det alternativreligiøse miljøet i Norge.

Lunestad registrerer at hele 78 % av hennes utvalg er kvinner og bare 22 % er menn og setter dette i sammenheng med at kvinner jevnt over er mer religiøse enn menn, og at dette særlig gjelder ikke-institusjonalisert religiøsitet. Lunestad sammenligner sine funn med resultatene fra Religionsundersøkelsen 1998 (Religion 98) som ble gjennomført av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD). Denne undersøkelsen var en landsdekkende og representativ undersøkelse. Ifølge Religion 98 var 89 % medlemmer i et kristent trossamfunn, mens dette var tilfelle for 69 % i Lunestads utvalg. Ifølge Religion 98 var 7 % ikke medlemmer i noe tros- eller livssynssamfunn, mens 25 % av AN-abonentene stod uten et slikt medlemskap.

Lunestad finner at det ikke er store forskjeller mellom de to undersøkelsene når det gjelder gudstjenestedeltagelse. (s. 164) 21 % av AN-abonentene går i kirken flere ganger i året, mot 19 % i Religion 98, selv om AN-abonentene er underrepresentert blant dem som går månedlig eller oftere. 40% av AN-abonentene går i kirken en gang i året eller sjeldnere, mens det tilsvarende tallet for Religion 98 er 27 %. Det er dermed langt færre i AN-utvalget som aldri går i kirken enn det Religion 98 viser når det gjelder samfunnet som helhet, 39 % mot 54 %. Dette viser at flesteparten av de alternativreligiøse opprettholder sitt kirkemedlemskap og deltar ved gudstjenester, selv om ikke mange av dem er blant de mest aktive i kirken. Dette kan tolkes dithen at de ikke ser noen motsetning mellom kristendom og alternativreligiøsitet. Det kan også innebære at de alternativreligiøse ønsker å kunne bruke kirkelige ritualer ved viktige livshendelser som fødsel og begravelse.

Det er klarere utslag når Lunestad spør etter tillit til Den norske kirke. Da er det dobbelt så mange av AN-abonentene som svarer at de har liten eller ingen tillit (65 %) som i Religion 98 (32 %). (s. 165) Materialet gir i seg selv ikke noe svar på hvorfor tilliten til kirken er lavere blant AN-abonentene.

AN-undersøkelsen sier imidlertid noe om de alternativreligiøses forhold til kristne trosforestillinger. (s. 166f)

De alternativreligiøse ser gud (stor G i spørsmålet som ble stilt) som et høyere vesen eller en åndelig kraft (74 %) eller som noe som finnes i hvert enkelt menneske (72 %), mens de færreste (23 %) regner med en personlig Gud. På dette spørsmålet kunne en oppgi flere svaralternativer, derfor blir summen godt over 100 %. Det innebærer også at AN-abonentene kombinerer flere gudsbilder. Dette er også tilfelle når de svarer på spørsmålet om Kristus-oppfatninger: 66 % ser ham som en åndelig mester, 44 % som en åndelig kraft eller kosmisk energi, 40 % som et godt menneske, og 14 % sier at Kristus døde for mine synder. Ingen regner ham som en oppdiktet person.

Når AN-abonentene blir spurt om hvor de henter åndelig inspirasjon fra, oppgir de i snitt om lag to kilder hver. Buddhisme (31 %), naturreligion (31 %), New Age (26 %) og nyere kanalisert informasjon (25 %) er de fire kildene som skårer høyest, mens protestantisk kristendom kommer på femteplass med 17 %. Dette kan ifølge Lunestad forklares med at det ikke er noen dogmer, og at troselementer fra ulike tradisjoner blandes sammen. (s. 169)

Når det gjelder forholdet til kirken, konkluderer Lunestad:

Forholdsvis mange har deltatt i religiøse miljøer tidligere, noe som kan tyde på en religiøs søken. Samtidig ser vi at det er relativt få som har en bakgrunn i kristne miljøer. Det er imidlertid interessant å se at de som har bakgrunn i et kristent miljø er mer positivt innstilt til kirken, og altså ikke "vender ryggen til" kirken. Når vi samtidig ser at en stor andel av de alternativreligiøse har liten tillit til kirken, kan vi reise spørsmål om det er ulike retninger innad i dette miljøet, hvorav én er mer kirkelig orientert. (s. 173)

Religiøsitet blant folk flest

Fleire av bidragene bygger på undersøkelser av religiøsitet blant folk flest. Jorun Lunestad skriver om folketro i Nord-Norge, Hans Arne Akerø om religiøsitet i Groruddalen, mens Yngve J. Sagedal har undersøkt forestillinger om livet etter døden i Hallingdal. Rune Øystese har fått 200 borgerlige konfirmanter fra Bergen og 1200 kirkelige konfirmanter fra Bjørgvin, Møre og Tunsberg bispedømmer til å besvare et spørreskjema om unges religiøse univers. Knut Gjengedal har kartlagt "Nyreligiøse oppfatninger blant lærarstudentar i Volda" i bokas eneste nynorske bidrag.

Disse bidragene er ikke sammenlignbare både på grunn av utvalgsmetoder og spørsmålsform. Det er imidlertid interessant å se hvorvidt de gir uttrykk for en felles tendens når det gjelder gudsbilde og reinkarnasjonstro. En har ofte ment at både folkereligiositet og nyreligiositet innebærer en dreining i retning av et mer upersonlig gudsbilde og i retning av tro på reinkarnasjon eller sjelevandring.

Lunestad finner at tredjedelen av hennes nordnorske informanter har et upersonlig gudsbegrep, mens femtedelen har et personlig. (s. 183) Gjengedal har fått tilslutning fra fjerdeparten av de førsteårs lærerstudentene som deltok i hans undersøkelse til følgende utsagn: "Eg trur ikkje på nokon personleg Gud, men eg trur det fins ei høgare makt av eit eller anna slag". Mindre enn sjettedelen velger alternativet: "Eg veit at Gud verkeleg finst, det er eg ikkje i tvil om". Gjengedals resultater samsvarer meget godt med resultatene fra aldersgruppa 18-24 år i Religion 98 på dette punktet. (s. 248) Disse to arbeidene tyder på at en upersonlig gudsoppfatning har solid fotfeste i de miljøene som er undersøkt.

Sagedals undersøkelse fra Hallingdal tar for seg konfirmanter og deres foreldres syn på livet etter døden. (s. 209) Her har 12,8 % svart at sjelen går inn i en ny kropp etter døden, men det er verd å merke seg at sjelevandringstroen er tre ganger så utbredt blant konfirmantene (18,3 %) som blant foreldrene (6,1 %). I Øysteses undersøkelse svarer 20 % at de tror på sjelevandring (reinkarnasjon). (s. 231) I Gjengedals artikkel leser vi at 16,3 % prosent gir sin tilslutning til spørsmålet "Trur du at du har levd tidlegare liv og kan kome til å leve nye liv her på jorda?" Han sammenligner også med responsen i Religion 98 fra aldersgruppa 18-24 år der 22,7 prosent svarte ja eller trolig på det samme spørsmålet. (s. 250)

De fire undersøkelsene tyder på at rundt femteparten av unge mennesker i aldersgruppa 15-25 år kan ha en reinkarnasjonstro, mens denne er langt mindre utbredt i foreldregenerasjonen, i alle fall i Hallingdal. Vi får imidlertid lite innsikt i hva slags karakter denne oppfatningen om reinkarnasjon har. Særlig gjelder det spørsmålet om hva slags sammenheng det er mellom et liv og det neste. Dette er et punkt som seinere undersøkelser burde ta sikte på å avklare.

