

**REPRESENTASJONER**  
**AV**  
**BUDDHISME OG HINDUISME**

**EN DISKURSANALYSE I POSTKOLONIALT PERSPEKTIV**  
**AV LÆREBØKER I RELIGIONSFAGET**  
**FOR GYMNAS/VIDEREGÅENDE SKOLE**

**Suzanne Anett Thobro**

Mastergradsoppgave i religionsvitenskap  
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap  
Det humanistiske fakultet  
Universitetet i Bergen

Høst 2008

## **Forord**

Jeg vil først og fremst takke mine veiledere Karina Hestad Skeie og Liv Ingeborg Lied. De har begge bidratt betydelig med sin ekspertise til prosjektets utvikling og resultat, og har vært en glede å samarbeide med. Tusen takk også til Richard Natvig for lån av interessant litteratur.

Marit Kjeksrud Amundsen skal ha stor takk for kommentarer og for å ha vært en god venninne siden vi begge begynte på studiene i 2003. En like stor takk sendes til Aina Sogn for godt samstudium siden offerforelesningene i 2005. Takk også til Linn Bratsberg for kommentarer og fine diskursdiskusjoner i løpet av arbeidet med masteroppgaven.

Takk til Mette Beate Thobro som, nok uten å være det bevisst, viste meg et uuttømmelig kildemateriale, og som også har bidratt med kommentarer og korrekturlesning av deler av oppgaven. Videre vil jeg takke alle andre som har gitt kommentarer eller bidratt på annen måte til prosjektet, inkludert alle jeg her har glemt å nevne.

Den aller største takken går til Sverre Andreas Fekjan, min største inspirasjon, kaffekoker og ivrigste kommentator og diskusjonspartner.

Suzanne Anett Thobro

Bergen 13. november 2008

# Innhold

<b>1. INNLEDNING – MATERIALE, TEORI OG METODE.....</b>	<b>4</b>
1.1 DISKURSANALYSE OG ET POSTKOLONIALT DISKURSPERSPEKTIV .....	5
1.1.1 <i>Diskursanalyse</i> .....	5
1.1.2 <i>Et postkolonialt perspektiv</i> .....	8
1.1.3 <i>Hvordan analysere diskurs – de diskursanalytiske verktøy</i> .....	10
1.1.4 <i>Diskursanalyse av fotografier og illustrasjoner</i> .....	12
1.2 KILDEUTVALG .....	14
1.3 ANALYSENS OPPBYGNING .....	16
<b>2. REPRESENTASJONENES KONTEKST – SKOLELOVER OG LÆREPLANER.....</b>	<b>17</b>
2.1 FORMÅLSPARAGRAFENE I OPPLÆRINGSLOVENE .....	17
2.2 RELIGIONSFAGET I OPPLÆRINGSLOVENE .....	18
2.3 RELIGIONSFAGETS LÆREPLANER.....	20
<b>3. LÆREBØKENES TILNÆRMING TIL RELIGION .....</b>	<b>25</b>
3.1 RELIGIONSHISTORIE FOR GYMNASSET (RG1948).....	25
3.2 RELIGIONSKUNNSKAP OG RELIGIONSHISTORIE (RR1970) .....	27
3.3 RELIGIONSBOKA (RB1997).....	29
3.4 MENING OG MANGFOLD (MM2006).....	31
3.5 KONKLUSJON .....	34
<b>4. REPRESENTASJONER AV BUDDHISME .....</b>	<b>36</b>
4.1 TEMATISKE KOMPONENTER I BØKENES BUDDHISMEKAPITLER .....	36
4.2 DISKURSANALYSE AV REPRESENTASJONENE AV BUDDHISME .....	40
4.2.1 <i>Etablering av rammen for objektet buddhisme</i> .....	40
4.2.2 <i>Religion eller filosofi?</i> .....	45
4.2.3 <i>Samfunnsengasjement og passivitet</i> .....	51
4.2.4 <i>Buddhismens retninger</i> .....	60
4.2.5 <i>Eksplisitt likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon</i> .....	63
4.3 KONKLUSJON – REPRESENTASJONER AV BUDDHISME .....	66
<b>5. REPRESENTASJONER AV HINDUISME .....</b>	<b>68</b>
5.1 TEMATISK KOMPONENTER I BØKENES HINDUISMEKAPITLER .....	68
5.2 DISKURSANALYSE AV REPRESENTASJONENE AV HINDUISME .....	72
5.2.1 <i>Etablering av rammen for objektet hinduisme</i> .....	73
5.2.2 <i>Kaste</i> .....	81
5.2.3 <i>Karma og gjenfødelse</i> .....	89
5.2.4 <i>Hinduisme i «nyere tid»</i> .....	92
5.2.5 <i>Asketen/yogien</i> .....	94
5.2.6 <i>Den hellige kuen</i> .....	100
5.2.7 <i>Eksplisitt likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon</i> .....	102
5.3 KONKLUSJON – REPRESENTASJONER AV HINDUISME .....	104
<b>6. KONTINUITET OG ENDRING I REPRESENTASJONER AV HINDUISME OG BUDDHISME....</b>	<b>106</b>
6.1 HOMOGENITET VERSUS HETEROGENITET.....	106
6.2 DEN RADIKALE ANDRE VERSUS DEN SIGNIFIKANTE ANDRE .....	107
<b>ABSTRACT (ENGLISH) .....</b>	<b>109</b>
<b>APPENDIX I – SKJEMATISK OVERSIKT OVER BUDDHISMEKAPITLER.....</b>	<b>110</b>
<b>APPENDIX II – SKJEMATISK OVERSIKT OVER HINDUISMEKAPITLER .....</b>	<b>115</b>
<b>APPENDIX III – MODELLER FOR OBJEKTSKONSTRUKSJON.....</b>	<b>120</b>
<b>APPENDIX IV – LÆREBØKERS OPPBYGNING OG BRUKSKONTEKST .....</b>	<b>121</b>
<b>APPENDIX V – FORKORTELSER .....</b>	<b>122</b>
<b>BIBLIOGRAFI.....</b>	<b>123</b>

# 1. Innledning – materiale, teori og metode

---

I denne undersøkelsen skal jeg se på norske representasjoner av religionene hinduisme og buddhisme i fire lærebøker i religion fra videregående skole/gymnas, utgitt i årene 1948, 1970, 1997 og 2006. Peter Beyer (2003) identifiserer i artikkelen «Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and 'Official' Meanings» tre tilnæringsmåter til religion: en teologisk, en vitenskapelig og en offentlig. Den teologiske tilnæringsmåten er styrt av klare religiøse preferanser, mens den vitenskapelige er et observerende metaperspektiv løst fra religiøs autoritet. Det offentlige perspektivet er det man finner innenfor lovsystemer, politiske systemer, massemedia og utdanning, og som ikke nødvendigvis korresponderer med noen av de to øvrige.<sup>1</sup> Lærebøker i gymnasiet/den videregående skole kan sies å kombinere alle disse perspektiver på religion, noe som gjør en analyse av representasjoner i lærebøker svært relevant som religionsvitenskaplig studieobjekt. Gjennom å være uttrykk for læreplaner til bruk i den offentlige skolen, er lærebøker en del av en offentlig diskurs. Skolens religionsfag bygger på både teologi og religionsvitenskap, og dermed er lærebøker også et uttrykk for disse diskursene. Det er flere grunner til at en analyse av representasjoner av religioner i lærebøker for gymnasiet/den videregående skole er interessant. For det første befinner religionsfaget i den videregående opplæring seg i en posisjon mellom grunnskolen og academia. Lærebøker i den videregående skole er etter 1974 ikke bundet av formålet om en kristen oppdragelse av elevene, slik som grunnskolen er<sup>2</sup>, eller av akademiske krav til fagbøker.<sup>3</sup> For det andre har ikke religionsfaget i den videregående skole/gymnasiet fått like stor oppmerksomhet som tilsvarende fag i grunnskolen.<sup>4</sup> Lærebøker er uttrykk for konvensjonell kunnskap om ulike religioner. Ut fra sitt store nedslagsfelt er det rimelig å anta at de også er viktige premissleverandører til resirkulering av denne konvensjonelle kunnskapen. Dette gjør lærebøker til interessante og viktige studieobjekter.

---

<sup>1</sup> BEYER, P. (2003) "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and 'Official' Meanings." *Social Compass*, 2, 141-160. s. 154ff

<sup>2</sup> Formålsparagrafene for skolen, samt læreplanene for religionsfaget, vil jeg komme tilbake til i kapittel 2.

<sup>3</sup> For eksempel krav til kilde- og litteraturhenvisninger.

<sup>4</sup> I følge Sissel Østberg kan dette skyldes en antagelse om at jo eldre barn blir, jo tryggere blir de i sin identitet, og jo bedre rustet blir de til å møte andre religioner. Derfor er faget i grunnskolen mye mer omstridt, siden barn i grunnskolealder anses som mer sårbare for påvirkning enn barn på videregående skole. ØSTBERG, S. (1998) "Religionshistorie og religionsdidaktikk: Religionshistoriefagets bidrag til utviklingen av et felles kristendoms-, religions- og livssynsfag i grunnskolen", i RUUD, I. M. & HJELDE, S. (Red.) *Enheter i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge, 239-261*, [Oslo], Tano Aschehoug, s. 252. En annen grunn til dette kan muligens være Norges religiøse lavalder, som er 15 år. Se *Lov om trdomssamfunn og ymist anna av 13. juni 1969*, § 3.

Religioner er svært omfattende og komplekse objekter. Når de skal beskrives på et meget begrenset antall sider, som i lærebøker, innebærer det en sterk seleksjon med hensyn til hva som får representere den enkelte religion. I tillegg til utvalg av temaer innebærer også en representasjon utvalg av perspektiver brukt for å beskrive temaene. Problemstillingene som ligger til grunn for min analyse vil derfor være: Hvilke tema velges for å representere hinduisme og buddhisme, og hvilke perspektiver benyttes i beskrivelsen av dem? Både valg av tema og valg av perspektiver avhenger av intensjon og formål med teksten, samt de diskursive ressurser som finnes tilgjengelig for beskrivelse av det aktuelle tema. Også tilgjengeligheten av tema er bestemt av diskursen – av forestillinger om hva som finnes og om hva som er relevant. Jeg bruker derfor diskursanalyse som metode for analysen av representasjonene. Videre ser jeg diskursanalysen i et postkolonialt perspektiv, idet jeg leser lærebøkens representasjoner inn i en lengre representasjonshistorie. Funnene er også kontekstualisert med læreplaner og skolelover.

## **1.1 Diskursanalyse og et postkolonialt diskursperspektiv**

Torjer Olsen (2005) påpeker i artikkelen «Diskursanalyse i religionsvitenskapen» at «Diskursanalyse befinner seg et sted mellom teori og empiri [...] Diskurser er kilder, diskursperspektiver er teoretiske forutsetninger, og diskursanalysen er slik sett en metode».<sup>5</sup> I min undersøkelse er skolebøkene diskurskildene, postkolonialisme diskursperspektivet og diskursanalyse metoden for å undersøke dette. I det følgende vil jeg se nærmere på de to sistnevnte.

### **1.1.1 Diskursanalyse**

I analysen vil jeg ta utgangspunkt i Ian Parkers (1989) diskursdefinisjon. Parker definerer diskurs som «a system of statements which constructs an object».<sup>6</sup> I forlengelsen av denne definisjonen beskrives diskursers funksjon på følgende måte: «This fictive object will then be reproduced in the various texts written or spoken within the domain of discourses (that is; within the expressive order of society).»<sup>7</sup> Jeg undersøker i analysen hvordan representasjon av hinduisme og buddhisme dannes gjennom beskrivelsene som gjøres av disse religionene i

---

<sup>5</sup> OLSEN, T. A. (2006) "Diskursanalyse i religionsvitenskapen", i KRAFT, S. E. & NATVIG, R. J. (Red.) *Metode i religionsvitenskap*, 51-71, Oslo, Pax Forlag, s. 69

<sup>6</sup> PARKER, I. (1989) *The Crisis in Modern Social Psychology and How to End It*, London, Routledge, s. 61. Diskurs kan også defineres på andre måter. Torjer Olsen trekker frem blant annet frem at diskurs kan sees som språk i bruk, symbolsystem i bruk, meningsutveksling og meningsproduksjon. OLSEN, T. A. (2006) "Diskursanalyse i religionsvitenskapen".

<sup>7</sup> PARKER, I. (1989) *The Crisis in Modern Social Psychology and How to End It*, s. 61f. Parentes i original.

lærebøkene. Påstandssystemet er altså det som skrives i lærebøkene, og objektene som konstrueres er hinduisme og buddhisme.

Jeg vil kombinere Parkers definisjon, som ligger under et *foucaultiansk* diskursbegrep, med metoden til *kritisk diskursanalyse*. Ifølge Robin Wooffitt (2005) har både kritisk og foucaultiansk diskursanalyse<sup>8</sup> et ovenfra-og-ned-perspektiv.<sup>9</sup> Begge typene diskursanalyse prøver å avdekke hvordan maktrelasjoner produseres og reproduseres i tekst. Det er likevel viktige forskjeller på kritisk og foucaultiansk diskursanalyse. Knut Nustad (2003) beskriver Foucaults definisjon av diskurser som «distribusjoner av utsagn»<sup>10</sup>, mens Ascroft et al. (2007 [2000]) beskriver Foucaults forståelse av diskurs som «a strongly bound area of social knowledge, a system of statements within which the world can be known».<sup>11</sup> Diskursanalytikere i tradisjonen etter Foucault ser på bredere historiske, politiske og ideologiske tema.<sup>12</sup> Margaret Wetherell (2001) påpeker at utgangspunktet i den *kritiske* diskursanalysen forutsetter noenlunde skarpe distinksjoner mellom forskjellige sosiale praksiser, slik at man kan avgjøre hva som fører til hva – eller *hvem* som har makten. I den foucaultianske diskursanalysen derimot finnes ikke et slikt ontologisk skille mellom sosiale praksiser.<sup>13</sup> I *Diskursens orden* (1995 [1971]) forklarer Foucault at makt ikke utøves fra et bestemt sted, men det er diskursen som i seg selv er makt. Det er gjennom *den* subjekter og objekter konstitueres og deres handlinger begrenses.<sup>14</sup> Den foucaultianske diskursanalyse analyserer derfor *hvilke* objekter og subjekter som er konstituert gjennom diskursen.<sup>15</sup> Et individ som ytrer seg om noe trer alltid inn i en

---

<sup>8</sup> Foucaultiansk diskursanalyse er ikke ensbetydende med Foucaults tilnærming til diskurs, men er også influert av Derridas arbeider, psykoanalyse og det Wooffitt kaller «a critical historical perspective on the ideological and political context in which psychology emerged as an academic and clinical discipline». WOUFFITT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis: A comparative and critical introduction*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications, s. 146

<sup>9</sup> Wooffitt opererer også med en tredje type diskursanalyse (kun kalt *discourse analysis*), som har et nedenfra-og-opp-perspektiv. Dette er en analyse av språk brukt av menneskelige aktører, et språk som ikke kan løses fra sin brukskontekst eller fra funksjonen aktørene ønsker at det skal ha. Det som analyseres er hvordan mennesker bruker diskursive ressurser i sosiale sammenhenger. Ibid. s. 18 og 153

<sup>10</sup> NUSTAD, K. G. (2003) *Gavens makt: Norsk utviklingshjelp som formynderskap*, Oslo, Pax Forlag, s. 37

<sup>11</sup> ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (2007 [2000]) *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London/New York, Routledge, s. 62 (oppslagsord: Discourse).

<sup>12</sup> Med ideologi menes det dog ikke den marxistiske innfallsvinkelen, der makt knyttes til bestemte sosiale klasser og brukes til undertrykkelse, slik som er utgangspunktet i kritisk diskursanalyse. WOUFFITT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis*, s. 154ff

<sup>13</sup> WETHERELL, M. (2001) "Debates in Discourse Research", i WETHERELL, M., YATES, S. J. & TAYLOR, S. (Red.) *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 380-399, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore, SAGE Publications in association with The Open University, s. 390ff

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. (1999 [1970]) *Diskursens orden: Tiltredelsesforelesning holdt ved College de France 2. desember 1970*, Oslo, Spartacus, s. 10

<sup>15</sup> Her er det altså ikke enkeltmenneskers bruk av diskursive ressurser som er i fokus, som i Wooffitts *diskursanalyse*, men hvordan de allerede konstituerte objekter og subjekter setter rammer for dem. WOUFFITT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis*, s. 153

posisjon som allerede eksisterer innenfor diskurs.<sup>16</sup> Tekst, i ordets videste betydning, antas å avsløre diskurser, og dermed også ideologiene/makten som setter rammer for uttalelser og handling.<sup>17</sup>

Kritisk diskursanalyse er egnet til å avdekke maktutøvelse i tekst. Denne metoden har imidlertid et perspektiv som tilsier at enkelte personer eller grupper utøver makt over andre. Som nevnt plasserer det foucaultianske perspektivet makten i selve diskursen. Kombinert med en foucaultiansk forståelse av diskurs kan metodene som brukes i kritisk diskursanalyse benyttes uten at dette innebærer en kritikk av bestemte personer eller grupper. Når det gjelder bruk av diskursanalyse som metodisk verktøy forholder jeg meg derfor først og fremst til diskursanalyse slik den beskrives i Norman Faircloughs (2003) *Analysing Discourse: Textual analysis for social research*.<sup>18</sup> Fairclough beskriver metoden i denne boken som «a version of 'critical discourse analysis'» som befinner seg mellom den lingvistiske tekstanalyse og diskursanalyse i tradisjonen etter Foucault.<sup>19</sup> Jeg vil også benytte meg av Theo van Leeuwens (2008) diskursanalyse, særlig hans *visuelle analyse og strategier for legitimering*, slik dette fremkommer i *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*.<sup>20</sup> Min analyse kombinerer dermed Parkers diskursdefinisjon, som kommer inn under det foucaultianske diskursbegrep, med Faircloughs og van Leeuwens metoder.

### **Avgrensning av undersøkelsen**

I og med at jeg benytter meg av en diskursanalyse som har et ovenfra-og-ned-perspektiv, kan jeg kritiseres for å se diskursen som alt for autonom, og helt overse et menneskelig aktørperspektiv. Dette er en begrensning i min undersøkelse. En analyse som tar høyde for alle menneskelige aktører som påvirker diskursen vil dog være ekstremt omfattende, og å holde seg til ett perspektiv blir slik sett en avgrensning av undersøkelsen. I en undervisnings-

---

<sup>16</sup> BARKER, C. & GALASINSKI, D. (2001) *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore, SAGE Publications, s. 31

<sup>17</sup> WOUFFITT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis*, s. 155. I følge Wooffitt har både Foucaultiansk og kritisk diskursanalyse et klart politisk utgangspunkt. I dette ligger også det som kan sies å være et problem med disse, nemlig at analysen i utgangspunktet har et ensidig fokus da den alltid ser på diskurs og språk i et ovenfra-og-ned-perspektiv. Wooffitt påpeker at den kritiske diskursanalysen i dette i stor grad har oversett hvordan språk og diskurs kan brukes i kampen mot ulikhet og undertrykkelse. Ibid. s. 137ff. Stuart Hall peker på at Foucault trekker for mye inn i diskursen slik at virkelighets- og sannhetsbegrepet undergraves, «and this has the effect of encouraging his followers to neglect the influence of the material, economic and structural factors in the operation of power/knowledge». HALL, S. (1997) "The Work of Representation", i HALL, S. (Red.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. 13-74*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications in association with The Open University, s. 51

<sup>18</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London, Routledge.

<sup>19</sup> Ibid. s. 2f

<sup>20</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford/New York, Oxford University Press.

sammenheng befinner lærebøkene seg i en større brukskontekst (se figur i Appendix IV), der de kun er ett virkemiddel blant andre som skal være med på å realisere skolelovens og læreplanens målsetning. Min analyse er imidlertid ikke en undersøkelse av denne brukskonteksten. Lærebøkers representasjoner er i seg selv interessante å undersøke som uttrykk for historisk situert konvensjonell kunnskap.

## 1.1.2 Et postkolonialt perspektiv

Begrepene *postkolonial* og *postkolonialisme* har to betydninger som er viktig å holde fra hverandre. På den ene siden kan begrepene brukes om perioden etter kolonitiden, som i begrepet *postkoloniale stater*. På den annen side er postkolonial og postkolonialisme teoretisk-analytiske begreper som beskriver og utforsker vedvarende innvirkninger av koloniale diskurser som opprettholder opposisjoner mellom "oss" og "de andre".<sup>21</sup> Med *vedvarende* menes det dog ikke statisk, men at diskurser og representasjoner sees som ledd i en intertekstuell historie.<sup>22</sup> I en postkolonial analyse behandler man kildene som historisk situerte formidlere av praksiser og verdier som vedvarer i et lengre tidsperspektiv. Den postkoloniale analysen fanger dermed opp diskursenes og representasjonens endring og bevegelse over tid. Nicholas Thomas (1994) beskriver postkolonialismens tilnæringsmåte som «distinguished, not by a clean leap into another discourse, but by its critical reaccentuation of colonial and anti-colonial languages».<sup>23</sup> Ifølge Marianne Gullestad (2007) fortsetter koloniale diskurser å leve videre som konvensjonell kunnskap i dag.<sup>24</sup> Det postkoloniale perspektivet er slik sett et refleksivt perspektiv på diskurser man selv er en del av.

---

<sup>21</sup> MCLEOD, J. (2000) *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press. s. 5, ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (2007 [2000]) *Post-Colonial Studies*, s. 168ff (oppslagsord: Post-colonialism/postcolonialism, Post-colonial state og Postcolony) og GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder: bidrag til norsk selvforståelse*, Oslo, Universitetsforlaget, s. 23ff. Problematisering av kolonialismens diskurs forbindes gjerne med litteraturprofessoren Edward W. Said, som i 1978 utgav boken *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Said definerer og kritiserer i denne boken tre ulike, men beslektede, sammenhenger der orientalisme blir utviklet og formidlet. For det første betegner orientalisme det akademiske fagfelt som beskriver og forsker på Orienten. For det andre betegner orientalisme en kategorisering av det østlige og vestlige som binære opposisjoner. Den tredje betydningen av begrepet er en historisk betydning som Said mener har utgangspunkt i det attende århundre: «orientalisme [kan] diskuteres og analyseres som den felles faglige institusjon som tar for seg Orienten – ved å uttale seg om den, autorisere synspunkter på den, beskrive den, undervise den, kolonisere den, herske over den; kort sagt, orientalisme som en vestlig måte å dominere, restrukturere og få makt over Orienten.» SAID, E. W. (2001) *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*, De norske bokklubbene, s. 5

<sup>22</sup> For å si det på en annen måte: opprettholder ikke diskursen distinksjoner mellom "oss" og "de andre", kan den vanskelig sies å være kolonial/postkolonial. Dette medfører at man i en postkolonial analyse også kan konkludere med at diskursene man undersøker ikke er koloniale/postkoloniale.

<sup>23</sup> THOMAS, N. (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, s. 7

<sup>24</sup> GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder*, s. 23ff



Sharada Sugirtharajah (2003) viser hvordan definisjon av objekter i kolonial diskurs konstrueres gjennom representasjon:

Representation functions as an important hermeneutical tool in orientalist and colonial discourses. It has to do with power dynamics, between the one who represents and the one who is represented: it is about power over the 'Other.' Representation is largely informed by the interpreter's own historical location, together with socio-economic, political, religious, and other factors. No representation is a neutral or innocent activity; it functions as an interpretative act at the same time.<sup>25</sup>

Det postkoloniale perspektivet setter derfor særlig fokus på kunnskapsproduksjon, og belyser hvordan kunnskap og makt sammenflettes gjennom homogenisering, essensialisering og universalisering i representasjoner av "den andre".<sup>26</sup> En diskurs er ikke kun en representasjon av verden som den tilsynelatende er, men også en representasjon av en idealisert verden.<sup>27</sup>

Når jeg bruker det postkoloniale perspektivet leser jeg norske lærebøker inn i en større representasjonsdiskurs som strekker seg tilbake gjennom den europeiske kolonihistorien.<sup>28</sup> Som Knut Nustad (2003) viser har Norge vært aktiv deltager i den europeiske kolonihistorien – gjennom selv å være en kolonimakt, gjennom kontinuerlig interaksjon med andre kolonimakter, gjennom sin lange misjonshistorie og gjennom sin utviklingshjelpshistorie.<sup>29</sup> De vitenskaplige disipliner som religionsfaget har fått og får kunnskap fra har vært gjenstand for postkolonial kritikk. Det er dermed interessant å undersøke om og hvordan religionsvitenskapens selvrefleksjon rundt representasjoner<sup>30</sup> har gjort seg gjeldende i lærebøker.

---

<sup>25</sup> SUGIRTHARAJAH, S. (2003) *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*, London, Routledge, s. 69

<sup>26</sup> Ibid. s. xiii

<sup>27</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 124

<sup>28</sup> Slik sett blir min analyse det Ruth Wodak kaller en *diskurs-historisk* analyse. WODAK, R. (2001) "The discourse-historical approach", i WODAK, R. & MEYER, M. (Red.) *Methods of Critical Discourse Analysis*, 63-94, London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore, SAGE Publications. For utdypende litteratur om europeiske buddhisme- og hinduismediskurser, se for eksempel ALMOND, P. C. (1988) *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press., AMSTUTZ, G. (1997) *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany, State University of New York Press., INDEN, R. B. (2000 [1990]) *Imagining India*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, KING, R. (1999) *Orientalism and religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London/New York, Routledge, LOPEZ, D. S. (Red.) (1995a) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, Chicago/London, University of Chicago Press, LOPEZ, D. S. (1998) *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago/London, University of Chicago Press, MASUZAWA, T. (2005) *The Invention of World Religions: Or how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill/London, University of North Carolina Press, og SUGIRTHARAJAH, S. (2003) *Imagining Hinduism*.

<sup>29</sup> Se NUSTAD, K. G. (2003) *Gavens makt*, særlig s. 16ff.

<sup>30</sup> Se for eksempel antologien HJELDE, S. & KROGSETH (Red.) (2007) *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, Oslo, Gyldendal Akademisk.

Eksemplarisk for den typen analyse jeg ønsker å gjøre er sosialantropolog Marianne Gullestads (2007) *Misjonsbilder: Bidrag til norsk selvforståelse*. I denne boken bruker Gullestad et postkolonialt perspektiv for å beskrive og analysere hvordan det har vært en diskursiv treghet i den norske misjonens representasjoner av Afrika.<sup>31</sup> Den koloniale diskurs, i bestemt form, finnes ikke – kolonial diskurs er med andre ord ikke et homogent fenomen. Poenget med en postkolonial diskursanalyse er ikke å påpeke faktafeil i tekster. Diskursanalysen undersøker derimot det som ved første øyekast kanskje ikke er åpenbart.

### 1.1.3 Hvordan analysere diskurs – de diskursanalytiske verktøy

En tekstlig diskurs er primært bygget opp av to deler: a) de presenterte tematisk elementer og b) perspektivet disse er presentert ut fra.<sup>32</sup> Jeg skiller mellom bøkens tematiske beskrivelser og det jeg kaller bøkens fremstillinger og representasjoner. *Representasjon* brukes først og fremst for å betegne det helhetlige bildet av hinduismen/buddhismen. Representasjonen er den narrative strukturen/koherensen i informasjonen. *Fremstilling* brukes i analysen om de enkelte delene av representasjonen.

I det følgende vil jeg gjøre rede for noen aspekter ved diskurs og representasjon som kan analyseres. Dette er polyfoni, intertekstualitet, strategier for legitimering, antagelser og forutsetninger, likhetsrelasjon og opposisjon/ulikhet, samt analyse av fotografier og illustrasjoner.

#### *Polyfoni og intertekstualitet*

En tekst er alltid polyfon, det vil alltid være mer enn en stemme som kommer til uttrykk gjennom den. David Spurr (1993) beskriver dette på følgende måte: «The text speaks ambiguously. Is it the voice of an individual writer, the voice of institutional authority, of cultural ideology? It is all of these things, often at the same time.»<sup>33</sup> Innenfor hver av kategoriene Spurr identifiserer kan det være mange stemmer, som gjerne kommet til uttrykk i en og samme representasjon. En tekst kommuniserer alltid med andre tekster gjennom for eksempel å referere og inkorporere andre tekster.<sup>34</sup> Intertekstuel kan en tekst spores tilbake slik at man til slutt kan gjenkjenne en kakofoni av stemmer.

Intertekstualiteten kan ha mer eller mindre spesifiserte avsendere. For eksempel kan påstander konstrueres ved å henvise til uspesifisert avsender, og bruken av spesifiserte

---

<sup>31</sup> GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder*

<sup>32</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 129

<sup>33</sup> SPURR, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham/London, Duke University Press, s. 11

<sup>34</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 17

avsendere kan legitimere det som blir formidlet. Det samme skjer hvis teksten gir inntrykk av å være en indirekte rapportering.<sup>35</sup> Tekster utenfra kan integreres i teksten på mer eller mindre åpenbare måter. Valg av form er bestemmende for graden av autentisitet teksten påberoper seg.<sup>36</sup> Theo van Leeuwen (2008) identifiserer fire *hovedstrategier for legitimering* av påstander i tekst: legitimering ved referanse til autoritet, som for eksempel tradisjon, vane, lov eller personer; legitimering ved rasjonalisering, altså gjennom den kunnskapen som anerkjennes som rasjonelt i samfunnet; legitimering gjennom moralsk vurdering; og legitimering ved *mytopoesis*, altså ved referanse til narrativ (anekdote). Disse fire strategiene kan igjen deles opp i understrategier, som alle kan være kombinert i en og samme tekst.<sup>37</sup> Jeg vil i analysen av lærebøkens representasjoner komme nærmere inn på de understrategiene som der kan identifiseres.

### **Antagelser og forutsetninger**

En del av intertekstualiteten er tekstens antagelser (assumptions) og forutsetninger (presuppositions).<sup>38</sup> Antagelser og forutsetninger er det som utelates i teksten, men som leseren må ha kunnskap om for å forstå tekstens mening. Som Fairclough formulerer det: «Texts inevitably make assumptions. What is 'said' in a text is 'said' against a background of what is 'unsaid', but taken as given.»<sup>39</sup> Alle tekster er basert på en viss forforståelse, en mening som er felles og som tas for gitt. Altså inneholder en tekst antagelser om hvordan verden er. Fairclough definerer tre former for antagelser: antagelser om hva som eksisterer (existential assumptions), antagelser om hva som kan være tilfelle eller hva som kan komme til å skje (propositional assumptions), og antagelser om hva som er godt eller ønskelig (value assumptions).<sup>40</sup>

Antagelser om hva som er ønskelig eller hva som ikke er ønskelig kan gjøres eksplisitt ved hjelp av ladete verb, substantiver og adjektiver.<sup>41</sup> Ord kan også lades gjennom intertekstuell tilknytning til et verdisystem. Hvordan *den andre* fremstilles avhenger av hvor vi

---

<sup>35</sup> Indirekte rapportering tar form av fraser som for eksempel "hun sa at det var slik", og skiller seg dermed fra direkte sitering som ville tatt form at "Hun sa: 'Det var slik'". Se Ibid. s. 48f

<sup>36</sup> Ibid. s. 39 og 53

<sup>37</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice*, s. 105ff

<sup>38</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 17

<sup>39</sup> Ibid. s. 40

<sup>40</sup> Se Ibid. s. 55

<sup>41</sup> Fairclough brukes eksemplene *hjelp* og *trussel*. Når man sier at noe hjelper på noe, impliseres at hjelpen resulterer i noe ønskelig, og at utgangspunktet er mindre ønskelig. Hvis noe representerer en trussel, indikeres det at dette noe er uønsket. Ibid. s. 56f

kan plassere ham i henhold til *vårt* gjeldende verdisystem. Leserens gjenkjennelse av verdiantagelser avhenger av hans/hennes kjennskap til verdisystemet.<sup>42</sup>

### ***Likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon***

En diskurs deler opp og klassifiserer verden på bestemte måter. Fairclough viser hvordan bruken av *likhetsrelasjon* (equivalence) og *ulikhet/opposisjon* (difference) i tekst er med på å klassifisere sosiale enheter slik at ett bestemt hegemoni underbygges.<sup>43</sup> Som Nicholas Thomas (1994) og Nicholas Dirks (2006 [1995]) viser må dog hegemoni i forbindelse med kolonial og postkolonial diskurs *ikke* forstås som politisk makt som genererer konsensus gjennom institusjonelt virke, men som et *kulturelt hegemoni*.<sup>44</sup>

Bruken av likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon i beskrivelser kan være både *implisitt* og *eksplisitt*. En implisitt bruk av opposisjon kan for eksempel forekomme i beskrivelser av hva *de andre* ikke gjør, slik at det er underliggende at det ”de andre” ikke gjør, er noe som ”vi” gjør.<sup>45</sup> Eksplisitt likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon innebærer konkrete henvisninger til andre religioner, altså at religioner eksplisitt nevnes som kontrasterende hverandre eller like hverandre.<sup>46</sup>

#### **1.1.4 Diskursanalyse av fotografier og illustrasjoner**

Skolebøkene består ikke kun av tekst i form av skrift, men også av fotografier og andre illustrasjoner. Disse kan innlemmes i en diskursanalyse, da de med et foucaultiansk

---

<sup>42</sup> Ibid. s. 57. Min analyse må dermed bygge på min gjenkjennelse av verdisystemet som ligger til grunn for holdningene som formidles i skolebøkene. Som vi vil se i analysekapitlene forandrer dette verdisystemet seg i løpet av den perioden mitt material representerer.

<sup>43</sup> Se Ibid. s. 88 og 215. Equivalence og difference kunne her eventuelt blitt oversatt som kun likhet og ulikhet. Når jeg velger å bruke begrepene relasjon og opposisjon i tillegg til dette, er det fordi disse begrepene presiserer hvordan likheten og ulikheten fremkommer.

<sup>44</sup> THOMAS, N. (1994) *Colonialism's Culture*, s. 2, og DIRKS, N. B. (2006 [1995]) "Colonialism and Culture", i ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (Red.) *The Post-Colonial Studies Reader*. 57-61, London/New York, Routledge. s. 60

<sup>45</sup> Som King viser i *Orientalism and Religion* er det typisk for orientalismen at forskjeller forklares med en terminologi som fokuserer på opposisjoner og ikke på pluralisme. Sagt med andre ord kan bruken av relasjon og opposisjon i beskrivelsen av for eksempel religioner underbygge et orientalistisk verdensbilde. KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 188. Se også SAID, E. W. (2001) *Orientalismen*, s. 267.

<sup>46</sup> Følgende eksempel kan illustrere: «Muhammed trakk seg hvert år tilbake til en fjellhule utenfor Mekka for å meditere. Dette var også vanlig blant kristne munk og eneboere, men de fant grunnlag for meditasjon i en tekst, et lesestykke, gjerne fra evangeliene. Noe slikt manglet Muhammed, men det forandret seg da han 40 år gammel fikk en åpenbaring fra Gud gjennom engelen Jibril.» GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk*, [Oslo], Gyldendal, s. 118. Islam blir her knyttet til kristendommen gjennom referansen til de kristne munkene, islam blir altså satt i *likhetsrelasjon* til kristendommen. I og med at de kristne munkene gjorde bruk av noe Muhammed ikke gjorde bruk av, settes også islam og kristendommen i *opposisjon* til hverandre. Min undersøkelse behandler ikke islam. Dette sitatet fungerer kun som et eksempel.

diskursbegrep vil være tekst i vid forstand.<sup>47</sup> Gullestad beskriver hvordan fotografier ofte anses som «gjennomsiktige speilbilder av verden.»<sup>48</sup> Fotografier brukes som sannhetsvitner der bestemt informasjon skal formidles, fordi de anses å være nøytrale observasjoner og ikke konstruerte fortellinger. Fotografier er dog like intensjonelle og argumentative som annen tekst.<sup>49</sup> Nicholas Mirzoeff (1996) påpeker hvordan fotografier er med på å konstruere diskurs gjennom å visualisere narrativen som den skriftlige teksten forteller. Omvendt er skriftlig tekst med på å gi fotografier og illustrasjoner mening gjennom å forklare hvilken kunnskap disse representerer.<sup>50</sup> Det er imidlertid aldri et én-til-én-forhold mellom tekst, fotografier og illustrasjoner. Et fotografi kan vise mer og flere detaljer enn en skriftlig beskrivelse. Samtidig kan en skriftlig beskrivelse av elementer man ikke ser i den visuelle fremstillingen, gjøre disse til en implisitt del av fotografiet. Skriftlige beskrivelser kan altså gjøre et fotografi mer omfattende. Det som ikke er sammenfallende mellom foto/illustrasjon og skriftlig tekst, er også en viktig del av meningsformidlingen.<sup>51</sup>

### ***Fotografier av mennesker***

Ifølge van Leeuwen (2008) er det to problemstillinger som er spesielt egnet til å kaste lys over fotografier av mennesker: a) hvordan er personene avbildet?; b) hvordan relateres personene på fotografiet til tilskueren? Ifølge van Leeuwen omfatter alle fotografier fem dimensjoner ved hvordan personer blir avbildet. Den første dimensjonen er *ekskludering/inkludering*. Hvem er til stede på bildet, hvem er der ikke? Den andre er hvilke *roller* personene på bildet har. Hva gjør de og hvem gjør de dette for? Tredje dimensjon er hvordan personene fremstilles som *individuelle* og/eller som *stereotyper*. Her kan det være en kombinasjon, slik at en stereotypi kan forekomme selv om den avbildete gjenkjennes som individuell. Fjerde dimensjon er *individ/gruppe*. Avbildes personer alene eller som en del av en mengde? Siste dimensjon er *kategorisering*. Etter hvilke egenskaper kategoriseres de avbildede personene? Kategorisering fungerer ved hjelp av assosiasjoner og betrakterens kjennskap til et visst verdisystem.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Selv om fotografier kan betegnes som tekst i vid forstand, vil jeg i det følgende betegne tekst som skrift, og ikke bruke begrepene fotografi og tekst synonymt.

<sup>48</sup> GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder*, s. 36

<sup>49</sup> Ibid.s. 36

<sup>50</sup> MIRZOEFF, N. (1998) "Photography in the Heart of Darkness: Herbert Lang's Congo Photographs (1909-15)", i FLYNN, T. & BARRINGER, T. (Red.) *Colonialism and the Object: Empire, Material Culture and the Museum, 167-187*, London, Routledge, s. 170

<sup>51</sup> Se GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder*, s. 37ff

<sup>52</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice*, s. 141ff

Det er tre dimensjoner ved forholdet mellom den avfotograferte og den som ser på bildet. Alle disse avhenger av fotografiets kontekst, og er alltid kombinert. *Sosial distanse* avhenger av om mennesker er avfotografert fra en lang distanse eller om det er nærbilder. Personer langt borte er *ukjente/fremmede*, personer som er nære er *kjente*. *Sosial relasjon* vises gjennom vinkelen personene er fotografert. Om tilskueren ser opp eller ned på personene viser maktforholdet dem imellom, om tilskueren ser personene rett forfra signaliseres likeverd. Når personer avbildes i profil, kan dette enten signalisere avstand, der den avbildete er uvitende om at han/hun blir sett på, eller likeverd, der den avbildete og tilskueren befinner seg side om side i forhold til samme aktivitet. *Sosial interaksjon* kommer til uttrykk ved om avbildede personer presenteres som subjekter, med direkte øyekontakt med tilskueren, eller som objekter, uvitende om at de blir betraktet.<sup>53</sup>

På grunn av begrenset plass i masteroppgaven vil jeg for det meste kun påpeke likheter og forskjeller i bøkens utvalg av fotografier, med hensyn til antall og motiv. En grundigere analyse av noen fotografier vil bli foretatt i forbindelse med analysen av hinduisme-representasjonene, fordi fotografier er en mer fremtredende del av representasjonen i bøkens hinduismekapitler enn i buddhismekapitlene.

## 1.2 Kildeutvalg

Kildeutvalget består av følgende fire lærebøker:

- Strøm, Håkon (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, Oslo, Cappelen. I teksten vil denne boken bli omtalt som RG1948.<sup>54</sup>
- Strøm, Håkon (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, Oslo, Aschehoug. I teksten vil denne boken bli omtalt som RR1970.<sup>55</sup>
- Gaarder, Jostein, Hellern, Victor og Notaker, Henry (1997) *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk*, 2. utgave, Oslo, Gyldendal. Heretter vil denne boken bli omtalt som RB1997.<sup>56</sup>
- Heiene, Gunnar, Myhre, Bjørn, Opsal, Jan, Skottene, Harald og Østnor, Arna (2006) *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen*, 2. utgave, Oslo, Aschehoug. Boken vil bli omtalt som MM2006.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid. s. 137ff

<sup>54</sup> Boken er godkjent av Kirke- og Undervisningsdepartementet 19.12.1947.