Intet nytt under solen

Oskar Skarsaune reiser spørsmålet om vi finner analogier til de fenomener vi kaller nyreligiositet allerede i oldtiden. I en gjennomgang av mysteriereligionene (antikkens nyreligiositet) og gnostisismen (oldtidens "New Age") gir han oss innsikt i religionstyper og religiøse fenomener som har klare felles trekk med fenomener vi finner i vår tid. Dernest presenterer han de svarene som Ireneus og Augustin gav på de spørsmålene ulike former for nyreligiositet reiste rundt år 200 og rundt år 400 etter Kristus.

Ireneus skrev fem tykke bøker mot gnostikerne, og ut fra oppgjøret med den gnostiske teologien finner Skarsaune sentrale poenger som kan ha relevans i vår tid:

Gnostikerne påberopte seg hemmelige kilder til Jesu lære. Ireneus argumenterte sterkt mot at slike kilder skulle kunne finnes. I dag har nettopp gnostiske skrifter som Thomasevangeliet fått stor oppmerksomhet innen alternativbevegelsen.

Gnostikerne fornektet Gud som skaper og skaperverkets verdi. Ireneus svarte med at dette var *blasphemia creatoris*, bespottelse av skaperen. Ut fra perspektivet om Kristus som med-skaper kom Ireneus fram til et ja til verden og menneskene i deres skapthet og til en forståelse av frelsen som frelse for det skapte, ikke bort fra det skapte.

Augustin er spesielt interessant i denne sammenhengen fordi han hadde sin religiøse bakgrunn i *manikeísmen*, en form for gnostisisme som innordnet både Moses, Buddha, Zarathustra og Jesus i en rekke åpenbarere som pekte fram mot perseren Mani midt på 200-tallet e.Kr. Augustin beveget seg via nyplatonismen fram til en kristen tro. Med bakgrunn i astrologiens sentrale plass i manikeísmen tok Augustin et kraftig oppgjør med den. Ut fra samtidens vitenskapelige astronomiske kunnskap hevdet Augustin at astrologiens verdensbilde og livstolking bygde på sviktende forutsetninger.

Enda mer sentralt i Augustins oppgjør står menneskesynet og synet på det onde. Manikeísmen tiltalte i utgangspunktet Augustin når han ikke maktet å leve opp til sine etiske idealer. Det ble forklart med at kroppen rommet de materielle lyster og begjær, mens sjelen var den edleste og høyeste delen av personligheten. Augustin(s sjel) ble dermed ikke ansvarlig for synden, men "eller annen fremmed natur som synder i oss". (s. 275) Men dette

skapte et annet problem; dersom det hang slik sammen, ble Gud egentlig maktesløs mot det onde. Manikéerne så på Gud som en spesielt fin form for materie, som var blandet sammen med og fanget i en grovere form for stoff, som representerte det ondes prinsipp. Dermed ble Gud passiv og hjelpeløs i forhold til det onde. Augustins svar var at bare han selv kunne være ansvarlig for sitt eget liv og for sin synd. Dette førte ham videre til en konkretisering av inkarnasjonen og dens betydning. Slik formulerer han sin kritikk av platonikernes bøker, som stod overfor det samme problemet:

Men at han gjorde seg selv fattig og tom og tok tjenerskikkelse på seg ... og så fornedret seg og ble lydlig inntil døden, ja døden på et kors ... – det står ikke i disse bøkene ... At han døde til fastsatt tid for ugudelige, og at du ikke sparte din egen sønn, men gav ham for oss alle – det står der ingen ting om. (s.276)

Kirken får som fortjent

Notto R. Thelle skriver om nyreligiøsitet som motkultur under perspektivet: ”Kirken får som fortjent.” Thelle tar utgangspunkt i litterære beskrivelser av motkulturen fra 1950- og 1960-årene. Han bringer fram både engelsk, amerikansk og norsk litteratur.

Det litterære utgangspunktet gir Thelles bidrag et annet preg enn de sosiologisk orienterte artiklene som ellers beskriver nyreligiøsiteten tidligere i boka. Det er styrker og svakheter ved en slik tilnærming. Den skjønnlitterære forfatterens spissformuleringer kan virke mer stimulerende til ettertanke enn sosiologens forbehold om tolkningen av statistiske data. Samtidig er Thelles grep subjektivt og utvelgende og gir leseren liten mulighet til å danne seg sin egen oppfatning om de forhold Thelle tar opp.

Thelle beskriver en kirke som etter hans oppfatning trenger oppbrudd og forandring. Når han får henvendelser fra folk som leter etter et kirkelig miljø de kan oppleve som sitt eget, har han gjerne noen forslag på lager. Det finnes nemlig enkelte menigheter som kan tilby levende fellesskap. (s. 288) Men Thelle formulerer sitt problem slik:

Likevel blir jeg sittende med en beklemmende følelse. De miljøene jeg henviser folk til, er oppstått nettopp fordi det var noen som lengtet etter noe annet. De aksepterte ikke uten videre den tradisjonelle kirkelige

virkeligheten, men forbeholdt seg retten til å beskrive sin egen virkelighet og definere sine behov. De måtte skape alternative miljøer for å få plass til sin egen tro. Kirkens vanlige rom var for små og de måtte ut for å få pusten tilbake. (s. 288)

Thelle kan her gi et inntrykk av at "levende fellesskap" ikke finnes i "kirkens vanlige rom". Med en så grovkornet virkelighetsbeskrivelse stimulerer neppe teksten til konstruktiv refleksjon. Det spørres om ikke også Thelles tekst her rammes av hans egen kritikk mot "syttende pessimisme", som vi etter Thelles oppfatning har mer enn nok av fra før. (s. 282)

Thelle beskriver motkulturens forhold til kirken med bred penn:

En god del av den religiøse motkulturen fjernet seg fra kirken for å finne en gudstro de kunne leve med. De satt igjen med vrengebilder av en guddommelig eneherker som gjorde dem små og ubetydelige i stedet for å gi dem selvtilitt og frihet. Eller de kjente Gud bare som et tomrom, som bokstaver på et papir eller lyder i predikantens munn. På samme måte hadde mange av dem måttet kvitte seg med autoritære fedre og dominerende mødre, eller kjente bare tomrommet av fraværende foreldre, og måtte lære på ny hvordan de skulle møte virkeligheten med tillit og trygghet. (s. 292)

Denne virkelighetsbeskrivelsen bekreftes ikke av Lunestads undersøkelse av de alternativreligiøse; vi har sett ovenfor at det er snarere tvert om. Hun fant i sitt arbeid at de som var mest kirkekritiske, var de som ikke hadde hatt tilknytning til kirken, mens alternativreligiøse med en kirkelig bakgrunn hadde en langt mer positiv holdning til kirken.

Thelle ser positivt på religiøs eksperimentering, men det følgende utsagnet kan umulig være gjennomtenkt: "Det skjer en del overgrep som kan skade folk både på kropp og sjel, men jeg har sans for mange av dem som prøver seg." (s. 290) For mennesker som virkelig har opplevd overgrep på kropp og sjel, vil dette virke utillatelig lettvtint om deres altfor dyrekjøpte erfaringer.

Thelles bidrag kan gi inntrykk av at nyreligiositeten først og fremst er en motkultur til kirken, jf sitatet ovenfor. Svært mye av alternativreligiositeten som motkultur er imidlertid utformet i opposisjon til sekularisering og materialisme. Dette er framme i

artikkelen, men blir lite drøftet og kommer i skyggen av kirkebeskrivelsene som er nevnt ovenfor. Bidraget hadde vært mer konstruktivt om det tydeligere hadde tegnet en trekant der den tredje posisjonen var det sekulariserte og materialistiske etterkrigssamfunnet. Dermed hadde Thelles bidrag stått i en mer konstruktiv dialog med andres, som Krogseths og Lunestads, der denne trekanten er tydeligere. Thelles viktige spørsmål om hvorfor ikke kirken står som et mer troverdig alternativ for dem som nå velger alternativreligjøsiteten, kunne da fått en mer dynamisk plassering i hans arbeid.