<sup>55</sup> Godkjent til bruk i gymnaset av Kirke- og undervisningsdepartementet august 1970.

<sup>56</sup> RB1997 er godkjent til bruk i den videregående skole av Nasjonal læremiddelsenter mai 1997.

<sup>57</sup> Da kravet om godkjenning av lærebøker i den videregående skole ble opphevet med virkning fra 01.08.2000, inneholder ikke denne boken noen referanse til godkjenning fra en statlig innstans. Det opplyses dog at «Mening

De fire bøkene er representative for genren lærebøker i sin egenskap av å være, fra sentralt hold, godkjente representanter for gjeldende læreplaner. I min undersøkelse fungerer de imidlertid kun som stikkprøver, slik at utvalget *ikke* er et forsøk på å beskrive lærebokgenren som sådan. Som nevnt behandler jeg bøkene som eksempler på historisk situerte uttrykk for endringer i konvensjonell forståelse av hinduisme og buddhisme.

### ***Utvalg av religioner***

I løpet av tidsperioden jeg her skal behandle, har læreverkene om religion gjennomgått en forandring i bredde og fokus. Et sammenlignende studium av representasjon av religioner fordrer at religionene jeg skal undersøke er presentert i alle lærebøkene i utvalget. Jeg vil her vise hvilke religioner lærebøkene omhandler. En nærmere gjennomgang av bøkene vil jeg komme tilbake til i kapittel 3.

I RG1948 er det ni forskjellige kapitler om ulike religioner, der flere er knyttet til tidligere sivilisasjoner. Kapitlene om spesifikke religioner er, i bokens rekkefølge, **Egyptisk religion**<sup>58</sup>, **Babylonisk religion**, **Indiske religioner** (delt videre inn i *Vedareligionen*, *Brahmanismen*, *Buddhismen* og *Hinduismen*), **Iransk religion**, **Kinesiske religioner**, **Gresk religion**, **Romersk religion**, **Islam** og **Våre forfedres religion**<sup>59</sup>. I RR1970 er antall kapitler som omhandler spesifikke religioner redusert til fem. Disse er **Islam**, **Hinduismen**, **Buddhismen**, **Religioner i Kina** og **Religioner i Japan**. Fokuset er i denne boken kun rettet mot levende religioner. I de to eldste bøkene er det ikke egne innføringskapitler om kristendom og jødedom, fordi disse to religionene ble presentert i egne bøker i religionsfaget på denne tiden. RB1997 har seks kapitler om religioner: **Hinduismen**, **Buddhismen**, **Jødedommen**, **Islam**, **Kristendommen** og **Andre religioner**. Sistnevnte omfatter *Religioner i Øst-Asia*, *Religioner i Afrika* og *Ny religiøsitet*. MM2006 er delt inn i seks *deler*, hvor vi i delen *Levende ikke-kristne religioner* finner de fem kapitlene **Hinduisme**, **Buddhisme**, **Jødedom**, **Islam** og **Nyreligiøsitet**.

---

og mangfold dekker målene og hovedmomentene i læreplanen for religion og etikk av 1997 på studieretning for allmenne, økonomiske og administrative fag, musikk, dans, drama og idrettsfag VK2.» HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen*, Oslo, Aschehoug, s. 2. Opphevelsen av godkjennelse gjelder for både grunnskolen og den videregående skole. Se Stortingsmelding nr. 32 (2000-2001) *Evalueringsrapport om faget Kristendoms-kunnskap med religions og livssynsorientering*.

<sup>58</sup> For å skille mellom de forskjellige nivåene i bøkene brukes **fet** skrift på kapitloverskrifter, *kursiv* på neste nivå's titler, samt «sitatmarkører» på titler som ligger under dette igjen. I bøker der det kun er to overskriftsnivåer vil altså *kursiv* betegne avsnittsoverskrifter, mens «sitatmarkører» vil betegne dette i øvrige bøker.

<sup>59</sup> Kapitlet omhandler norrøn religion.

Som vi ser er det kun tre religioner som har sin hovedrepresentasjon i alle fire lærebøkene i utvalget: hinduisme, buddhisme og islam. Av disse vil jeg konsentrere meg om hinduisme og buddhisme. Undersøkelsen kunne eventuelt fokusert på bare én av disse religionene. Når jeg likevel velger to religioner, er det fordi det gir meg muligheten til å analysere hvordan meningsformidling kommer til syne også i forskjeller og likheter mellom representasjoner av de to religionene. Når jeg velger å ikke se på islam, er dette fordi det ville gitt meg et unødvendig stort kildemateriale å arbeide med.<sup>60</sup>

### **1.3 Analysens oppbygning**

I neste kapittel vil jeg skissere lærebøkens kontekst, ved å se på skolelover og læreplaner. I kapittel 3 vil jeg så ta for meg lærebøkene som helheter, og undersøke hvordan disse blant annet definerer og kategoriserer religion. Analysen av lærebøkens representasjoner av buddhisme, slik dette fremkommer hovedsakelig i lærebøkens buddhismekapitler, kommer i kapittel 4. I kapittel 5 vil jeg analysere hinduismerepresentasjonene. Disse to delanalysene vil skille seg noe fra hverandre, fordi det varierer hvilke diskursanalytiske verktøy som er best egnet til å belyse de ulike fremstillingene. Analysen konkluderes i kapittel 6.

---

<sup>60</sup> For undersøkelser av islam i lærebøker, se for eksempel DYSTEBAKKEN, B. E. (2008) "Lærebøker og holdningsfremmende islamundervisning", *Religion og Livssyn: Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge*, 20, 26-30., NATVIG, R. J. (1990) "Religionsfaget og islam i den videregående skolen", *Religion og Livssyn: Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge*, 2, 22-26. og LINDQVIST, H. (2006) *Foreldet og fjern eller høyst aktuell? – Om presentasjonen av islam i grunnskolen KRL-fag*, Masteroppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.



## 2. Representasjonenes kontekst – skolelover og læreplaner

---

Formålene som tilkjennegis i opplæringslov og læreplan er en av premissene for hvordan representasjoner fremkommer i en lærebok (se Appendix IV). Selv om utgangspunktet for min analyse ikke er å undersøke om disse formålene kommer til uttrykk i lærebøkene, er de en viktig kontekst for representasjonene. Formålene finner vi på ulike nivåer: 1. Opplæringslov – 1a formålsparagraf, 1b spesifikt om religionsfaget, 2. Læreplan – 2a generell del, 2b Spesifikt for religionsfaget, 3. forfatterens formål utover/tolkning av/spissformulering av 1 og 2.

De fire lærebøkene i mitt material kommer inn under hver sin opplæringslov (fra 1935, 1964, 1974 og 1998). Når det gjelder læreplaner deler materialet seg i to. RG1948 og RR1970 forholder seg til likelydende læreplaner, mens RB1997 og MM2006 kommer inn under samme læreplan. Jeg vil i det følgende gi en kort presentasjon av religionsfagets utvikling med utgangspunkt i de opplæringslover og læreplaner som bøkene i mitt materiale forholder seg til.<sup>61</sup> Ingen av bøkene i utvalget er formelt knyttet opp til læreplanene fra 1976 og 2006. Jeg vil likevel se kort på disse, som en kontekstualisering av lærebøkene fra 1970 og 2006, fordi skolelover, læreplaner og lærebøker er i en stadig vekselvirkning. Det altså sannsynlig av vi vil kunne se sammenhenger mellom disse læreplanene og bøkene fra 1970 og 2006. Forfatterens formål med bøkene vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

### 2.1 Formålsparagrafene i opplæringslovene

Formålsparagrafene er det overordnede formålet for hele utdanningen i skolen. Selv om disse formålene er generelle, berører de emnet religion i skolen på en måte som nødvendigvis får konsekvenser for beskrivelsen av religioner i religionsfaget.

Formålsparagrafen i *Lov om høiere almenskoler av 1935* legger vekt på skolens oppdragerolle. Gymnaset skal på lik linje med lavere skoletrinn «medvirke til elevenes kristelige og sedelige oppdragelse og søke å utvikle dem til dyktige mennesker så vel i åndelig som i legemlig henseende.»<sup>62</sup> Det er her kristendom som er utgangspunktet for hele skolens virke, og alle punktene i paragrafen henger tett sammen med dette.

I *Lov om realskole og gymnas av 1964* endres og utvides formålsparagrafen. Her heter det blant annet at «Realskole og gymnas [...] skal medvirke til elevenes kristelige, etiske, sosiale, estetiske og fysiske oppseding, gi elevene kunnskaper og utvikle deres arbeidsevne og

---

<sup>61</sup> Generelle læreplaner vil ikke gjennomgås på samme måte som de spesifikke, jeg vil kun trekke inn noen momenter som er spesielt interessante.

<sup>62</sup> *Lov om høiere almenskoler av 10. mai 1935*, sitert i NOU (2007:6) *Formål for framtida: Formål for barnehagen og opplæringen*. NOU Norges offentlige utredninger. Oslo, Statens forvaltningstjeneste, s. 85

ferdigheter.»<sup>63</sup> Skolens oppdragerrolle er også fremtredende her. Der hele formålsparagrafen av 1935 forholdt seg til den kristelige oppdragelse, blir det kristelige her en del av flere delmål i 1964. Av de fem elementene som nevnes, er det likevel elevens kristelige oppdragelse som nevnes først.

*Lov om videregående opplæring av 1974*<sup>64</sup> og *Opplæringslova av 1998* formulerer formålet enda mer detaljert. I disse lovene er formålsparagrafene omtrent likelydene.

Den videregående opplæringa skal ta sikte på å utvikle dugleik, forståing og ansvar i forhold til fag, yrke og samfunn, og hjelpe elevane, lærlingane og lære kandidatane i deira personlege utvikling. Den videregående opplæringa skal vere med på å utvide kjennskapen til og forståinga av dei kristne og humanistiske grunnverdiane, den nasjonale kulturarven vår, dei demokratiske ideane og den vitskaplege tenkjemåten og arbeidsmåten.

Opplæringa i grunnskolen og den videregående opplæringa skal fremje menneskeleg likeverd og likestilling, åndsfridom og toleranse, økologisk forståing og internasjonalt medansvar.

Opplæringa skal [...] støtte opp under eit felles kunnskaps-, kultur- og verdigrunnlag og eit høgt kompetansenivå i folket.<sup>65</sup>

I formålsparagrafene fra 1974 og 1998 er den videregående skolens kristne oppdragerrolle fjernet, og er blitt erstattet av ordene «utvikle» og «hjelpe». Av det eleven skal ha kjennskap til og forståelse for, nevnes fremdeles kristendom først, gjennom formuleringen «kristne og humanistiske verdier», selv om elevene nå ikke direkte skal oppdras til å bli kristne.

## 2.2 Religionsfaget i opplæringslovene

Religionsfaget i gymnaset/videregående skole har hatt forskjellige navn, forskjellig innhold og forskjellig målsetning gjennom tidene.<sup>66</sup> Fra 1935 til 1974 hadde faget navnet *Kristendomskunnskap*. Kunnskap og religiøs «inderliggjøring» var tett sammenvevd, idet

---

<sup>63</sup> *Lov om realskole og gymnas av 1964*, sitert i SKRUNES, N. (2001) *Religionsfaget i videregående skole: Historie, planinnhold og didaktikk*, Bergen, NLA-Forlaget, s. 29

<sup>64</sup> Etter *Lov om videregående skole av 21. juni 1974* fikk gymnas, handelsskole og yrkeskole samlebetegnelsen *videregående opplæring*. NOU (1995:9) *Identitet og dialog: Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning*. NOU Norges offentlige utredninger. Oslo, Statens forvaltningstjeneste, s. 17

<sup>65</sup> *Lov om grunnskolen og den videregående opplæringa (opplæringslova) av 17. juli 1998*, § 1.2. Paragrafen ble endret med lov 30. juni 2000 nr. 63 (i kraft 1 aug 2000, etter res. 30 juni 2000 nr. 645). Se også *Lov om videregående skole av 1974*, sitert i NOU (2007:6) *Formål for framtida*, s. 86. Forskjellene mellom formålsparagrafene i disse to lovene er at lærlinger ikke kom innunder 1974-loven. I tillegg presiserte 1974-loven at opplæringen skulle legge grunnlag for videre utdanning.

<sup>66</sup> Frem til 1809 hadde faget navnet *Teologi*, deretter *Religion* frem til 1935. I denne perioden vekslet fokuset for faget mellom å være kunnskapsorientert eksamensfag og et fag som skulle «føre Eleverne ind i en dybere Erkjendelse af Kristendommen og derunder at inderliggjøre og styrke deres religiøse og sædelig liv.» *Skoleloven av 1896* gjengitt i NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 16. Etter loven av 1896 ble faget gjort eksamensfritt. Fra 1935 ble eksamen igjen innført. Se MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring: Utvikling, mål, basis*. Oslo, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo, s. 33

loven fra 1935 formulerer målet for faget på følgende måte: «Målet for undervisningen i kristendoms-kunnskap er å gi elevene et fyldigere kjennskap til og en dypere forståelse av kristendommen og derved inderliggjøre og styrke deres religiøse og moralske liv.»<sup>67</sup>

Fra slutten av 1950-tallet begynte en grundig revisjon av faget *Kristendoms-kunnskap*. Skolelovsendringen i 1964 kom blant annet på grunn av Norges ratifisering av Menneskerettighetserklæringen i 1948, da religionsfrihet ble satt på dagsorden.<sup>68</sup> Loven av 1964 beholdt likevel målsetningene for faget fra 1935<sup>69</sup>, slik at selv om skolens oppdragerrolle i formålsparagrafen ble fjernet, skulle faget *Kristendoms-kunnskap* likevel «styrke deres [elevenes] religiøse og moralske liv». Revideringen fortsatte gjennom 1960-tallet, og da ny lov ble innført i 1974 ble målsetningene fra 1935 opphevet og faget fikk igjen navnet *Religion*. Nå ble faget gjort konfesjonsfritt etter bestemmelse i Stortinget.<sup>70</sup> Målene for undervisningen formuleres i 1974-loven på en helt ny måte:

Gjennom arbeidet med faget skal elevane - få auka kjennskap til og betre innsikt i det religiøse livet i verda i dag. - tilegne seg ei djupare forståing av kristendommen. - lære å kjenne nokre av dei konfesjonelle utformingane av kristendommen. - utvikle evna til å leve seg inn i, forstå og respektere religiøse og etiske verdiar. - bli konfronterte med rådande problemstillingar i dagens moral- og livssynsdebatt. - få drøft og kasta lys over sine egne fundamentale livssynsproblem. - bli stimulert til varig interesse for og aktiv holdning til livsspørsmål og samfunnsproblem.<sup>71</sup>

Selv om andre religioner enn kristendom ikke spesifikt blir nevnt i denne målsetningen, ser vi at den forholdsvis detaljerte formuleringen åpner opp for at faget nå kan og skal romme langt mer enn det som er nødvendig for å sikre eleven en kristen «inderliggjøring».

Gjennom 1980-tallet pågikk en debatt om hvorvidt man skulle innføre et livssyns-uavhengig verdifag i skolen. Engasjert i denne debatten var både teologer, filosofer og

---

<sup>67</sup> *Lov om høiere almen-skoler av 10. mai 1935* gjengitt i NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 16. Se også MYHRE, B. (1983) "Religionsfaget i den videregående skole: En vurdering av fagets nye stilling og muligheter", i ASHEIM, I., HOLTER, Å., KVALBEIN, H. & SÆBØ, M. (Red.) *For kirke og skole*, 114-123, Oslo, Universitetsforlaget, s. 114.

<sup>68</sup> Ny lov for grunnskolen kom, av samme grunn, i 1969. STENSVOLD, A. (2005b) "Statskirke uten stat - folkekirke uten folk", i AMUNDSEN, A. B. (Red.) *Norges religionshistorie*, 390-413, Oslo, Universitetsforlaget, s. 394f

<sup>69</sup> MYHRE, B. (1983) "Religionsfaget i den videregående skole", s. 114. Med loven av 1964 ble fritaksrett innført for elever som ikke var medlem i statskirken. SKRUNES, N. (2001) *Religionsfaget i videregående skole*, s. 30

<sup>70</sup> NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 70

<sup>71</sup> *Lov om videregående skole av 1974*, sitert i MYHRE, B. (1983) "Religionsfaget i den videregående skole", s. 114f.

humanetikere.<sup>72</sup> Med læreplanen fra 1996 forandret faget navn til *Religion og etikk*.<sup>73</sup> I *Opp- læringslova av 1998* blir ikke faget spesifikt nevnt. Med denne loven ble kirkens innsynsrett i faget fjernet for godt.<sup>74</sup> Før dette hadde biskopen hatt lovfestet rett til tilsyn med faget.<sup>75</sup>

### 2.3 Religionsfagets læreplaner

De forskjellige fagplanene for religionsfaget som ble utarbeidet i tiden mellom de to lovene fra 1935 og 1974 har et ensartet innhold.<sup>76</sup> Andre religioner enn kristendom utgjør kun en liten del av undervisningen i disse læreplanene, og elevenes første møte med andre religioner skjer på andre klassetrinn i forbindelse med misjonshistorien.<sup>77</sup> I tredje klassetrinn skal det imidlertid undervises i en egen bok om «religionshistorie». Bøkene i mitt utvalg fra 1948 og 1970 er av denne typen. Den kunnskapen om andre religioner enn kristendommen eleven har fått gjennom misjonshistorien skal nå utvides.<sup>78</sup> Undervisningsplanen gir forholdsvis strenge føringer for hvordan lærebøkene skal skrives.

Boka må være skrevet med sympatisk forståelse, slik at elevene også gjennom dette undervisningsstoffet kan lære å forstå det religiøse liv i dets mangfoldige ytringsformer. Eventuelle vurderinger av de religiøse fenomener må være preget av et kristent syn; det må ikke bli nødvendig for læreren i kristendomskunnskap å polemisere mot lærebokforfatterens dommer.<sup>79</sup>

---

<sup>72</sup> MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 43f. Allerede med Steenkomiteen hadde det i 1967 blitt foreslått at faget skulle ha en kjerne bestående av *enten religion eller filosofi*. Se NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 70.

<sup>73</sup> Nå ble *Religion og etikk* obligatorisk for studieretningene allmenne, økonomiske og administrative fag, idrettsfag og musikk, dans og drama MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 45ff. Det hadde frem til Reform 94 vært mulig å ta et toårig grunnkurs i stedet for alle tre år på videregående skole, og da hadde religion, som først kom som eget fag i tredje klasse (påbygningsåret), vært obligatorisk emne innenfor samfunnslære. NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 70

<sup>74</sup> NOU (2007:6) *Formål for framtida*, s. 89

<sup>75</sup> SKRUNES, N. (2001) *Religionsfaget i videregående skole*, s. 23 og 30

<sup>76</sup> Ibid. s. 23 og 31. Asbjørn Møvig hevder i sin hovedfagsoppgave fra 1998 at undervisning i ikke-kristne religioner på gymnaset var noe nytt da dette ble innført i 1935. MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 35. Njål Skrunes (2001) påpeker dog at fagplanen for gymnaset fra 1899 la opp til at kristendommens egenart skulle fremstilles i motsetning til «det antikke og moderne hedenskap», altså var andre religioner enn kristendom allerede da en del av undervisningen. SKRUNES, N. (2001) *Religionsfaget i videregående skole*, s. 20.

<sup>77</sup> Om undervisningen i gymnaset andre klassetrinn sies det følgende om dette: «I denne sammenheng [misjonshistorien] bør læreboka også gi litt *religionshistorisk* kunnskap: litt alminnelig religionsstatistikk og en del fortelling om ikke-kristelig religion. Lærebøkene i verdenshistorie og Norgeshistorie har gjerne inneholdt en del religionshistorisk stoff; i kirkehistorien vil det – bl.a. på grunn av det norske misjonsarbeid – være av særlig interesse at det blir fortalt en del om primitiv religion og om det religiøse liv i Øst-Asia.» *Undervisningsplaner for Den høgre almenskolen etter lov av 10. mai 1935*, (1950) Oslo, Brøggers boktrykkeries forlag. s. 18f. Kursiv i original.

<sup>78</sup> Pensum til eksamen skal være på ca. 30 sider og det oppfordres i undervisningsplanen til at boken, som skal gi informasjon utover det eleven får kjennskap til gjennom undervisning i verdens- og Norgeshistorie, ikke må være stor. Se Ibid. s. 19

<sup>79</sup> Ibid. s. 20.

Føringene gjelder ikke *hvilke* religioner lærebøkene skal omfatte, som i senere læreplaner, men *hvordan* fremstillingen skal betones.<sup>80</sup>

Under revideringsarbeidet på 1950- og 1960-tallet ble det foreslått flere disipliner religionsfaget kunne romme, blant annet religionspsykologi og religionsfilosofi. Det ble på denne tiden også et skifte i pedagogisk fokus. Nå ble eleven satt i sentrum, undervisningen skulle tilpasses elevenes egne ståsteder.<sup>81</sup> Arbeidet førte frem til at man i loven av 1974 fikk målsetningen om at eleven skulle få «auka kjennskap til og betre innsikt i det religiøse livet i verda i dag».<sup>82</sup> Dette målet kommenteres i læreplanen fra 1976 blant annet på følgende måte:

Faget religion har som særleg oppgåve å gjere det klart for elevane at det i alle religionar, konfesjonar, ideologiar og livssyn dreier seg om ulike svar på djuptliggjande personleg-eksistensielle spørsmål og om system basert på tru eller på (å velje) verdiar av etikk og menneskeleg natur. [...]

[...] Det bør likevel kome klart fram i undervisninga korleis den enkelte religionen, ikkje minst kristendommen, gjer krav på å representere sjølve sanninga. Ein slik presentasjon vil kunne tvinge fram respekt for trua og overtydinga til andre grupper.<sup>83</sup>

Det er i læreplanen fra 1976 tre hovedemner faget skal romme: levende religioner, kristendom og etikk, og livssyn. Levende religioner deles i punktene religionskunnskap og religioner. Pensumkravene skisseres kun kort – om levende religioner skal elevene har arbeidet med «Generell religionsgeografi og ei mer omfattande framstilling av ein ikkje-kristen religion.»<sup>84</sup> I læreplanen gis spesifiserte forslag til både religioner og tema, samt fremstillingsmåter av dette:

Røynsla har vist at problematiske emne av fenomenologisk art kan vere tru, bøn, Gud, sjel, evig liv, men det kan vise seg verdifullt også å sjå stoffet frå religionspsykologisk, religionssosiologisk eller religionsfilosofisk synsvinkel.

Den framstillinga ein har tenkt seg av kristendommen i dette fagområdet, bør vere ein samla og poengtert presentasjon av om lag same type som den vi lenge har gjeve av dei andre religionane i lærebøkene våre.

---

<sup>80</sup> Som jeg viser i neste kapittel blir det i de to lærebøkene i mitt materiale som er fra denne perioden (RG1948 og RR1970), likevel presisert hvilke kapitler som skal utgjøre pensum.

<sup>81</sup> SKEIE, G. (2007) "Religion and Education in Norway", i ROBERT JACKSON, S. M., WOLFRAM WEISSE, JEAN-PAUL WILLAIME (Red.) *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, 221-242, Münster/New York/München/Berlin, Waxmann. s. 223

<sup>82</sup> NOU (1995:9) *Identitet og dialog*, s. 70

<sup>83</sup> *Læreplan for den videregående skole: Del 2 Felles allmenne fag* (1976), Oslo, Gyldendal. s. 7f

<sup>84</sup> Ibid. s. 12. Når det gjelder pensum fastslår læreplanen at «Prinsipielt må ein hevde at elevane skal ha fridom til å velje fagstoff.» *Læreplan for den videregående skole: Del 2 Felles allmenne fag* (1976), Oslo, Gyldendal. s. 12. Hva som menes med «generell religionsgeografi» presiseres ikke. Se også MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 40.

Ein slik presentasjon har sine fordeler av fleire grunnar: Det viser seg at elevane har behov for ei samla framstilling. Det som er spesifikt for kristendommen, står tydelegare fram når dei blir konfronterte med det som ikkje er av kristent opphav. Også presentasjonen av dei ikkje-kristne religionane blir klarare ved ein konfrontasjon.

Elevane skal få aktuell orientering. Læremidla og undervisninga bør trekkje inn historisk stoff som er nødvendig for å forstå situasjonen i dag. Framstillinga bør også omfatte den sekulariseringsprosessen som både kristendommen og dei ikkje-kristne religionane opplever, og også korleis religionane prøver å møte utfordringa frå den moderne samfunnsutviklinga.

I ei lærebok kan vi t.d. tenkje oss at desse religionane er behandla: jødedommen kristendommen islam hinduismen buddhismen religionar i Kina japanske religionar den religiøse situasjonen i stammereligionane i Afrika eventuelle andre religionar eller område av særlig interesse<sup>85</sup>

Forfattere, forlag, lærere og elever bes «gjere et rimelig utvalg»<sup>86</sup> fra emnelisten i faget, og en systematisk fremstilling av lærestoffet «bør vere retta mot problemstillingane til elevane, så langt ein kjenner desse».<sup>87</sup> Det særlig interessante med utdraget fra læreplanen over er, for min analyses del, fokuset på konfrontasjon.<sup>88</sup> Som jeg vil komme tilbake til i neste kapittel er det tydelig at læreboken fra 1970 (RR1970) forholder seg til mange av målene i læreplanen fra 1976, selv om boken er utgitt noen år *før* denne.

Læreplanen fra 1997 er på ett område enda mer detaljert i sine føringer enn planen fra 1976. Mens det i 1976 kun blir oppgitt *forslag* til hva som kan gjennomgås i religionsfaget, legges det i 1997-planen føringer på *hvilke* religioner som *skal* gjennomgås, og til dels også på *hva* som skal gjennomgås om de spesifikke religionene. Læreplanen har seks hovedmål, hvorav mål 2, «Levende ikke-kristne religioner», er at «Elevene skal ha kunnskaper om tre verdensreligioner og en fjerde religion eller en religiøs retning». De øvrige målene er «Innledende religions- og livssynskunnskap», «Bibelen og den kristne tradisjon», «Kristen tro og etikk», «Filosofi og livssyn» og «Etikk».<sup>89</sup> Gjennomgang av islam og jødedom er obligatorisk, mens man kan velge mellom gjennomgang av hinduismen eller buddhismen.

---

<sup>85</sup> *Læreplan for den videregående skole: Del 2 Felles allmenne fag*, (1976) Oslo, Gyldendal, s. 9f

<sup>86</sup> «I religionskunnskap bør elevane få arbeide med problemstillingar som dei meiner er grunnleggjande for å orientere seg i dei ulike religionane. Ein bør derfor helst hente stoffet frå elevane si eiga røynsle- og førestillingsverd. Stoffet må leggjast fram slik at elevane sjølv kan ta stilling til dei verdiane som er implisitte.» Ibid. s. 9

<sup>87</sup> Ibid. s. 9

<sup>88</sup> Læreplanen legger opp til at konfrontasjon ikke kun skal skje mellom de ulike religionene, men også mellom elevene og religionene: «Korkje fagstoff eller læraren må stå i vegen for den konfrontasjon som må skje mellom religionar/livssyn og elevane. Det kan her igjen være på sin plass å streke under at faget skal vere med på å auke forståinga og respekten for dei religiøse og etiske verdiane.» Ibid. s. 13f

<sup>89</sup> Ibid. s. 4ff

Nyreligiøsitet eller en fjerde, valgfri religion skal også gjennomgås. Det er islam læreplanen gjennomgår mest detaljert.<sup>90</sup> I planens innledning forklares denne vektingen:

I arbeidet med ikkekristne religioner er det naturlig at de religioner som er sterkt representert i det norske samfunn, tillegges særlig vekt. Islam er en så viktig religion både i verdenssamfunnet og i Norge at den har fått noe større plass i faget enn andre ikkekristne religioner.<sup>91</sup>

Om hinduismen og buddhismen sier planen at elevene skal ha kunnskaper om dem «med vekt på historiesyn, menneskesyn, virkelighetsoppfatning og frelseslære».<sup>92</sup> I tillegg skal elevene «ha kjennskap til ulike religioners selvforståelse og deres vurdering av andre religioner»<sup>93</sup> og «ha innblikk i hvordan ulike religioner og livssyn uttrykker seg gjennom bildende kunst, musikk, litteratur og arkitektur».<sup>94</sup> Det legges vekt på at undervisningen skal fremme toleranse og respekt: «Det er i fagets ånd at et møte mellom livssyn og religioner bør fremme toleranse, motvirke fordommer og skape respekt for andres oppfatninger, men også gi trygghet til å hevde egne meninger.»<sup>95</sup>

Materialets nyeste bok, MM2006, er i likhet med læreboken fra 1997 skrevet for å dekke målene i læreplanen fra 1996. I MM2006 kan man likevel gjenkjenne emner som vektlegges i *kunnskapsløftet*. Med *Kunnskapsløftet* (2006) er det obligatorisk med undervisning i islam og én valgfri religion (det presiseres i læreplanen at denne valgfrie religionen ikke kan være kristendom, i og med at den er et annet hovedpunkt i planen). Målene med undervisningen er at eleven skal kunne: gjøre rede for hva som er det sentrale i religionen og drøfte viktige trekk i religionens etikk; tolke noen av religionens sentrale tekster, - gjøre rede for ulike retninger i religionen; beskrive og analysere noen estetiske og rituelle uttrykk i religionen; drøfte religionens syn på kjønn og kjønnsroller; drøfte religionens syn på andre religioner og livssyn; sammenligne religionen med andre religioner og livssyn.<sup>96</sup>

Læreplanen fra 1996 og Kunnskapsløftet 2006 må også sees i sammenheng med den generelle læreplanen fra 1993.<sup>97</sup> Religion, og særlig kristendom, er et gjennomgående tema i

---

<sup>90</sup> Se MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 56.

<sup>91</sup> *Læreplan for videregående opplæring. Religion og etikk. Felles allement fag.* (1996) s. 1

<sup>92</sup> Ibid. s. 4. Om islam skal elevene ha kunnskap om Koranen, Muhammed og sunna, islams gudsoppfatning, menneske-, samfunns- og historiesyn, moskeen, islamsk kunst, vitenskap og arkitektur, hovedretninger i religionen, islam i Vesten og politisk islam. Om jødedommen er det dens hellige skrifter, Talmud, historie, tradisjon, selvforståelse og det religiøse liv. Disse føringene ligger ikke på nyreligiøsitet/en fjerde religion.

<sup>93</sup> Ibid. s. 5

<sup>94</sup> Ibid. s. 3

<sup>95</sup> Ibid. s. 2

<sup>96</sup> Se *Religion og etikk - Fellesfag i studieforberedende utdanningsprogram* (2006), s. 3f.

<sup>97</sup> Denne er felles for både grunnskole og videregående skole.

denne.<sup>98</sup> Det konstateres blant annet at «kristne og humanistiske verdier både fordrer og beforder toleranse og gir rom for andre kulturer og skikker.»<sup>99</sup> Kristendommen anses som en arv som forener: «Den kristne tro og tradisjon utgjør en dyp strøm i vår historie – en arv som forener oss som folk på tvers av trosretninger.»<sup>100</sup> Videre knyttes bestemte verdier til denne tradisjonen: «Vår kristne og humanistiske tradisjon legger likeverd, menneskeretter og rasjonalitet til grunn.»<sup>101</sup> Selv om disse verdiene skal ligge til grunn for opplæringen, påpekes det også at elevene skal lære at dette ikke er selvsagt for resten av verden.<sup>102</sup> Gjennom kapitlet refereres det flere ganger til vårt samfunns verdier, idealer og moral. Kristendommen har en forrang i forhold til å anskueliggjøre av disse, men andre religioner trekkes også frem som mulige kilder til prinsipper og regler som eleven skal ha kunnskaper om.<sup>103</sup> Toleranse og respekt er begreper som går igjen gjennom hele den generelle læreplanen, og dette knyttes flere ganger til minoriteter og andre kulturer.<sup>104</sup>

Prinsippet *fra kjent til ukjent*, som brukes hyppig i lærebøkene i mitt material, innebærer sammenligning og kontrastering. Dette prinsippet kommer tydelig til uttrykk i læreplanens generelle del fra 1993, som et styrende pedagogisk prinsipp:

#### **Fra det kjente til det ukjente**

Læring skjer ved at det nye forstås ut fra det kjente – de begreper en har, avgjør hva en kan gripe og fatte. Kunnskaper, ferdigheter og holdninger utvikles i et samspill mellom gamle forestillinger og nye inntrykk.<sup>105</sup>

---

<sup>98</sup> De seks hovedområdene er religion og etisk orientering, skapende evner, arbeid, allmenndannelse, samarbeidsformer og natur og miljø. *Læreplan for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring. Generell del.* (1994) s. 4.

<sup>99</sup> Ibid. s. 17

<sup>100</sup> Ibid. s. 17

<sup>101</sup> Ibid. s. 17

<sup>102</sup> «Samtidig må de unge lære at skiftende epoker har hatt vekslende sed og skikk, og at forskjellige samfunn har ulike regler for rett livsførsel. De unge må forstå at moralsyn kan være en kilde til konflikt, men at de også gjennomgår endringer, slik at det gjennom refleksjon, kritikk og dialog kan dannes nye modeller for samfunnsforhold og samkvem mellom mennesker.» Ibid. s. 17f

<sup>103</sup> «Opplæringen må altså klarlegge og begrunne etiske prinsipper og regler. Disse kan anskueliggjøres ved utgangspunkt i Bibelen, men også ved eksempler fra andre religioner, fra historie, fortellinger og biografier, fra sagn, lignelser, myter og fabler.» Ibid. s. 19

<sup>104</sup> «Skolen har fått mange elever fra grupper som i vårt land utgjør språklige og kulturelle minoriteter. Utdanningen må derfor formidle kunnskap om andre kulturer og utnytte de muligheter til berikelse som minoritetsgrupper og nordmenn med annen kulturell bakgrunn gir. Viten om andre folk gir egne og andres verdier en sjanse til å prøves. Oppfostringen skal motvirke fordommer og diskriminering og fremme gjensidig respekt og toleranse mellom grupper med ulike levesett.» Ibid. s. 20

<sup>105</sup> Ibid. s. 29



### 3. Lærebøkernes tilnærming til religion

---

I det følgende vil jeg kort vise hvordan de fire lærebøkene definerer, kategoriserer og vurderer religion. Hvordan religioner kategoriseres og defineres, danner grunnlaget for hvordan bøkernes "vi" konstrueres. Dette er forutsetninger som, sammen med blant annet skolelover og læreplaner, ligger til grunn for bøkernes representasjoner av hinduisme og buddhisme.<sup>106</sup>

#### 3.1 Religionshistorie for gymnaset (RG1948)

RG1948 av Håkon Strøm er på 93 sider, med 13 kapitler.<sup>107</sup> Det er her religioners historiske aspekt som er i fokus, og omtrent halvparten av boken omhandler utdødde religioner. Disse er egyptisk, babylonisk, gresk, romersk og norrøn religion («våre forfedres religion»). De levende religioner som omtales er indiske religioner (vedareligion, brahmanisme, buddhisme og hinduisme), iransk religion, kinesisk religion og islam.<sup>108</sup> I tillegg kommer de innledende kapitlene **Naturfolks religion** og **Kulturfolks religion**, samt kapittelet **Kristendommen og religionene**, der kristendom, buddhisme og islam sammenlignes. Av de 93 sidene er det kun 30 sider som er pensum, hvorav kapitlene **Naturfolks religion** og **Indiske religioner** er obligatoriske.<sup>109</sup> Forfatteren oppfordrer til at også **Kulturfolks religion**, **Våre forfedres religion** og **Kristendommen og religionene** leses. Målet med pensum oppgis å være at «De religioner som leses, bør gi elevene kjennskap til de mest sentrale fenomener innenfor religionenes verden [...]», og det oppfordres til at dette i størst mulig grad må omfatte levende religioner. Forfatteren uttrykker også i sitt forord at «Det er mitt håp at dette stykke [kapitlet **Kristendommen og religionene**] vil hjelpe til å gi religionshistorien en fastere plass i kristendomsundervisningen enn den har hatt hittil.»<sup>110</sup> Det kan dermed synes som om religionshistorien ikke omfatter kristendom, men det som kalles «ikke kristne»<sup>111</sup> religioner.

I RG1948 defineres religion som

---

<sup>106</sup> Med andre ord er lærebøkernes definisjoner, klassifisering og vurdering viktig å ha i bakhodet under analysen av representasjonene av hinduisme og buddhisme.

<sup>107</sup> I tillegg kommer *Forord*, *Pensum* og *Innledning*.

<sup>108</sup> I beskrivelsen av levende religioner ligger også fokuset på historie, fortrinnsvis grunnleggerens historie der disse finnes.

<sup>109</sup> Dette utgjør 18 sider, og de resterende 12 er valgfrie.

<sup>110</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, Oslo, Cappelen, s. 4

<sup>111</sup> Se *Ibid.* s. 93

troen på en makt eller makter som er større og mektigere enn menneskene. Forestillingene om det guddommelige kan være svært ulike, men felles for alle folk er at de føler seg avhengige av det. Denne følelse kan være sterkere eller svakere i de forskjellige religioner.<sup>112</sup>

Religioner kategoriseres ut i fra om de er *naturfolks* eller *kulturfolks* religion. Den videre inndelingen av disse presenteres ut fra et evolusjonistisk perspektiv, altså som logiske følger av hverandre i en utvikling. Naturfolks religion utvikler seg fra dynamisme til animisme, og videre til tro på høyguder/«urmonoteisme»<sup>113</sup>. Kulturfolks religion utvikler seg fra polyteisme, via monolatri, til monoteisme. I tillegg til dette beskrives også panteisme som en del av kulturfolks religion. RG1948 klassifiserer religioner også i henhold til begrepet *verdensreligioner*. Det er kun kristendom, islam og buddhisme som i denne boken defineres inn i denne kategorien.<sup>114</sup>

Det er to særlige kjennetegn ved behandlingen av religion i denne boken. Det første er den fenomenologiske tilnærmingen, som kommer til uttrykk i bokens første kapittel, **Naturfolks religion**.<sup>115</sup> Her gjennomgås blant annet temaer som mana, tabu, magi, guder, bønn og offer. Det andre kjennetegnet ved boken er en primitivistisk tilnærming til religion. Denne tar flere former. Man kan gjenkjenne både *kronologisk* og *kulturell* primitivisme, for å bruke Arthur O. Lovejoy og George Boas' (1980 [1935]) begreper.<sup>116</sup>

Kristendom behandles i denne boken som «den absolutte religion»<sup>117</sup>. Holdningen til andre religioner, som ligger til grunn for fremstillingen av dem, kommer til syne blant annet i det følgende:

---

<sup>112</sup> Ibid. s. 7. Religion blir også definert gjennom en avgrensning mot magi: «Det er sinnelaget hos det handlende menneske som gjør en handlig magisk eller religiøs. I religionen bøyer menneskene seg for de maktene som er herre over tilværet. I magien tror de at de selv er disse makter eller i hvert fall kan tvinge dem. Den magiske innstilling er således helt motsatt den religiøse.» Ibid. s. 18

<sup>113</sup> Om trinnene i naturfolks religion sies også det følgende: «Mange forskere mener i dag at troen på høy-guder er den eneste form for religion som finnes hos naturfolkene. [...] Troen på høy-gudene er av noen forskere blitt kalt urmonoteisme, for det er mye som tyder på at vi her har å gjøre med en opprinnelig form for troen på en eneste gud.» Ibid.

<sup>114</sup> «Vi vil nøye oss med å sammenligne kristendommen med de to ande [*sic*] verdensreligioner: buddhismen og islam.» Ibid. s. 88

<sup>115</sup> Begrepene *naturfolk* og *de primitive*, og *naturfolks religion* og *primitiv religion*, brukes synonymt i kapitlet.

<sup>116</sup> Den kronologiske primitivismen innebærer en antagelse om at menneskets ideelle tilstand er noe man enten beveger seg bort fra, altså degenerasjon (*theory of decline*), eller beveger seg mot, altså evolusjon (*theory of ascent*). Kulturell primitivisme innebærer en antagelse om at de primitive, altså de mennesker som ikke er del av et sivilisert samfunn, enten lever et harmonisk og enklere liv (*soft cultural primitivism*), eller et hardt liv under vanskelig forhold, men som på tross av eller på grunn av dette opprettholder en sterk karakter (*hard cultural primitivism*). Lovejoy og Boas fremhever at innenfor den kronologiske primitivisme forholder kristendommen seg til et tidsperspektiv der historien har både en begynnelse og en slutt (*bilateral finitist theory*). LOVEJOY, A. O. & BOAS, G. (1980 [1935]) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Books, s. 1ff. Se også GEERTZ, A. W. (2004) "Can we move beyond primitivism? On recovering the indigenes of indigenous religions in the academic study of religion", i OLUPONA, J. K. (Red.) *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, 37-70, New York/London, Routledge, s. 38ff.