Feilskjær og skjønnhetsfeil

I et verk av denne størrelsen er det ikke til å unngå at noen feil slipper gjennom. Det er også tilfelle her. Det dreier seg om både faglige og tekniske forhold, og noen av dem skal nevnes.

Inger Furseth hevder i sin artikkel om kvinner i norske religiøse bevegelser at de 65 misjonsforeninger som gikk sammen om å danne Det Norske Misjonsselskap (NMS) i 1842, var alle mannsforeninger. (s. 72) Dette er en grov feil i en artikkel med dette temaet. Saken er at foreningene gjennomgående var åpne for både kvinner og menn, selv om bare menn hadde stemmerett og alle de 184 stemmeberettigete delegatene til stiftelsesmøtet i Stavanger var menn. Det er en mindre feil at generalforsamlingen i Stavanger i 1844 omtales som den første i NMS (s. 74), men selv om en ikke regner stiftelsesmøtet som generalforsamling, ble det faktisk avholdt en generalforsamling også i 1843. Når kvinnenes (ifølge Furseth overraskende sterke) rolle i haugebevegelsen sammenlignes med den rollen kvinnene seinere fikk i misjonsbevegelsen, kommer det ikke fram at det faktisk var haugianerne som satte premissene for misjonsbevegelsen. Haugebevegelsen hadde endret seg siden Hauge i 1802 regnet seks kvinner med blant bevegelsens 33 ledere. I 1842 fantes det knapt kvinnelige ledere igjen i den samme bevegelsen når haugianerlederen John Haugvaldstad åpner for dannelsen av Det Norske Misjonsselskap. Denne anmelder synes også at omfanget av misjonskvinnebevegelsen skulle tilsagt at dens kvinnelige lederskap ble viet mer oppmerksomhet enn at Bolette Gjør så vidt blir nevnt. (s. 77) Misjonskvinnebevegelsen hadde titusener av medlemmer på en tid da andre kvinnebevegelser hadde noen hundre medlemmer, og det at den hadde sitt eget lederskap med

et nasjonalt og internasjonalt perspektiv hadde fortjent mer oppmerksomhet i denne artikkelen.

Henriksens artikkel har etter mitt skjønn en misvisende tittel i forhold til artikkelens innhold. Hovedtittelen er *Homo religiosus*, en tittel som verken oversettes eller nevnes i artikkelen så langt jeg kan se. Termen er preget av Mircea Eliade som skriver om *homo religiosus*, det religiøse menneske, ut fra perspektivet om religiøsitet som *legning*, mens Henriksen skriver sin artikkel om religiøs *erfaring*. Det er synd det er blitt slik, for nettopp Eliades drøfting av *homo religiosus* ville gitt spennende og nødvendige perspektiver til boka som foreligger.²

En del tekniske feil har også sneket seg gjennom korrekturen. Noen av disse er enkle og vil ikke forvirre leserne. Hos Øystese korresponderer ikke tabellene på s. 233 og s. 239 når det gjelder dem som sjelden leser Bibelen, og det ser ut til å være en regnefeil når det på s. 238 opplyses at 14 % av guttene og 21 % av jentene i Tunsberg kaller seg kristne, og at det innebærer at det er 30 % flere jenter enn gutter som kaller seg kristne i konfirmantkullet i bispedømmet. Dersom antallet gutter og jenter er likt, skal det være 50 %, ellers må det være oppsiktsvekkende mange flere gutter enn jenter i kullet.

Hos Thelle angis det litteratur som ikke finnes i litteraturlisten, (s. 281) og det brukes sitater uten sideangivelser (s. 286f). Her finner vi også på samme side uttrykkene *new-agere* og *New Agere* (s. 286).

Hos Henriksen finner vi tvetydige formuleringer som at "religion egentlig er om noe mystisk og skjult for spesielt innvidde". (s. 297) Er det de spesielt innvidde religionen er skjult for? På samme side er latinsitatet fra Rudolf Otto feil. En burde også ha luket ut meningsforvirrende feil som denne: "Alle mennesker har en erfaring av å skyldes noe annet enn seg selv om sin egen beslutning." (s. 302)

Konklusjon

Troen er løs er blitt et mangfoldig verk, både tematisk, faglig og kvalitetsmessig. Det innebærer at boka bør leses kritisk. Jeg mener at på noen felter har utgiverne lagt lista unødig høyt for leseren ved ikke å avklare og koordinere framstillingen mer enn det som er gjort. Men først og fremst bør boka leses. Egede Instituttet har gitt oss en verdifull bok som gir oss ny kunnskap, dyptloddende analyser og tankevekkende refleksjoner.

I denne omtalen er det bare blitt plass til å se nærmere på noen få av de mange blomstene redaktørene har samlet. Leseren kan velge sin egen vei gjennom boka og lese artiklene i den rekkefølgen interessen tilsier.

(Leif Gunnar Engedal og Arne Tord Sveinall (red.): *Troen er løs. Bidrag til behysning av forholdet mellom folkereligjøstet, nyreligjøstet og kristen tro*. Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2000. 335 sider.)

Noter

1. Ninian Smart har utviklet sin teori om religionens dimensjoner som et alternativ til å beskrive en essens som er felles for alle religioner. Min presentasjon av de sju dimensjonene er hentet fra Ninian Smart: *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge 1989, ss. 10-21.
2. Mircea Eliade: *The Sacred & the Profane. The Nature of Religion*, San Diego, New York, London 1987. Denne klassikeren ble opprinnelig skrevet på fransk i 1956 og har vært med på å skape trender innen religionsfilosofi og religionsvitenskap. På dette punktet er det særlig Eliades drøfting av termen *homo religiosus* på s. 201ff som er interessant, der hans perspektiv er "Sacred and profane in the modern world". I denne sammenhengen drøfter han sekularisering, aller avsakralisering, og det religiøse menneskets reaksjoner på at det hellige forsvinner. Han hevder at det moderne mennesket fremdeles har beholdt et stort antall kamouflerte myter og degenererte ritualer. Et av Eliades poenger er at "profane man is the descendant of *homo religiosus* and he cannot wipe out his own history". (s. 209) Tatt i betraktning av at Eliades tekst er skrevet for 45 år siden, er det bemerkelsesverdig hvor aktuell den er i forhold til problemstillinger som er sentrale for *Troen er løs*. På denne bakgrunnen er det beklagelig at artikkelen med overskriften "Homo religiosus" ikke fanger opp disse perspektivene.

Jan Opsal, f. 1953. Cand. theol. MF 1980. Amanuensis i religionsvitenskap ved Misjonshøgskolen fra 1996. Tidligere publikasjoner bl.a. *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid*, Oslo 1994, *Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam* (medredaktør med Arild M. Bakke), Oslo 1994. Har også skrevet om nyreligiøse emner i en rekke artikler og lærebøker.

*Troen er løs –***Diversity in an Egede Institute research project**

The Egede Institute has for a number of years researched the new religious movements in Norway. The latest major achievement is the new book *Troen er løs – “The faith is loose”*. In this book twenty scholars contribute to scholarly knowledge and analysis as well as to theological reflection on the relationship between folk religion, new religions and Christian faith. The three main parts of the book reflect the intention of gaining new knowledge, analysing and reflecting over the material. The book is recommended for information and reflection, although the reviewer also has some critical remarks. The book is a unique source for those who are interested in the Norwegian religious setting at the turn of the century (and able to read Norwegian). At the same time the presentation of the different contributions could have gained from some more coordination, for example on such key terms as religion and religiosity.