<sup>117</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 87

Denne tro [kristendom som den absolutte religion] gir oss ikke rett til å fordømme andre religioner, selv om en nok må innrømme at det har vært tider da de kristne bare har funnet løgn og bedrag utenfor kristendommen. Det er sann kristen tro at en også kan høre Guds tale i andre religioner [...] Men det som vi finner i andre religioner, er ikke den hele og fulle åpenbaring, det er bare bruddstykker av den.<sup>118</sup>

Som jeg tidligere har vært inne på omfatter ikke RG1948 og RR1970 (beskrevet under) innføringskapitler om kristendom og jødedom. Disse to religionene ble presentert i egne bøker i religionsfaget, og ble dermed skilt ut fra det som kalles «religionshistorie».

### 3.2 Religionskunnskap og religionshistorie (RR1970)

RR1970 er på 225 sider fordelt på 10 kapitler, og er også skrevet av Håkon Strøm. Religionene det fortelles om i RR1970 er islam, hinduisme, buddhisme og religioner i Kina og Japan. I tillegg til dette kommer kapitlene **Religionskunnskap, Kristendommen og religionene, Misjon og misjonsproblemer, Én verden – Én religion?** og **Religionenes styrkeforhold statistisk belyst**.<sup>119</sup> De fleste kapitlene består av to deler, hvorav den ene gir en innføring og den andre består av *lesestykker*.<sup>120</sup>

Det er kun levende religioner som får plass i denne boken, noe som henger sammen med at forfatter mener, som han sier i forordet, at «Fremstillingen bør mest mulig ta hensyn til og gi et bilde av forholdene i vår egen tid [...]».<sup>121</sup> I denne boken brukes både «fremmede religioner» og «ikke-kristne religioner» som betegnelser for å skille mellom kristendom og andre religioner. Religion defineres på følgende måte:

Religion er troen på en overnaturlig verden og overnaturlige makter, som man føler seg avhengig av, og som fyller en med bevissthet om at noen eller noe er hellig.<sup>122</sup>

I den videre beskrivelsen av det hellige benyttes Mircea Eliades og Rudolf Ottos terminologi, blant annet ved Ottos definisjon «mysterium tremendum et fascinosum».<sup>123</sup> Den

---

<sup>118</sup> Ibid. s. 87

<sup>119</sup> Boken omfatter også forord, ordforklaringer, personalia over noen av personene som er blitt nevnt eller sitert i boken, samt register.

<sup>120</sup> Lesestykker er for eksempel utdrag fra religiøse tekster, faglitteratur og aviser. Disse stykkene er ikke regnet som del av bokens pensum.

<sup>121</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, [Oslo], Aschehoug, s. 3

<sup>122</sup> Ibid. s. 11. Også i denne boken defineres religion også i opposisjon til magi: «Religion og magi er av vesen helt forskjellige. Det religiøse menneske står overfor en overnaturlig vilje som det er villig til å bøye seg for i ydmykhet og lydighet. [...] Det magisk innstilte menneske vil tvinge gjennom sin vilje og beherske og dirigere kreftene.» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 15

<sup>123</sup> Boken oversetter Ottos definisjon som «det hellige er det hemmelighetsfulle som både skremmer og virker dragende». Eliade og Otto nevnes ikke eksplisitt i teksten. Se STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og*

fenomenologiske tilnærmingen til religion ser vi også i denne boken, særlig i det innledende kapitlet **Religionskunnskap**. Emnene i kapitlet er blant annet tabu, mana, magi, totemisme og animisme.<sup>124</sup> Religionene kategoriseres på samme måte som i RG1948, som totemisme, animisme, tro på høyguder, polyteisme, monolatri, monoteisme og panteisme, men evolusjonsteori og degenerasjonsteori blir i den boken avvist.<sup>125</sup> Monoteisme defineres på følgende måte:

Monoteismen er ikke en gudstro som har sprunget fram av polyteisme eller monolatri. Den er alltid resultat av en skapende innsats, det ser vi bl.a i Det gamle testamente. De store profeter, først og fremst Deuterocesaja, forkynner en klar monoteisme [...]<sup>126</sup>

Avvisning av evolusjon gjøres også med henvisning til kristendommen, hvor også vurderingen av andre religioner tydeliggjøres:

Etter kristen oppfatning er det ikke tale om en utviklingsprosess mot noe stadig høyere med en foreløpig topp i Jesus Kristus, og med muligheten for en høyere topp en gang inn i fremtiden. Med Jesus er sannheten kommet en gang for alle, den sannhet som bl.a. avslører det usanne og falske som finnes ved siden av sannhetsglimtene i religionene.<sup>127</sup>

Begrepet verdensreligioner brukes om buddhisme, hinduisme, islam og kristendom, men betegnelsen avgrenses ikke til å bare gjelde disse religionene.<sup>128</sup>

RR1970 er markant annerledes enn læreboken fra 1948 i både utvalg og strukturering av religioner, selv om bøkene kommer innunder likelydende læreplaner (etter lov av 1935). Som vi så i forrige kapittel, var det fra slutten av 1950-tallet revisjon og debatt av faget som

---

*religionshistorie*, s. 22f. For Eliades og Ottos terminologi, se for eksempel ELIADE, M. (2003) *Det hellige og det profane og andre skrifter*, De norske bokklubbene, GILHUS, I. S. & MIKAELSSON, L. (2001) *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*, Oslo, Pax forlag, s. 20ff, PALS, D. L. (2006) *Eight Theories of Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press, s. 193-228, RYBA, T. (2000) "Manifestation", i BRAUN, W. & MCCUTCHEON, R. T. (Red.) *Guide to the Study of Religion, 168-189*, London/New York, Continuum, og FLOOD, G. (1999) *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York, Continuum, s. 112.

<sup>124</sup> Det er «naturfolk» det innledende kapitlet **Religionskunnskap** først og fremst beskrives i henhold til disse temaene.

<sup>125</sup> I forlengelsen av dette forklares det følgende om begrepet *primitiv religion*: «Selv om evolusjonsteorien nå er oppgitt som er forsøk på å forklare religionenes opprinnelse og utvikling, bruker man fremdeles uttrykk som en primitiv religion og primitive religioner, men de sier ikke lenger noe om at en eller annen religionsform skulle være den opprinnelige, den første.» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 12. Interessant i denne sammenheng er verdenskartet på innsiden av bokens omslag, som illustrerer utbredelse av religioner. Kartet har en del hvite flekker som oppgis å være områder som er «Ubebodd eller bebodd av naturfolk». Slik sett befinner også denne boken seg innenfor en primitivistisk diskurs, idet den ikke skiller mellom bebodde og ubebodde områder, men mellom siviliserte og usiviliserte områder.

<sup>126</sup> Ibid. s. 26

<sup>127</sup> Ibid. s. 13

<sup>128</sup> Se Ibid. s. 9 og 214

førte til ny lov i 1974 og ny fagplan i 1976. Med hensyn til 1974-lovens målsetning om økt kjennskap til samtidens religiøse liv, foregriper RR1970 dette i sitt fokus på kun levende religioner. I kapitlet **Kristendommen og religionene** diskuteres påstanden «Kristendommens sannhet kan ikke bevises».<sup>129</sup> Dette kan indikere at boken også forholder seg til debatten om konfesjonsforankring. Slik sett er det tydelig at boken fra 1970 i sterkere grad gir uttrykk for sin samtid, enn for den læreplanen den følger. Geir Skeie (2007) påpeker at det i begynnelsen av 70-årene var lærebøkene som best synliggjorde forandringene som debatten på 50- og 60-tallet førte til. Før 1970 hadde lærebøker i religion sett noenlunde like ut i omtrent 100 år, men nå kom en ny type bok på markedet, som var elevrettet på en helt annen måte enn før.<sup>130</sup>

### 3.3 Religionsboka (RB1997)

RB1997 av Jostein Gaarder, Henry Notaker og Victor Hellern er på 368 sider, og omhandler religionene hinduisme, buddhisme, jødedom, islam og kristendom, samt religioner i Øst-Asia<sup>131</sup>, religioner i Afrika og nyreligiøsitet. I tillegg til kapitlene om religioner, kommer forordene **Til lærer og elev** og **Mennesket og Melkeveien**<sup>132</sup>, det innledende kapittelet **Religionskunnskap** og kapitlene **Livssyn, filosofi og ideologi** og **Etikk**.<sup>133</sup>

Læreboken fra 1997 presenterer fem religionsdefinisjoner, hvorav kun én drøftes: «Religiøs eller from er den, for hvem noe er hellig», av N. Söderblom.<sup>134</sup> Også i denne boken brukes Ottos og Eliades terminologi i den videre beskrivelsen av *det hellige*.<sup>135</sup>

---

<sup>129</sup> Ibid. s. 197. Påstanden brukes som avsnittsoverskrift.

<sup>130</sup> SKEIE, G. (2007) "Religion and Education in Norway", s. 223

<sup>131</sup> Konfutsianisme, taoisme og shinto.

<sup>132</sup> *Mennesket og Melkeveien* er et lite stykke som reflekterer rundt det forfatterne kaller for eksistensielle spørsmål: Hvem er jeg? Hvor kommer jeg fra? Hvor går jeg hen? Se GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 5ff.

<sup>133</sup> Avslutningsvis har boken også *Forslag til prosjekt- og sammenligningsoppgaver*, som omfatter «Sidehenvisninger til sammenliknende studier», og register.

<sup>134</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 15. De fire øvrige definisjonene presenteres i en tekstboks, og ikke i bokens brødtekst. Disse er: «Religion er en følelse eller bevissthet om absolutt avhengighet» av F. Schleiermacher; «Med religion mener en forholdet mellom mennesket og den overmenneskelige makt det tror på og føler seg avhengig av. Dette forholdet kommer til uttrykk i spesielle følelser (tillit, frykt), forestillinger (tro) og handlinger (kult og etikk)» av C. P. Tiele; «Religion er innstillingen hos et individ eller en gruppe overfor den makt eller de makter som en mener i siste omgang bestemmer menneskets skjebne» av J. Pratt; «Religion er en overbevisning om personlige eller upersonlige transcendent (oversanselige) makters virksomhet og kommer til uttrykk i innsikt, tanke, følelse, vilje og handling» av H. von Glasenapp. GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 13. Parenteser i original.

<sup>135</sup> Otto og Eliade nevnes eksplisitt i teksten. Se Ibid. s. 15. Innledningskapittelet *Religionskunnskap* tar ellers for seg mye av de samme temaene som bøkene fra 1948 og 1970 – altså de fenomenologiske begrepene som for eksempel mana, animisme, tabu, magi, bønn, offer, polyteisme og monoteisme. Under overskriften «Hvordan har religionene oppstått?» beskrives blant annet animisme slik E. B. Tylor definerte dette, og hvordan han forsto religionenes utvikling frem mot monoteisme.

Betegnelsen «ikke-kristne», som i de to eldre bøkene brukes om andre religioner enn kristendommen, knyttes i denne boken til Human-Etisk Forbund.<sup>136</sup> Det brukes heller ikke andre samlebetegnelser på øvrige religioner.

I RB1997 kategoriseres religioner på to måter.<sup>137</sup> På den ene siden brukes en tredeling – *primalreligioner, nasjonalreligioner og universalreligioner*. Primalreligioner oppgis å være det som «vitenskapen tidligere ofte [kalte] primitive religioner»<sup>138</sup> og som kjennetegnes av «tro på mange makter, guder og ånder».<sup>139</sup> Nasjonalreligioner oppgis å være kjennetegnet av polyteisme. Universalreligioner beskrives på følgende måte:

Universalreligionene gjør krav på å være universelle, det vil si gyldige i hele verden, for alle mennesker. De kalles også *verdensreligioner*. Et vanlig kjennetegn er *monoteismen*, de har bare en gud. [...] Universalreligionene kan gjerne vise til bestemte grunnleggere, stiftere.<sup>140</sup>

Forholdet mellom disse tre religionstypene beskrives videre på en måte som minner om det evolusjonistiske perspektivet i RG1948:

Grensene mellom de tre typene er flytende. Nasjonalreligionen er ofte en videreutvikling av primalreligionen, forårsaket av den generelle utviklingen i samfunnet (fra stammesamfunn til nasjonalstat). Likedan er universalreligionene ofte sprunget ut av nasjonalreligionene.<sup>141</sup>

Den andre kategoriseringen som brukes i denne boken er inndelingen av «de store verdensreligionene»<sup>142</sup> i østlige og vestlige religioner. Disse sammenlignes i et skjema som legger vekt på forskjellene på de to religionskategoriene. Sammenligningen gjøres i henhold til *historiesyn, gudstro, menneskesyn, frelse, etikk og kult*, slik det legges opp til i læreplanen. De vestlige oppgis å være jødedom, kristendom og islam, det østlige hinduisme, buddhisme og taoisme.

Det er sammenligning som kan sies å være det overordende pedagogiske aspekt i denne boken, idet religionskapitlene er delt inn i seks deler: historisk oversikt, tekster, lære,

---

<sup>136</sup> Dette ser vi i de to følgende sitatene: «Den kristne *konfirmasjonen*, som er en religiøs handling, blir ofte sett på som en innvielse til de voksnes krets. Derfor har ikke-kristne innført et alternativ, *borgerlig konfirmasjon*.» Ibid. s. 28; «Et spesielt trekk ved bildet de siste tiårene er også veksten i livssynssamfunnet Human-Etisk Forbund, som rekrutterer mange ikke-kristne medlemmer av statskirken.» Ibid. s. 33

<sup>137</sup> Dette gjøres på bakgrunn av at «Religionsvitenskapen forsøker å dele opp religionene i ulike typer». Ibid. s. 16

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> Ibid. I kapittelet om religioner i Afrika, kan vi kjenne igjen mye av det som betegnet *naturfolk* i de forrige bøkene

<sup>140</sup> Ibid. Kursiv i original.

<sup>141</sup> Ibid. Parentes i original.

<sup>142</sup> Ibid. s. 17

religiøst liv, retninger og geografisk oversikt. Forfatterens mål med dette er å gjøre «det enklere å følge læreplanens mål, for eksempel når en vil sammenligne ulike religioner og livssyn».<sup>143</sup>

I RB1997 beskrives forholdet mellom de tre basisene for faget, teologi, religionsvitenskap og filosofi, på en slik måte at det får implikasjoner for hvordan bokens "vi" forstås.

De begrepene vi bruker i omtalen av religion, livssyn og etikk er hentet fra filosofi, teologi og religionsvitenskap. Filosofi betyr 'kjærlighet til visdom'. De første filosofene prøvde å forstå og forklare verden rundt oss uten å ty til religiøse eller overnaturlige forklaringer, og etter hvert fikk de eksakte kunnskaper på noen områder. Dermed oppsto nye vitenskaper som matematikk og fysikk. Dagens filosofer arbeider fortsatt med hva som er grunnlaget for våre forestillinger, hva som er rett og galt, og hva som er sannhet, rettferdighet osv. Teologi betyr 'læren om gud' og brukes i vår kulturkrets om de kristne kirkenes forsøk på å sammenfatte den troen som kommer til uttrykk i Bibelen. Religionsvitenskapen studerer religionene ut fra sosiologiske, psykologiske, historiske og filosofiske synsvinkler.<sup>144</sup>

Her sies det at forestillinger om hva som er rett og galt, sannhet og rettferdighet ligger innenfor filosofien. Implisitt er altså moralske påstander, som har sitt opphav i religion og tradisjon, ikke umiddelbart forenelige med våre forestillinger. I de eldre bøkene knyttes "vi" først og fremst til den kristne tradisjonen. I RB1997 knyttes "vi" sterkere til en filosofisk enn en religiøs tradisjon - «Dagens filosofer arbeider fortsatt med hva som er grunnlaget for *våre* forestillinger».<sup>145</sup>

### 3.4 Mening og mangfold (MM2006)

MM2006 er på 320 sider, og har 26 kapitler.<sup>146</sup> Religionene som gjennomgås er hinduisme, buddhisme, jødedom, islam og kristendom, samt holistisk nyreligiøsitet og Jehovas vitner (i kapitlet **Nyreligiøsitet**).<sup>147</sup> Alle religionene bortsett fra kristendom behandles i den delen av boken som kalles *Levende ikke-kristne religioner*. I tillegg til dette kommer de innledende kapitlene **Religion og etikk – hva, hvorfor, hvordan?**, **Religioner og livssyn i verden og i**

---

<sup>143</sup> Ibid. s. 4

<sup>144</sup> Ibid. s. 10

<sup>145</sup> Min kursivering. I denne boken legges det også avgjørende vekt på menneskerettigheter. «Respekt for andres meninger, oppfatninger og religiøse liv er en forutsetning for menneskelig sameksistens. Det betyr ikke at vi skal godta alt som like riktig, men at alle har rett til å bli respektert for sine meninger når de ikke strider mot grunnleggende menneskeretter.» Ibid. s. 12

<sup>146</sup> Av de 26 kapitlene omhandler 9 kristendom, mens andre religioner er delt inn i ett kapittel hver.

<sup>147</sup> Det kan se ut som om forfatterens intensjon har vært å tildele religionene sideantall etter religionenes relevans og størrelse i Norge. Hinduismen har fått tildelt 12 sider, buddhismen 15 sider, jødedommen 13 sider, mens islam har fått 33 sider. Som vi ser av beskrivelsen i forrige kapittel, korresponderer dette med føringene i Kunnskapsløftets læreplan fra 2006, selv om MM 2006 er skrevet for å oppfylle læreplan fra 1996.

Norge<sup>148</sup> og **Hva er religion og livssyn**, samt **Humanisme og humanetisk livssyn**, **Naturalisme**, **Totalitær tenkning**, **Hva er etikk?**, **Bioteknologi**, **Helse, liv og død**, **Miljøvern, forbruk og global rettferdighet**, **Samliv og seksualitet** og det avsluttende kapitlet **Mening og mangfold**.<sup>149</sup>

I forordet forklarer forfatterne sitt formål, ved siden av å dekke læreplanens mål, ved å vise til bokens tittel, som oppgis å gjenspeile deres tolkning av læreplanen:

Ved at eleven får innblikk i det *mangfoldet* av religioner, livssyn og etiske oppfatninger som finnes både i Norge og verden for øvrig, får de hjelp til selv å søke *mening* og gjøre etisk bevisste valg.<sup>150</sup>

Sammenligningskravet i læreplanen er fulgt opp ved at forfatterne legger opp til en gjennomgående bruk av begrepene virkelighetsoppfatning, menneskesyn og etikk.<sup>151</sup>

MM2006 skiller mellom *funksjonelle* og *substansielle* religionsdefinisjoner. I beskrivelsen av funksjonelle definisjoner listes opp en del egenskaper ved religion – religion gir «*mening og sammenheng*», «*identitet*», «*håp og trøst*», «*angst og uttrygghet*», «*mestring av tilværelsen*» og «*handlingsveiledning*», samt har «*sosiale og politiske virkninger*».<sup>152</sup> Beskrivelsen blir avsluttet på følgende måte:

Vi ser altså at de funksjonelle religionsdefinisjonene har svakheter av forskjellig art. Vi trenger derfor noen andre definisjoner som kan supplere de funksjonelle, og som kan si noe om hva religion *egentlig* er.<sup>153</sup>

MM2006 er den eneste boken i utvalget som også inkorporerer et alternativ til en essensialistisk forståelse av religion. Likevel er den grunnleggende tilnærmingen til religion i denne boken det Gilhus og Mikaelsson (2001) kaller en essensialistisk forståelseshorisont.<sup>154</sup> Substansielle definisjoner blir heller ikke problematisert på samme måte som funksjonelle. I beskrivelsen av substansielle definisjoner gis følgende religionsdefinisjon: «Religion kan defin-

---

<sup>148</sup> Hoveddelen av dette kapitlet behandler Norge fra tre vinkler – som et kristent land, som et sekularisert samfunn og som en postmoderne kultur.

<sup>149</sup> I forordet oppgis det at på nettstedet [www.lokus.no](http://www.lokus.no) ligger informasjon om temaene sjamanisme, marxisme og en del kirkesamfunn, som var del av læreboken i tidligere utgaver. Nettstedet utgjør ikke en del av materialet for denne undersøkelsen.

<sup>150</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 6

<sup>151</sup> Boken er lagt opp på en slik måte at det skal være enkelt å følge læreplanen, og siste kapittel, som også bærer tittelen «Mening og mangfold», er ment å være en oppsummering der det drøftes «noen overgripende problemstillinger som gjelder hele faget». Ibid. s. 6

<sup>152</sup> Ibid. s. 24 (samtlige sitater). Kursiv i original.

<sup>153</sup> Ibid. s. 25. Kursiv i original.

<sup>154</sup> GILHUS, I. S. & MIKAELSSON, L. (2001) *Nytt blikk på religion*, s. 20



eres som 'møtet med det hellige', eller at 'religiøs er den for hvem noe er hellig'.»<sup>155</sup> Også i denne boken brukes altså definisjonene til Söderblom og Otto/Eliade.<sup>156</sup> «Møtet med det hellige» beskrives videre gjennom en sammenligning av buddhismen og jødedom/kristendom:

Møtet med det hellige vil arte seg forskjellig avhengig av hvilken religion det er tale om: I buddhismen blir det hellige knyttet til den frigjørende og frelsende innsikt som de troende forsøker å oppnå gjennom meditasjon. Det hellige trer altså fram for dem *i* mennesket selv. I bibelteksten på forrige side [Moses og den brennende tornebusken], som jødedommen og kristendommen har felles, så vi at Moses møtte det hellige som Gud *utenfor* mennesket.<sup>157</sup>

I den videre beskrivelsen av det hellige, blir forskjellige former for gudstro behandlet:

Det hellige kan opptre både som *personlige* guder og *upersonlige* guder. Troen på en upersonlig guddom kaller vi *panteisme*, og her forestiller en seg det guddommelige som en kraft eller et stoff som gjennomstrømmer alt og alle. Slike forestillinger finner vi for eksempel i hinduismen, eller i deler av nyreligiøsiteten [...]

Også de som tror på det guddommelige som en person, mener ofte at det hellige er til stede overalt. [...]

Fordi det guddommelige her [det hellige som personlige guder] blir sett på som en atskilt enhet, lar det seg også telle, og det gir grunnlag for en inndeling mellom dem som tror på *mange* guder, og dem som mener det bare finnes én: De første blir kalt *polyteister*, de andre *monoteister*. Eksempler på polyteisme finner vi i den gamle norrøne religionen og deler av moderne hinduisme. Den mest typiske monoteismen finner vi i jødedom, kristendom og islam.<sup>158</sup>

De forskjellige formene for gudstro settes ikke eksplisitt i sammenheng med andre måter å kategorisere religioner på, slik som vi så i RB1997. Også tatt i betraktning en annen kategorisering brukt i samme bok, fremkommer likevel en sterk sammenheng mellom monoteisme og

---

<sup>155</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 26. Definisjonene eksemplifiseres ved Moses og den brennende busken. Dette har MM2006 tilfelles med RR1970. Se STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 23. MM2006 definerer et *livssyn* som «en helhetsoppfatning av tilværelsen. Det inneholder gjerne en *virkelighetsoppfatning*, et *menneskesyn* og en *etikk*.» HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 31. Kursiv i original.

<sup>156</sup> Se PALS, D. L. (2006) *Eight Theories of Religion*, s. 199f.

<sup>157</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 26f. Kursiv i original. Det følgende sies også om substansielle definisjoner «En vanlig substansiell religionsdefinisjon deler innholdet i religionen inn i fire dimensjoner. Når vi nå skal gjøre greie for de viktigste religionsvitenskapelige begrepene for de forskjellige religiøse fenomenene, skal vi bruke denne inndelingen. De fire dimensjonene er: 1 *Den intellektuelle dimensjonen* [gudstro, myter] [...] 2 *Handlingsdimensjonen* [riter, kult, bønn, offer, forkynnelse, meditasjon, dans osv.] [...] 3 *Den emosjonelle dimensjonen* [ekstase, mystikk, hengivenhet osv.] [...] 4 *Den sosiale dimensjonen* [...]» HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 27. Kursiv i original.

<sup>158</sup> Ibid. s. 27f. Kursiv i original.

semittiske religioner. I bokens siste kapittel, **Mening og mangfold**, skilles det mellom «tre religionstyper»<sup>159</sup>: indiske religioner, semittiske religioner og nyreligiøsitet. Indiske religioner oppgis å omfatte hinduisme, buddhisme, som «er de to viktigste indiske religionene»<sup>160</sup>, samt jainisme og sikhisme. Semittiske religioner oppgis å være jødedom, kristendom, islam, som «er de viktigste semittiske religionene», samt Jehovas vitner og bahai. Religionstypen nyreligiøsitet oppgis å stå «i en særstilling, fordi den omfatter religioner som er under utvikling nettopp nå». I MM2006 deles altså ikke religioner eksplisitt i østlig og vestlig, slik som i RB1997. I kapitlet **Religioner og livssyn i verden og i Norge** kategoriseres hinduisme, buddhisme, jødedom, kristendom og islam som *verdensreligioner*.<sup>161</sup>

### 3.5 Konklusjon

Alle bøkene forholder seg til en fenomenologisk og essensialistisk forståelse av religion. De tre yngste bøkene, RR1970, RB1997 og MM2006, bruker definisjoner som tar utgangspunkt i *det hellige*. Alle bøkene skiller mellom monoteisme, polyteisme og panteisme. I RG1948 gjøres dette i henhold til et eksplisitt evolusjonistisk perspektiv. Et evolusjonistisk perspektiv synes også å være implisitt i RB1997. Andre måter å kategorisere religioner på er i RG1948 mellom naturfolks og kulturfolks religion, i RB1997 mellom østlige og vestlige religioner, og i MM2006 mellom semittiske og indiske religioner. Begrepet «ikke-kristne» religioner brukes i RG1948, RR1970 og MM2006 som samlebetegnelse på andre religioner enn kristendommen. I RR1970 brukes også «fremmede religioner». RB1997 har ingen tilsvarende samlebetegnelse. Det er i RG1948 tre religioner som klassifiseres som «verdensreligioner»: kristendom, islam og buddhisme. I RR1970 kommer også hinduisme inn under denne kategorien. RB1997 er den boken som betegner flest religioner som «verdensreligioner»: jødedom, kristendom, islam, hinduisme, buddhisme og taoisme. Bortsett fra taoisme går de

---

<sup>159</sup> Ibid. s. 306

<sup>160</sup> Ibid. s. 306

<sup>161</sup> Dette begrunnes på følgende måte: «Dette navnet [verdensreligionene] har de enten fordi de har mange tilhengere eller fordi de er spredt utover store deler av verden – eller eventuelt begge deler. Av kartet ser vi at kristendom og islam er de religionene som har størst geografisk utbredelse, og det er også de som har flest tilhengere [...] Hinduismen og buddhismen er mer konsentrert i Øst-Asia, men også disse religionene har stor oppslutning [...] Jødedommen skiller seg i så måte ut ved at bare ca 0,2% av verdensbefolkningen er tilhengere, men på grunn av sin dramatiske historie er denne religionen likevel spredt til nesten alle land i verden.» Ibid. s. 17f. Kartet det refereres til i sitatet skiller mellom og avtegner de følgende kategorier: ortodoks, katolsk og protestantisk kristendom, sunni- og sjiaislam, jødedom, hinduisme, mahayana- og theravadabuddhisme, naturreligioner, tynt befolket og annet. Det er bare MM2006 og RR1970 som viser religionsinndeling ved hjelp av verdenskart. I RG1948 brukes ikke kart, mens det i RB1997 brukes kart over lokale områder i forbindelse med hvert religionskapittel.

fem øvrige også igjen i beskrivelsen av «verdensreligioner» i MM2006.<sup>162</sup> Vi ser altså at kategorien «verdensreligioner» er i stadig endring i lærebøkene.

Ifølge Asbjørn Møvigs (1998) undersøkelse av læreplanhistorien til den videregående skolens religionsfag, har religionsvitenskap fått en større vektlegging i faget etter opphevingen av konfesjonsbindingen i 1974. Begge fagtradisjonene teologi og religionsvitenskap lå også til grunn for faget før 1974, selv om vektleggingen da var noe annerledes.<sup>163</sup> I beskrivelsen av lærebøkens tilnærming til religion har vi sett at lærebøkene fra 1948 og 1970 stemmer godt overens med sin samtids religionsvitenskapelige fokus. Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (2001) fremhever hvordan «religionshistorie» lenge ble forstått innenfor religionsvitenskapen som kun å omhandle andre religioner enn kristendom. Kristendom var teologiens, og ikke religionsvitenskapens, felt.<sup>164</sup> I nyere tid har imidlertid også kristendom blitt en del av religionsvitenskapens studiefelt. At de to yngste bøkene i utvalget, RB1997 og MM2006, representerer både jødedom og kristendom i samme bok som øvrige religioner kan dermed forstås som en del av en utvikling også innenfor religionsvitenskapen. I RG1948 finner vi en klart evolusjonistisk og primitivistisk tilnærming til religion. RR1970 har en fenomenologisk og essensialistisk tilnærming, som avviser evolusjons- og degenerasjonsteori. Dette er også bevegelser som har sin parallell i religionsvitenskapen.<sup>165</sup> Den samme fenomenologiske og essensialistiske tilnærmingen finner vi også i RB1997 og MM2006. En evolusjonistisk tilnærming kan også spores i RB1997, i beskrivelsen av religionstyper. MM2006 er den eneste boken i utvalget som i tillegg til essensialistisk tilnærming til religion også beskriver «funksjonelle definisjoner», men disse beskrives som utilstrekkelige i forhold til «substansielle definisjoner». Det kan dermed se ut som at de nyeste lærebøkene ikke reflekterer bevegelsen innen religionsvitenskapen mot det Gilhus og Mikaelsson kaller for det *kulturvitenskapelige paradigmet*.<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> Ifølge Tomoko Masuzawa var buddhisme den første religionen, bortsett fra kristendom, som i europeisk religionsforskning på 1800-tallet fikk status som verdensreligion. Islam kom til noe senere, men ble oppfattet problematisk på grunn av det negative europeiske bildet av islam. Masuzawa hevder at det som vanligvis kalles verdensreligioner innenfor akademia i dag er kristendom, buddhisme, islam, hinduisme og jødedom, men også konfutsianisme, taoisme og shinto inkorporeres noen ganger i kategorien. MASUZAWA, T. (2005) *The Invention of World Religions*, s. 2 og 121.

<sup>163</sup> MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring*, s. 80ff

<sup>164</sup> GILHUS, I. S. & MIKAELSSON, L. (2001) *Nytt blikk på religion*, s. 18

<sup>165</sup> Ibid. s. 31

<sup>166</sup> Ibid. s. 35

## 4. Representasjoner av buddhisme

---

Som nevnt i kapitlet om materiale, teori og metode, består en tekstlig diskurs primært av to deler man må identifisere: de presenterte tematiske elementer og perspektivet disse er presentert ut fra.<sup>167</sup> I dette kapitlet vil jeg undersøke kontinuitet og endring i temaer og perspektiver i lærebøkernes buddhismekapitler. Representasjonene kan sies å være de overordnede forestillingene som dannes av buddhismen gjennom de ord, begreper, vendinger og illustrasjoner som brukes i fremstillingen av de tematiske komponentene. I dette kapitlet vil jeg først behandle hvilke temaer som beskrives, før jeg gjør en diskursanalyse av et utvalg av disse.

### 4.1 Tematiske komponenter i bøkernes buddhismekapitler

#### *Tematisk innhold*<sup>168</sup>

Lærebøkernes overskrifter og underoverskrifter gir en god oversikt over hvilke tema bøkene tar for seg. I RG1948 presenteres buddhismen først over ca. 4 sider i kapitlet **Indiske religioner** som én av fire religioner: *Vedareligionen*, *Brahmanismen*, *Buddhismen* og *Hinduismen*. Buddhisme er den tredje religionen som blir presentert, og plasseres som en periode i Indias religionshistorie som ligger mellom brahmanisme og hinduisme. Buddhismen presenteres så gjennom fem underavsnitt: «Buddhas liv», som omhandler legenden om Gautama Buddha<sup>169</sup> og *begrepet* buddha; «Buddhas lære om lidelsen», som omhandler de fire sannheter og karma; «Buddhas lære om frelsen» som omhandler den gyldne middelvei og nirvana; «Buddhas morallære» som omhandler «buddhismens dekalog (ti bud)»<sup>170</sup>; og «Buddhas menighet» som omhandler munkeordenen, buddhismens utbredelse og de to retningene som i boken kalles «den lille vogna»<sup>171</sup> og «den store vogna»<sup>172</sup>. I tillegg til dette beskrives buddhismen også i sammenligningskapitlet **Kristendommen og religionene** (4,5 sider). Det er i denne boken kun buddhisme og islam som i tillegg til kristendom regnes som verdensreligioner, og dermed er det kun disse tre som beskrives komparativt.<sup>173</sup> I det

---

<sup>167</sup> FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 129

<sup>168</sup> Se også Appendix I.

<sup>169</sup> I RG1948 kalt Gotama Buddha.

<sup>170</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 48. Parentes i original.

<sup>171</sup> Ibid. s. 41

<sup>172</sup> Ibid. s. 41

<sup>173</sup> Forfatteren uttrykker det på følgende måte: «Vi vil nøye oss med å sammenligne kristendommen med de to andre [*sic*] verdensreligioner: buddhismen og islam.» Ibid. s. 88

komparative kapitlet fremheves karakteristiske trekk ved de tre religionene gjennom sammenligning av eksplisitte likheter og ulikheter/opposisjoner i forhold til overskriftene «Gud», «Mennesket», «Livet og oppgavene i verden», «Frelsen», og «Det evige mål».

I RR1970 består kapitlet **Buddhismen** av betraktelig flere sider. Her presenteres buddhismen i et selvstendig kapittel på 33 sider, som er delt inn i en innføringsdel (22 sider) og en del med *lesestykker* (11 sider). Første avsnitt i innføringsdelen, med overskriften *Han forlot hjem og familie*, beskriver hvordan en buddhistisk gutt «konfirmeres». <sup>174</sup> Deretter følger avsnittene *Buddhas liv*, *Lidelsen*, *Frelsesveien* og *Nirvana*. Disse beskriver det samme som vi finner i de fire første avsnittene i RG1948. *Samfunnet* omhandler klostervirksomhet, munk og nonner. *Splittelse og utbredelse* tar for seg geografisk utbredelse og særlig tibetansk buddhisme. Under overskriften *Buddhismen omdannes* beskrives forskjellene mellom retningene som i denne boken kalles Hinayana og Mahayana. Disse tre avsnittene omhandler altså det samme som vi finner i «Buddhas menighet» i RG1948. Innføringsdelen i RR1970 avsluttes med de to avsnittene *Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende?* og *Buddhismen en misjonerende religion*. Sistnevnte omhandler særlig religionens utbredelse i Vesten. Lesestykkene er en samling av blant annet utdrag fra buddhismens skrifter, utdrag fra andre bøker og aviser. <sup>175</sup> Buddhismen blir også beskrevet i kapitlene **Religioner i Kina** og **Religioner i Japan**. I førstnevnte beskrives hvordan mahayanabuddhismen har måttet tilpasse seg kinesisk kultur (1 side). I sistnevnte behandles Det rene land, Zen-buddhisme og Soka Gakkai (10 sider <sup>176</sup>, inkludert fire sider *lesestykker*).

I RB1997 er kapitlet **Buddhismen** på 27 sider. Denne boken deler kapitlene inn i seks deler – *Historisk oversikt*, *Tekster*, *Lære*, *Religiøst liv*, *Retninger* og *Geografisk oversikt*. *Historisk oversikt* i buddhismekapitlet har underoverskriftene «Siddharta», «På leting» <sup>177</sup>, «Buddhas lære», «Disiplene og munkesamfunnet» og «Fra Buddhas død til buddhisme i Vesten». *Tekster* omhandler Tripitaka. *Lære* har underoverskriftene «Virkelighetsoppfatning», «Menneskesyn», «Det finnes ingen sjel», «Sannheten om lidelsen», «Nirvana», «Den åttedelte veien», «Meditasjon», «Etikk», «De fem levereglene», «Flere og strengere

---

<sup>174</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 123

<sup>175</sup> Titlene på stykkene er: Ord av Buddha; Meditasjonsøvelser (med referanse til O. Høydal, *Buddhismen*, Oslo 1963); Dagsprogrammet i et kloster; Er all lidelse selvforskyldt (med referanse til G. Appleton: *Den åttefoldige vägen*, Stockholm 1966); Er reinkarnasjon en virkelighet? (med referanse til G. Appleton: *Den åttefoldige vägen*); Buddhismen tilpasser seg (med referanse til N. N. Thelle i *Morgenbladet* 1958); Buddhismen – kommunismen; Buddhismen i Norden (med referanse til Diehl/Edsman/Ringgren: *Världsreligionernas renässans*, Stockholm 1957); Norsk ingeniør og rikmannsønn ble buddhistmunk Vil bygge fredsuniversitet (med referanse til R. E. Schade, *Akershus Arbeiderblad* 1967); Dalai Lama takker det norske folk.

<sup>176</sup> Inkluderer tre helsides og ett halvsides fotografi.

<sup>177</sup> Sammen med det forrige avsnittet beskriver «På leting» legenden om Siddharta Gautama.

regler», «Rett levevis», «Verdien av å gi» og «Samliv og kvinnens rolle». I kapitteldelen *Lære* finner vi altså mye av det samme som i de to foregående bøkene. Avsnittene i delen *Religiøst liv* har overskriftene «Kult i hjem og pagode», «Kunst og arkitektur», «Høytider» og «Munker/nonner og lekfolk». *Retninger* omhandler «Bodhisattvaene – særpreget i Mahayana», «Vadsjrayana – diamantvogna», «Tibetansk buddhisme» og «Zenbuddhismen». Kapitlets siste del, *Geografisk oversikt*, omhandler en kort spredningshistorie og har et avsnitt om «Buddhismen i Norge».<sup>178</sup>

MM2006 presenterer buddhismen over 11 sider og innledes med avsnittet «Hvorfor så utilfreds?»<sup>179</sup> Kapitlet er ellers delt inn i seks deler, hvorav noen har underavsnitt. *De tre juvelene* omhandler buddhismens tre tilflukter, deretter følger *Fortellingen om Buddha*. I delen *Buddhismens lære* finner vi avsnittene «Virkelighetsoppfatning», «Frelsen og veien dit», «Den åttedelte veien», «Menneske uten selv», «Karma» og «Nirvana». Deretter følger delen *Munker og nonner*, som også har underavsnittet «Kvinnens stilling». *Buddhismens utvikling* har underoverskriftene «Theravada», «De tre kurvene», «Mahayana» og «Zenbuddhisme». Tibetansk buddhisme beskrives i en egen uthevet tekstboks. Under hovedoverskriften *Buddhisme i moderne tid* beskrives «Sosiale og politiske forhold», «Buddhisme og andre religioner», «Buddhisme i Vesten» og «Buddhisme i Norge».

Denne gjennomgangen viser at det er en tydelig kontinuitet i hvilke tematiske komponenter buddhismen representeres gjennom. I alle bøkene representeres buddhismen først og fremst gjennom Sakyamuni Buddhas biografi og lære. Sideantallet på bøkene buddhismekapitler varierer betraktelig. I tillegg til noe variasjon i øvrige temaer, innebærer dette også en variasjon i sideantallet brukt på de gjennomgående temaene. Det er bøkene fra 1948 og 2006 som bruker færrest sider på buddhismen. Sideantallsbruken må dog sees i sammenheng med bruken av illustrasjoner.<sup>180</sup>

### **Illustrasjoner**

RG1948 har kun ett illustrasjonsfotografi i beskrivelsen av buddhismen.<sup>181</sup> Dette viser et tempelalter. RR1970 har 13 illustrasjoner i kapitlet **Buddhisme**.<sup>182</sup> Motivene er: «Tibetanske

---

<sup>178</sup> I kapitlet om kinesisk og japansk religion i RB1997 behandles ikke buddhisme.

<sup>179</sup> Dette vil jeg komme tilbake til.

<sup>180</sup> RG1948 har maksimalt 35 linjer på en side i behandlingen av buddhisme i kapitlet *Indiske religioner*, med plass til ca 55 tegn per linje. Denne boken har ingen margtekster eller tekstbokser. RR1970 har maksimalt 39 linjer på en side i buddhismekapitlet, med plass til ca 70 tegn per linje. Kapitlet har seks tekstbokser, ingen margtekster. RB1997 har maksimalt 41 linjer, med plass til ca 70 tegn per linje, på sider i buddhismekapitlet. Kapitlet har syv tekstbokser, og noe margtekst. MM2006 har maksimalt 47 linjer, med plass til ca 70 tegn per linje, på sidene i buddhismekapitlet. Kapitlet har 10 tekstbokser og noe margtekst.

<sup>181</sup> Dette dekker en tredjedels side.

gutter – nå flyktninger i India – studerer gamle buddhistiske tekster i et kloster»<sup>183</sup>; forskjellige Buddhastatuer (tre fotografier); en jente som donerer ris til en munk; munk utenfor et tempel; en munk «som ofret seg på bålet til Buddhas ære»<sup>184</sup>; tempelinteriør (alter); Dalai Lama i Lhasa; Shwe Dagon-pagoden i Rangoon<sup>185</sup>; «Buddhister samlet til meditasjon i London»<sup>186</sup>; ingeniør Einar Beer<sup>187</sup>; og kopi av originalbrev fra Dalai Lama til Flyktningrådet.<sup>188</sup> I tillegg til dette kommer fire illustrasjonsfotografier i forbindelse med beskrivelsen av buddhisme i Japan: statue av Amida Buddha; «Buddhistiske munk i Tokyo velsigner politibiler og konstabler for å verne dem mot ulykker»<sup>189</sup>; to japanske nonner; og en liten gutt som «allerede har begynt på sin utdanning til buddhistprest».<sup>190</sup>

I buddhismekapitlet i RB1997 er det 15 illustrasjoner.<sup>191</sup> Motivene er: tre munk på en bro; symbolet for lærens hjul; Buddha under bodhitreet<sup>192</sup>; to munk i en gate; «Unge tibetanske buddhistmunk studerer hellige skrifter»<sup>193</sup>; «Dharmafartøyet bringer mennesker til Nirvana»<sup>194</sup>; Buddha med disipler<sup>195</sup>; Buddhastatue (to illustrasjoner); et tempeltak<sup>196</sup>; tempelinteriør; bønnehjul; en munk i en zen-hage; og tre munk utenfor buddhisttemplet i Lørenskog. I tillegg til dette har kapitlet også et kart over Nepal/India. Øvrige illustrasjonsfotografier i denne boken som relateres til buddhisme har motivene to munk i et fjellandskap og Shwedagonpagoden i Rangoon.

MM2006 har 13 illustrasjoner i buddhismekapitlet.<sup>197</sup> Motivene er som følger: en illustrasjon av de tre juvelene (maleri); symbolet lærens hjul; Buddhastatue (Buddha som asket); tilværelsens hjul (maleri); en hvit lotus; en munk som mottar mat; stupaer ved tempelanlegget Wat Pra Keo i Bangkok; statue av Avalokiteshvara/Kuan Yin; en tegneserie-stripe med to munk; en mann «som forsøker å treffe 'navlehullet' på en buddhistatue»<sup>198</sup>;

---

<sup>182</sup> 4 illustrasjoner dekker en helside, 8 dekker en halvside, og én dekker to tredjedels side.

<sup>183</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 125

<sup>184</sup> Ibid. s. 137

<sup>185</sup> Jeg bruker her samme skrivemåte som den enkelte lærebok.

<sup>186</sup> Ibid. s. 151

<sup>187</sup> Ingeniør Einar Beer omhandles i lesestykket «Norsk ingeniør og rikmannssønn ble buddhistmunk Vil bygge fredsuniversitet».

<sup>188</sup> Omhandles i lesestykket «Dalai Lama takker det norske folk»

<sup>189</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 187

<sup>190</sup> Ibid. s. 189. De tre førstnevnte illustrasjonsfotografiene dekker en helside hver, sistnevnte en halvside.

<sup>191</sup> 10 illustrasjoner dekker en halvside, to dekker to tredjedels side, og to dekker én tredjedels side.

<sup>192</sup> «Opplysningen» av Henry Dharmasena (maleri)

<sup>193</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 67

<sup>194</sup> Ibid. s. 69

<sup>195</sup> «Mahaparinibbana» av Henry Dharmasena (maleri)

<sup>196</sup> Illustrasjonen har ingen forklarende tekst, men synes å skulle illustrere ornamentikk på stupaer og pagoder, som beskrives i brødteksten.

<sup>197</sup> Syv illustrasjoner dekker en halvside, seks dekker en fjerdedels side eller mindre.

<sup>198</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 61

Khuong Viet-templet i Lørenskog (eksteriør); en av munkene ved samme tempel; samt to kart som viser Nepal/India og buddhismens utbredelse i Asia. Ellers i boken finnes illustrasjonsfotografier med følgende motiver: et Buddhaansikt omgitt av trerøtter, del av et tempelanlegg i Thailand, «Den tibetanske buddhistlederen Dalai Lama [...] i ivrig samtale med en hinduprest i Calcutta i 2003»<sup>199</sup>, samt et fotografi med billedteksten «Mange steder finner vi spor av flere religioner samtidig, som når den unge buddhistiske kvinnen i Bangkok i Thailand tenner røkelse for å tilbe hinduguden Brahman [...]»<sup>200</sup>

Det er som vi ser, et stort hopp fra RG1948, med én illustrasjon i forbindelse med buddhisme, til RR1970, som har 17 illustrasjoner. De to yngste bøkene har begge også 17 buddhismeillustrasjoner. Tatt i betraktning nedgangen i sideantallet brukt på beskrivelsene av buddhisme i de yngste bøkene, har det vært en relativ økning i illustrasjonsbruk i forhold til sidetall. Det er, i likhet med de tematiske komponentene, både kontinuitet og endring i lærebøkernes bruk av illustrasjons- og fotografimotiver. Av det som går igjen i flere av bøkene, er særlig tempelinteriør- og eksteriør. Fotografier av munk, som leser skrifter og som får matdonasjoner, går også igjen. I RB1997 og MM2006 vises fotografier fra det norske buddhisttemplet i Lørenskog. I disse bøkene gis dermed et innblikk i norsk buddhisme samtidig som det er første gang beskrivelsen av buddhisme knyttes eksplisitt til norske forhold.

## **4.2 Diskursanalyse av representasjonene av buddhisme**

Som vist over er det noen bestemte tematiske komponenter som går igjen i alle de fire lærebøkene. I denne delen av analysen vil jeg undersøke kontinuitet og endring i perspektivene buddhismen representeres ut fra.

### **4.2.1 Etablering av rammen for objektet buddhisme**

I dette avsnittet vil jeg se på hvordan de fire lærebøkene innrammer og strukturerer objektet buddhisme på en måte som er førende for hvordan mangfoldet i buddhismen forstås og representeres. Både buddhismen, som religion, og buddhisten, som religionens utøver, blir etablert som objekter. Dette er riktignok konstruksjoner som flyter over i hverandre og som ikke kan løses fra hverandre. Imidlertid er det i analysesammenheng nyttig å diskutere disse som separate objekter, for å belyse flere sider ved representasjonen.

---

<sup>199</sup> Ibid. s. 36

<sup>200</sup> Ibid. s. 303



Fire av fem avsnitt om buddhismen i kapitlet **Indiske religioner** i RG1948 tar for seg Buddhas biografi og lære. Slik konstrueres buddhismen som et objekt bestående av en stifter og en bestemt lære. I det siste avsnittet, «Buddhas menighet», fortelles det kort om buddhismens utvikling etter Buddha. Her sies det at «Begge retninger ['den lille vogna' og 'den store vogna'] har i tidens løp kommet langt vekk fra den opprinnelige buddhisme, den nordlige lengst».<sup>201</sup> Gjennom bruken av begreper som «den opprinnelige buddhisme», som viser tilbake til Buddhas liv og lære, konstrueres en essensiell og autentisk buddhisme. Også i kapitlet **Kristendommen og religionene** brukes «opprinnelig» i omtalen av buddhisme: «Med buddhisme menes her denne religion i dens opprinnelige form.»<sup>202</sup>

I RR1970 er det et noe større fokus på samtidens buddhisme, noe som kommer særlig til uttrykk i åpningsavsnittet «Han forlot hjem og familie». Dette avsnittet beskriver et overgangsritual, i boken kalt «konfirmasjon», for gutter i Burma.<sup>203</sup> Store deler av buddhismekapitlet omhandler likevel Buddhas lære. Det som i RR1970 beskrives som denne læren, fremstilles som autentisk buddhisme ved å sette senere utvikling i buddhismen i opposisjon til denne:

Under sin utbredelse fra India ble buddhismen til dels sterkt omdannet, og dersom Buddha kunne vendt tilbake til jorda, ville han nok ikke godta svært mye av det som i dag gir seg ut for å være hans lære. Størst avstand fra hans forkynnelse finner vi i mahayana, mindre i hinayana (theravada), som regner seg for å være ortodoks buddhisme.<sup>204</sup>

I dette sitatet brukes Buddha selv som legitimering for et skille mellom en autentisk buddhisme og andre former. Bokens fremstilling av buddhisme legitimeres altså ved å henvise til Buddha som autoritet. Frasen «gir seg ut for å være» åpner for at det ikke er Buddhas lære som praktiseres i dag – autentisk buddhisme er noe som knyttes sterkest til fortiden. Sitatet viser også hvordan theravada blir fremstilt som den retningen som ligger tettest opptil den opprinnelige buddhismen.<sup>205</sup> Henvisning til at det er theravada selv «som regner seg for å være ortodoks buddhisme» fungerer på den ene siden som en legitimering av fremstillingen av theravada som nærmest den autentiske buddhisme. På den annen side kan dette sies å være et polyfont trekk ved representasjonen – buddhistene selv får komme til orde.

---

<sup>201</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnasiet*, s. 41

<sup>202</sup> Ibid. s. 88

<sup>203</sup> Dette avsnittet brukes, i bokens kristne kontekst, kanskje som en mulighet for leseren til å identifisere seg med buddhismen.

<sup>204</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 140. Parentes i original.

<sup>205</sup> Se også Ibid. s. 142

I tillegg til en representasjon av hva som er autentisk buddhisme, danner RR1970 også et idealisert bilde av *buddhisten*. Dette skjer i forbindelse med beskrivelsen av den åttedelte veien:

Derfor må *en sann buddhist* beslutte seg til (2. etappe) å la buddhismens 'tre juveler' stadig få anledning til å kaste mer lys over hans vei og spre mer og mer av uvitenhetens mørke.<sup>206</sup>

Det er *naturlig* for *en sann buddhist* å være vegetarianer. Like *naturlig* er det at han ikke vil være f.eks. våpenfabrikant, arbeider i krigsindustrien, offiser, soldat, slakter, apoteker eller forhandler av alkohol og andre berusende midler.<sup>207</sup>

*En god buddhist* bruker minst en time hver dag til meditasjon, enten om morgenen eller kvelden.<sup>208</sup>

van Leeuwen (2008) hevder at ord som *naturlig*, *sann* og *god* er ladete adverb og adjektiver, som søker å fremstille moralske vurderinger som objektivt sant. Dette er imidlertid som oftest moralske vurderinger.<sup>209</sup> Bruken av det verdiladete adjektivet «god» i siste sitat underbygger at *naturlig* og *sann* i denne konteksten er ladete. Ved å bruke ladete adjektiver og adverb i beskrivelsen av buddhisten skapes et idealisert bilde også av buddhismen.

Det er i RB1997 først og fremst theravada som får representere buddhismen: «Både i framstillingen av Buddhas liv og lære og i skildringen av det religiøse livet i buddhismen har vi vesentlig holdt oss til den formen vi møter i *theravada*.»<sup>210</sup> Mahayana, tibetansk buddhisme og zen behandles i slutten av kapitlet, under overskriften *Retninger*. I enda større grad enn i de to eldre bøkene fremstilles theravada som nærmere en autentisk buddhisme, og både Buddha og theravadaretningen selv fungerer som autorisering av kapitlets store vekt på denne: «*Theravada* betyr 'de eldstes skole'. Denne retningen hevder å stå for den opprinnelige buddhisme. I tråd med Buddhas lære legges vekt på den enkeltes frelse gjennom meditasjon.»<sup>211</sup> Buddhas lære gjøres også i denne boken til den opprinnelige buddhisme, men fordi theravada er «i tråd med» denne, gjøres retningen til representant for religionen slik den opprinnelig skal ha vært. Boken bruker også andre formuleringer som indikerer at buddhismen har en essens:

---

<sup>206</sup> Ibid. s. 130. Parentes i original, min kursivering.

<sup>207</sup> Ibid. s. 131. Min kursivering.

<sup>208</sup> Ibid. s. 131. Min kursivering.

<sup>209</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice*, s. 110f

<sup>210</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 81. Kursiv i original.

<sup>211</sup> Ibid. s. 64f. Kursiv i original.

Den buddhistiske tradisjonen er på dette området [kvinner mulighet til å oppnå nirvana] ofte blandet med lokale tradisjoner.<sup>212</sup>

Noe som særpreger buddhismen i mange land, er sammensmeltingen med lokale religiøse tradisjoner.<sup>213</sup>

RB1997 fremstiller altså buddhisme som én tradisjon som det er mulig å skille fra lokale religiøse tradisjoner, og at det dermed fins en essensiell buddhisme.

Også i MM2006 skilles det mellom en autentisk buddhisme og senere utvikling, men her behandles både theravada og mahayana under overskriften *Buddhismens utvikling*. Det som beskrives i de foregående delene i kapitlet identifiseres med Buddhas lære,<sup>214</sup> som dermed kan synes å representere en felles essens i alle buddhistiske retninger. Det som beskrives i avsnittene om Buddhas lære presenteres som en «kjerne»: «De fire edle sannhetene er kjernen i Buddhas lære [...]»<sup>215</sup> Et fokus på at de forskjellige retningene har blandet buddhisme med lokal religiøsitet fører til at denne kjernen i Buddhas lære fremstår som en essensiell/autentisk buddhisme. Forskjellen mellom denne buddhismen og de formene som har blandet seg med lokal religiøsitet kommer tydeligst til uttrykk i følgende billedtekst:

Mannen forsøker å treffe 'navlehullet' på buddhastatuen med en mynt, treff gir lykke. Her ser vi at lokal lykkereligiøsitet i Thailand er blitt kombinert med en statue av Buddha på en måte som ligger et godt stykke fra Buddhas lære.<sup>216</sup>

Bruken av frasen «et godt stykke fra» indikerer at det er en kjerne i buddhismen som religiøs praksis er mer eller mindre i kontakt med. MM2006 har likevel et noe større fokus på pluralitet innenfor buddhismen enn det de eldre bøkene har: «Buddhismen har utviklet seg i forskjellig retning på forskjellige steder. Enkelte forskere bruker betegnelser som 'buddhismen' når de skal beskrive de forskjellige formene.»<sup>217</sup>

I beskrivelsen av den åttedelte veien dannes i MM2006 også et idealisert bilde av *buddhisten*:

---

<sup>212</sup> Ibid. s. 76

<sup>213</sup> Ibid. s. 77

<sup>214</sup> Buddhas biografi og de fire edle sannheter utgjør første halvpart av kapitlet.

<sup>215</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 51

<sup>216</sup> Ibid. s. 61

<sup>217</sup> Ibid. s. 56. Retningene som blir beskrevet er theravada, mahayana, zen-buddhisme og tibetansk buddhisme, og disse omtales som «noen av de viktigste retningene.» Ibid. Ordet «viktig» er et ladet ord som setter opp en binær opposisjon med «uviktig». Ved bruken av ordet «noen» åpnes det likevel for at det finnes flere «viktige» retninger enn de som blir presentert.

Mange buddhister er vegetarianere. Det å spise kjøtt betyr at en godtar at dyret blir slaktet, og dermed bryter en det første løftet [løftet om ikke ta liv]. Rett levemåte (5) er vanskelig for buddhister i dagens verden. Det grunnleggende prinsippet er ikkevold (ahimsa). En skal unngå handlinger som skader andre mennesker, dyr eller miljøet. Mange buddhister er derfor pasifister og opptatt av miljøspørsmålet.<sup>218</sup>

I dette sitatet er det tre påstander om buddhister – buddhister som vegetarianere, som pasifister og som opptatt av miljøspørsmålet. Henvisningen til «mange», «det første løftet» og «det grunnleggende prinsippet ikkevold» er tre former for det van Leeuwen (2008) betegner som legitimering av påstander gjennom *henvisning til autoritet*. «Det første løftet» er i første omgang henvisning til *upersonlig autoritet*, en kategori som omfatter for eksempel lover og regler. I neste omgang er dette også en henvisning til *personlig autoritet*, i og med at dette løftet i MM2006 knyttes direkte til Buddha gjennom beskrivelsen av «kjernen» i hans lære. Bruken av «mange» og «det grunnleggende prinsipp» kan klassifiseres som legitimering gjennom henvisning til tradisjon/tradisjoners autoritet. Tradisjon knyttes aldri til bestemte personer, men beskrives som noe som omfatter flere, eller i dette tilfellet, «mange».<sup>219</sup> Knut A. Jacobsen (2000) hevder med utgangspunkt i buddhistisk praksis at antagelsen om at de fleste buddhister er vegetarianere er en misforståelse. Vegetarianisme knyttes først og fremst til munk/monner, men ikke heller blant dem er dette strengt praktisert. Dette henger sammen med doktrinen om religiøs belønning og at munk/monner ikke kan nekte å ta i mot almisser, selv om dette er kjøtt.<sup>220</sup> Sammenlignet med Jacobsens beskrivelse viser påstandene i MM2006 hvordan et normativt idealbilde av buddhisten skapes ut fra forestillingen om en kjernebuddhisme. Samme dynamikk så vi også i RR1970. Dette eksempelet er tatt med her, ikke for å påpeke feil i MM2006 og RR1970, men for å vise hvordan forskjellige utgangspunkt for beskrivelser danner ulike representasjoner.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 53

<sup>219</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice*, s. 106ff.

<sup>220</sup> JACOBSEN, K. A. (2000) *Buddhismen*, Oslo, Pax Forlag, s. 50f

<sup>221</sup> I sitatet påstås også at rett levemåte er «vanskelig for buddhister i dagens verden», uten at dette forklares og kontekstualiseres nærmere. Hva som menes med påstanden er vanskelig å se, siden rett levemåte ikke beskrives på noen annen måte andre steder i kapitlet. Det kan kanskje her se ut som om «handling som skader andre mennesker, dyr eller miljøet» ikke er mulig å unngå i dagens verden?

I alle bøkene settes det likhetstegn mellom religionen buddhisme og Buddhas lære.<sup>222</sup> De ulike buddhistiske retninger beskrives i et sammenlignende perspektiv i forhold til denne buddhismen, som dermed fremstår som en mer opprinnelig, autentisk og sann form for buddhisme. Theravada blir av de tre eldste bøkene, og særlig av RB1997, beskrevet som den retningen som stemmer best overens med essensen. Som i RR1970 gjøres dette i MM2006 ved henvisning til theravadaretningen selv: «Uttrykket theravada betyr 'de eldstes lære' og viser at denne retningen ser på sin lære som den mest opprinnelige.»<sup>223</sup> Det er kun i RR1970 og MM2006 vi finner en klar etablering av *buddhisten* og ikke bare av buddhismen. Buddhismen og buddhisten blir i sitatene jeg her har sett på gitt en slags definisjon – *dette* er buddhisme, *slik* er en buddhist – slik at disse fremstår med en form for essens eller kjerne. Øvrig beskrivelse blir dermed beskrivelse av noe som kommer i tillegg til essensen. Buddhismen beskriver slik sett som en homogen og eksklusiv størrelse, der buddhistisk praksis kun kan kalles buddhistisk gjennom å være knyttet til denne essensen.

#### 4.2.2 Religion eller filosofi?

Som blant andre Philip C. Almond (1988), Galen Amstutz (1997), Judith Snodgrass (2003) og Tomoko Masuzawa (2005) viser, har det vært vanlig i europeisk buddhismediskurs å representere buddhismen enten som en filosofi eller som en ateistisk religion.<sup>224</sup> Dette er representasjoner som har levd side om side. I denne delen av analysen vil jeg derfor se på hvordan lærebøkene definerer buddhisme i forhold til dette.

RG1948 sammenligner buddhisme med brahmanisme med hensyn til religionstype:

Buddhas frelsesvei minner mye om brahmanismen. Det er likevel én vesentlig forskjell: den opprinnelige buddhisme er ateistisk. Den regner ikke med at det er noen guddom til, som mennesket kan bli ett med.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Som blant andre King og Amstutz påpeker, blir buddhismen i orientalistiske fremstillinger redusert til en abstrakt forestilling om en "egentlig buddhisme". Denne "egentlige buddhismen" er konstruert på grunnlag av enkelte tekster som er gjort til kanon for religionen, og som slik «allows the Orientalist to maintain the authority to speak about the 'true' nature of Buddhism [...]» KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 146. Egentliggjøringen av en slags kjernebuddhisme fører til at det som oftest er den indiske og historiske buddhismen som behandles i vestlige fremstillinger. Fokusering på myten om Sakyamuni Buddha kommer også inn under denne egentliggjøringen. Se også AMSTUTZ, G. (1997) *Interpreting Amida*, s. 66ff

<sup>223</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 56

<sup>224</sup> SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West*, ALMOND, P. C. (1988) *The British Discovery of Buddhism*, AMSTUTZ, G. (1997) *Interpreting Amida*, MASUZAWA, T. (2005) *The Invention of World Religions*.

<sup>225</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnasen*, s. 39. Frasen «det er noen guddom til, som mennesket kan bli ett med» refererer til beskrivelsen av panteistisk gudsoppfatning i brahmanismen.

Her konstateres buddhismens ateisme med henvisning til «opprinnelig» buddhisme. I sammenligningskapittelet «Kristendommen og religionene» er det den «opprinnelige» ateistiske buddhismen (se side 41) som legges til grunn for sammenligning: «Når det gjelder gudsforestillingen, blir det bare tale om islam og kristendommen, for Buddha forkynte ingen gudstro.»<sup>226</sup> Som vist tidligere beskrives de senere retninger, mahayana og theravada, på følgende måte: «Begge retninger har i tidens løp kommet langt vekk fra den egentlige buddhisme, den nordlige lengst. Om det vitner den store plass som magi og dyrking av guder og djevler har fått.»<sup>227</sup> I billedteksten til fotografiet av et tempelalter heter det også at «Med tiden ble Buddha dyrket som en gud».<sup>228</sup> Henvisning til «tiden» viser en bevegelse i buddhismen, altså at buddhismen ikke er statisk. Bevegelsen beskrives gjennom begrepene, «magi» og «dyrking av [...] djevler», som i bokens kristne kontekst er klart negativt ladet.<sup>229</sup> Teistisk religionsutøvelse blir dermed fremstilt som del av en degenerering innenfor buddhismen i RG1948.

I kapitlet **Religionskunnskap** i RR1970 sies det følgende i forbindelse med en diskusjon om religion er det samme som gudstro: «Buddhismen er en av de mange religioner på jorda, men i sin opprinnelige form er den agnostisk, dvs. den tar ikke noe standpunkt til spørsmålet om guder virkelig er til.»<sup>230</sup> Her slås det fast at buddhisme er en religion, og at denne er agnostisk. Noe senere i kapitlet gjentas dette: «Når vi unntar den opprinnelige buddhisme, som er agnostisk, finner vi i alle religioner troen på gud eller guder.»<sup>231</sup> I begge sitater ser vi at agnostisismen tillegges «den opprinnelige buddhisme». Videre beskrives «den opprinnelige buddhisme» som å stå i en særstilling blant religioner på grunn av manglende «gudsfelleskap» i frelseslæren:

Frelseslæren i den opprinnelige buddhisme står i en særstilling fordi det her ikke er tale om noen form for gudsfelleskap. Buddha forkynte at mennesket må frelse seg selv uten hjelp av noen gud og uten å møte noen gud ved veis ende.<sup>232</sup>

I tilknytning til dette opplyses det også om at «Enkelte religioner lærer at mennesket kan frelse seg selv inn i gudsfelleskapet. [...] Eksempler på dette har vi i visse former av

---

<sup>226</sup> Ibid. s. 88

<sup>227</sup> Ibid. s. 41

<sup>228</sup> Ibid. s. 39

<sup>229</sup> Læreplanen konstaterer at «Eventuelle vurderinger av de religiøse fenomener må være preget av et kristent syn». *Undervisningsplaner for Den høgre almenskolen etter lov av 10. mai 1935*, (1950) Oslo, Brøggeres boktrykkeries forlag. s. 20.

<sup>230</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 10f

<sup>231</sup> Ibid. s. 23

<sup>232</sup> Ibid. s. 34

hinduismen og buddhismen».<sup>233</sup> Også her skilles altså «den opprinnelig buddhisme» ut, selv om det også gjenkjennes andre former for buddhisme. I kapitlet **Buddhismen** skilles det mellom retningene hinayana (theravada) og mahayana når det gjelder religionens ateisme:

Det er stor avstand mellom de to retninger også når det gjelder gudstro. Hinayana er uten forankring i noen gudstro, mahayana derimot har en rik verden av guder, som møter de troende med sin nåde og kjærlighet og bygger bru over kløften mellom denne verden og det hinsidige. Buddha er også guddommeliggjort og er ikke bare veileder, som han selv ville være, men frelser.<sup>234</sup>

Mahayana, med «en rik verden av guder» blir her beskrevet i meget positive vendinger – «nåde», «kjærlighet», «bygger bru» og «frelse». Samtidig trekkes et skille mellom denne retningen og opprinnelig buddhisme idet det opplyses om at Buddha, mot sin egen vilje, er blitt guddommeliggjort.

I RB1997 blir ateismebegrepet problematisert: «Buddha benektet ikke gudenes eksistens. Han var altså ikke ateist i vestlig forstand. Men han mente at gudene er underlagt forgjengelighet, akkurat som menneskene.»<sup>235</sup> Her klargjøres forskjellen mellom en vestlig ateisme, som innebærer benektelse av guders eksistens, og Buddhas forhold til guddommer. At guder har en aktiv posisjon i religionen vises i følgende formulering fra avsnittet «Etikk»:

Da Buddha hadde nådd oppvåkningen, fortelles det at guden Brahma kom til ham og bad ham om å bringe sin lære ut til andre mennesker. Og nå fikk Buddha igjen medlidenhet med medmenneskene sine – ja med alt levende. Han bestemte seg for å bli menneskenes veiviser.<sup>236</sup>

Her knyttes en guddom til etikken, et tema som har stort fokus i læreboken fra 1997. Dette er den av de fire bøkene i utvalget som beskriver forholdet til guder i buddhismen mest inngående. I beskrivelsen settes buddhismen også i opposisjon til både hinduisme og kristendom/Vesten.

Som vi forstår, er det ingen skapelse, og buddhismen har derfor ingen skapergud. Buddha gjør til og med narr av hinduismens gud, Brahma, fordi han oppfatter seg som skaper. Dermed unngår buddhismen det vi i Vesten kaller 'det ondes problem': Hvordan kan en gud som er både kjærlig og allmektig, tillate ondskapen i verden?<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Ibid. s. 34

<sup>234</sup> Ibid. s. 141

<sup>235</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 68

<sup>236</sup> Ibid. s. 73

<sup>237</sup> Ibid. s. 68

Opposisjonen til hinduismen er eksplisitt, og blir knyttet til Buddha selv. En implisitt opposisjon til kristendommen gjøres gjennom referansen til «det ondes problem» og «en gud som både er kjærlig og allmektig». Fordi forfatterne bruker betegnelsen Vesten i stedet for betegnelsen kristendom, identifiseres disse med hverandre. Også i RB1997 skilles det videre mellom theravada og mahayana:

Hva innebærer så kulten foran et buddhabilde? For *theravadabuddhisten* er det ikke tale om noen gudsdyrkelse i egentlig forstand. Buddha var bare en veiviser for menneskene, han var 'den opphøyde' lærer, og fordi han er gått inn i nirvana, kan han verken se eller belønne buddhistenes handlinger. Buddhabildene skal derfor ikke tilbes [...]

Blant lekfolket i buddhistiske land er det likevel en oppfatning at Buddha kan gripe inn og hjelpe mennesker med deres daglige problemer. Det er enda tydeligere innenfor *mahayana*, der troen på aktive frelserskikkelser er framtrepende.

Noe som særpreger buddhismen i mange land, er sammensmeltingen med lokale religiøse tradisjoner. Buddha så på gudene som overnaturlige vesener og forbød derfor ikke folk å dyrke dem, så sant det ikke stridde mot det sentrale i læren. Derfor finner vi også i buddhistiske templer statuer av Vishnu, Indra og Ganesha, men de er alltid plassert slik at de får en underordnet rolle i forhold til Buddha.<sup>238</sup>

Selv om boken i første omgang skiller mellom degenerert buddhisme og autentisk buddhisme, ved å beskrive lekfolkets praksis etter den idealiserte praksisen, oppsummeres sitatet med at lekfolks praksis ikke er i strid med Buddhas lære. Fremdeles er det Buddhas lære som sees som det mest egentlige, noe som bekreftes av opplysningen om sammensmelting med «lokale religiøse tradisjoner», som blir en forklaring på gudsdyrkelse. Likevel blir ikke lekfolks buddhisme satt i opposisjon til læren på en slik måte at deres form for religion kan anses som degenerert. Et annet interessant element i sitatet er hvordan «gudsdyrkelse i egentlig forstand» blir definert. Ved bruken av ordet *likevel* i det andre avsnittet gjøres det klart at «gudsdyrkelse i egentlig forstand» kan innebære at noe (en gud?), i dette tilfellet Buddha, «kan gripe inn og hjelpe mennesker med deres daglige problemer». Det kan også se ut som om «gudsdyrkelse i egentlig forstand» også kan innebære frelsesskikkelser, og at en gud kan se og belønne handlinger.<sup>239</sup> «Gudsdyrkelse i egentlig forstand» er kanskje en implisitt sammenligning med kristendom?

---

<sup>238</sup> Ibid. s. 76f. Kursiv i original. Se også side 65.

<sup>239</sup> I RR1970 finner vi en lignende beskrivelse av «gudsdyrking i vanlig forstand» i kapitlet om hinduisme: En gudsdyrking i vanlig forstand finner vi ikke hos hinduismens panteister; vanligvis vender man seg ikke i andakt og tilbedelse til et nøytrum, Det Ene, det gjør man til guder som er personlig tenkt. STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 100



I MM2006 knyttes temaet om guder og ateisme til det som kalles «grunnforståelsen» i buddhismens virkelighetsoppfatning. Denne virkelighetsoppfatningen beskrives som å være tilsvarende de to første av de fire edle sannheter - sannheten om utilfredsheten og sannheten om utilfredshetens opphav.

I denne grunnforståelsen av menneskets virkelighet legger vi merke til at det ikke er snakk om noen gud. Buddhismen er ofte blitt karakterisert som en ateistisk religion. Men Buddha avviser ikke at det kan finnes en eller flere guder, men de kan ikke hjelpe mennesket, ettersom også gudene er underlagt gjenfødelsens lov.<sup>240</sup>

Som i RB1997 finner vi også her en problematisering av ateismebegrepet. Forfatterne selv kaller ikke buddhismen for ateistisk, men påpeker at den «ofte er blitt karakterisert som» det. I denne boken, som i den forrige, henvises det til Buddhas manglende avvisning av guddommer. Problematiseringene av buddhistisk ateisme i RB1997 og MM2006 tar altså ikke utgangspunkt i samtidens praksis, men i Buddhas lære/autentisk buddhisme.<sup>241</sup> Her ser vi altså hvordan fokuset på en opprinnelig, og ikke levende, buddhisme former representasjonen.

En beskrivelse av buddhismen som vi bare finner i MM2006, er denne som «fornuftens religion»:

Buddhister framstiller ofte buddhismen som fornuftens religion. Det var Siddhartas erkjennelse og innsikt som gjorde ham til Buddha. Derfor skiller buddhismen seg ut fra andre religioner ved at det er mennesket selv som ved sin egen erkjennelse har funnet fram til eller utviklet buddhismen.<sup>242</sup>

Buddhismen blir ofte presentert som 'fornuftens religion', og ikke minst blant akademikere og intellektuelle har buddhismen fått tilslutning. Henvisningen til fornuften kommer av at Buddha vant sin innsikt på egen hånd, ikke gjennom åpenbaring fra noen guddom.<sup>243</sup>

Her betegnes buddhismen som en religion som skiller seg fra andre på grunn av sitt opphav i ett *menneske*. Ved vektleggingen av *fornuft* inkorporerer MM2006 også den delen av europeisk diskurs som forstår buddhismen som en filosofi, selv om betegnelsen filosofi ikke eksplisitt brukes.<sup>244</sup> I sitatene gjøres det bruk av to typer autoriteter for å bekrefte påstanden.

---

<sup>240</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 52

<sup>241</sup> At guder/himmelske bodhisattvaer kan hjelpe mennesket er en vanlig oppfattelse i mange levende buddhistiske retninger/tradisjoner. Se KEOWN, D. (2004) *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, s. 72 (oppslagsord: deva) og SMITH, J. Z. & GREEN, W. S. (Red.) (1995) *The HarperCollins Dictionary of Religion*, San Francisco, HarperCollins, s. 120, 131 og 314 (oppslagsord: bodhisattva, buddhas og devotion).

<sup>242</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 61

<sup>243</sup> Ibid. s. 62

<sup>244</sup> Se SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 99f.

Den ene autoriteten er buddhistene selv, og henvisningen fungerer som en bekreftelse av at dette ikke er en påstand fra utsiden, men fra innsiden. Dette er en legitimeringsstrategi som brukes gjennomgående i MM2006's kapittel om buddhisme (strategien brukes ikke i kapitlet om hinduisme). Den andre autoriteten det henvises til er «akademikere og intellektuelle». Denne henvisningen fungerer tilsynelatende som en bekreftelse fra "utsiden", som også understreker påstanden.<sup>245</sup>

Alle bøkene betegner buddhismen som religion, men denne religionen beskrives som mer eller mindre ateistisk. Betegnelsen «agnostisk» brukes kun i RR1970. I MM2006 finner vi også utsagn som kan identifiseres som del av en diskurs der buddhisme forstås som en filosofi. Selv om ateismebeskrivelsen er til stede i alle bøkene, er det en bevegelse i materialet mot et større fokus på levende buddhisme og dermed på teistisk religionsutøvelse. Det er også bevegelse i forståelsen av teistisk levende buddhisme som degenerert. Selv om alle bøkene forholder seg til en opprinnelig/autentisk buddhisme, er det kun i RG1948 den levende buddhismens forhold til guder blir beskrevet i så negative termer at den kan forstås som en degenerering av det opprinnelige. I RR1970 beskrives den levende buddhismes guddommeliggjøring av Buddha, som noe som skjer mot Buddhas vilje. Som vist tidligere bruker også MM2006 en lignende beskrivelse av levende buddhisme i Thailand (se side 43). Slik sett kontrasterer både RR1970 og MM2006 autentisk, ateistisk buddhisme med levende teistisk buddhisme. RB1997 er den boken som i størst grad behandler buddhismen som en religion der guder har en vesentlig plass. Dette skjer ved at guder knyttes til den «opprinnelige» buddhismen, mens det i de tre andre bøkene er et skarpere skille mellom «opprinnelig» ateistisk og levende teistisk buddhisme.

Når alle bøkene beskriver buddhismen som religion, er det mulig at dette fungerer som en understreking av avstand til det som er bøkens "vi". Som vist i kapittel 3 skilles kristendom fra øvrige religioner i de to eldste lærebøkene blant annet ved at kristendommen presenteres i egne bøker i religionsfaget. Begrepene «religionshistorie» og «religionene», som i kapitteloverskriften **Kristendommen og religionene**, som opptrer i både RG1948 og RR1970, brukes som samlebetegnelser på andre religioner enn kristendom. Det å betegne

---

<sup>245</sup> Andre eksempler på samme legitimeringsstrategi er fraser som «Slik fremhever buddhister selv» og «kan en buddhist si». HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 49, 54 og 55. Påstander kan konstrueres og legitimeres ved å vise til uspesifisert avsender, også gjennom det Fairclough betegner som *indirekte rapportering*. En indirekte rapportering tar form av beskrivelse av noe som noen skal ha sagt eller gjort, slik som tilfellet er med disse sitatene fra MM2006. Ved å bruke samlebetegnelsene buddhist og buddhister gis en tilsynelatende spesifisering slik at det gis inntrykk av at påstandene har et innsiddeperspektiv, uten at spesifiseringen gjør påstanden etterprøvable. Spesifiseringen brukes homogeniserende, slik at avsender likevel er uspesifisert. FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse*, s. 47ff

buddhisme som religion blir dermed en måte å understreke dens forskjell fra kristendom, og dermed dens annerledeshet.<sup>246</sup> I utvalgets to yngste bøker, og da særlig i RB1997, konstrueres et "vi" som i større grad identifiseres med filosofi og sekulære verdier (se kapittel 3). Her settes religion, inkludert kristendom, i opposisjon til bokens "vi", og dermed fungerer kanskje betegnelsen religion også her som en understreking av annerledeshet.

### 4.2.3 Samfunnsengasjement og passivitet

I denne delen undersøker jeg aksene passiv-aktiv og negativ-positiv, og hvordan disse krysses med hverandre i lærebøkene presentasjoner av buddhisme.

I RG1948 sies det følgende i avsnittet «Buddhas morallære»:

Buddha stilte strenge krav til sine tilhengere. Uten moralsk renhet var det umulig å nå fram til den rette selvforydelse. Men den moral han forkynte, hadde et sterkt passivt drag. Det henger sammen med at det enkelte menneske skulle stanse karmastrømmen hos seg. Idealet er ikke å kjempe aktivt for det gode, men å søke å unngå det onde. Det passive kommer tydelig til uttrykk i buddhismens dekalog (ti bud): du skal ikke [...]<sup>247</sup>

Buddhismens passivitet utbroderes ytterligere i sammenligningskapittelet **Kristendommen og religionene**, der buddhismen er den av de tre *verdensreligionene* som beskrives som mest passiviserende på sine tilhengere:

Kristendommen skaper et aktivt menneske som i frihet følger Guds vilje, islam et mindre aktivt menneske som merker Allahs tvang, og buddhismen et passivt menneske.<sup>248</sup>

Når en buddhist og en muslim møter vanskeligheter i livet, skylder den første på sin karma, den andre på sin kismet. Buddhisten setter seg uvirksom ned, mens muhammedaneren slår seg til ro med at skjebnen ikke kan endres. De er begge tålmodige, men ikke mennesker i framskritt. Når et kristent menneske møter vanskeligheter, lyser ett ord mot det fra korset: seier. Ved Guds hjelp kan en vinne

---

<sup>246</sup> Judith Snodgrass viser hvordan betegnelsen filosofi ble brukt på samme måte av britiske kolonistyrsmakter på Sri Lanka på 1800-tallet, i forbindelse med en konflikt med kristne misjonærer. Ved å hevde hvordan buddhismen var en filosofi, og ikke en religion, kunne styresmaktene gjennom å hevde stor ulikhet i kristendommens og buddhismens domene rettferdiggjøre sitt samarbeid med buddhistiske institusjoner. Misjonærer hevdet på sin side at buddhismen var en «overtroisk» religion, og at det dermed var religiøst umoralsk av britiske kolonistyrsmakter å samarbeide med buddhistene. Av misjonærene ble altså likhet understreket gjennom bruken av betegnelsen religion, fordi buddhismen som religion ikke kunne forenes med kristendommen som britene var representanter for. SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West*, s. 94ff

<sup>247</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 40

<sup>248</sup> Ibid. s. 89

seier over alt, ja, selv synden. [...] Denne visshet egger de kristne til å gjøre en energisk innsats i livet.<sup>249</sup>

Buddhismens passivitet knyttes videre til et negativt menneskesyn i religionen: «Buddhismens oppfatning av mennesket er helt negativ. For Buddha hadde menneskepersonligheten ingen verdi. Jo før en oppløser eller tilintetgjør den, jo fortere blir en frelst.»<sup>250</sup> Passiviteten fremstilles også som en konsekvens av at buddhismen gjennom sin lære konstituerer en egen *mennesketype*.<sup>251</sup> Denne mennesketypen preges av pessimisme som gjør dem kulturelt og sosialt underlegne:

Disse tre mennesketyper innstilling til livet må naturlig nok bli forskjellig. Buddhisten er pessimist og ser på livet som en lidelse. Alle gjerninger - selv de edleste - tvinger menneskesjelen til å vandre videre ufrelst og lidende. Konsekvent gjennomført må Buddhas lære føre til at menneskets innsats på det kulturelle og sosiale område blir redusert til null.<sup>252</sup>

Den manglende kulturelle innsats kontrasteres med kristendommen, der «det ikke er plass for noen lammende pessimisme»<sup>253</sup>, og islam:

Det er karakteristisk at buddhismen ikke har dannet noen egentlig kultur. Derimot taler vi om en kristen kultur [...] Det er slett ikke vanskelig å se den betydning kristendommen har hatt gjennom tidene, både kulturelt og sosialt.

Muhammedanerne har også gjort en betydelig kulturell innsats. Men det er verdt å legge merke til at deres gudstro legger hindringer i veien for en full innsats.<sup>254</sup>

Når vi ser de foregående sitatene i sammenheng, danner det seg et negativt bilde av buddhismen i læreboken fra 1948. Passivitet fremstilles her som negativt. Selv om det brukes positive ord om buddhismen, «moralsk renhet» og «tålmodige», er det de negative vendingene som opptrer oftest. De tre religionene buddhisme, islam og kristendom blir

---

<sup>249</sup> Ibid. Forfatteren oppgir her referansen «Fritt etter Stanley Jones».

<sup>250</sup> Ibid. s. 89

<sup>251</sup> Å definere mennesketyper er å anta at deres mentalitet, moral, adferd, personlighet og evner kan tillegges en bestemt egenskap ved deres konstitusjon. Den kanskje mest kjente måten å klassifisere mennesker etter type på er raselære, hvor mennesker klassifiseres etter hudfarge og andre utseendemessige kjennetegn. Inndeling etter kultur har også vært vanlig. I RG1948 baseres skillet mellom de forskjellige mennesketyper på religion. Videre hierarkiseres disse. Hierarkisering av typer har vært vanlig i kolonialismen, der sivilisert og primitiv representerer ytterpunktene. I beskrivelsen av de tre «verdensreligionene» hierarkiserer RG1948 ikke etter sivilisert-primitiv, men etter blant annet hvordan religionene har evnet å skape «en egen kultur». ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (2007 [2000]) *Post-Colonial Studies*, s. 180 (oppslagsord: race).

<sup>252</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 89f

<sup>253</sup> Ibid. s. 90

<sup>254</sup> Ibid. Påstanden om muslimenes gudstro viser til bokens beskrivelse av islams skjebnetro/fatalisme.

fremstilt hierarkisk, slik at kristendom kommer best ut av sammenligningen, buddhisme dårligst. Det negative ved buddhismens passivitet fremstilles blant annet gjennom negasjoner og implisitte og eksplisitte opposisjoner til kristendom. Negasjonene «ikke å kjempe aktivt for det gode» og «ikke mennesker i framskritt» er implisitte opposisjoner til kristendom som i de andre sitatene blir beskrevet som aktiv, blant annet med frasene «vinne seier over alt» og «en energisk innsats i livet». Som vist i kapittel 2 legger læreplanen og skoleloven denne boken er skrevet i henhold til, en føring på hvordan lærebøker skal ha et tydelig kristent perspektiv. Det er derfor ingen overraskelse at RG1948 fremhever flere positive sider ved kristendom enn ved de øvrige religionene i sammenligningskapitlet. Det som imidlertid er særlig interessant med RG1948's sammenligning er hvordan de tre «verdensreligionene» blir satt i hierarkisk forhold til hverandre. Det er ingenting i læreplanen eller loven som tilsier at islam skal fremstilles mer positivt enn buddhismen. Når dette gjøres i læreboken fungerer det dog som en ekstra understreking av buddhismens annerledeshet, idet det ikke kun finnes én *andre*, men flere som har mer eller mindre avstand til kristendommen.

I RR1970 forandres bildet av buddhismen noe. I boken fra 1948 tilkjennes den ikke noen form for aktiv holdning til verden, men allerede i åpningsavsnittet til kapitlet om buddhisme i 1970 presenteres buddhismen som en religion som rommer sosial aktivitet. Avsnittet omhandler hvordan en burmesisk gutt «konfirmeres» i et kloster. Her opplyses det om at «alle bebygde steder har minst ett kloster eller tempel»,<sup>255</sup> og at disse fungerer som «skole, klinikk, alderdomshjem og [som] en institusjon som gir moralsk og åndelig veiledning».<sup>256</sup> Bokens fokus flyttes altså noe fra læren til praksis i religiøse institusjoner og blant lekfolk. Det som fortelles om den buddhistiske moral er samtidig omtrent enslydende med beskrivelsen i RG1948:

Den som konsekvent følger Buddhas morallære, vil lett få en passiv holdning til omverdenen. Alle handlinger vil kunne binde mennesket til livet og ved det også til livshjulet. Blir mennesket bundet på denne måten til sine gjerninger, er de onde, hvor verdifulle de enn kan være etter en ikke-buddhistisk målestokk, og fra det må livsførselen bestemmes. Det som man gjør, skal man gjøre med tanke på sin egen løsrivelse fra livshjulet og ikke først og fremst ut fra hensynet til sine medmennesker. Man kan la sinnet være fylt av velvilje og medlidenhet overfor omverdenen uten å gjøre noe for å rette på det skakke. Velviljen er en uengasjert velvilje og kan ikke sidestilles med en aktiv kjærlighet, for en slik kjærlighet engasjerer og binder en til medmennesket.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 123

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.* s. 131

Negasjonen «kan ikke sidestilles med en aktiv kjærlighet» og ord som «uengasjert» er implisitte opposisjoner. Her formidles verdier om hva som er ønskelig (aktiv kjærlighet), gjennom negativ beskrivelse av hva som ikke er ønskelig (uengasjert velvilje). Buddhismen stilles her implisitt i opposisjon til kristendom, som beskrives som aktiv blant annet i lesestykket «Buddhismen tilpasser seg» og i kapitlet *Misjon og misjonsproblemer*.

I boken fra 1970 er det i representasjonen av buddhisme altså fokus på både aktivitet og passivitet. Disse to motsetningene fremstilles også som en tvetydighet ved selve religionen. Avsnittet «Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende» behandler dette på følgende måte:

#### **Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende?**

Etter det som er sagt foran om buddhistens passive holdning til omverdenen [...] skulle svaret synes opplagt: Buddhismen er en livsfornektende religion. Vi har jo sett at Buddha forherliger munkelivet og stiller arhaten opp som menneskets ideal, og den buddhistiske dekalog [...] er sterkt negativt farget uten at en positiv, aktiv innstilling til livet og oppgavene i denne verden betones i andre sammenhenger.

Men hele sannheten er ikke sagt med dette. Vi kan ikke se bort fra at Buddha selv i sitt liv praktiserte en aktiv innstilling (hans 'hellige inkonsekvens'), som synes underlig når vi bedømmer den ut fra hans lære. Vi må heller ikke glemme at buddhistsamfunnet ikke bare består av munk og nonner, men også av leke menn og kvinner, og de har en annen aktiv holdning til livet enn sine venner i klostrene. [...] Vi finner således mange stadier på buddhistenes vei når vi bedømmer deres etiske holdning til livet og samfunnsoppgavene. Og dette ser vi enda klarere når vi spesielt studerer mahayana – det som hittil er sagt, gjelder særlig hinayana. [...] en vanlig mahayanist kan slett ikke beskyldes for å flykte fra verden. Han forsøker å leve opp til sitt ideal: bodhisattvaen, som vil praktisere sin medmenneskelighet i et aktivt liv til hjelp for andre.

Svaret på spørsmålet som er stilt i overskriften på avsnittet, blir da dette at buddhismen er både livsfornektende og livsbejaende.<sup>258</sup>

I det siterte avsnittet betegnes passivitet som livsfornektelse. «Den buddhistiske dekalog» fremstilles gjennom negasjonen «uten at en positiv, aktiv innstilling [...] betones i andre sammenhenger» som et eksempel på passivitet. Det er interessant at buddhismens leveregler både i RR1970 og RG1948 brukes for å underbygge påstanden om buddhismens passivitet, tatt i betraktning at flere av de kristne budene også er formulert som negasjoner (du skal ikke). Negasjonen «uten at en positiv, aktiv innstilling til livet og oppgavene i denne verden betones i andre sammenhenger» kan imidlertid fungere som en indirekte påstand om at det er dette som skjer i kristendommen. Om dette er intensjonen er vanskelig å avgjøre ut fra den øvrige

---

<sup>258</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 142. Parentes i original.

teksten i buddhismekapitlet i RR1970, men negasjonen fungerer i sin kontekst som en ekstra understreking av passiviteten som tillegges buddhisme. Særlig interessant er også hvordan beskrivelsen av buddhismen som «livsfornektende eller livsbejaende» fremstilles som en bedømming: «*vi bedømmer deres etiske holdning til livet og samfunnsoppgavene.*»<sup>259</sup> «Vi» viser her kanskje til kristne nordmenn?<sup>260</sup> I sitatet ser vi også hvordan bodhisattvaer gjennom bruken av den positive vendingen «praktisere sin medmenneskelighet i et aktivt liv til hjelp for andre» blir satt i opposisjon til arhater, og dermed også mahayana i opposisjon til theravada.

Sitatet over viser også hvordan passivitet først og fremst knyttes til munk og nonner, noe som synes å stå i motsetning til beskrivelser av klosterinstitusjonens sosiale aktivitet andre steder i kapitlet. Her kommer et polyfont aspekt ved denne boken tydelig til uttrykk, der forskjellige, og kanskje motstridende, beskrivelser av samme emner inkorporeres:

I klosteret underviser de i buddhismens lære, men også i alminnelige skolefag, de utfører forskjellig slags barmhjertighetsarbeid [...] Men framfor alt gjelder det for dem å arbeide på sin egen frelse ved å fordype seg i de buddhistiske sannheter og meditere. Vi må heller ikke glemme at munkene og nonnene svært ofte har vært sterkt politisk engasjert og har gjort sin innflytelse gjeldende både i innenriks- og utenrikspolitiske spørsmål. Det har vi sett mange eksempler på i våre dager, og buddhistmunk har brent seg selv til døde som protest mot politiske overgrep.<sup>261</sup>

I dette sitatet knyttes aktivitet og politisk engasjement til munk og nonner, men i forrige sitat knyttes aktivitet først og fremst til lekfolk - særlig gjelder det den «vanlige mahayanist».

Hvis vi går tilbake til forrige sitat, ser vi hvordan henvisningen både til Buddhas lære og Buddhas praksis gjør at både det passive og det aktive fremstilles som samtidige aspekter ved buddhismen, med tradisjon tilbake til Buddhas dager. Men aktiviteten beskrives også som resultat av påvirkning utenfra. I lesestykket «Buddhismen tilpasser seg» knyttes buddhistisk sosial aktivitet til påvirkning fra kristendom:

Det er interessant å legge merke til hvordan buddhismen søker å tilpasse seg den nye tid og blir en livsbejaende religion. Tilpasningen får også det merkelige utslag at buddhistene etterligner og tar opp kristne former og kristen praksis.

Buddhistene har talt mye om barmhjertighet, men det var mer som en mild innstilling overfor alt som lever. [...] Det var ingen aktiv barmhjertighet. Og det er klart at når man har det syn at hvert

---

<sup>259</sup> Min kursivering.

<sup>260</sup> Dette kan sees i sammenheng med både læreplanen RR1970 er skrevet for å dekke, samt læreplanen som trådte i kraft seks år etter RR1970 ble skrevet (se kapittel 2).

<sup>261</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 135

menneske som er i nød, lider for synder som er begått i et tidligere liv, da ligger det nær å si at det nytter ikke å hjelpe. Og når det er om å gjøre å bli løst fra alt som binder til livet, da blir det ikke lett å gå inn for aktiv, tjenende kjærlighet. [...]

På tross av dette livssyn foregår forandringen i dag. Etter kristent mønster setter buddhister i gang barnehjem, gamlehjem, ungdomsklubber, kvinneforeninger, skoler som underviser barn og ungdom i buddhismen, etc.<sup>262</sup>

Kristen aktivitet som inspirasjon for sosial aktivitet innenfor buddhismen nevnes også i beskrivelsen av Det rene land i kapitlet om religioner i Japan. I RR1970 fremstilles altså sosial aktivitet både som alltid eksisterende side om side med passivitet og som resultatet av en kronologisk utvikling, der kristen aktivitet fremstilles som et ideal.

Buddhisme forbindes med pessimisme også i RR1970: «Den første [av de fire sannheter] handler om lidelsen, og Buddha gir oss et pessimistisk bilde av livet. Det er lidelse og atter lidelse, den følger mennesket og tynger det fra begynnelse til slutt.»<sup>263</sup> Her knyttes pessimismen dog til Buddhas beskrivelse av livet og doktrinen om lidelsen, og ikke til *buddhisten*, slik som i RG1948.

I RB1997 er dimensjonen aktiv/passiv mindre fremtredende. Når det fortelles om den buddhistiske etikk, ligger fokuset på nestekjærlighet og medlidenhet: «Medlidenhet eller medfølelse og kjærlighet er sentralt i buddhismens etikk. Nestekjærlighet har ikke bare konsekvenser for andre, men bidrar til å foredle ens egen karakter.»<sup>264</sup> I beskrivelsen av læren om lidelsen brukes også positive vendinger i fremstillingen:

Det er viktig å presisere at å slokke begjæret ikke betyr å vende seg bort fra verden. Det er det rastløse begjæret etter nytelser som skal slokkes, sansenes usikre og forgjengelige nytelser. I stedet skal begjæret vendes mot det gode, mot gode handlinger og meditasjon.<sup>265</sup>

Buddhismen fremstilles her meget positivt, og minner om måten RG1948 beskriver aktivitet innen kristendommen. En forskjell mellom et passivt ideal og en aktiv praksis beskrives også i RB1997, men kun som resultat av en kronologisk utvikling. Dette skjer i avsnittet «Fra Buddhas død til buddhisme i Vesten», som gir en kort gjennomgang av buddhismens historiske utvikling. Her opplyses det om at buddhismen i «nyere tid, og særlig etter siste

---

<sup>262</sup> Ibid. s. 149. Forfatteren opplyser om at stykket er «Etter N. N. Thelle i Morgenbladet 1958».

<sup>263</sup> Ibid. s. 126f

<sup>264</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 73

<sup>265</sup> Ibid. s. 63



verdenskrig, har [...] gjennomgått en fornyelse, spesielt blant de mer filosofisk skolerte buddhistene».<sup>266</sup> «Fornyelsen» beskrives blant annet på følgende måte:

Det har også vært gjennombrudd for etiske problemstillinger. Det opprinnelige buddhistiske idealet er å arbeide på sin frelse gjennom meditasjon, men det er også sterke innslag av selvoppofrelse og nestekjærlighet i buddhismen. Det har ført til et aktivt engasjement i sosiale og politiske spørsmål i dagens samfunn.<sup>267</sup>

Den sosialt aktive buddhismen fremstilles her som en ung del av buddhismens historie, som et resultat av et «gjennombrudd». Bruken av ordet «gjennombrudd» gir inntrykk av at selvoppofrelsen og nestekjærligheten som identifiseres i buddhismen først har blitt omgjort til praksis i «nyere tid». Den politiske aktiviteten i buddhismen eksemplifiseres i RB1997 på samme måte som i RR1970, med henvisning til at «Under Vietnamkrigen satte flere buddhistmunker fyr på seg selv for å vekke verdensopinionen».<sup>268</sup>

I RB1997 finnes det i beskrivelsen av de buddhistiske leveregler også en likhet med hvordan fremstillingen av passivitet gjøres i de eldre bøkene. Som vist over underbygges buddhismens passivitet i RG1948 ved henvisning til at levereglene er formulert gjennom hva man *ikke* skal gjøre. I RB1997 kommenteres dette på følgende måte: «De fem reglene er uttrykt negativt, men når en følger dem, kommer også de positive sidene fram.»<sup>269</sup> I dette sitatet kan det se ut som om teksten i RB1997 er i dialog med andre tekster der buddhismens leveregler fremstilles som negative. Det er ikke noen steder i den øvrige beskrivelsen av de fem levereglene i RB1997 disse beskrives på en slik måte at det gir grunn for å konkludere med at reglene er negative. Det er mulig «uttrykt negativ» betyr at reglene er formulert som negasjoner, men i samme setning brukes formuleringen «også de positive sidene», som er en binær opposisjon til negative sider. Her er det imidlertid ikke noe som knytter dette negative til passivitet, men det er trolig at denne setningen er i en dialog med tekster der dette gjøres. RG1948 og RR1970 kan tjene som eksempler på tekster RB1997 er i dialog med.

I RB1997 knyttes buddhisme til pessimisme i en diskusjonsoppgave i slutten av kapitlet, hvor elevene selv bes diskutere buddhismens «syn på verden»: «Noen hevder at buddhismen har et pessimistisk syn på verden, mens andre vil si at buddhismens syn er verken pessimistisk eller optimistisk, men realistisk. Hva er ditt inntrykk?»<sup>270</sup> Her problematiseres

---

<sup>266</sup> Ibid. s. 65

<sup>267</sup> Ibid. s. 66

<sup>268</sup> Ibid. s. 74

<sup>269</sup> Ibid. s. 75

<sup>270</sup> Ibid. s. 88

pessimismen. Buddhisme fremstilles ikke i kapitlets brødtekst som pessimistisk, men knyttes her til pessimisme gjennom dialog med andre tekster. Også her kommer det dialogiske aspektet ved denne boken til uttrykk.<sup>271</sup>

I likhet med RB1997 fremstiller også MM2006 Buddhas lære i positive vendinger. Dette skjer blant annet i forbindelse med behandlingen av den åttedelte veien i MM2006:

Rett vilje begynner med at buddhisten må gi opp egoisme og selviskhet. Det selviske mennesket begjærer makt og eiendeler og kommer derfor i konkurranse med andre mennesker. Den rette viljen innebærer å sette hensynet til seg selv til side og først og fremst ta hensyn til andre og til miljøet.<sup>272</sup>

En positiv fremstilling gjøres i sitatet gjennom en negasjon av de ordene som i denne sammenhengen er negativt ladet: «egoisme», «selviskhet», «begjærer» og «konkurranse».

I MM2006 behandles buddhismens samfunnsmessige aktivitet i forbindelse med «Sosiale og politiske forhold» under *Buddhisme i moderne tid*. Fremstillingen skiller seg fra de tre øvrige bøkene i materialet på den måten at passiv/aktiv kun knyttes indirekte til Buddhas lære, ved henvisning til den åttedelte veien: «Buddhister i dag kan se på grådighet og hat som krefter som er samfunnsødeleggende. Dersom flere ville søke ro og innsikt (se om den åttedelte veien [...]), ville samfunnet blitt sunnere.»<sup>273</sup> Bruken av «i dag» gjør at denne fremstillingen minner om fremstillingen i RB1997 som fokuserer på en historisk utvikling av buddhismens etikk. Buddhismen fremstilles videre som en religion som gir en innsikt i samfunnsproblemer, uten at den tilbyr «konkrete politiske løsninger»:

mange buddhister [har] et tydelig politisk budskap. Den thailandske buddhistmunken Prayudh Payutto talte til det religiøse verdensparlamentet i Chicago i 1993. [...]

Payutto hevdet et tydelig politisk budskap. Han stilte en diagnose på en rekke store samfunnsproblemer. Men han foreskrev ikke konkrete politiske løsninger. Både problemer og løsninger lå for Payutto på holdningsplanet.<sup>274</sup>

Det er kun gjennom Payutto den politiske aktiviteten blir eksemplifisert i boken fra 2006, men det fremheves at «mange buddhister [har] et tydelig politisk budskap»<sup>275</sup>. Hovedpunktene i Payuttos tale brukes for å eksemplifisere buddhisters politiske budskap:

---

<sup>271</sup> Buddhismen knyttes samtidig til realisme. Ved at realisme settes som alternativ til pessimisme kan det se ut som om realisme i denne sammenhengen er den beskrivelsen av buddhisme som er mest positivt ladet. Optimisme nevnes som kontrast til pessimisme, men fremstilles likevel ikke som et alternativ for hvordan buddhismens verdenssyn er.

<sup>272</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 53

<sup>273</sup> Ibid. s. 60. Parentes i original.

<sup>274</sup> Ibid.

Grådigheten og hatet [i verden] sprang, ifølge Payutto, ut av gale forutsetninger, og de tre viktigste av disse gale oppfatningene, var

1 oppfatningen at mennesket er atskilt fra naturen [...]

2 [...] oppfatningen [som] fokuserer på forskjellene mellom mennesker framfor på det de har felles, og

3 oppfatningen at lykke bare kan finnes gjennom en overflod av materielle eiendeler.

Payutto mente at disse gale oppfatningene vil føre til at befolkningseksplosjonen og miljøødeleggelsen kommer til å få kritiske dimensjoner. Han pekte på at feil livsstil har ført til stoffmisbruk, vold, selvmord og aids. Payutto mente at de gale oppfatningene må korrigeres for å få bukt med problemene.<sup>276</sup>

Det ser ut til at fremstillingen av buddhistisk politisk engasjement i MM2006 fokuserer på holdninger og verdier som nordmenn kan identifisere seg med. Sett i lys av buddhismekapitlets innledningsavsnitt understrekes denne identifikasjonen:

Hvorfor er jeg så utifreds med livet selv om jeg har alt? Spørsmålet kunne vært stilt av mange som lever i vårt samfunn. Men det var en ung mann for 2500 år siden som begynte å stille slike spørsmål etter at han hadde sett at livet kunne romme både lykke og lidelse, til tross for at han selv hadde vokst opp i overflod.<sup>277</sup>

Den litterære formen brukt her bidrar til å vekke en identifikasjon hos leseren.

Det som skiller MM2006 fra RB1997 og RR1970 når det gjelder politisk buddhisme, er at denne blir fremstilt mer diplomatisk gjennom verbale ytringer som "vi" kan kjenne oss igjen i. I de to foregående bøkene blir politisk buddhisme eksemplifisert gjennom en meget ekstrem ytring – buddhistmunker som brenner seg selv til døde. MM2006 har slik sett en mindre sensasjonell fremstilling av politisk buddhisme.

Det er i forbindelse med skolebøkene vurdering av buddhismens/buddhistenes samfunnsengasjement vi kan se den største bevegelsen i materialet. Den første boken, fra 1948, er preget av synet på buddhisten som utelukkende passiv og livsfornektende. I bøkene fra 1970, 1997 og 2006 forandres dette gradvis, slik at dette endres til en presentasjon av buddhisten som aktiv og samfunnsengasjert. Det er også en bevegelse i materialet med hensyn til om passivitet blir fremstilt som noe negativ eller positivt. I RR1970 betegnes den

---

<sup>275</sup> Ibid. Setningen sitatet er hentet fra er i sin helhet som følger: «Selv om det ikke finnes noen buddhistisk jus, har likevel mange buddhister et tydelig politisk budskap.» I koblingen mellom jus og politisk budskap ser det ut som om teksten her er i dialog med tekster som sidestiller religiøs jus og politikk. Et eksempel på en slik tekst er MM2006 sitt eget kapittel om islam, særlig i beskrivelsen av reformbevegelser. Se Ibid. s. 104ff

<sup>276</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 60

<sup>277</sup> Ibid. s. 49

buddhistiske velvilje som *uengasjert* fordi buddhisten først og fremst skal ta hensyn til «sin egen løsrivelse fra livshjulet». I RB1997 snus dette, slik at nestekjærligheten er en kjærlighet som først og fremst får konsekvenser for andre, og som i andre rekke også får positive konsekvenser for en selv. Det er gjerne i henhold til etikk og moral det i lærebøkene avgjøres om buddhismens tilhengere er passive eller aktive, og dermed fungerer beskrivelser som kombinerer aksene passiv-aktiv og negativ-positiv som en formidling av verdier det er ønskelig at leseren skal overta. Som vist tidligere, er verdiformidlingen i RG1948 og RR1970 knyttet til en kristen oppdragelse av elever. I de to yngste bøkene er det imidlertid ikke kristen oppdragelse som er formålet, men formidling av «kristne og humanistiske grunnverdier» som blant annet likeverd og økologisk forståelse.

#### 4.2.4 Buddhismens retninger

I den delen av analysen som tar for seg bøkens etablering av objektet buddhisme, har jeg allerede vært inne på noen trekk ved bøkens beskrivelser av theravada og mahayana. I det følgende vil jeg gå nærmere inn på dette. Det er ikke bare disse retningene som presenteres i bøkene. Som vist i beskrivelsen av buddhismekapitlenes innhold beskrives både tibetansk buddhisme og zenbuddhisme i de tre yngste bøkene. Av plasshensyn er analysen her likevel begrenset til theravada og mahayana.

I RG1948 er det kun theravada og mahayana som får representere retninger innen buddhismen. Som vist over, beskrives begge retninger, men særlig mahayana, som degenerert i forhold til Buddhas lære. Forskjellen mellom de to retningene presenteres første gang på den følgende måten:

Den sørlige retningen kalles 'den lille vogna' og den nordlige 'den store vogna'. Vogna fører menneskene til nirvana, og i den lille er det plass til bare én person, men den store kan romme mange. Mens tilhengerne av 'den lille vogna' er opptatt med én ting: å frelse bare seg selv, føler de andre et stort ansvar for sine medmennesker og vil vise dem veien til nirvana.<sup>278</sup>

Forskjellene på 'den lille vogna' og 'den store vogna' fremstilles gjennom bruken av referanse til medmenneskelighet. «Å frelse bare seg selv» settes i opposisjon til «ansvar for sine medmennesker», der sistnevne fremstår som mest positivt ladet. Dette forsterkes når vi ser sitatet i lys av bokens behandling av dimensjonene aktiv-passiv og negativ-positiv, der aktiv kjærlighet i kristendommens bilde beskrives som et ideal. Som vist er det samtidig mahayana som beskrives som den mest degenererte form for buddhisme.

---

<sup>278</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 41

I RR1970 brukes den samme opposisjonen i beskrivelsen av de to retningene:

Hva er så forskjellen mellom disse to hovedretninger? Selve navnene: hinayana = det lille fartøy og mahayana = det store fartøy, gir en god del av svaret. [...] De som reiser alene, tar sin tilflukt til hinayana og vil frelse seg selv, og bare seg selv. [...] I de store fartøyene med de mange reisende er aktiviteten livlig, og de hjelper hverandre i fellesskap. Særlig aktive er bodhisattvaene, som til forskjell fra arhatene er ivrig opptatt med å hjelpe de andre mot målet for frelsen.<sup>279</sup>

Igjen ser vi at fokuset ligger på medmenneskelighet versus tanke på seg selv. Forskjellene mellom de to retningene beskrives også i henhold til «gudstro»:

Det er stor avstand mellom de to retninger også når det gjelder gudstro. Hinayana er uten forankring i noen gudstro, mahayana derimot har en rik verden av guder, som møter de troende med sin nåde og kjærlighet og bygger bru over kløften mellom denne verden og det hinsidige. Buddha er også guddommeliggjort og er ikke bare veileder, som han selv ville være, men frelser.<sup>280</sup>

Som det fremgår av disse sitatene er det i RR1970 en enda større vekt på det positive i mahayana, enn det er i RG1948. I RG1948 beskrives mahayanas forhold til guddommer i negative vendinger, idet dette kobles med magi og dyrking av djevler (se sitat side 46). I RR1970 beskrives mahayanas gudsforhold først og fremst med bruk av positive vendinger som «nåde», «kjærlighet» og «bygger bru».<sup>281</sup>

I RB1997 er theravada, som vist over, den retningen som i kapitlet representerer autentisk buddhisme, og beskrives dermed ikke i eget avsnitt i kapittdelen *Retninger*. Her identifiseres den tidligere fremstillingen med theravada: «Både i fremstillingen av Buddhas liv og lære og i skildringen av det religiøse livet i buddhismen har vi vesentlig holdt oss til den formen vi møter i *theravada*.»<sup>282</sup> Den første introduksjonen til forskjellen mellom de to retningene presenteres i kapittdelen *Historisk oversikt*.

En slik munk [som har nådd nirvana] kalles en *arhat*. Han står som et lysende eksempel for lekfolk, han er idealet som alle buddhister strekker seg mot.<sup>283</sup>

Mahayana betyr 'den store vogna' eller 'den store farkosten', og navnet hentyder til at veien til frelse er åpen for alle.<sup>284</sup>

---

<sup>279</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 140f

<sup>280</sup> Ibid. s. 141

<sup>281</sup> RR1970 beskriver også forskjellene mellom de to retningene skjematisk. Se Ibid.

<sup>282</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 81

<sup>283</sup> Ibid. s. 65

I RR1970 ble enkeltmenneskets valg og handlinger i forhold til sine medmennesker brukt for å beskrive forskjellene mellom de to retningene. I RB1997 beskrives dette med utgangspunkt i kollektivet. Begge retningene beskrives positivt – arhaten er et ideal for kollektivet i theravada, mens frelsen er tilgjengelig for hele kollektivet i mahayana. Lenger ut i kapitlet i RB1997 ligger imidlertid fremstillingen nærmere opp til RR1970.

Målet for den tidlige buddhismen [representert som theravada] var å oppnå frelse ved egen hjelp. Idealet for den enkelte var å bli en *arhat*, et menneske som har lagt verden bak seg og oppnådd nirvana. For mahayana ble dette målet for snevert. Å bare være opptatt av sin egen frelse karakteriseres som egoisme. Målet må være *alle* menneskers frelse. Det religiøse idealet i mahayanabuddhismen er derfor *bodhisattvaen*. En bodhisattva er en som etter å ha oppnådd oppvåkningen (bodhi) avstår fra å bli en buddha og hjelper andre mennesker fram til frelsen.<sup>285</sup>

På samme måte som i RR1970 presenteres retningene her med utgangspunkt i individet. Også her påpekes egoisme i theravada. I sitatet brukes indirekte rapportering i beskrivelsen av opposisjonen mellom theravada og mahayana, der et tilsynelatende innenfraperspektiv i mahayana brukes som legitimering av påstandene. Dette perspektivet fremstår som positivt, ved at mahyanas ideal, bodhisattvaen, beskrives som en kontrast til arhaten.

I MM2006 beskrives både theravada og mahayana i kapitteldelen *Retninger*. Avsnittet om mahayana åpnes på følgende måte:

Theravadas krav om frelse ved egen innsats ble for tungt for mange buddhister. Mahayana (den store vognen) utviklet tanken om at den som selv hadde blitt opplyst, kunne la være å gå inn i nirvana, men vie seg til å hjelpe andre på veien.<sup>286</sup>

I denne beskrivelsen av forskjellen på de to retningene, brukes en negativt ladet vending, «ble for tungt», i beskrivelsen av theravada, mens det positive «vie seg til å hjelpe andre» brukes om mahayana. Videre fremstiller MM2006 forholdet mellom mahayana og theravada på en liknende måte som i RB1997: «Mahayana-buddhister kan se på theravadas arhater som selvsentrerte personer som ikke er mye ære verdt.»<sup>287</sup> Også her brukes mahayanabuddhister som avsender av og legitimering av påstanden.

---

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Ibid. s. 81f. Kursiv i original.

<sup>286</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 58

<sup>287</sup> Ibid. s. 58

Amstutz (1997) påpeker at mahayana i en europeisk buddhismediskurs har hatt en økende popularitet mot slutten av 1900-tallet, mens det likevel er theravada som stadig fremstilles som den mest autentiske buddhistiske retningen.<sup>288</sup> Denne beskrivelsen passer på lærebøkene i utvalget. I den eldste boken brukes mer negativ terminologi i beskrivelsen av mahayana enn i beskrivelsen av theravada. I de tre øvrige bøkene er det mahayana som blir mest positivt fremstilt. Alle bøkene fremstiller i større eller mindre grad theravada som den mest opprinnelige retningen.

#### 4.2.5 Ekspisitt likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon

De ekspisitte opposisjonene kommer i RG1948 først og fremst til uttrykk i sammenligningskapitlet **Kristendommen og religionene**. Her sammenlignes de tre verdensreligionene kristendom, islam og buddhisme med hensyn til deres syn på mennesket, frelsen, og det evige mål.

MENNESKET. Kristendommen legger den største vekt på menneskets personlighet og utviklingen av det personlige liv. Målet er ikke noe mindre enn det at menneskene 'skal være fullkomne liksom deres himmelske Fader er fullkommen'. [...] Islam tar også sikte på å utvikle mennesket, men det blir ingen utvikling i frihet. [...] Buddhismens oppfatning av mennesket er helt negativ. For Buddha hadde menneskepersonligheten ingen verdi. Jo før en oppløser eller tilintetgjør den, jo fortere blir en frelst.<sup>289</sup>

FRELSEN. Etter kristen tro trenger menneskene en frelser for å komme i samfunn med Gud. Synden setter oss utenfor dette samfunn. [...] Islam har ingen frelser. Det henger sammen med at synden ikke er så dypt og riktig forstått som i kristendommen. [...] Buddhismen har heller ikke noen frelser. Buddha har forkynt sin lære for menneskene, og så får den enkelte klare seg selv så godt han kan. Det er mennesket som frelser seg selv ved å slukke begjæret. Livet er det onde, synd og skyld tales det ikke om.

Søderblom har pekt på forskjellen i de tre religioners syn på frelsen når han sier: 'Hva læren er for buddhismen, og hva Koranen er for islam, det er Jesu Kristi person for kristendommen.'<sup>290</sup>

DET EVIGE MÅL. Målet for 'tilværet er i kristendommen Guds evige rike. Her skal menneskene leve et fullendt personlig liv i samfunn med Gud og Jesus Kristus, og Guds vilje skal skje fullt ut. Derfor eksisterer synd og lidelse ikke mer. [...] På et langt lavere plan ligger livet i Allahs paradisi. Her skal en bl. a. kunne tilfredsstille sine mest primitive sanselige begjær [...] Nirvana, som buddhistene lengter fram mot, er den absolutte tomhet.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> AMSTUTZ, G. (1997) *Interpreting Amida*, s. 68

<sup>289</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 88f

<sup>290</sup> Ibid. s. 90f

<sup>291</sup> Ibid. s. 91f

Som jeg har vært inne på tidligere hierarkiserer RG1948 det som kalles de tre «verdensreligionene», buddhisme, islam og kristendom. I sitatene over kommer det frem hvordan denne hierarkiseringen brukes for å oppnå fagets formål om å styrke elevens kristelige liv. Kristendommens overlegenhet som den religionen som best ivaretar mennesket, og dermed er det riktige valget for eleven, bekrefte gjennom den systematiske sammenligningen.

I RR1970 finner vi en interessant sammenligning mellom Buddhas budskap og et av de store norske symboler – Ibsen:

Buddhas budskap er evangeliet om menneskets selvforløsning. Grunntonen i hans forkynnelse er appellen til menneskets vilje. Her gjelder Ibsens ord: 'Det er viljen som det gjelder, viljen frigjør eller feller. Viljen hel!'<sup>292</sup>

Bruken av Ibsen som forklaring av Buddhas budskap, er muligens et resultat av det pedagogiske prinsippet "fra kjent til ukjent", og fungerer potensielt som identifikasjon.

Innføringsdelen i kapitlet om buddhismen i RR1970 avsluttes med en tilsynelatende motsetningsfylt beskrivelse av religionen:

Hva er det så i buddhismen som virker tiltrekkende på vesterlendingen? Det er vel bl.a. dette at den styrker troen på ham selv og hans egne muligheter som menneske. Selv lidelsesproblemet skal han kunne klare å løse på egen hånd. Den lover ham ro og konsentrasjon midt i en verden som lider under mas og jag og opptatthet. Den har ingen innviklet lære eller dogmatikk; den legger vekten på gjerninger, ikke dogmer, den lærer menneskene en måte å leve på. Imidlertid må det vel være vanskelig for den aktive gjennomsnitts vesterlending å godta Buddhas pessimistiske syn på livet.<sup>293</sup>

Første setning i sitatet er et spørsmål som viser tilbake på en gjennomgang av buddhisme i Vesten, og de påfølgende setningene fungerer som svar på dette. I dette sitatet ligger både en implisitt og en eksplisitt opposisjon. Svaret på spørsmålet kan synes å være en positiv beskrivelse av hva buddhismen kan tilby, men hvis vi tar fagplanens føringer i betraktning blir opposisjonen i teksten tydeligere (se kapittel 2). I fagplanen gjøres det klart at «Eventuelle vurderinger av de religiøse fenomener må være preget av et kristent syn [...]»<sup>294</sup> Det gjøres dermed en kontrastering mellom buddhisme og kristendom idet forfatteren peker på at buddhismen styrker troen på menneskets muligheter til å løse egne problemer – at buddhisten ikke trenger Gud. Dette står i opposisjon til hvordan forholdet mellom menneske og Gud

---

<sup>292</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 128

<sup>293</sup> Ibid. s. 144

<sup>294</sup> *Undervisningsplaner for Den høgre almenskolen etter lov av 10. mai 1935*, (1950) Oslo, Brøgger's boktrykkeries forlag, s. 20.



tolkes i luthersk kristendom, der mennesket er avhengig av Guds nåde. Dette er en forforståelse det må antas at den forventede leseren kjenner til, eller bør kjenne til. Opposisjonen gjøres eksplisitt idet forfatteren fremstiller «vesterlendingen» som en som vanskelig kan «godta Buddhas pessimistiske syn på livet». Det aktive Vesten settes i opposisjon til den passive buddhismen, og dermed settes forholdet mellom dem inn i de binære parene aktiv-passiv og vestlig-østlig. «Den aktive vesterlendingen» er dog ikke bare vesterlending, men også kristen. Fordi *aktiv* i den øvrige gjennomgangen av buddhismen forbindes med kristendom, plasseres «vesterlendingen» inn i denne kategorien idet han/hun kalles for aktiv. Men dette har også en annen implikasjon. Ellers i behandlingen av buddhismen er religionen blitt kontrastert med en kristendom som ikke er blitt spesifisert, slik at en opposisjon mellom kristendom og buddhisme ikke trenger å bety en opposisjon mellom Østen og Vesten. I sitatet over identifiseres imidlertid denne kristendommen som «vesterlendingens».

Det forekommer én sammenligning med hinduisme i RR1970's kapittel om buddhisme. Dette skjer når det henvises til forklaring i hinduismekapitlet for «Buddhas frelsesvei [som] er en *dsjnana-marga* [...]»<sup>295</sup> Buddhismen settes i opposisjon til hinduismen idet førstnevnte fremstilles som et positivt alternativ for kasteløse. Hinduisme nevnes ikke eksplisitt, men det henvises til hinduismekapitlets beskrivelse av pariaer. I forbindelse med dette settes buddhismen også i relasjon til kristendommen.

I India mistet buddhismen det meste av sin innflytelse etter som tiden gikk, men i vårt århundre har den begynt å styrke sin stilling i landet igjen, ikke minst takket være den frigjøringsprosess som har funnet sted og blant annet har vært til fordel for de kasteløse [...] Sammen med den nå avdøde, tidligere justisminister i India, dr. Ambedkar [...] gikk 600 000 kasteløse i 1956 over til buddhismen. Han var selv av fødsel kasteløs og kunne lenge ikke avgjøre om han skulle velge kristendommen eller buddhismen.<sup>296</sup>

Her brukes henvisning til en autoritetsperson for å stadfeste både at buddhismen er overlegen hinduismen, og det positive ved kristendommen. Dr. Ambedkar nevnes også i kapitlet om hinduismen, hvor han oppgis å være den som «redigerte paragrafen som forbød diskrimineringen av disse mennesker,»<sup>297</sup> og det henvises til dette i buddhismekapitlet. Relasjonen mellom kristendom og buddhisme som skjer i dette sitatet er interessant.

---

<sup>295</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 128. Kursiv i original.

<sup>296</sup> Ibid. s. 138

<sup>297</sup> Ibid. s. 90

Beskrivelsen av Ambedkars valg fremstiller buddhismen som et likeverdig alternativ til kristendom i forbindelse med bekjempelse av diskriminering, samtidig som fremstillingen av hinduismen som diskriminerende bekreftes. Buddhismen kommer sågar best ut, idet Ambedkar velger denne fremfor kristendom. Om kristendommen har klart å få tilhengere, og i så tilfelle hvor mange, i forbindelse med «frigjøringsprosessen» nevnes ikke. Dette er det stedet i RR1970 hvor det positive forholdet mellom buddhisme og kristendom kommer sterkest frem. Man kan også si at disse to religionene fremstilles i en opposisjon til hverandre, idet buddhismen beskrives som den mest aktive. Dermed er dette også et sted i boken, dog det eneste, hvor buddhismen kommer bedre ut enn kristendommen.

I innledningskapittelet *Hva er religion* i RB1997 er det «vestlig religion», presentert som kristendom, jødedom og islam, som settes opp mot «østlig religion», presentert som hinduisme, buddhisme og taoisme. Dette gjøres ved en tabell som opplyser om forskjellene mellom de to religionstypenes historiesyn, gudstro, menneskesyn, frelse, etikk og kult. Det mest påfallende er hvordan de to kategoriene settes i opposisjon til hverandre med hensyn til etikk. De vestlige religionene har «Et aktivt forhold til samfunnet»<sup>298</sup> mens hos de østlige er det «Passivitet og tilbaketrukkethet som [er] idealer».<sup>299</sup>

### **4.3 Konklusjon – representasjoner av buddhisme**

Både når det gjelder tematisk innhold og illustrasjonsmotiver er det store likheter mellom de fire lærebøkene. Alle temaene beskrevet i RG1948s buddhismeinnføring går igjen i de tre øvrige bøkene. En påfallende forskjell er sideantallet brukt på bøkens buddhismekapitler der den eldste og den yngste boken er de om bruker færrest. Med hensyn til illustrasjoner er det stor forskjell på den eldste, med kun én buddhismeillustrasjon, og de tre øvrige som alle har 17 illustrasjoner. Fotografimotivet i RG1948, et tempelalter, er et motiv som går igjen i RR1970 og RB1997. De to yngste bøkene har fotografier fra et norsk buddhisttempel.

I representasjonene av buddhisme etablerer alle bøkene et rammeverk der buddhisme forstås som å ha en essens. Dette fører til at mangfoldet i buddhisme sees som noe som ligger utenfor det som forstås som autentisk buddhisme. Denne essensen identifiseres med den historiske Buddha og hans lære.<sup>300</sup> Buddhismen beskrives som en religion av alle bøkene. Ved

---

<sup>298</sup> Ibid. s. 17

<sup>299</sup> Ibid. s. 17

<sup>300</sup> Tomoko Masuzawa påpeker hvordan det i 1800-tallets akademiske kretser i Europa utviklet seg en metode for å identifisere religioner på en slik måte at disse ikke kunne reduseres til andre – altså en metode for å identifisere distinkte tradisjoner. Ved denne metoden måtte en religion kunne knyttes til én bestemt grunnlegger, slik som i tilfellet buddhisme, eller én bestemt tekstlig kanon som kunne sies å være kjernen i religionen, slik som i tilfellet med vedaskriftene i hinduisme. Begge deler var det opp til vestlige filologer å “oppdage”. Buddhismen ble

henvisning til autentisk buddhisme beskrives denne religionen dog enten som ateistisk eller agnostisk. I forbindelse med samtidig kultus beskrives buddhismens gudsforhold enten som en degenerering, noe som skjer mot Buddhas vilje eller som resultat av at den buddhistiske essensen har blitt blandet med andre tradisjoner. I MM2006 kan vi også finne en beskrivelse som kan gjenkjennes som del av en diskurs der buddhisme sees som en filosofi.

I henhold til om buddhisme fremstilles med negativ eller positiv valør er det store forskjeller mellom de fire bøkene. Jo nyere boken er, jo mer positivt er bildet av buddhismen. I de to eldste bøkene fremstilles buddhisme negativt gjennom beskrivelsen av passivitet. I de to yngste bøkene dannes et positivt bilde, da med henvisning til aktivitet innad i buddhismen, men også det som gjenkjennes som passivitet beskrives i positive vendinger.

Når det gjelder buddhismens retninger mahayana og theravada, skiller RG1948 seg fra de tre øvrige bøkene. I denne boken dannes et særlig negativt bilde av mahayana, mens denne retningen i de tre yngre bøkene beskrives i mer positive vendinger enn theravada. Uavhengig hvilken retning som beskrives mest negativt eller positivt, fremstilles theravada som den retningen mest i kontakt med buddhismens essens.

Representasjonen av buddhisme i de to eldste bøkene fokuserer hovedsaklig på buddhismen/buddhisten som *det/den radikale andre*.<sup>301</sup> Den radikale andre er så forskjellig fra oss selv, at vi kun kan definere oss i opposisjon til denne. I RG1948 og RR1970 skjer dette ved at buddhisme settes i opposisjon til det verdisystemet som bøkene, i henhold til skolelov og læreplan, søker å formidle. Verdisystemet som i disse bøkene fungerer som referansepunkt, altså som forutsetning for representasjonen, er norsk kristendom. Dermed blir buddhismen "vår" *radikale andre*, siden bøkens "vi" identifiseres med kristendom. I RR1970 beskrives også det som kan ses på som positive elementer i buddhismen, som kan identifiseres med "oss", enkelte steder med referanse til kristendom. I RB1997 og MM2006 presenteres buddhisme/buddhisten som *det/den signifikante andre*. *Den signifikante andre* er den andre som er så lik oss selv at vi kan definere oss gjennom identifikasjon med denne. I de to yngste bøkene er ikke lenger verdisystemet som formidles først og fremst kristendom, men "norske" verdier som blant annet likeverd, sosialt ansvar, ansvar for miljøet og politisk engasjement. Disse verdiene identifiseres med bøkens "vi". Siden disse verdiene beskrives som fremtredende ved buddhismen, blir dermed buddhismen vår *signifikante andre*.

---

derfor knyttet uløselig og direkte til Gautama Buddha. Buddhismen var ikke den eller de tradisjonene som hadde utviklet seg etter ham, og som europeerne kunne observere, men de ansett revolusjonære ideene til én mann. Religionens essens var å finne «in the extraordinary mind of one individual [...]» MASUZAWA, T. (2005) *The Invention of World Religions*, s. 132f

<sup>301</sup> Min bruk av begrepene *den radikale andre* og *den signifikante andre* bygger blant annet på SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West*.

## 5. Representasjoner av hinduisme

---

I forrige kapittel lå fokuset på hvordan buddhisme representeres i de fire lærebøkene i utvalget. Representasjonen av buddhisme forandres betraktelig på noen punkter, mens andre punkter, særlig temaene som beskrives, er forholdsvis stabile. I dette kapitlet vil jeg undersøke representasjonene av hinduisme, og som i analysen av buddhismerepresentasjonen vil jeg også her åpne med en beskrivelse av skriftlige og fotografiske temaer, før jeg går nærmere inn på en diskursanalyse av enkelte av disse.

### 5.1 Tematisk komponenter i bøkens hinduismekapitler

#### *Tematiske komponenter*

Som nevnt i forrige kapittel beskrives buddhismen og hinduismen i RG1948 i kapitlet **Indiske religioner**. Dette kapitlet inneholder fem hovedavsnitt, med titlene *Inderne*, *Vedareligionen*, *Brahmanismen*, *Buddhismen* og *Hinduismen*. Hvordan buddhismen beskrives gjorde jeg rede for i forrige kapittel, i det følgende vil jeg vise hvordan de øvrige avsnittene i kapitlet **Indiske religioner** er bygget opp og hvilke tema de belyser. Jeg inkluderer RG1948's beskrivelser av indere, vedareligion og brahmanisme i analysen av lærebokens representasjon av hinduisme av den grunn at de tre øvrige bøkene inkluderer disse temaene i sine hinduismekapitler.

Ser vi vekk fra avsnittet om buddhisme er kapitlet om indiske religioner i RG1948 på 7 sider, hvorav avsnittet *Hinduismen* er på 2,5 sider.<sup>302</sup> Avsnittet *Inderne* gir en rask leksikalsk og topografisk innføring til India og indoeuropeiske språk, samt en beskrivelse av kastevesenet. Under tittelen *Vedareligionen* beskrives vedabøkene, presteskapet (brahmanene), offerhandlinger, polyteisme, guddommene Indra og Varuna, og karma-marga/gjerningens vei. I avsnittet *Brahmanismen* beskrives «forandring i indernes syn på livet,»<sup>303</sup> sjelevandring, samsara og karma, Upanishadene<sup>304</sup>, Brahman/Atman, panteisme, yoga og overgang fra karma-marga til dsjana-marga (kunnskapens vei). Under overskriften *Hinduismen*, som er plassert til slutt i kapitlet, etter avsnittet om buddhisme, beskrives vedareligionens og brahmanismens renessanse, «tro på fetisjer og hellige dyr»<sup>305</sup>, asketene, polyteisme, Krishna og bhakti-marga (hengivenhetens vei).

Som i tilfellet med presentasjonen av buddhisme, er det også i beskrivelsen av hinduisme en betydelig økning i sideantallet i RR1970. Her presenteres hinduisme i et

---

<sup>302</sup> Sidene har plass til 36 linjer, med omtrent 57 tegn per linje.

<sup>303</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 35

<sup>304</sup> I RG1948 kalt «upanisjadene».

<sup>305</sup> Ibid. s. 41

selvstendig kapittel på 37 sider, delt opp i en innføringsdel (28 ½ side) og *lesestykker* (8 ½ side).<sup>306</sup> Kapitlets tittel er i denne boken **Hinduismen**. I likhet med RG1948 åpner kapitlet i RR1970 med leksikalsk og topografisk beskrivelse av India, denne gang under overskriften *India – motsetningenes land*. Deretter følger avsnittene *Hellige skrifter*, *Kastevesenet* og *Gjengjeldelse og sjelevandring*. Neste avsnitt, *Gudstro og gudsdyrking*, tar for seg forskjellene på polyteisme, monoteisme og panteisme i hinduismen. Videre beskrives blant annet karma-marga, dsjnana-marga og bhakti-marga under overskriften *Frelse (moksha)*, deretter følger avsnittene *Fire stadier på livets vei*, *Reformer og reformatorer* og *Hinduismen – en universell religion*. Lesestykkene er blant annet utdrag fra hinduiske skrifter og utsagn av hinduiske/indiske autoriteter.<sup>307</sup>

Kapitlet **Hinduismen** i RB1997 er på 25 sider.<sup>308</sup> Som nevnt i analysen av lærebøkens representasjoner av buddhisme, er kapitlene i RB1997 delt inn i seks hoveddeler som er likt for hvert religionskapittel: *Historisk oversikt*, *Tekster*, *Lære*, *Religiøst liv*, *Retninger* og *Geografisk oversikt*. Den historiske oversikten i hinduismekapitlet har underoverskriftene «Vedareligionen», «Bramanismen», «Sjelevandring og frelse», «Hengivelse som hovedprinsipp» og «Hinduisme fra fortid til nåtid». Det er allerede i denne første delen av kapitlet en stor likhet med temautvalget i RG1948. I delen *Tekster* finner vi avsnittene «Vedalitteraturen» og «Håndbøker og fortellinger». Sistnevnte omhandler Dharmasastra, Manus lover, Mahabaratha, Ramayana og Puranaene. Under overskriften *Lære* følger det avsnitt om «Virkelighetsoppfatning», «Det guddommelig mangfold», «Vishnu», «Shiva», «Gudinner og mindre guddommer», «Menneskesyn», «Etikk», «Renhet og urenhet» og «Etisk utvikling». I delen *Religiøst liv* heter avsnittene «Kult i tempel og hjem», «Pudsjia i hjemmet», «Hensikten med pudsjia», «Kua som hellig dyr», «Kunst i hinduisme», «Overgangsriter», «Fødsel», «Bryllup», «Begravelse», «Innvielse» og «Høytider». *Retninger* omfatter avsnittene «Yoga» og «Vedanta».<sup>309</sup>

MM2006 beskriver hinduisme over 12 sider.<sup>310</sup> Kapitlet åpnes med avsnittet «Full kontroll», som omhandler «Den indiske yogien». Deretter er kapittelteksten delt inn i seks hovedavsnitt, hvorav alle også har underavsnitt med egne overskrifter. *De hellige skriftene* er

---

<sup>306</sup> Sidene i hinduismekapitlet i RR1970 har maksimalt 41 linjer, med plass til omtrent 71 tegn per linje.

<sup>307</sup> Lesestykkene har følgende titler: Utdrag fra Vedaene, Utdrag fra Upanishadene, Utdrag fra Bhagavadgita, Utsagn av Sri Ramakrishna, Utsagn av Swami Vivekananda, Utdrag av forslag til ny indisk skolelov 1949, Utsagn av Mahatma Ghandi, Hinduismen i funksjon, Hinduismen en optimistisk religion for det moderne menneske, Utdrag av en tale i 1960 av daværende statsminister i India Jawaharlal Nehru, og Vet du. For titlene på tekstboksene, se Appendix II.

<sup>308</sup> Sidene har maksimalt 42 linjer, med plass til omtrent 70 tegn per linje.

<sup>309</sup> For titler på tekstbokser og oppgaver, se Appendix II.

<sup>310</sup> Det er maksimalt 48 linjer per side i kapitlet, med plass til omtrent 72 tegn per side.

delt inn i avsnittene «1 Vedaskriftene», «2 Upanishadene», «3 Diktfortellingene» (omhandler Mahabarata og Ramayana) og «4 Puranaene». *Menneskesyn* har underoverskriftene «Gjenfødelse» og «Dualisme» (omhandler blant annet Brahman/Atman, maya og moksha). *Virkelighetsoppfatning* omfatter avsnittene «Mangfold» (omhandler ulike gudsforestillinger), «Enhet i mangfoldet» og «Guder». Under hovedoverskriften *Hinduernes liv* beskrives «Tempel og tilbedelse», «Klasse- og kastesystemet», «Rent og urent», «Kvinner og menn» og til slutt «Klasser, kaster og karma». *Frelsesveiene* har underavsnittene «Gjerningenes vei», «Kunnskapens vei» og «Kjærlighetens vei». Under overskriften *Hinduisme i nyere tid* finner vi avsnittene «Hinduisme i endring», «Hinduisme og andre religioner» og «Hinduismens utbredelse».<sup>311</sup>

En av de mest åpenbare forskjellene på de fire lærebøkene i utvalget er antall sider som settes av til hinduisme, en forandring vi også så i henhold til buddhisme. I 1948 presenteres hinduisme i kapittelet «Indiske religioner» som er på 11 sider, hvorav det som presenteres under overskriften *Hinduisme* utgjør ca. to sider. I 1970 har antallet sider på kapitlet **Hinduismen** steget til 37, inkludert *lesestykker*. Læreboken fra 1997 setter av 25 sider.<sup>312</sup> I 2006 er antallet sider redusert til 12.<sup>313</sup>

I RR1970 og RB1997 finner vi både bramanisme og vedareligion inkorporert under overskriften **Hinduismen**, temaer som i RG1948 behandles som stadier i Indias religionshistorie atskilt fra hinduisme i tid. Også kastesystemet behandles i RG1948 under overskriften *Inderne*, og ikke i tilknytning til én bestemt indisk religion, mens dette i alle de øvrige bøkene behandles som en del av hinduismen. Andre temaer som går igjen i er de tre veiene til frelse. I RG1948 tillegges de forskjellige stadiene i Indias religionshistorie hver sin vei til frelse, mens de øvrige bøkene ikke gjør den samme oppdelingen. Karma og sjelevandring er også temaer som går igjen i alle bøkene. Alle bøkene, men særlig de tre yngste, legger vekt på hinduisk litteratur.

### ***Illustrasjoner***

I likhet med buddhismerepresentasjonene er det også i henhold til hinduisme en markant forskjell i bruken av illustrasjonsfoto. I RG1948 finnes det kun én illustrasjon i forbindelse med hinduisme, fotografiet «Pilegrimen kaster seg i støvet for den hellige kua».<sup>314</sup> I RR1970 har antallet illustrasjoner steget betraktelig. Her finner vi 16 illustrasjonsfotografier i bokens

---

<sup>311</sup> Se Appendix II for titler på tekstbøker.

<sup>312</sup> Inkludert «Spørsmål og oppgaver».

<sup>313</sup> Inkludert oppgaver.

<sup>314</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 42

hinduismekapittel, med de følgende motivene: hellige kyr i det indiske gatebildet (2 fotografier); «En inder av høy kaste»<sup>315</sup>; Nandi (Shivas ridedyr) som mottar offergaver; statue av den dansende Shiva; statue av Rama; «Sari-kledde kvinner som bærer fram blomster, røykelse og andre offergaver til guddommen under en fest i Bombay»<sup>316</sup>; illustrasjon av en yoga-øvelse; «En sannyasi hviler utenfor et tempel»<sup>317</sup>; «Mahatma Ghandi søker kontakt med muslimer [...]»<sup>318</sup>; et portrett av Sarvepalli Radhakrishnan; «Inderen Maharishi Mahesh Yogi taler om meditasjon for en lydhør forsamling i London»<sup>319</sup>; «The Beatles i meditasjonssentret i Kashmir som tilhører Maharishi Mahesh Yogi»<sup>320</sup>; og «Kvinner og menn tar det rituelle bad i Ganges»<sup>321</sup>. I RR1970 er det for øvrig to fotografier tilknyttet hinduisme i innledningskapitlet **Religionskunnskap**: «Brahmaner, indiske prester, ofrer korn, smør og olje på det enkle alteret [...]»<sup>322</sup> og «En indisk asket sittende i lotusstilling på et hellig sted».<sup>323</sup>

Kapitlet **Hinduismen** i RB1997 omfatter 10 illustrasjoner. Fotografimotivene er en asket, «Forberedelse til kremering ved et hindutempel i Nepal»<sup>324</sup>, en gruppe sangere fra ISKCON/Hare Krishna-bevegelsen, «Det er alltid minst ett tempel i en indisk landsby»<sup>325</sup>, et hinduisk hjemmealter, statue av den dansende Shiva, og «Fargepulver til salg på marked i forbindelse med feiringen av holi».<sup>326</sup> Øvrige illustrasjoner er et kart over India og nærliggende områder, symbolet OM og et maleri av Krishna og Radha. Ellers i boken finner vi en illustrasjon av «to verdensoppfatninger; indisk (øverst) og norrøn»<sup>327</sup> i det innledende kapitlet **Religionskunnskap**.

I MM2006 finner vi 12 illustrasjoner i hinduismekapitlet. Fotografiene har motivene en yogi, et kremeringsbål i Katmandu (ikke påtent), statuer av Krishna og Radha i templet på Slemmestad (ett fotografi), statuegruppen Shiva/Parvati/Ganesha/Murugan i templet på Slemmestad (ett fotografi), «Lystenning og ofringer foran gudene i templet [...] på Ammerud i Oslo»<sup>328</sup>, «Her bader hinduer i Ganges [...]»<sup>329</sup>, og en lotus. Øvrige illustrasjoner er symbolet OM, maleri av Krishna/Lakshmi/Brahma, maleri av Rama, maleri av Krishna som

<sup>315</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 93

<sup>316</sup> Ibid. s. 102

<sup>317</sup> Ibid. s. 107

<sup>318</sup> Ibid. s. 109

<sup>319</sup> Ibid. s. 112

<sup>320</sup> Ibid. s. 113

<sup>321</sup> Ibid. s. 119

<sup>322</sup> Ibid. s. 27

<sup>323</sup> Ibid. s. 33

<sup>324</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 39

<sup>325</sup> Ibid. s. 48

<sup>326</sup> Ibid. s. 55

<sup>327</sup> Ibid. s. 19. Parentes i original.

<sup>328</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 43

<sup>329</sup> Ibid. s. 44

«hang i et Krishna-tempel på Frogner, men er nå gitt til templet på Slemmestad»<sup>330</sup>, samt et kart over India/Sørøst-Asia. I andre kapitler i boken finner vi et fotografi av Mahatma Gandhi og, som nevnt i analysen av buddhismerepresentasjoner, et fotografi av Dalai Lama og en hinduprest, samt fotografiet med billedteksten «Mange steder finner vi spor av flere religioner samtidig, som når den unge buddhistiske kvinnen i Bangkok i Thailand tenner røkelse for å tilbe hinduguden Brahman [...]»<sup>331</sup>

Av motiver som går igjen i de tre yngste bøkene, finner vi blant annet gudestatuer og gudebilder. I motsetning til de eldre bøkene henter MM2006 en stor del av disse fotografimotivene fra norske hindutempler. RR1970 er den eneste boken i utvalget som knytter hinduisme til samtidens populærkultur. Dette gjøres blant annet gjennom fotografiet av The Beatles. En annen forskjell i billedbruk er at de to eldste bøkene inkorporerer fotografier av den hellige ku, mens de to yngste bøkene inkorporerer bilder av kremeringsbål (ikke påtent). Vi ser dermed at det er både kontinuitet og endring i billedbruk.

Fotografier og andre typer illustrasjoner er en viktig del av representasjoner, da særlig fotografier brukes som "sannhetsvitner". Derfor vil jeg senere i analysen av hinduismerepresentasjonene se nærmere på bruken av noen av illustrasjonene beskrevet her: pilegrimen fra RG1948, sannyasien fra RR1970, asketen fra RR1997 og yogien fra MM2006. På grunn av omfanget av masteroppgaven kan jeg dessverre ikke gjøre en grundig undersøkelse av alle fotografiene og illustrasjonene, men har i analysen av hinduismerepresentasjonene valgt ut noen fotografier som er illustrative for hvordan tekst og fotografi virker sammen i en representasjon.

## **5.2 Diskursanalyse av representasjonene av hinduisme**

Som jeg var inne på i innledningskapitlet er det forskjeller i hvordan samme bok presenterer hinduisme og buddhisme. Dermed vil heller ikke min analyse av hinduismerepresentasjonene svare nøyaktig til analysen av buddhismerepresentasjonene. I forrige kapittel viste jeg hvordan bøkens etablering av objektet buddhisme innebærer en forestilling om autentisk, opprinnelig buddhisme som senere retninger og praksis kan skilles fra og sammenlignes med. Jeg vil også åpne analysen av hinduismerepresentasjonene ved å undersøke etableringen av rammen for objektet.

---

<sup>330</sup> Ibid. s. 47

<sup>331</sup> Ibid. s. 303



## 5.2.1 Etablering av rammen for objektet hinduisme

I RG1948 presenteres hinduisme som siste epoke i Indias religionshistorie, og som en renessanse for tidligere tiders religion:

I det første århundret av vår tidsregning fikk de gamle indiske religioner igjen et sterkere tak på inderne enn de hadde hatt under buddhismens storhetstid. Det gjaldt især brahmanismen med dens panteisme, men også vedareligionen med dens polyteisme. Det religiøse liv som blomstret fram på grunn av denne renessansen, og som stort sett er karakteristisk for India den dag i dag, kalles med et fellesnavn for hinduismen.<sup>332</sup>

Her skilles ikke mellom en autentisk hinduisme og en degenerert form, som i beskrivelsen av buddhisme, idet samtidens praksis identifiseres med hinduismen slik den ble formet ved begynnelsen av vår tidsregning. Videre heter det:

Det er en broket blanding av religiøse forestillinger som går inn under dette navn [hinduismen]. Den omfatter primitiv tro på fetisjer og hellige dyr. Mens det bare er de minst opplyste som trygger sin eksistens ved kraftfylte gjenstander, er dyrkelsen av hellige dyr helt alminnelig.<sup>333</sup>

Gjennom beskrivelsen av hinduisme som en «broket blanding», og gjennom forklaringen i forrige sitat om at begrepet «hinduismen» er et fellesnavn, dannes et bilde av denne religionen som en heterogen størrelse. «Primitiv tro» beskrives som en del av hinduisme, men frasen «bare de minst opplyste som trygger sin eksistens ved kraftfylte gjenstander» gir et inntrykk av at det som i denne boken anses som et av de laveste trinn i religionenes utvikling, bruken av fetisjer, kun utgjør en liten del av denne religionen. Den andre typen «primitiv tro» – «dyrkelsen av hellige dyr» – fremheves derimot som en større del av hinduismen, samtidig som denne praksisen gjøres noe mindre «primitiv». Dette kan sees i sammenheng med at det i RG1948 er primitivisme og evolusjonisme som legger premissene for fremstilling av religioner (se kapittel 3). Det forutsettes at de religiøse systemene er logiske følger av hverandre som ledd i en utvikling, hvor dynamisme, «kraft-tro», anses som det laveste trinn, og monoteisme som det høyeste. Etter en videre beskrivelse av ulike uttrykk for hinduisme, som polyteisme, asketer og tempelpraksis, avsluttes avsnittet om hinduisme på følgende måte:

I hinduismen kan en også finne monoteisme, troen på den ene Gud, som har skapt alt og derfor hersker over alt. I India har denne gudstro fått sitt reneste uttrykk i den såkalte bhakti-fromhet, som vi finner i

---

<sup>332</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnasen*, s. 41

<sup>333</sup> Ibid.

det berømte indiske diktverk 'Sangen om Den høye [Bhagavadgita]'. Krishna er den ene gud som prises i dette verket, og som kalles 'Den høye'. For å bli frelst må menneskene i kjærlighet og hengivenhet (bhakti) overgi seg til ham. Det fører bl.a. med seg at de må oppfylle sine plikter i troskap og uten tanke på belønning i dette liv eller i det hinsidige. Her er det ikke lenger tale om noen flukt fra verden slik som i brahmanismen og buddhismen. Denne frelsesvei kalles *bhakti*-marga (hengivenhetens vei), og i India av i dag har den stilt karma-marga og dsjnana-marga i skyggen.<sup>334</sup>

Bhakti fremstilles som det mest positive ved hinduisme, både gjennom ord som «kjærlighet» og «hengivenhet», og gjennom bruken av begrepet monoteisme. Kanskje fremstilles bhakti i positiv valør nettopp fordi dette gjenkjennes som monoteisme? I RG1948 legges evolusjonisme til grunn for beskrivelse av ulike religionsformer. Polyteisme avløses av monolatri, som igjen avløses av monoteisme (se kapittel 3). I denne beskrivelsen av religioners utvikling, som fremhever positive trekk i henhold til en kristen forståelse, synes det som om monoteisme er den mest positive merkelappen en religion kan få.<sup>335</sup> Denne formen for hinduisme settes i eksplisitt opposisjon til både bramanisme og buddhisme gjennom negasjonen «Her er det ikke lenger tale om noen flukt fra verden». Karma-marga og dsjnana-marga blir knyttet til de foregående stadiene av religion i India (se beskrivelsen av de tematiske komponenter), og slik sett blir praksisen i «India av i dag», altså hinduisme, fremstilt som en positiv utvikling av religion i India.<sup>336</sup>

I likhet med beskrivelsen i RG1948 fremstilles hinduismen også i RR1970 som meget heterogen. Det forklares her at hinduismen

ikke [er] én religion med et noenlunde ensartet preg som f.eks. buddhismen, islam og kristendommen, den er mange religioner samtidig. Praktisk talt alle sider av religiøst liv og alle religiøse forestillinger som religionshistorien vet å fortelle om, er representert i hindusimen. Det er da ikke underlig at den rommer store motsetninger når det gjelder både fromheten og de former den gir seg uttrykk gjennom.<sup>337</sup>

Bhakti beskrives også her som en vesentlig del av denne heterogeniteten:

---

<sup>334</sup> Ibid. s. 43. Kursiv i original

<sup>335</sup> Evolusjonsteorien som kommer til syne i RG1948 kan klassifiseres som det Lovejoy og Boas (1935) kaller *The Theory of Ascent* – en teori om at mennesket stadig utvikler seg til det bedre. Dette er en underkategori av *Bilateral finitist theory*, hvor historien har en begynnelse og en slutt. Denne teorien identifiseres med kristen, lineær historieforståelse. LOVEJOY, A. O. & BOAS, G. (1980 [1935]) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, s. 2f. Se også GEERTZ, A. W. (2004) "Can we move beyond primitivism?" s. 38ff

<sup>336</sup> Se også Ibid. s. 35, 37 og 39.

<sup>337</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 87

Bhakti-marga er frelsesveien for de aller fleste hinduer. Den bygger på Bhagavadgita og er en frelsesvei preget av pliktfølelse og kjærlighet til Gud. Man skal ikke forsage verden og isolere seg fra den [...] Man skal tvert imot gå inn i verden og være aktiv.<sup>338</sup>

Her brukes positivt ladede vendinger som skiller bhakti fra andre former for hinduisme, som gjennom «forsage verden og isolere seg fra den» beskrives med negativ valør. Samtidig fremheves det at bhakti er den formen for hinduisme er den «de aller fleste hinduer» følger. Bhakti knyttes videre til monoteisme gjennom beskrivelse av gudstro i Bhagavadgita:

Det er ikke godt å si hva man skal kalle den gudstro som Bhagavadgita bygger på. Polyteisme og panteisme er det ikke, det er vel riktigst å si at det er en gudstro som er på vei mot monoteisme.<sup>339</sup>

I beskrivelsen av tilbedelse av det som kalles «Den Ene som er bak alt og over alt»<sup>340</sup> gjentas fremstillingen av hinduismens bevegelse mot monoteisme:

Andre hinduteologer hevder at den hinduiske gudeverden ikke er polyteistisk. Det er ikke mange personlige guder, sier de, det er bare en eneste: Den Ene. [...]

[...] Denne oppfatning, som er opphøyd til noe bortimot et dogme i visse kretser, viser at monoteisme ikke er langt borte for disse mennesker. Den bringer system inn i vrømmelen av guder og skaper enhet i mangfoldigheten, men den deles ikke av flertallet av de hinduer som søker hen til gudebildene.<sup>341</sup>

I sitatene sies det altså ikke at monoteisme er en del av hinduismen, men at man kan finne fenomener i den som ligner. Denne monoteismelignende praksisen fremstilles som noe som «bringer system» og «skaper enhet» i hinduismen som for øvrig beskrives med ord som «vrømmel» og «mangfoldighet». Sees de tre foregående sitatene i sammenheng, blir fremstillingen av de monoteistiske trekkene ved religionen flertydig. På den ene side knyttes monoteismelignende praksis i bhakti til «de aller fleste hinduer», samtidig som «flertallet av hinduer som søker hen til gudebildene» ikke tar del i det monoteismelignende aspektet som «bringer system» og «skaper enhet». Som tidligere nevnt avviser RR1970 både evolusjons- og degenerasjonsteorier i innledningskapitlet **Religionskunnskap**.<sup>342</sup> Beskrivelsen «på vei mot» indikerer likevel at representasjonen forholder seg til et evolusjonsperspektiv. Når monoteisme *ikke* beskrives som allerede del av hinduismen, blir representasjonen kanskje noe

---

<sup>338</sup> Ibid. s. 104

<sup>339</sup> Ibid. s. 88

<sup>340</sup> Ibid. s. 98

<sup>341</sup> Ibid. s. 98

<sup>342</sup> Se Ibid. s. 12f

mindre positiv her enn i RG1948.<sup>343</sup> I RR1970 brukes dog direkte referanser til kristne tekster for å beskrive Bhagavadgitas betydning:

Bhagavadgita (Den høyestes sang), som er omtrent så stor som Johannesevangeliet, kalles ofte for hinduenes Nye testamente. Denne sammenligning viser hvilken betydning Bhagavadgita har for hinduenes fromhetsliv [...]<sup>344</sup>

Ved bruk av konkret sammenligning gjøres en antagelse om at hinduisme kan beskrives og forstås gjennom kristen terminologi. Påstanden om Bhagavadgitas betydning bygger her på forutsetningen om Det nye testamentets viktighet i norsk kristendom og «fromhetsliv». Slik sett dannes kanskje likevel et positivt bilde av hinduismen?

Fokuset på hinduismens heterogenitet kommer i RR1970 tydelig frem også i sammenligning med kristendom og islam: «Så vidtfavnende som hinduismen er i sin gudstro, er det naturlig at den ikke har noen felles trosbekjennelse som f.eks. kristendommen og islam har.»<sup>345</sup> Under overskriften *Hinduismen – en universell religion* fremheves likevel det som kalles «hinduismens trosbekjennelse»:

Det standpunkt som Swami Vivekananda var en energisk talsmann for: at alle religioner er sanne, deles av så mange hinduer i dag at vi gjerne kan kalle det hinduismens trosbekjennelse. En vanlig hindu kan verken forstå eller godta Jesu ord: 'Jeg er veien, sannheten og livet.' For ham er kristendommen ikke den ene frelsesvei, men en av de mange veier som Det Ene eller Den Ene har staket opp for menneskeheten.<sup>346</sup>

Videre beskrives hinduismens åpenhet ovenfor alle religioner, noe som først og fremst eksemplifiseres av dens evne til å omfavne kristendommen:

For å kunne gi alle religiøst søkende mennesker det som de leter etter, stiller hinduismen seg åpen overfor religionene og er villig til å oppta i seg elementer fra dem og tilpasse og omforme dem etter hinduisk mønster. Det ser vi bl.a. når det gjelder kristendommen, som hinduene har lånt elementer fra. Jesus anerkjennes som en religionenes vismann, og bilder av ham er å se ved siden av avbildninger av religionsstiftere og hinduiske guder. Han kalles Jesus Swami. [...] Mange indere betrakter Jesus som en

---

<sup>343</sup> Dette kan sees i sammenheng med definisjonen av monoteisme i innledningskapitlet *Religionskunnskap*, hvor kun parsismen, israellittisk-jødisk religion, islam og kristendom nevnes som eksempler på dette.

<sup>344</sup> Ibid. s. 88. King (1999) påpeker hvordan slike referanser nettopp viser hvordan Bhagavadgita var sentral i utviklingen av en religion dannet i kristendommens bilde; «a unifying ideology of 'Hinduism'». Dermed får denne teksten ofte stor oppmerksomhet i vestlige beskrivelser av hinduismen. KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 121

<sup>345</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 94

<sup>346</sup> Ibid. s. 111

inkarnasjon av Vishnu. Mahatma Gandhi ble sterkt grepet av det etiske i Jesu forkynnelse, og en støtte for sin ikkevoldsinnstilling (ahimsa) fant han i bergprekenen.<sup>347</sup>

I siste sitat får fremstillingen av hinduismen et positivt drag, nettopp fordi den anses å åpne seg for kristendommen. I sitatet før avgrenses hinduisme likevel klart mot kristendom, noe som kan synes å gi fremstillingen negativ valør, særlig gjennom vendingen «En vanlig hindu kan verken forstå eller godta Jesu ord». Det særlig interessante med disse sitatene er hvordan beskrivelsen av hinduismens universalisme snus til en beskrivelse av kristendommens universalisme, ved sin evne til å påvirke andre religioner. Særlig gjennom referansen til Mahatma Gandhis forhold til bergprekenen formidles kanskje først og fremst et budskap om Jesu forkynnelse som universell.<sup>348</sup>

Innføringsdelen i RR1970's hinduismekapittel avsluttes med en beskrivelse av hvordan det å være hindu oppfattes av ortodokse hinduer.

Etter ortodokse hinduers oppfatning kan man ikke konvertere til denne religion. De hevder at en hindu er en *inder* som tror på læren om karma og samsåra og tilhører en bestemt kaste. Det første grunnlag legges altså ved fødselen. Har et menneske ikke indiske foreldre, kan det ifølge ortodoks tankegang heller ikke bli en rett hindu i religiøs forstand.<sup>349</sup>

Dette settes i kontrast til Ramakrishna-misjonens «budskap om religiøs toleranse»<sup>350</sup> og siktemål om å «verve tilhengere for hinduisme».<sup>351</sup> Det er interessant at den ortodokse forståelsen av hinduisme beskrives i etterkant av fremstillingen av hinduismens universalisme og evne til å omfavne «alle religiøst søkende mennesker». Den ortodokse forståelsen kommer som et apropos til den universelle og tolerante hinduismen, slik at det ikke er den ortodokse forståelsen som fremstår som bærende for forståelsen av hinduismen.

Også RB1997 fremstiller hinduismen som heterogen, en religion som innehar mangfoldige aspekter:

Hinduismen virker ofte forvirrende på vestlige mennesker fordi den ikke gir en klar og enkel oppfatning av det guddommelige. Et mylder av guder i menneskeskikkelse og dyreskikkelse blir dyrket i templene, samtidig som noen filosofiske hinduer tror på et abstrakt prinsipp og avviser gudenes eksistens.<sup>352</sup>

---

<sup>347</sup> Ibid.

<sup>348</sup> Bruken av kristen terminologi i beskrivelsen av særlig bhakti og Bhagavadgita som vist over, kan kanskje fungere som en understrekning av kristendommens universalisme.

<sup>349</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 114. Kursiv i original.

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 43

I sitatet settes det et særlig fokus på det forvirrende med religionen, noe som også fremkommer gjennom negasjonen «fordi den ikke gir en klar og enkel oppfatning av det guddommelige». Henvisningen til «Vestlige mennesker» synes å innebære en binær opposisjon til østlige mennesker, slik at opplysningen om at hinduismen er «forvirrende på *vestlige mennesker*»<sup>353</sup> fører til en implisitt opposisjon mellom religionsforståelse i vest og i øst. Dette kan sees i sammenheng med en av religionskategoriseringene denne boken bruker i det innledende kapitlet **Religionskunnskap**. Som nevnt i kapittel 3, fremstilles det som kalles vestlige og østlige religioner i et skjema som legger vekt på opposisjoner og ulikheter mellom øst og vest, noe vi ikke finner eksplisitt i de eldre bøkene i utvalget.

Det er i den innledende delen til hinduismekapitlet, *Historisk oversikt*, Bhakti og Bhagavadgita beskrives. Også i denne boken beskrives bhakti som et vesentlig aspekt ved hinduismen, særlig gjennom påstanden i overskriften til avsnittet som omhandler bhakti og Bhagavadgita: «Hengivelse som hovedprinsipp».<sup>354</sup> Hengivelsens vei beskrives over omtrent dobbelt så mange linjer som de øvrige frelsesveiene. Til forskjell fra de to eldre bøkene beskrives ikke Bhakti i denne boken ved ord som monoteisme, ei heller påpekes klare paralleller mellom kristne tekster og Bhagavadgita.

I en tekstboks i RB1997, med tittelen «Hvem er hindu», beskrives *hindu* og *hinduismen* som begreper:

Det var perserne som først brukte ordet *hindu*, og de brukte det om de menneskene som bodde rundt Indus-elva (*Sindhu* på sanskrit). Da engelskmennene erobret India, kalte de alle innfødte i landet for hinduer, men etter hvert fikk det en spesiell betydning: indere som har beholdt sin gamle religion og ikke gått over til islam. På 1800-tallet begynte religionsforskerne å kalle indernes religion for hinduisme, og dette begrepet brukes derfor fortsatt, selv om det er ukjent for mange indere. Selv har de mange uttrykk for religionen sin, blant annet *dharma*, som egentlig betyr den universelle orden, lov eller norm som styrer alt liv.<sup>355</sup>

Her beskrives hindu som et historisk konstituert begrep, og hinduisme som et forskningsbegrep, noe som ikke gjøres i de to eldre bøkene. At hinduene selv har «mange uttrykk for religionen sin» forsterker muligens fremstillingen av hinduismen som heterogen.

---

<sup>353</sup> Min kursivering.

<sup>354</sup> Se GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 39

<sup>355</sup> Ibid. s. 37. Kursiv og parentes i original. I denne beskrivelsen nevnes hverken sikhisme, jainisme, parsisme eller andre religioner, slik at alle indere som ikke er muslimer knyttes til hinduisme. Hva ordet «derfor» viser til, er noe usikkert.

Også i MM2006 beskrives hinduismen som en mangfoldig religion:

Det er et stort mangfold av gudsforestillinger innenfor hinduismen. Den rommer både panteisme (gud i alt), polyteisme (mange guder), og animisme (tro på ånder i naturen, for eksempel i trær eller fosser). Enkelte hinduer kan ha en monoteistisk tro og regner den guden de ber til, som den eneste.<sup>356</sup>

Det gis her det samme heterogene inntrykket av hinduisme som i RG1948 og RR1970. Det påpekes imidlertid at monoteisme finnes hos kun enkelte hinduer, noe som gjør monoteisme til en mindre fremtredende del av hinduismen enn i RG1948 og RR1970.

I beskrivelsen av mangfoldet presenterer MM2006 følgende hierarkiske modell:

For å få litt oversikt kan vi bruke en modell med fire ulike nivåer for religiøs erkjennelse:

1 En har nådd det høyeste nivået når en forstår at gud er upersonlig og gjennomsyrrer tilværelsen [...] 2 Det nest høyeste nivået er når en tenker seg personlige guddommer [...] 3 Noen har behov for å tenke seg at gudene fremtrer i fysisk skikkelse [...] 4 Andre igjen trenger konkrete gudebilder for å forholde seg til guddommen eller gudene.<sup>357</sup>

At modellen er hierarkisk fremkommer ved bruken av betegnelsen «det høyeste nivået» i punkt 1, slik at de andre punktene følgelig fremstår som lavere nivåer. Her skilles det ikke mellom autentisk/opprinnelig hinduisme og senere utvikling, men mellom ulike grader av religiøse erkjennelse, som mer eller mindre transcendent/immanent forståelse av hinduismen. Modellen presenteres ikke med interessert avsender (se side 10 om uspesifisert avsender), slik at man får en indirekte påstand om den ideelle hindu. Idet illustrasjonsfotografiene viser «konkrete gudebilder» fra de norske hindutemplene på Slemmestad og Ammerud<sup>358</sup>, får fremstillingen den implikasjon at norske hinduer fremstår som representanter for det fjerde og laveste nivået for hinduisme. Interessant er også bruken av «vi» i sitatet. Kanskje kan bruken av «vi» sees som en ekvivalens til «vestlige mennesker», brukt i RB1997, som oppfatter hinduismen som forvirrende og derfor trenger «å få oversikt»?<sup>359</sup>

---

<sup>356</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 39. Parentes i original.

<sup>357</sup> Ibid. s. 39 og 42.

<sup>358</sup> Ibid. s. 40f

<sup>359</sup> I *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 finner vi også en parallell til hierarkiseringen i 2006. Der fortelles at «[e]n gudsdyrking i vanlig forstand finner vi ikke hos hinduismens panteister [...]» Disse hinduene anser guddommen Brahman som upersonlig, han «oppfattes som en kraft, en substans, og omtales i nøytrum som Det Ene.» Til slutt slås det fast at «[d]ette fromhetsliv er for de få, og det anses som den høyeste form for hinduisme.» Heller ikke her klargjøres det hvem som ser dette som det høyeste nivå. STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 100f

Videre problematiseres bruken av hinduisme som betegnelse på alle de ovenfor beskrevne måtene/nivåene å være hindu på:

På denne bakgrunnen [stort mangfold, ulike nivåer for religiøs erkjennelse] er det ikke rart at noen har foreslått at hinduismen må forstås som flere ulike religioner.[...]

Men en slik oppdeling ville bli mangfoldig og forvirrende. [...] Det finnes også viktige trekk ved hinduismen som er felles for alle hinduer. forestillingene om sjelen og sjelevandringen (gjenfødselen) hører med blant dem. Det gjør også den hellige kuas rolle. [...] Andre fellestrekk er klasse- og kastesystemet. Dessuten sier mange lærde hinduer at alle hinduer dypest sett søker det samme. [...]

Derfor mener vi at det går an å beskrive hinduismen som én religion, selv om den favner et veldig mangfold.<sup>360</sup>

Gjennom beskrivelsen av en alternativ måte å kategorisere hinduismen på som *mer* forvirrende, gis det et inntrykk av at den vante kategoriseringen er den minst forvirrende måten. I sitatet trekkes også frem tre elementer ved hinduismen som gjør hinduismen til en koherent størrelse. Av disse tre er det klasse- og kastesystemet som gis størst plass i resten av kapitlet (se Appendix II), noe som kan bidra til et inntrykk av at det er dette som er mest essensielt for, eller viktigst for forståelsen av, hinduismen.

Det som i MM2006 kalles «kjærlighetens vei» (begrepet bhakti brukes ikke) fremstilles noe annerledes i denne boken enn i de øvrige – den fremstilles ikke som hinduismens hovedaspekt. Derimot knyttes denne veien til frelse hovedsakelig til lavere kaster:

Krishna sier at 'selv de som har kommet til verden av lavere byrd, kvinner, vaishyaer og shudraer, når det høyeste mål hvis de tar sin tilflukt til meg'. Derfor er kjærlighetens vei og guden Krishna naturlig nok mest populær blant dem som hører til de to laveste kastene. Ifølge de to andre frelsesveiene kan en bare oppnå frelse når en har blitt født inn i en av de to høyeste kastene.<sup>361</sup>

I tilhørende margtekst sies det at «Det var vanlig å tenke at bare mennesker fra de to øverste klassene kunne bli frelst i dette livet».<sup>362</sup> Bruken av ordet «naturlig» er, ifølge van Leeuwen, en legitimeringsstrategi som kommer inn under *moralsk vurdering*. Gjennom bruken av ord som «naturlig» unndras påstander debatt. Van Leeuwen knytter bruken av slike ord til verdidiskurser og til formidling av moralske verdier.<sup>363</sup> Som vist i kapittel 2, er det i

---

<sup>360</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 42. Parentes i original.

<sup>361</sup> Ibid. s. 46. Sitatet i sitatet er ifølge MM2006 hentet fra Bhagavadgita 9,30-32.

<sup>362</sup> Ibid. s. 46

<sup>363</sup> VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice*, s. 110f



*Opplæringslova* fra 1998 en forutsetning for all undervisning i skolen at opplæring skal fremme blant annet likeverd og likestilling. «Kjærlighetens vei» beskrives i MM2006 på en måte som synes å henvise til et slikt verdisystem. I RR1970 så vi hvordan beskrivelse av hinduismens universalisme brukes for å fremheve *kristendommens* universelle karakter. Den samme dynamikken ser ut til å gjøre seg gjeldende i MM2006. Beskrivelsen av «kjærlighetens vei» fremstår som en formidling av verdiene likeverd og likestilling – verdier som ifølge opplæringsloven skal formidles til bokens lesere.

Under overskriften «Hinduisme og andre religioner» i MM2006 opplyses det om at hinduismen er relativistisk i møtet med andre religioner: «Hinduene finner [...] en fellesnevner i alle religioner. Det gjør hinduismen til en universell religion, selv om den er så intimt knyttet til India».<sup>364</sup> Videre blir det påpekt at hinduismens relativisme ikke er det samme som toleranse:

Hinduismens relativisme blir noen ganger omtalt som toleranse. Men hinduiske teologer avviser kontant enhver religion som mener at den inneholder 'Sannheten'. På samme måte avviser de kristendommens lære om et syndefall som årsak til at mennesker synder: 'Den verste synd en kan gjøre, er å si at mennesket er syndig,' sa Mahatma Ghandi.<sup>365</sup>

Beskrivelsen av hinduismens universalisme her og i RR1970 minner om hverandre. I begge bøkene beskrives universalisme i forhold til kristendom. I RR1970 virker kontrasteringen med kristendom som en forklaring på hinduismens universalisme – at en hindu ikke vil gå med på at det bare finnes én vei til frelse/én sannhet. I MM2006 synes det derimot som om referansen til kristendom brukes som en forklaring på hvorfor den relativismen som ligger til grunn for universalismen ikke må forveksles med toleranse.

Alle de fire lærebøkene i utvalget fremstiller hinduismen som en heterogen, mangfoldig og inkluderende religion. Et fokus på hinduismen som forvirrende og uoversiktlig finner vi også. I de tre eldste bøkene blir bhakti fremstilt som hovedaspektet ved hinduismen, noe som i bøkene fra 1948 og 1970 bidrar til å gi beskrivelsen et klart positivt preg.

## 5.2.2 Kaste

I de tre nyeste bøkene i materialet, altså i alle bøkene bortsett fra RG1948, fremstilles kastesystemet som hinduismens og Indias samlende element. I RR1970 behandles kaste tidlig i kapittelet om hinduisme, og det refereres hyppig til kaste i resten av kapittelet (se nedenfor

---

<sup>364</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 47

<sup>365</sup> *Ibid.* s. 47f

om karmalæren). I RB1997 introduseres temaet kort innledningsvis, i forbindelse med hinduismens historie. Kaste beskrives mest inngående i avsnittene «Menneskesyn» og «Etikk», der det opplyses at «Etikken i indisk religion er uløselig knyttet sammen med oppdelingen i kaster».<sup>366</sup> Behandlingen av kastesystemet er fremtredende i MM2006. Her blir temaet beskrevet i kapittdelene *Hinduenes liv* og *Hinduisme i nyere tid*. Det førstnevnte avsnittet har følgende underoverskrifter: «Tempel og tilbedelse», «Klasse- og kastesystemet», «Rent og urent», «Kvinner og menn» og «Klasser, kaster og karma». Fire av disse fem temaene behandler kastesystemet, se Appendix II, slik at dette blir stående som den viktigste faktor i hinduenes religiøse praksis.

### ***Kastesystemet - det motsatte av likeverd?***

Den første vinklingen fokuserer på konsekvenser av kastesystemet som autoritært og hierarkisk. I samtlige lærebøker i materialet er det i presentasjonen av kaste referanser til grupper eller enkeltpersoner som har lidd eller lider under kastesystemet. Disse presentasjonene har noen ganger en litterær, sensasjonspreget form, og er egnet til å vekke leserens medlidenhet med hinduene som lever under dette systemet. Det er i RR1970 dette kommer tydeligst til uttrykk, først og fremst i følgende fortelling:

Som en følge av den harde og ubarmhjertige kastepraksis søkte to unge, forelskede indere for noen få år siden døden ved gift. Hun, som var en brahmanpike, og han, en shudragutt, hadde stått i et hemmelig forhold til hverandre. Kastereglene i landsbyen hvor de bodde, kunne ikke godta et slikt forhold, skjønt lovene i våre dagers India er tolerante og går imot kastepraksisen.<sup>367</sup>

Som nevnt på side 11 beskriver van Leeuwen (2008) hvordan legitimeringsstrategier kan ta utgangspunkt i *mytopoesis* – legitimering ved referanse til narrativ/aneddote. I sitatet finner vi en anekdote som tar form av en advarsel (*cautionary tales*) – handlinger som strider mot sosial orden straffer seg. Her snus dog anekdotens poeng, slik at advarselen til individet fremstår som en kritikk av lokalsamfunnets praksis. Norske verdier formidles her gjennom beskrivelse av en praksis som i norsk offentlig diskurs vil kunne gjenkjennes som frihetsberøvelse, altså gjennom en implisitt opposisjon til hva som anses å være ønskelig.

---

<sup>366</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 47. (Se nedenfor om karmalæren.)

<sup>367</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 90. BREIDLID, H. & NICOLAISEN, T. (2003) *Den narrative dimensjon i KRL-fagets lærebøker: En analyse av fortellingsgrepet og utvalgte temaer i læreverkene*, Tønsberg, Høgskolen i Vestfold, s. 6f, kaller denne fremstillingsmåten «faktafortelling». Det betegner en fremstillingsmåte i skolebøker som søker å formidle fakta gjennom å fortelle en historie. Breidlid og Nicolaisen påpeker at problemet med denne fremstillingsmåten, som er mye brukt i lærebøker for grunnskolen, er vanskeligheten med å skille fiksjon fra fakta, da skjønnlitterære grep kan misforstås som uttrykk for religionen behandlet.

Dette understrekes ytterligere gjennom poengtering i siste setning av at det indiske lovsystemet delegitimerer den lokale praksisen.

I MM2006 er det først og fremst en avisnotis i marginen, hentet fra Aftenposten, som har et sensasjonelt preg.

#### **Indias kasteløse tar oppryddingen**

[...] For Indias kasteløse er ingen jobb for skitten eller makaber. Det er de som nå rydder unna råtnende lik etter flodbølgen. Blant de rundt 1000 mennene som rydder etter katastrofebølgen i den lille fiskerlandsbyen Nagapittam på Indias sørkyst, er de fleste kasteløse fra nabolandsbyer. Over 16 prosent av Indias befolkning er kasteløse. Selv om diskriminering på grunnlag av kaste er forbudt, spiller systemet fortsatt en avgjørende rolle i det indiske samfunnet.<sup>368</sup>

I det følgende sitatet fra RG1948 finner vi igjen fokuset på de samme elementene som er blitt eksemplifisert i de to sitatene over – en problematisering av fraværet av frie giftemål/fri kjærlighet og de kasteløses stilling.

I dag er det godt og vel 3000 kaster i India. De er skarpt atskilt fra hverandre, og det våkes nøye over at ingen rykker opp i en høyere kaste. En må ikke gifte seg med en som hører til en lavere kaste, ja, ikke engang spise sammen med ham eller røre ved ham, for da blir en uren. Kastevesenet legger store hindringer i veien for indernes frie utvikling, og særlig er det en forbannelse for de laveststående, pariaene, som ikke hører til noen av kastene og blir regnet for å være særlig urene.<sup>369</sup>

I denne boken behandles kastesystemet i avsnittet ”Inderne”, som fungerer som en innledning til de indiske religioner som denne boken behandler. Kastesystemet knyttes dermed til inderne som folkeslag, og ikke direkte til religionen hinduisme. I og med at temaet likevel blir belyst i innledningsavsnittet til indiske religioner, og der utgjør omtrent halvparten av avsnittet, synes det som om forfatteren anser det som viktig for forståelsen av religionene, inkludert hinduisme. I sitatet problematiseres ikke bare fraværet av frie giftemål/fri kjærlighet og de kasteløses stilling, men kastevesenet identifiseres også som en hindring for «indernes frie utvikling». Dette er et syn på kastevesenet som også gjør seg gjeldene i de yngre bøkene, noe vi vil komme tilbake til i behandlingen av undergravingsvinklingen.

Hvis vi igjen ser på MM2006, finner vi også et annet eksempel på denne vinklingen, selv om dette er noe mindre sensasjonspreget:

---

<sup>368</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 45 (*Mening og mangfold* henter avisnotisen fra *Aftenposten* 04.01.2005).

<sup>369</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 33

Aller mest urene er de som arbeider med søppel, lær eller lik. Bare de kasteløse kan arbeide i garverier og med likbrenning. De står helt utenfor (eller under) kastesystemet.<sup>370</sup>

Dette finner vi også igjen i RB1997, der det opplyses om at «Det er betegnende at blant annet søppeltømmere, vaskekoner, lærarbeidere og folk som tar seg av døde dyr, hører til de laveste kastene.»<sup>371</sup> Begge de to siste bøkene fokuserer også på hvordan kvinner står under menn i kastesystemet:

Etter puberteten blir kvinner sett på som mindre rene enn menn, særlig under menstruasjon og fødsel.<sup>372</sup>  
[RB1997]

Kvinner blir jevnt over regnet som mer urene enn menn i samme kaste. Denne forskjellen er størst i de høyere kastene og ganske liten i de laveste. Derfor er de sosiale skillene mellom kvinner og menn mindre i de lavere kastene. [...] Etersom frelsen først og fremst kan nås fra de høyeste kastene, regner mange hinduer med at kvinnene ikke kan nå frelsen i dette livet. De må først gjenfødtes som menn.<sup>373</sup>  
[MM2006]

I MM2006 kontrasteres kvinnens plass som lavere enn mannen i kastesystemet med mangfoldet av gudinner, men settes også i sammenheng med at kvinnen skal anse sin mann som guddom:

Disse gudinnene er forbilder for mange hinduistiske kvinner, og en del hinduer tilber bare de kvinnelige guddommene. Samtidig kan det hete at kvinnen skal se på sin mann som en guddom og tjene og adlyde ham.<sup>374</sup>

Igjen er det mangelen på likeverd og egalitære verdier som preger fremstillingen. Medlidenhet med de som faller utenfor, eller lider under, kastesystemet – og dermed under hinduismen – brukes for å fremheve hva som er ønskelig (likeverd) gjennom hva som ikke er ønskelig. Alle bøkene setter fokus på mangelen på personlig frihet og likeverd i representasjonen av kastesystemet. Representasjonen fokuserer på implisitte opposisjoner. I implisitte opposisjoner er det mulig å sette inn referanser i beskrivelsene til hvordan "vi" er eller gjør det motsatte, uten

---

<sup>370</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 44

<sup>371</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 48

<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 44

<sup>374</sup> Ibid. s. 45

at beskrivelsenes mening forandres.<sup>375</sup> "Vi" fremstilles altså i lærebøkene som egalitære, ved at "de andre" fremstilles som autoritære og hierarkiske. Vinklingen er til stede i hele materialet. I RG1948 ligger fokuset på kaste som kollektivt fenomen, i RR1970 suppleres dette med personifisering av representanter for kastene. Personifiseringen er ikke til stede i RB1997 eller i MM2006, men hierarkiseringen mellom kjønn blir i disse bøkene introdusert og utbrodert.<sup>376</sup> Vi ser altså at representasjonen av kastesystemet i hele utvalget har en vinkling som får kastesystemet og hinduismen til å fremstå som svært fjern fra vår forestilling om likeverd og personlig frihet.

### ***Kaste som indre motsetning***

Den neste typen vinkling på kastesystemet, som preger de tre nyeste bøkene i materialet fokuserer på et motsetningsforhold innad i hinduismen/India. Dette kommer til uttrykk i flere av situatene vi så over:

Kastereglene i landsbyen hvor de bodde, kunne ikke godta et slikt forhold, skjønt lovene i våre dagers India er tolerante og går imot kastepraksisen.<sup>377</sup> [RR1970]

Det er viktig at ingen urene besøker templene, og derfor var kasteløse utelukket fra offentlige templer fram til vårt hundreår. Nå er det vedtatt en lov om at alle har adgang, men i mange landsbyer holdes fortsatt de kasteløse utenfor og må dyrke sine egne guder i egne templer. Også på en rekke andre områder av samfunnslivet spiller kastesystemet en viktig rolle, enda den indiske grunnloven fra 1947 innførte forbud mot diskriminering på grunnlag av kastetilhørighet.<sup>378</sup> [RB1997]

Dette sosiale systemet [klasser og kaster] har overlevd helt til vår tid. Riktignok er lovverket i India slik at det er ulovlig å diskriminere noen på grunnlag av klasse- eller kastetilhørighet. Men systemet preger fremdeles hinduenes liv, ved forestillinger om rent og urent, i forbindelse med sosial omgang og ekteskap, og som en målestokk på hvor nær en er frelsen.<sup>379</sup> [MM2006]

Selv om diskriminering på grunnlag av kaste er forbudt, spiller systemet fortsatt en avgjørende rolle i det indiske samfunnet.<sup>380</sup> [MM2006]

---

<sup>375</sup> SAID, E. W. (2001) *Orientalismen*, s. 267

<sup>376</sup> I RR1970 kommer et kjønnsperspektiv til syne idet kun mannen som religiøs aktør blir presentert. Dette perspektivet er dog ikke et uttrykk for representasjonsvinklingen vi her ser på, og vil ikke bli behandlet videre.

<sup>377</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 90

<sup>378</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 48

<sup>379</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 43f

<sup>380</sup> Ibid. s. 45 (*Mening og mangfold* henter avisnotisen fra *Aftenposten* 04.01.2005.)

I alle sitatene finner vi påstander om det indiske lovverk som å gå imot kastepraksisen eller å forby diskriminering på grunn av kaste. I RR1970 står det at lovverket «går imot kastepraksisen», mens det i de to øvrige bøkene fremheves at lovene forbyr «diskriminering på grunnlag av kaste». Motsetningsforholdet innad i India/hinduismen fremheves gjennom svekkelse av disse påstandene. I RR1970 er det en logisk sammenheng mellom påstanden og svekkelsen, idet svekkelsen forekommer gjennom beskrivelse av fungerende kastepraksis – som det oppgis at lovene går imot. I RB1997 finner vi også en logisk sammenheng mellom påstanden at det nå er «vedtatt en lov om at alle har adgang [til templene]», som følges av en beskrivelse av at det motsatte skjer. Sitatet fra RB1997 inneholder også en annen del. For at siste setning i sitatet fra RB1997 skal gi mening må kastesystemet forstås som diskriminerende i seg selv. Samme dynamikk ser vi i sitatene fra MM2006 idet sitatene derfra kan leses på samme måte, altså at kastesystemet i seg selv er diskriminerende.<sup>381</sup>

I sitatene påpekes hinduenes manglende evne til å følge sine egne lover. Det kontradiktoriske innad i hinduismen overføres til en implisitt opposisjon, der det indiske samfunn, og dermed hinduismen, fremstår som kaotisk sammenlignet med vårt samfunn.

### ***Kaste som foreldet tradisjon***

Den tredje vinklingen er at kastesystemet, og dermed også hinduismen, er en foreldet tradisjon som er i ferd med, eller som i det minste bør være i ferd med, å bli undergravd. Det er i RR1970 denne vinklingen utbroderes mest:

undergravningen av hele kastesystemet er i gang [...] Utviklingen mot et stadig mer moderne samfunn er et effektivt angrep på kastevesenet. [...] Fremskrittsvennlige indere i ledende stillinger er med på å bryte ned barrierene.

Det kunne nevnes mange flere eksempler på undergravningen av kastevesenet, men det ville være urealistisk å hevde at det er på full fart ut av det indiske samfunn. Et system som er religiøst motivert idet det har guddommelig sanksjon, og som har en mangetusenårig tradisjon bak seg, lar seg ikke på kort tid oppheve ved lov eller moderne praksis. Det begynner vel å vakle i de større byene, men i landsbyene er påvirkningen minimal [...] Noen vesentlig endring av kastevesenet vil man nok ikke få før de gjeldende strenge kasteregler for inngåelse av ekteskap blir opphevet, og en eventuell mentalitetsendring fører til virkelig samliv mellom mennesker av forskjellige grupper.<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> Isolert sett kan sitatene også innebære at store deler av kastesystemet ikke blir rammet av forbudet mot diskriminering, men tatt i betraktning den første vinklingen som også fremkommer i bokens behandling av kastesystemet (manglende likeverd) fremstår påstanden likevel som en påstand om at kastesystemet i seg selv er diskriminerende.

<sup>382</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 90ff. I et av lesestykkene, et utdrag fra *Verdens religioner, Politikens håndbøker*, København 1964, finner vi en kontradiktorisk opplysning om hinduismens undergravning: «Hinduen av i dag aksepterer den moderne verden med dens vitenskap og industri, mekanisering

I MM2006 kommer den samme vinklingen klarest frem i det følgende:

I de store samfunnsforandringene som skjer i dagens India, står hinduismen under press. Flyttingen til byene og utviklingen av nye yrker fører til at kastesystemet kan bryte sammen som sosialt system i løpet av noen tiår. Dette fører til uro i de høyeste kastene, for det er folk i de mellomste og laveste kastene som er mest villige til å møte forandringer.<sup>383</sup>

Påstandene i dette sitatet har flere implikasjoner. For det første settes det likhetstegn mellom kastesystemet og hinduisme, i og med at hinduismen står under press fordi kastesystemet «kan bryte sammen». For det andre kan det se ut som om hinduisme primært er de høyeste kasters religion basert på dette kastesystemet.<sup>384</sup>

I det første sitatet, fra 1970, knyttes modernisering til undergraving av kaste, og implisitt til undergraving av hinduismen ved at kaste i kapittelet fremstilles som en stor og viktig del av denne religionen. Kaste knyttes til urbanisering, og det påpekes i den sammenheng hvor tradisjonelt samfunnet er. Kastereglene for ekteskap understrekes som spesielt konserverende. I MM2006 er det også urbanisering og differensiering som truer kastesystemet. Her er identifiseringen mellom kaste og hinduisme mer eksplisitt, samtidig som hinduismen synes å bli begrenset til høykastenes religion. Her er det ikke lenger fokuset på tradisjonens sterke stilling, men på hinduismens svake stilling som gjør seg gjeldene.

Det er kun i lærebøkene fra 1970 og 2006 vi finner denne vinklingen.<sup>385</sup> Vi kan likevel også se en vinkling i RG1948 som minner om denne, når det påstås at «Kastevesenet legger store hindringer i veien for indernes frie utvikling [...]»<sup>386</sup>

## **Oppsummering**

Kaste fremstilles i bøkene gjennom tre beslektede vinklinger. Disse fokuserer på manglende likeverd mellom mennesker i kastesystemet, Indias og hinduismens indre motsetningsforhold

---

og barnebegrensning, og holder samtidig fast ved sin religion. På en merkelig måte forstår han å forene de nye tider med sin tro.» Ibid. s. 119 (sidetallene fra *Verdens religioner, Politikens håndbøker* oppgis ikke).

<sup>383</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 46f

<sup>384</sup> Når det vises til «uro i de høyeste kastene», knyttes ser det ut til at *både* kastesystemet og hinduismen knyttes først og fremst til de høyeste kastene, slik at man får det King (1999) kaller «the Marxian-inspired claim» om at de høyeste kastene bruker religionen for å kontrollere massene. KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 13

<sup>385</sup> *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 og *Mening og mangfold* fra 2006 er begge gitt ut på Aschehoug forlag. Om dette har betydning for at det kun er i disse bøkene vi finner undergravingsvinklingen er vanskelig å se, fordi begge disse bøkene også har mange likehetstrekk med bøkene fra 1948 (Cappelen) og 1997 (Gyldendal) på andre områder.

<sup>386</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 33

til kaste, og kaste som en foreldet tradisjon i ferd med å bli undergravd.<sup>387</sup> Som vi ser henger de tre typene vinklinger på kastesystemet tett sammen i skolebøkene. I de fleste sitatene kombineres en motsetningsvinkling, en undergravingsvinkling og en vinkling der fokuset ligger på manglende likeverd. Kastesystemet blir i alle bøkene fremstilt negativt, ofte med referanse til pariaenes stilling.<sup>388</sup> I hele utvalget knyttes kaste til hinduismen, mens identifikasjonen mellom kastesystemet og hinduisme synes å være sterkest i det nyeste materialet. I RG1948 behandles ikke kaste under overskriften «Hinduismen», men i innledningen til *Indiske religioner*, mens kaste er en vesentlig del av hinduismekapittelet i RR1970 og RB1997. I MM2006 fremstår kastesystemet som den mest fremtredende delen av hinduisk praksis, idet fire av fem avsnitt i kapittdelen *Hinduenes liv* omhandler kastesystemet. Denne økende graden av identifikasjon får videre følger for i hvilken grad representasjonen av kaste også fremstår som en representasjon av hinduismen som sådan. Skolebøkene presentasjon av kastesystemet syntetiserer slik sett påstander om indisk kultur som hierarkisk, tradisjonell og autoritær gjennom beskrivelse av religionen hinduisme.<sup>389</sup> I forhold til fokuset på manglende likeverd fokuserer representasjonen av kaste på hvordan kastereglene underkjenner likeverd og personlig frihet, verdier som "vi" identifiserer oss med. Denne representasjonen finner vi i hele utvalget, men den knyttes altså sterkest til hinduismen i de nyeste bøkene. I forhold til kaste som indre motsetning er dette en representasjon som er så å si uforandret gjennom materialet, men også her er identifikasjonen med hinduisme mer eksplisitt jo nyere bøkene blir. Vinklingen der kaste fremstilles som foreldet tradisjon har endret seg noe mer. Mellom de to årene vinklingen er representert, 1970 og 2006, flytter fokuset seg fra kastesystemets sterke stilling gjennom tradisjonen, til hinduismens svake stilling.

Som Ursula Sharma (1999) og Ronald B. Inden (2000[1999]) viser, har det vært vanlig i vestlig litteratur å fremstille kaste som den dominerende sosiale institusjon i India og som en forutsetning for indernes religion hinduisme.<sup>390</sup> Mary Searle-Chatterjee og Ursula Sharma (1994) påpeker hvordan det i representasjoner av "den andre" er vanlig å anta at det

---

<sup>387</sup> De tre vinklingene tar alle for seg aspekter ved dikotomien Øst-Vest, slik dette er beskrevet i KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 32

<sup>388</sup> Ifølge Mary Searle-Chatterjee er det uunngåelig at negative sider ved institusjoner som kaste får stort fokus i blant annet akademisk litteratur og i media, fordi negative utslag representerer menneskelige og politiske problemer. Dette fører imidlertid til at de positive sidene ved slike institusjoner gjerne overses i behandlinger av dem. SEARLE-CHATTERJEE, M. (1994) "Caste, Religion and Other Identities", i SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (Red.) *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches, 147-168*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, s. 149

<sup>389</sup> Se KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 32

<sup>390</sup> SHARMA, U. (1999) *Caste*, Buckingham, Open University Press, s. 7 og INDEN, R. B. (2000 [1990]) *Imagining India*, s. 49



som fremstår som mest annerledes ved "den andre", for eksempel kaste, også er det typiske ved "den andre".<sup>391</sup> Det er kanskje denne sammenblandingen vi møter på i de tre nyeste lærebøkene, fra 1970, 1997 og 2006, når kaste fremstilles som betegnende for hinduismen?

### 5.2.3 Karma og gjenfødelse

Som vi så i avsnittet over, blir kastesystemet i MM2006 fremstilt som et system som favoriserer høykastene på bekostning av lavkastene, og dermed som et verktøy for brahminkasten til å undertrykke den øvrige befolkningen. Som King (1999) påpeker blir ofte læren om karma og gjenfødelse i beskrivelser av hinduismen knyttet til brahminkastens dominans.<sup>392</sup> Jeg vil her derfor undersøke hvordan lærebøkene beskriver karma og gjenfødelse.

I MM2006 beskrives gjenfødelse med en negativ vending:

I forbindelse med at hinduismen ble introdusert i Vesten, ble også perspektivet på gjenfødselen forandret. Fra å være *et tyngende åk* for hinduen ble gjenfødelse beskrevet for europeerne som en mulighet til å utvide livsnyttelsen; en kunne få oppleve mer enn det som fikk plass i ett liv.<sup>393</sup>

Her beskrives gjenfødselslæren før møtet med Vesten som «et tyngende åk». Dette er en beskrivelse av gjenfødelse som minner om en tilsvarende formulering i RG1948: «Denne lære [sjelevandringen] kom imidlertid snart til å føles som en *tung og knugende byrde* for inderne.»<sup>394</sup> Sitatet fra 2006 har imidlertid også andre implikasjoner. Det er kun i tilknytning til Vesten at gjenfødelse fremstilles som noe annet enn «et tyngende åk».

I 1997 heter det om karma og gjenfødelse at «På denne måten forklarer hinduene forskjellene mellom mennesker. Karmalæren medvirker derfor til å opprettholde sosiale forhold som kastevesenet».<sup>395</sup> Videre trekkes dette inn i etikken under overskriften «Etisk utvikling»:

De etiske prinsippene for hver stand er utformet i *Manus lover*. Dersom en følger de lover og plikter som gjelder for den standen man hører til, vil det føre med seg god karma og dermed en bedre tilværelse i det neste liv.

---

<sup>391</sup> SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (1994) "Introduction", i SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (Red.) *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches*, 1-24, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, s. 5

<sup>392</sup> KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 13

<sup>393</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 46. Min kursivering.

<sup>394</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnasene*, s. 36. Min kursivering. Dette sitatet er dog hentet fra avsnittet *Brahmanismen*, og som nevnt før beskriver boken fra 1948 vedareligion, brahmanisme og hinduisme som tre utviklingstrinn i Indias religionshistorie, slik at det som kalles hinduisme i en viss forstand blir beskrevet atskilt fra de to andre periodene.

<sup>395</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 47

På mange måter er etikken komplisert, for den skal gjelde på to forskjellige plan. På den ene side er det helt godtatt at menneskene ikke bare går inn for å oppfylle sine religiøse plikter, men også streber etter rikdom og jordiske gleder. På den annen side er det endelige målet en fullstendig løsrivelse fra alle ting i denne verden, slik at en kommer ut av sjelevandringens sirkel. Det innebærer en individualetikk der ens egen frelse blir viktigere enn andres velferd. Det er ingen grunn til å gjøre noe for andre, for deres situasjon er bare et resultat av deres egenkarma. I nyere tid har imidlertid mange hinduer lagt større vekt på idealer som fellesskap og sosialt ansvar.<sup>396</sup>

Her ser vi en likhet med hvordan buddhismen fremstilles i de to eldste bøkene, med et selvsentrert ideal. Etikken fremstilles som paradoksal idet man både skal søke jordiske gleder og løsrive seg fra verden. Paradokset konkluderes med at «det er ingen grunn til å gjøre noe for andre», og dette knyttes igjen til karmalæren da andres situasjon «bare [er] et resultat av deres egenkarma». Overskriften «Etisk utvikling» viser til siste setning i sitatet, der det som beskrives som opprinnelig, tradisjonell etikk hentet fra Manus lover, kontrasteres med at det i «nyere tid» finnes hinduer som deler ”våre” verdier, felleskap og ansvar for andre. I dette ser vi en parallell til beskrivelsen av «nyere tid» i buddhismen, hvor buddhismen hevdes å ha hatt et «etisk gjennombrudd» (se side 57). Når sitatet sees i sammenheng med hvordan «nyere tid» i hinduismen fremstilles i kapittelet forøvrig, der positiv nyvinning innenfor religionen skyldes vestlig påvirkning (se nedenfor), forsterkes det negative inntrykket av den tradisjonelle, hinduiske etikken.

I RR1970 åpnes avsnittet «Gjengjeldelse og sjelevandring» med en rekke spørsmål som relaterer seg til det foregående avsnitt «Kastevesenet»:

Hvorfor skal enkelte menneskers verd være større enn andres? Hvorfor tilhører man forskjellige kaster med ulik sosial status? En inder vil svare at det er en følge av gjengjeldelsens lov (karma) og sjelevandringen (samsára).<sup>397</sup>

Igjen fokuseres det på det manglende likeverdet i hinduismen, og dette gjenkjennes i RR1970 som et resultat av det som kalles «gjengjeldelsens ubøyelige jernlov».<sup>398</sup> Denne læren oppgis å ha både positive og negative virkninger på hinduen.

Læren om karma og samsára kan motivere en både negativ og positiv holdning til livet og oppgavene som møter mennesket. Når man vet at livet her og nå har en så avgjørende betydning for det neste, blir det for mange en drivkraft til å gjøre det best mulige ut av det. Læren motiverer en etisk livsholdning

---

<sup>396</sup> Ibid. s. 49. Kursiv i original.

<sup>397</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 92

<sup>398</sup> Se for eksempel Ibid. s. 88 og s. 92

etter hinduisk mønster. Men det kan ikke benektes at en fatalistisk livsholdning også kan bli resultatet. Når intet i dette livet kan endres ved min holdning, men hele dets mønster er utarbeidet i minste detalj i forrige tilværelse, er fristelsen til fatalisme stor. Når man kjenner menneskenaturen, er det ikke vanskelig å forstå at mange faller for denne fristelse. 'Ut fra sine religiøse og kulturelle forutsetninger tenker den alminnelige inder at det som skjer, det må skje, og han har derfor lett for å forsones seg med sin skjebne. I sitt daglige liv viser inderen en tålmodighet og passivitet som man ofte fristes til å kalle likegyldighet. Denne passivitet er en del av hans kulturarv, og man kaller det gjerne fatalisme. Denne fatalisme er nøkkelen til forståelse av den indiske folkekarakter.'<sup>399</sup>

Først i sitatet ser vi at karma og gjenfødelse fremstilles som en positiv driftkraft, som gjør hinduen til et etisk menneske. I motsetning til hvordan hinduismens etikk blir fremstilt i RB1997, blir det positive ved karmalæren i 1970 også kommentert. Denne positive delen blir imidlertid underminert i sitatets andre del, idet «den indiske folkekarakter» identifiseres som fatalistisk, passiv og likegyldig.

Også i RR1970 finner vi beskrivelse av gjenfødelse som «byrde»:

Hvilken gudstro og hvilket fromhetsliv den enkelte hindu enn har, så er tanken på sjelevandringen en byrde for ham.<sup>400</sup>

Av reformatorer blir det betont at læren om samsāra ikke er et budskap om knugende byrder, konflikter og problemer i mange tilværelser [...].<sup>401</sup>

Sjelevandringen beskrives i RG1948 som en «tung og knugende byrde». I RR1970 fremstilles «gjengjeldelsens ubøyelige jernlov» også med et positivt motiverende aspekt, men denne vendes til fatalisme med passiviteten som beskrives som «en del av hans [inderens] kulturarv». RB1997 beskriver karmalæren som hinduenes forklaring på sosiale forskjeller og som et utgangspunkt for en etikk der det ikke er noen «grunn til å gjøre noe for andre». Dette er imidlertid et ideal som mange ifølge RB1997 har erstattet med «idealer som felleskap og sosialt ansvar» i nyere tid. Fremstillingen i MM2006 ligner RG1948 og RR1970 ved at den beskriver gjenfødselen som «et tyngende åk». Videre ligner den RB1997 idet det påstås at perspektivet har snudd seg i nyere tid. I RB1997 representeres en «utvikling» gjennom en implisitt referanse til Vesten, men i MM2006 gjøres dette eksplisitt i og med at det er møtet

---

<sup>399</sup> Ibid. s. 94f. Sitatet i sitatet har Strøm hentet fra G. Morgenstjerne. Noe annet enn forfatternavnet oppgis ikke. Også i *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948 fortelles det om de positive sidene ved karmalæren, men disse knyttes til et tilbaketrukket stadium i religionsutviklingen som 'går over' slik at karmalæren blir til en tung byrde etter hvert. Se STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 36

<sup>400</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 101

<sup>401</sup> Ibid. s. 108. Min kursivering.

med Vesten som snur det negative perspektivet på gjenfødelse. I MM2006 er det imidlertid ikke i forbindelse med etikk, men med hinduenes egen forståelse av gjenfødelse og karma utviklingen skjer. Ingen av lærebøkene knytter karmalæren og gjenfødelse direkte til braminkasters dominans. Alle bøkene beskriver dog karma og gjenfødelse enten som årsak til opprettholdelse av sosial og religiøs urettferdighet, eller ved hjelp av negativt ladet terminologi.

## 5.2.4 Hinduisme i «nyere tid»

I de tre yngste lærebøkene i materialet beskrives reformatorer og hinduisme i «nyere tid». I RR1970 beskrives reformarbeidet i hinduismen på følgende måte:

Vi har sett at visse sider ved hinduismen kan lede de fromme til å hengi seg til en fatalisme som godtar tingenes tilstand [...]

Det har ikke manglet på indere som har sett dette og tatt det som en utfordring til reformarbeid. Disse reformatorer har forsøkt å gi hinduismens mangesidige lære en fortolkning som skulle gjøre den mer skikket for nåtidens mennesker med deres mange oppgaver. Reformarbeidet har vært særlig aktivt fra slutten av det forrige århundre, og i våre dager har bl.a. den stigende opplysning, den stadige økende industrialisme, påvirkning fra kristendommen og impulser fra livet i Vesten økt farten i arbeidet.

Av reformatorer blir det betont at læren om samsāra ikke er et budskap om knugende byrder, konflikter og problemer i mange tilværelser [...] <sup>402</sup>

Her tas det utgangspunkt i inderes aktivitet idet de har «tatt det [sider ved hinduismen som kan lede til fatalisme] som en utfordring til reformarbeid». Videre trekkes både kristen og vestlig innflytelse inn som forklaring, men da bare i forhold til at farten i arbeidet har økt. Her beskrives altså hinduismen som dynamisk med drivkrefter innenfor religionen selv, som i utgangspunktet ikke er avhengig av påvirkning utenfra. Siste del av sitatet er påfallende likt følgende påstand fra MM2006: «I forbindelse med at hinduismen ble introdusert i Vesten, ble også perspektivet på gjenfødselen forandret. Fra å være *et tyngende åk* for hinduen [...]» <sup>403</sup> Likheten består i at det som har vært knugende byrde/tyngende åk nokså nylig har blitt forandret. Forskjellen på sitatene består i at forandringen i RR1970 beskrives som mulig uten påvirkning utenfra, mens det i MM2006 først er i møtet med Vesten at forandringene skjer. I RR1970 er reformatorene som nevnes Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi og Radhakrishnan.

Under overskriften «Hinduisme fra fortid til nåtid» i RB1997 beskrives hinduismen som har tatt opp i seg vestlige idealer positivt, mens grener av hinduismen som har protestert

---

<sup>402</sup> Ibid. s. 108. Min kursivering.

<sup>403</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 46. Min kursivering. Se hele sitatet i avsnittet om karmalæren.

mot den vestlige påvirkningen, blir fremstilt negativt. Den vestliggjorte, reformerte hinduismen representeres ved Ramakrishna og Ghandi, som henholdsvis «mente at alle religioner var forskjellige veier til en felles gudsopplevelse»,<sup>404</sup> og som «så etter det positive i alle religioner».<sup>405</sup> Her skjer det også en idealisering av koloniseringen av India og dens konsekvenser:

De britiske kolonistene som styrte India fra 1700-tallet, brakte med seg vestlig sivilisasjon: kristen misjon, moderne vitenskap og teknikk og nye idealer for utdanning. Blant mange intellektuelle i byene førte den vestlige innflytelsen til nytenkning. Flere ledende indere ble talsmenn for reformer av hinduismen. Mest kjent er Ramakrishna [...] tankene [hans] ble utviklet innenfor Ramakrishnamisjonen etter lederens død. Blant annet ble det lagt stor vekt på utdanning og sosialt arbeid. Den store uavhengighetsforkjemperen Gandhi står i denne tradisjonen. Hans kamp mot kolonimakten ble ført etter idealet om *ahimsa*, ikkevold [...]<sup>406</sup>

Idealiseringen av koloniseringen av India skjer kanskje mest gjennom det som *ikke* fortelles om koloniseringen og dens konsekvenser. Fremstillingen bygges opp slik at Gandhis kamp mot kolonimakten er mulig nettopp fordi han står i en tradisjon som har hentet sine idealer fra Vesten. Det positive innenfor hinduismen beskrives i sitatet som mulig på grunn av vestlig innflytelse. Dette forsterkes ytterligere av at det som trekkes frem som en alternativ reformasjon av hinduismen, «bevegelser som ønsker å gjøre India fullstendig hinduistisk [...]»<sup>407</sup>, knyttes til «angrep på muslimske helligdommer».<sup>408</sup> Om toleranse trekker RB1997 frem at «Historien gir oss mange eksempler på fanatisme og intoleranse. Tilhengere av forskjellige religioner har kjempet mot hverandre, og det har vært ført kriger i religionens navn».<sup>409</sup> Tar vi i betraktning beskrivelsen av de forskjellige versjonene av hinduisme i dag, er det påfallende hvordan nettopp utslaget av intoleranse – altså at tilhengere av forskjellige religioner kjemper mot hverandre – settes opp som det eneste moderne alternativet til vestliggjort hinduisme.

«Hinduisme i endring» i kapitteldelen *Hinduisme i nyere tid* i MM2006 forteller om Ramakrishna og Vivekanandas «nyorientering av hinduismen i forhold til Vesten»<sup>410</sup>. Videre fortelles det om tre "former" for hinduisme i dag – den vestliggjorte hinduismen (se sitatet side 92), hinduisme på brahminkastens premisser (se avsnittet om kastesystemet) og

<sup>404</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 40

<sup>405</sup> Ibid.

<sup>406</sup> Ibid. Kursiv i original.

<sup>407</sup> Ibid. s. 40

<sup>408</sup> Ibid. s. 40

<sup>409</sup> Ibid. s. 12

<sup>410</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 46

hinduismen som nasjonalistisk ideologi. Den nasjonalistiske hinduismen eksemplifiseres ved «rivningen av Babri-moskeen i Ayodha i 1992. [...] Moskérivningen har ført til spenninger og vold i forholdet mellom hinduer og muslimer i India».<sup>411</sup> Av de tre eksemplene på hinduisme er det kun den vestliggjorte som fremstår som positiv.

Det er kun i de tre yngste bøkene reformert hinduisme/hinduisme i «nyere tid» gjennomgås, og hinduismen som er påvirket av Vesten fremstilles som regel mer positivt enn øvrige former.<sup>412</sup>

### 5.2.5 Asketen/yogien

Som vist i kapittel 1 konstrueres representasjoner også gjennom fotografier – fotografier er også diskursive. I en tekst vil bruk av illustrasjonsfotografier visualisere tekstens innhold, samtidig som forklarende tekster fyller fotografier med mening. Det er altså alltid en vekselvirkning mellom tekst og fotografi. I det følgende vil jeg se nærmere på hvordan de fire lærebøkene gjennom både tekst og illustrasjonsfotografier beskriver asketer og yogier. Dette er det punktet i bøkens representasjoner av hinduisme og buddhisme der det kanskje er tydeligst hvordan bruken av illustrasjoner er med på å forme et bestemt bilde av "den andre". Som tidligere nevnt vil jeg i analysen av fotografiene bruke van Leeuwens (2008) to problemstillinger i behandling av fotografier av mennesker: a) hvordan er personene avbildet?; b) hvordan relateres personene på fotografiet til tilskueren?

I RG1948 finner vi i tilknytning til hinduismen kun ett fotografi. Dette dekker en halvside. Her avbildes en liggende person og en ku, under tittelen «Pilegrimen kaster seg i støvet for den hellige kua»<sup>413</sup> (se fotografi neste side). I bakgrunnen skimtes en menneskemengde, men denne er ute av fokus, slik at det gis et inntrykk av at det kun er den liggende personen og kuen som er til stede på bildet. I billedteksten brukes begrepet «pilegrim», et begrep som ikke nevnes i bokens brødtekst. Her beskrives imidlertid asketen på følgende måte:

---

<sup>411</sup> Ibid. s. 47

<sup>412</sup> Slik sett knytter disse bøkene seg til en slags evolusjonisme, der det nyeste blir betraktet som det beste. Evolusjonisme er, som vi har sett eksempler på, fremtredende i *Religionshistorie for gymnaset* fra 1948, men dette er en evolusjonisme som er mer differensiert enn den vi støter på i de tre nyeste bøkene.

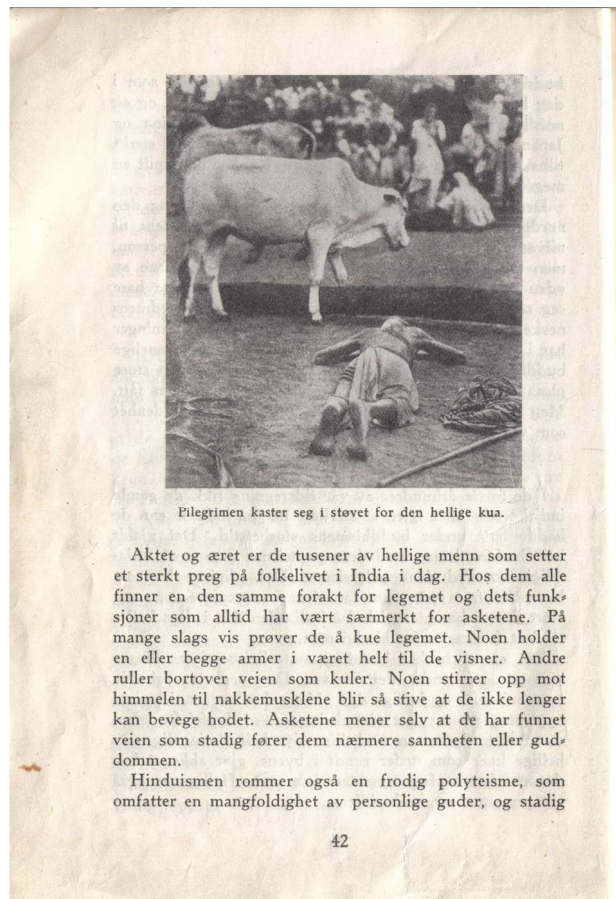
Som King viser er det vanlig i vestlige representasjoner av hinduismen å fremheve «the Western-influenced neo-Vedanta of Indians» som Mahatma Ghandi, Vivekananda og Radhakrishnan. Dette skjer, som vi nettopp har sett, i alle de tre bøkene fra 1970 og fremover. Disse får stå for det man finner som positiv forandring ved hinduismen i dag, og settes i opposisjon til hinduismen som hierarkisk, autoritær og tradisjonell. KING, R. (1999) *Orientalism and religion*, s. 69

<sup>413</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 42

Aktet og æret er de tusener av hellige menn som setter et sterkt preg på folkelivet i India i dag. Hos dem alle finner en den samme forakt for legemet og dets funksjoner som alltid har vært særmerkt for asketene. På mange slags vis prøver de å kue legemet. Noen holder en eller begge armer i været helt til de visner. Andre ruller bortover veien som kuler. Noen stirrer opp mot himmelen til nakkemusklene blir så stive at de ikke lenger kan bevege hodet. Asketene mener selv at de har funnet veien som stadig fører dem nærmere sannheten eller guddommen.<sup>414</sup>

Det er en identifikasjon mellom fotografiet og beskrivelsen av asketen idet beskrivelsen plasseres rett under fotografiet – slik at fotografi og beskrivelse til sammen utgjør omtrent en helside. Asketen beskrives gjennom fokus på uforståelig oppførsel, som dermed legger føringer på lesingen av fotografiet. Fotografiet visualiserer på sin side det uforståelige ved asketenes oppførsel. Ser vi teksten og fotografiet i sammenheng, kan vi med van Leeuwens terminologi si at *ekskluderingen* av andre personer (folkemengden i bakgrunnen) fra fotografiets fokus forsterker det *stereotype* (askese) ved personen. Vedkommende er ikke avbildet som *individ*, men bakfra og dermed som *ukjent* (*sosial distanse*). Tilskueren til bildet *ser ned på* vedkommende i fokus (*sosial relasjon*), som i og med manglende øyekontakt presenteres som *objekt* (*sosial interaksjon*). Grunnlaget for *kategorisering* av den avbildede fremkommer både i billedtekst og brødtekst, slik at «pilegrimen» eksemplifiserer kategorien *asketer*.

I RR1970 er det to fotografier som avbilder asketer, som begge dekker en helside. Den første er avbildet i avsnittet *Mystikk* i kapitlet **Religionskunnskap**, med billedteksten «En indisk asket sittende i lotusstilling på et hellige sted».<sup>415</sup>



Gjengitt fra *Religionshistorie for gymnaset* (RG1948).

<sup>414</sup> Ibid. s. 42

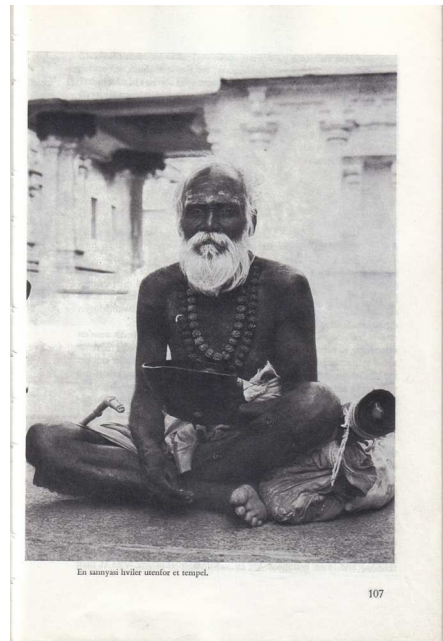
<sup>415</sup> I RR1970 sies blant annet at «Mystikk er en religionsform som vi finner innenfor alle religioner, vi kan si at den er en religion i religionene. Den er særlig rikt til stede i hinduismen og i islam og finnes også i

Asketen, som er avbildet i halvprofil, sitter i forgrunnen av en statue, som synes å være bildets sentralmotiv. Det andre fotografiet, som vi finner i hinduismekapitlet, har billedteksten «En sannyasi hviler utenfor et tempel». Dette fotografiet er plassert i tilknytning til beskrivelse av det fjerde livsstadium:

Han er nå en sannyasi (asket, hellig mann) som med staven i hånd vandrer fra sted til sted. I tiggerskåla får han det lille som han trenger til livets opphold. Kanskje går han helt naken, hans klesdrakt er rommet, heter det. Sin dype livsvisdom deler han med alle som vil ta i mot den, og etter endt undervisning vandrer han videre – stadig videre, uten noen annen eiendom enn sin visdom og uten noe annet ønske enn å dele den med sine medmennesker.<sup>416</sup>

Bruken av metaforen for nakenhet gir den skriftlige fremstillingen en litterær, romantisk form. Det er ikke det samme fokuset på asketenes uforståelige oppførsel, slik som i RG1948.<sup>417</sup> De to fotografiene i RR1970 er svært forskjellige på flere måter. Fotografiet som illustrerer avsnittet om mystikk i kapitlet **Religionskunnskap** viser et tablå der asketen kun er en del av motivet. Tilskuerens perspektiv er *ovenfra og ned*. Asketen fremstår her som et objekt på lik linje med andre objekter i tablået. På grunn av fotografiets plassering, som illustrasjon i avsnittet *Mystikk*, kategoriseres han som mystiker.

Sannyasien avbildet i hinduismekapitlet står i kontrast til dette. Dette fotografiet er et helfigurs portrett av et individ som ser rett i kamera. Som nærbilde er det mindre *sosial distanse* i dette fotografiet enn i fotografiet



Gjengitt fra *Religionskunnskap og religionshistorie* (RR1970).



Gjengitt fra *Religionskunnskap og religionshistorie* (RR1970).

kristendommen [...] Det høyeste ønske mystikeren har, er å bli ett med det guddommelige, å forsvinne i guddommen som dråpen forsvinner i havet. [...] For å nå fram til enheten med guddommen bruker mystikerne en bestemt metode. Naturmennesket kan bruke forskjellige ytre midler [...] Hos mennesker på et mer utviklet kulturnivå faller disse ytre midler bort, og åndelige øvelse kommer i stedet.» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 32.

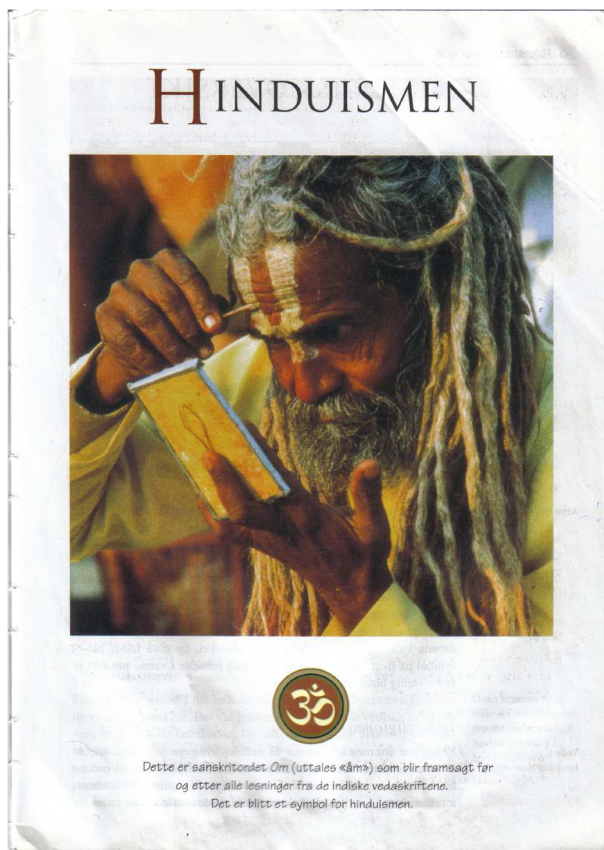
<sup>416</sup> Ibid. s. 108

<sup>417</sup> I RR1970 er fokus uforståelig oppførsel flyttet til beskrivelser av praksisen med hellige kyr, som jeg vil komme tilbake til nedenfor.



i avsnittet om mystikk. I henhold til *sosial relasjon* ser sannyasien og betrakteren rett på hverandre, mens "mystikeren" betraktes i et ovenfra og ned perspektiv. Den direkte øyekontakten med betrakteren gjør at sannyasien fremstår som et subjekt i forhold til *sosial interaksjon*, mens manglende øyekontakt i fotografiet av mystikeren gjør at denne blir et *objekt* som ser ut til å ikke være klar over at han blir fotografert. På tross av dette blir også sannyasien en *stereotypi* idet han som individ representerer en gruppe.<sup>418</sup>

Kapitlet om hinduisme i RB1997 åpner med et fotografi av en person som ligner de tidligere beskrevne asketer/sannyasi. Her er det imidlertid ingen billedtekst utenom kapitlets tittel «Hinduismen».<sup>419</sup> Den avbildede blir slik sett stående som representant for hinduismen som sådan. Gullestad (2007) påpeker hvordan mangel på billedtekst gjerne innebærer forfatters/redaktørs forståelse av bildet som selvsagt, slik at det ikke er blitt ansett som nødvendig å styre betrakters/ leserens forståelse av motivet.<sup>420</sup> Det synes dermed som om åpningsfotografiet antas å være en selvfølgelig måte å representere hinduisme på – en antagelse som kanskje bygger på en forutsetning om at dette allerede er



Gjengitt fra *Religionsboka* (RB1997).

emblematiske for hinduismen? Dette er et nærbilde (*sosial distanse*), men den avbildede vises i halvprofil og uten øyekontakt med betrakteren, slik at det ser ut som om han er uvitende om fotograferingen. Slik sett har vedkommende hverken likeverdig *sosial relasjon* eller *interaksjon* med betrakteren. I og med sin løsrivelse fra brødtekst, samt manglende billedtekst, blir dette bildet en stereotypisering – ikke av asketer, men av hinduer.<sup>421</sup>

<sup>418</sup> En annen forskjell mellom de to fotografiene i RR1970 er de avbildedes kropp. "Mystikeren" er den som trolig vil forekomme bokens leserer mest fremmed på grunn av sitt utseende.

<sup>419</sup> På kapitlets tittelside finnes også en alternativ representasjon, Om-tegnet og en forklarende tekst til dette. Denne alternative representasjonen er imidlertid ikke større enn at fotografiet blir stående i hovedfokus. Teksten til Om-illustrasjonen har ingen tilknytning til fotografiet.

<sup>420</sup> GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder*, s. 152 og 173

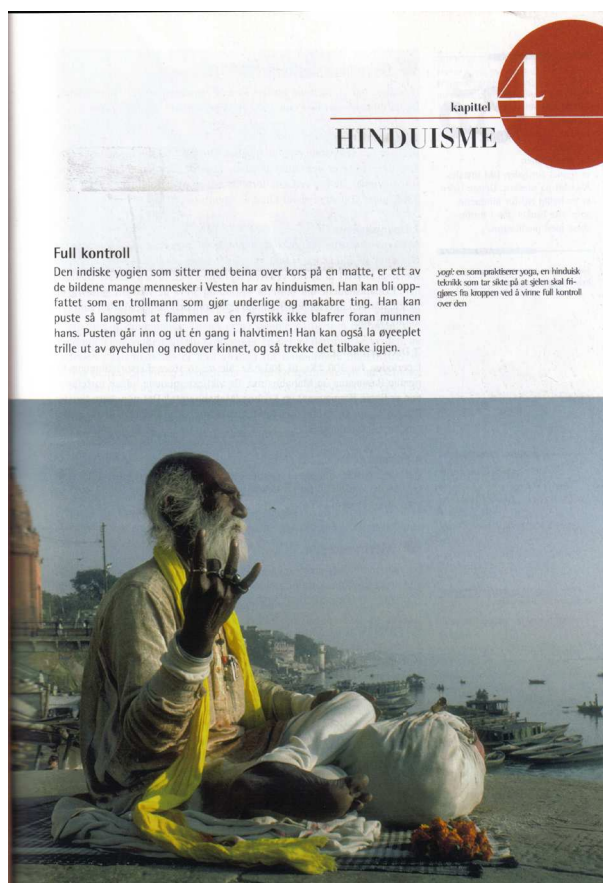
<sup>421</sup> Fotografiet fra RB1997 har ikonografiske likhetstrekk med et fotografi i RR1970 med følgende billedtekst: «En inder av høy kaste – han tilhører brahmankasten – bærer guden Vishnus merke på sin panne». Dette

I MM2006 går den samme ikonografien igjen i fotografiet som dekker halve åpnings siden til hinduismekapitlet. Fotografiet viser en eldre mann i halvprofil som sitter på en matte. I bakgrunnen er det et havnelandskap. Over fotografiet, som det første avsnittet i hinduismekapitlet, står den følgende teksten:

### Full kontroll

Den indiske yogien som sitter med beina over kors på en matte, er ett av de bildene mange mennesker i Vesten har av hinduismen. Han kan bli oppfattet som en trollmann som gjør underlige og makabre ting. Han kan puste så langsomt at flammen av en fyrstikk ikke blafrer foran munnen hans. Pusten går inn og ut én gang i halvtimen! Han kan også la øyeeplet trille ut av øyehulen og nedover kinnet, og så trekke det tilbake igjen.<sup>422</sup>

I en tilhørende margtekst opplyses om yogien: «yogi: en som praktiserer yoga, en hinduisk teknikk som tar sikte på at sjelen skal frigjøres fra kroppen ved å vinne full kontroll over den».<sup>423</sup> Disse to tekstene danner sammen med fotografiet utgangspunkt for representasjonen av hinduisme i MM2006. Gjennom referansen til «ett av de bildene mange mennesker i Vesten har av hinduisme» går teksten i dialog med tidligere representasjoner av hinduismen. RB1997, som bruker et emblematiske åpningsfotografi uten forklarende tekst, kan tjene som et eksempel på den typen fremstilling MM2006 her går i dialog med. Dialogen fører imidlertid ikke til en videre problematisering av stereotypen, men til en



Gjengitt fra *Mening og mangfold* (MM2006).

resirkulering av den. Dette skjer gjennom vekselvirkningen mellom tekst og fotografi. Disse knyttes sammen ved at beskrivelsen «som sitter med beina over kors på en matte» stemmer overens med det vi kan se på fotografiet. Ved å kombinere tekst og fotografi på denne måten,

---

fotografiet står som illustrasjon i avsnittet «Kastevesenet». Se STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 91

<sup>422</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 37

<sup>423</sup> Ibid.

blir avbildedes *rolle* å illustrere tekstene på samme side. Slik blir den avbildede *kategorisert* som en representant for *stereotypien yogi* – fotografiet fungerer som et sannhetsvitne som bekrefter påstandene i teksten. I og med at dette er et åpningsfotografi representerer han også stereotypien *hindu*. Senere i kapitlet, i forbindelse med beskrivelse av gjenfødelse, vises det til yogien på åpningsiden: «Yogien på side 37 gir et sterkt uttrykk for noe mange hinduer er opptatt av, nemlig at sjelen skal kontrollere kroppen».<sup>424</sup> Bruken av begrepet «mange hinduer» innebærer en generalisering av de som tilhører hinduismen, som legitimerer at «gjør underlige og makabre ting»<sup>425</sup> fremstår som en generell beskrivelse av hinduer. Som vist gis det i åpningsavsnittet en mulig tolkning av stereotypien som nettopp en stereotypi – «ett av de bildene mange mennesker i Vesten har av hinduismen». Med andre ord åpnes det for en tilbakevisning av denne stereotypien. Når det da senere i kapitlet vises tilbake til denne stereotypien/yogien der denne brukes som eksempel på noe generelt hinduisk, bekreftes det dog at det som kunne ha vært et *bilde*, ikke bare er et bilde/stereotypi, men en korrekt påstand om hinduismen.<sup>426</sup>

Asketen i 1948 og yogien i 2006 beskrives på lignende måter med fokus på uforståelig og makaber oppførsel. Det er klare likheter mellom tekstene fra 1948 og 2006. Begge beskriver den samme stereotypien, et romantisk bilde av India og hinduisme som fokuserer på det mystiske. Også i bøkene fra 1970 og 1997 kommer denne stereotypien til syne i illustrasjonsfotografiene.

---

<sup>424</sup> Ibid. s. 38

<sup>425</sup> Ibid. s. 37

<sup>426</sup> Yoga blir i RG1948 beskrevet under overskriften «Brahmanisme»: «Yogien prøver å lukke seg til for alle inntrykk fra den ytre verden, så at han verken ser eller hører, tenker eller føler. Uforstyrret av alt omkring seg dukker han ned i seg selv, og til slutt møter han der den evige Brahman [...] I denne tilstanden er motsetningen mellom jeg (mennesket) og du (guddommen) borte. Denne tilstand er *nirvana* [sic], som betyr utslokking. Best kan den sammenlignes med en dyp søvn uten drømmer.» Her blir den mystiske opplevelse ikke beskrevet i forbindelse med hinduismen, men som et tilbakelagt stadium i Indias religionshistorie – et stadium der *jñāna-marga* hadde avløst vedatidens *karma-marga*. STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 37, kursiv i original. I 1970 beskrives yoga også som en teknikk innen *jñāna-marga*, som her blir omtalt sammen med *karma-marga* og *bhakti-marga* som en av de tre veiene til frelse (disse tre veiene blir altså ikke lenger beskrevet som etterfølgende stadier i religionshistorien): «Det er den passive ytre tilstand som er forent med den aktive indre selvfordypelse som er idealet. Denne livsform når de fram til gjennom de forskjellige trinn i et eller annet yoga-system [...] Når uvedkommende tanker og forestillinger er borte, og menneskene har evnen til ikke å merke sitt eget legeme, har de nådd en viktig milepæl på sin vei mot frelsen. Til sist er de kommet så langt at de som skilpadden er omgitt av et panser som isolerer mot omverdenen og de ytre sanseopplevelser [...] Kommer så den fromme helt frem til å oppleve det forenende møte med Brahman, kan han føle seg viss på at døden ikke fører til noen ny sjelevandring.» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 102ff. I RB1997 beskrives yogien som har nådd høyeste stadium i sin meditasjon på følgende måte: «Da er yogien ikke bare ubevisst de ytre ting, men til og med uten bevissthet om sin egen meditasjon. Han oppnår en indre ro som ikke kan beskrives med ord, en tilstand som minner om den mystiske opplevelsen.» GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 57

## 5.2.6 Den hellige kuen

Et tema som er velegnet til å illustrere forskjeller i de fire bøkens representasjoner, er *den hellige kuen*. Det er særlig i bøkene fra 1970 og 1997 dette temaet tas opp, selv om det finnes nevnt i alle bøkene i utvalget.

I RG1948 sies det følgende om hellige dyr:

Det er en broket blanding av religiøse forestillinger som går inn under dette navn [hinduisme]. Den omfatter primitiv tro på fetisjer og hellige dyr. Mens det bare er de minst opplyste som trygger sin eksistens ved kraftfylte gjenstander, er dyrkelsen av hellige dyr helt alminnelig. De hellige kuer som rusler rundt i byene, gjør akkurat hva de selv lyster. Ingen nekter dem noe. Hellige er også slanger, aper og krokodiller.<sup>427</sup>

Som vist over illustrerer det eneste fotografiet i tilknytning til hinduismen i denne boken «Pilegrimen [som] kaster seg i støvet for den hellige kua»<sup>428</sup>

Det er i RR1970 vi finner de hyppigste og mest utbroderte referansene til den hellige kuen. Åpnings fotografiet til kapitlet om hinduisme i RR1970 har tittelen «India – motsetningenes land», og viser to kyr som ligger langs en trafikkert bygate.<sup>429</sup> Et annet fotografi, som er illustrasjon til avsnittet «Vet du» i lesestykkene, har tittelen «Det er trangt om plassen i Indias gater, men kuene har alltid nok rom å bevege seg på».<sup>430</sup> I lesestykket heter det som følger:

### Vet du

[...]

... at det i India er ca. 175 millioner storfe som er hellige? Av dem er omkring 80 millioner til liten eller ingen nytte, og tar maten fra andre dyr og fra menneskene. Sentralmyndighetene har forsøkt å gi tillatelse til nedslakting av hellige kuer, men dette er blitt møtt med voldsomme demonstrasjoner fra den indiske befolkning. Det er satt i gang tiltak som tar sikte på å redusere formeringen og forbedre kvegrasene så melkeproduksjonen kan bli større. Mange av de hellige kuer er blinde, halte eller lidende på andre måter. Noen er så heldige å komme på pleiehjem for kuer, hvor de venter på en naturlig død. Respekten for alt liv er stor i India. Noen siler vannet for ikke å sluke smådyr, andre bærer et bind for munnen av samme årsak. Dyret kunne jo romme sjelen til f.eks. en avdød slektning.<sup>431</sup>

En avisnotis i forbindelse med dette forsterker det uforståelige ved denne praksisen:

---

<sup>427</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 41

<sup>428</sup> Ibid. s. 42

<sup>429</sup> Se STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 86

<sup>430</sup> Ibid. s. 121

<sup>431</sup> Ibid. s. 120f

## Demonstrasjoner til fordel for kuene

### 'Vi vil dø, la kuene leve!'

New Dehli:

Over 200 mennesker ble såret og 7 drept utenfor parlamentsbygningen da demonstranter krevde et forbud mot slaktning av kuer i hele India. Politiet tok i bruk skytevåpen for å stanse mengden som talte omkring 150 000 mennesker, og det oppstod panikk blant dem. Under ledelse av fanatiske hellige menn hadde de forsøkt å storme parlamentet under ropet: 'Slutt med å drepe vår hellige moder ku! Vi er rede til å dø for at kuene kan leve.' [...] Regjeringen er havnet i et politisk dilemma. På den ene siden står den overfor religiøs fanatisme hos hinduene. På den annen side er det 80 millioner uproduktive kuer i et land hvor befolkningen på sine steder lever på sultegrensen. (November 1966)<sup>432</sup>

Her fremheves flere negative sider ved kuens hellighet. For det første går kuens hellighet på bekostning av menneskers liv, idet kyrne tar mat fra en befolkning i hungersnød. For det andre påpekes hvordan dette går utover kyrne selv, idet de er «blinde, halte eller lidende på andre måter». For det tredje knyttes dette opp til en «religiøs fanatisme hos hinduene». At denne praksisen viser hvordan «respekten for alt liv er stor i India» synes å stå i kontrast til de beskrevne forhold forøvrig.

I RB1997 fortelles det følgende om kuen som hellig dyr:

I India er kua et hellig dyr [...] Det har trolig sammenheng med en gammel *fruktbarhetskult* [...] Kua har blitt et symbol på livet og kan ikke drepes. Mange i vest ser det som noe utelukkende negativt. De mener kyrne burde slaktes for å gi mat til de mange sultende menneskene i India. Dersom vi ser litt på kuas plass i indisk jordbruk, finner vi imidlertid også positive sider. 70 % av befolkningen lever av jordbruk, og det er stor mangel på trekkdyr [...] Videre er kumøkk nyttig ikke bare som gjødsel, men også som brensel.<sup>433</sup>

Her er RB1997 igjen i dialog med tidligere tekster som RR1970 kan tjene som eksempel på, gjennom påstanden om praksisen som utelukkende negativ, og med henvisningen til mat som tas fra mennesker. Det som er påfallende ved dette sitatet er at de positive sidene ved praksisen med hellige kyr, som trekkes frem som for å bøte på de negative, blir forklart reduksjonistisk. Dette kan være en dialog med tidligere tekster, som for eksempel RR1970, hvor negative aspekter ved denne praksisen fremheves også gjennom reduksjonisme. Det er i RB1997 ikke det religiøse aspektet som først og fremst fremheves som den positive siden ved praksisen, og som religiøs praksis blir kuens hellighet dermed likevel uforståelig.

---

<sup>432</sup> Ibid. s. 120

<sup>433</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 52. Kursiv i original. I en tilhørende margtekst opplyses at «I den indiske grunnloven står det at staten 'skal ta skritt til å forby slaktning av kyr og kalver'». Ibid.

Uforståeligheten i forhold til kuas stilling innenfor religionen kommer til uttrykk når det opplyses at «Selv møkk og urin [fra kuen] er så hellig at det kan brukes som renselsesmiddel».<sup>434</sup>

Slik som i boken fra 1970, der hinduenes respekt for alt liv nevnes, trekkes det frem i RB1997 hvordan dyrs hellighet gjør at hinduene «I videre forstand har [...] en religiøs motvilje mot å ta liv».<sup>435</sup> I motsetning til RG1948, der dyrkelsen av dyr kun fremstilles som en uopplyst praksis, viser 1970-boken og 1997-boken denne praksisen frem som noe som fører til noe positivt – selv om kuens religiøse betydning fremstilles som uforståelig.

I MM2006 er referanser til den hellige kuen omtrent fraværende. Denne praksisen nevnes kun kort, og da som en rettferdiggjøring for at boken behandler hinduisme som én religion:

Det finnes også viktige trekk ved hinduismen som er felles for alle hinduer. Forestillingene om sjelen og sjelevandringen (gjenfødselen) hører med blant dem. Det gjør også den hellige kuas rolle. Kua symboliserer selve livet, og det er ikke tillat for hinduer å spise kukjøtt.<sup>436</sup>

Fokuset på den hellige kuen som en uforståelig praksis er altså sterkest til stede i lærebøkene fra 1948 og 1970. I 1997 fremheves praksisen som reduksjonistisk forståelig. I 2006 er kuen omtrent helt borte.

### 5.2.7 Eksplisitt likhetsrelasjon og ulikhet/opposisjon

I dette avsnittet skal vi se nærmere på eksplisitte likheter og ulikheter/opposisjon som hittil ikke har kommet med i analysen. I RG1948 forekommer ingen eksplisitte relasjoner eller opposisjoner i teksten som står under overskriften *Hinduismen*, men en relasjon som nevnes i avsnittet om vedareligion er likevel interessant: «Det var den kampglade og kraftfylte *Indra*, indernes *Tor*».<sup>437</sup> Her kommer det til uttrykk en slags likhet i fortid mellom "oss" og "de andre", noe som også kommer frem gjennom fokus på blant annet det indoeuropeiske språkfellesskapet i innledningsavsnittet «Inderne».

Som vi allerede har sett flere eksempler på forekommer sammenligninger der likheter eller ulikheter mellom religioner fremheves, hyppig i RR1970. Dette er trolig et utslag av det pedagogiske prinsippet "fra kjent til ukjent": «Bøkene er autoriteter; men de er ikke bindende normer for hinduenes liv i samme forstand som Bibelen og Koranen er det for de kristne og

---

<sup>434</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 52

<sup>435</sup> Ibid.

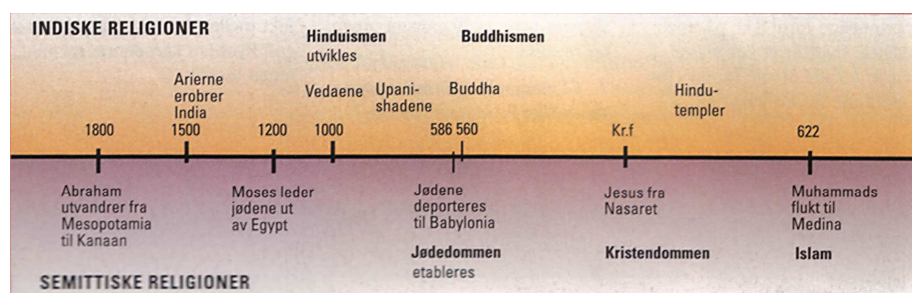
<sup>436</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 42

<sup>437</sup> STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, s. 34. Kursiv i original.

muslimene.»<sup>438</sup> Den samme måten å sammenligne på så vi tidligere også i sitatet «Så vidtfnende som hinduismen er i sin gudstro, er det naturlig at den ikke har noen felles trosbekjennelse som f.eks. kristendommen og islam har.»<sup>439</sup> Interessant med disse to sitatene er at det ikke bare er kristendommen, men også islam, som brukes som en forklaring på hvordan hinduismen *ikke* er.<sup>440</sup>

I RB1997 finner vi en eksplisitt opposisjon i selve kapittelet om hinduisme. I avsnittet «Lære» opplyses det at «Brahma er ikke den evige Gud, som i jødedommen, kristendommen og islam».<sup>441</sup> Her brukes tre religioner som forklaring på hvordan hinduismen ikke er, noe som kan sees i sammenheng med at disse tre i boken for øvrig klassifiseres som én kategori religioner – *vestlige religioner* (se kapittel 3).<sup>442</sup>

I MM2006 beskrives en relasjon mellom hinduisme og nyreligiøsitet: «Hinduisme har likevel en mye større innflytelse på vestlig religiøsitet enn noen statistikk over utbredelsen kan vise fordi den har preget store deler av den nyreligiøse bevegelsen.»<sup>443</sup>



Fra *Mening og mangfold* 2006

Viktig for representasjonen av både hinduisme og buddhisme er hvordan «indiske religioner» blir satt i opposisjon til «semittiske

religioner» i innledningen til den delen av MM2006 som kalles «Levende ikke-kristne religioner». De indiske religionene presenteres der ved hinduisme og buddhisme, som dermed settes i *relasjon* til hverandre. De semittiske er jødedom, kristendom og islam. Oppdelingen gjøres ved å vise til hendelser tilknyttet de forskjellige religionstypene. Til dette benyttes en tidslinje (se over) som ytterst til venstre startes med tallet «1800», går via «Kr.f.», til «622» ytterst til høyre. Dannelsen av religionene knyttes til årstall på denne linjen. Årstallene på

<sup>438</sup> STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 89

<sup>439</sup> Ibid. s. 94

<sup>440</sup> Islam er kjent for den antatte leser ved at denne religionen er presentert før hinduismen i læreboken.

<sup>441</sup> GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 43

<sup>442</sup> Se Ibid. s. 17

<sup>443</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 48. Noe liknende finner vi også i RB1997, selv om det her ikke er snakk om en eksplisitt relasjon: «Den indiske religionen har vært påvirket utenfra, men har på sin side øvd stor innflytelse i Vesten. Ikke minst har tankene om sjelevandring tiltalt mange mennesker. I de siste tiårene er det meditasjonsbevegelser og bhaktibevegelser som har slått sterkest an. De har også tilhengere i Norge.» GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka*, s. 41. I *Religionskunnskap og religionshistorie* fra 1970 heter det at «[p]å mange vis brer den hinduiske påvirkning seg. Den gjør seg gjeldende gjennom yogaskoler og meditasjonssentre som drives i mange land, også i Norge.» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 112

tidslinjen forholder seg til det punktet på linjen som knyttes til «Jesus fra Nasaret», der tidspunktet ikke oppgis med tall men med forkortelsen «Kr.f». Tidslinjen på de semittiske religionenes "side" presenteres ved hendelser som «Moses leder jødene ut av Egypt» og «Jødene deporteres til Babylonia». Boken bruker her *Bibelen* som historisk kilde. Hendelsene knyttet opp til de indiske religioner er «Arierne erobrer India» samt at hellige tekster som Vedaene og Upanishadene tidfestes. Fremstillingen fører til en sammenblanding av historisk og mytisk tid (*Bibelen*), slik at den semittiske mytologi benyttes for å tidfeste hendelser i andre religioner. Religionene blir presentert ut i fra et kristent innsiddeperspektiv i og med at de andre religionene blir plassert i henhold til kristendommens premisser.

Som jeg har vist i dette kapitlet har bruken av eksplisitte relasjoner og opposisjoner forandret seg fra å være lite representert i 1948 til å være hyppig brukt i 1970. De to nyeste bøkene i utvalget setter opp eksplisitte relasjoner og opposisjoner skjematisk i henhold til «religionstyper», og bruker dette lite i selve kapitlene om hinduisme.

### **5.3 Konklusjon – representasjoner av hinduisme**

RG1948 er den eneste boken som beskriver hinduisme som et stadium i religionshistorien som kommer etter buddhismen. I de tre øvrige bøkene er det buddhisme som beskrives som en etterfølger av hinduismen. I alle bøkene etableres en ramme for objektet hinduismen som fremstiller den som heterogen og inkluderende. Som vist i analysen av buddhismerepresentasjonene fremstilles buddhismen som en homogen og eksklusiv størrelse, som praksis er i mer eller mindre kontakt med. Hinduisme fremstilles ikke på denne måten, men som en heterogen og inkluderende størrelse som ikke har en autentisk kjerne. Dermed gjøres alle temaer som er beskrevet til en del av denne heterogeniteten. Samtidig fremstilles hinduismen som mindre forståelig enn buddhismen, særlig gjennom bruken av ord som «forvirrende» og «broket blanding».

Kaste fremstilles kun av de tre yngste bøkene som en del av selve hinduismen, mens den eldste boken, RG1948, fremstiller kaste som generelt indisk, uavhengig av religion. Alle bøkene betegner kastesystemet som negativt basert på at det anses å være diskriminerende. Grunnleggende i fremstillingen av kaste er den implisitte opposisjonen mellom "de andres" tradisjonelle hierarki og "våre" egalitære verdier.

Læren om karma og gjenfødelse fremstilles i RR1970 og RB1997 som årsaken til det tradisjonelle hierarkiet. I RR1970 oppgis det også som grunn til fatalismen og likegyldigheten i «den indiske folkekarakter». I RG1948, RR1970 og MM2006 fremstilles karmalæren som en tung byrde for hinduen. Alle bøkene fremstiller dermed karmalæren med negativ valør.



Presentasjonen av hinduisme i «nyere tid» finner vi bare i de tre yngste bøkene. På den ene side finner man moderne hinduisme som oppfattes som positiv og som representeres som influert av Vesten. På den annen side, og som eneste alternativ til den vestlig påvirkede hinduismen, finner man den voldelige hindunasjonalismen. Det er særlig i de to yngste bøkene at den moderne hinduismen presenteres ved disse to ytterpunktene.

Av de motivene som får mindre fokus etter hvert som tiden går, er den hellige kuen. I de to første bøkene er den hellige kuen veldig i fokus både i tekst og bilder, og særlig i RR1970 "melkes" kuen for alt den er verdt. I RB1997 er kuen fremdeles med, og forklares der reduksjonistisk, mens den i MM2006 bare nevnes så vidt som begrunnelse for hvorfor man kan snakke om hinduisme som én religion.

Det er RR1970 som kan sies å behandle buddhismen og hinduismen mest likt, særlig i henhold til dimensjonen aktiv/passiv. RR1970 beskriver den buddhistiske «holdning til omverdenen» som passiv og uengasjert. Hinduen/inderen har en «tålmodighet og passivitet som man ofte kan fristes til å kalle likegyldighet». I de tre øvrige bøkene er det større forskjell i representasjonene av de to religionene. I RG1948 beskrives hinduisme, gjennom fokuset på «monoteisme» i bhakti, mer positivt enn buddhismen, som kun fremstilles med negativ valør. Begge de to yngste bøkene beskriver buddhismen mest positivt, særlig gjennom fokuset på etikk.

## 6. Kontinuitet og endring i representasjoner av hinduisme og buddhisme

---

John McLeod (2000) påpeker hvordan tekster som oftest inkorporerer flere perspektiver. Bestemte diskurser og mot-diskurser kan opptre samtidig, uten at noen gis en klar forrang.<sup>444</sup> Som vi har sett er alle de fire lærebøkene representasjoner av hinduisme og buddhisme polyfone i og med at de beskriver forskjellige sider ved religionene, og ved at både positive og negative fremstillinger kombineres i samme beskrivelse. Det er imidlertid noen hovedfortellinger som dannes i lærebøkene og blir bærende for representasjonene. For å konkludere min undersøkelse vil jeg her oppsummere funnene i forhold til to dimensjoner som er tydelig tilstede i hele materialet: 1. *Homogenitet* versus *heterogenitet*, og 2. *Den radikale andre* versus *den signifikante andre*.

### 6.1 Homogenitet versus heterogenitet

Dette første punktet forholder seg til spørsmålet om hvordan buddhisme og hinduisme forstås som objekter. Buddhisme fremstilles gjennomgående som å ha en essensiell kjerne, en autentisk og opprinnelig buddhisme, som mangfoldet innenfor buddhistisk praksis er mer eller mindre i kontakt med (se figur i Appendix III). Buddhismen fremstilles altså som en homogen og eksklusiv størrelse, som selv om den kan blandes med andre tradisjoner, alltid kan trekkes ut og gjenkjennes som en egen størrelse. Med Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelssons (2001) terminologi kan vi si at det skapes en religionsfortelling som tar utgangspunkt i religionsstifteren og religionens formative fase. Dette er en måte å fremstille religion på som ligger innenfor en fenomenologisk religionsforståelse. I slike religionsfortellinger er det den tidlige formative fasen som antas å vise religionens essens, og dette tidlige regnes derfor som det mest vesentlige ved religionen også i fremstillinger av for eksempel buddhisme i dag.<sup>445</sup> I mitt materiale skjer dette i alle bøkene når Buddhas biografi, og det som fremstilles som kjernen i hans lære, får representere buddhismen i bøkene samtidig.

Hinduisme fremstilles av alle lærebøkene som en heterogen og inkluderende størrelse (se figur i Appendix III). Dette står dog ikke i motsetning til en essensialistisk fremstilling. Hinduisme er også fremstilt med essenser, slik som kastevesenet, gjenfødelse, bhagavadgita/bhakti og stereotypen asketen. Disse essensene vektet noe ulikt i de forskjellige bøkene. I motsetning til buddhisme fremstilles altså ikke hinduisme med én essens, men med flere.

---

<sup>444</sup> MCLEOD, J. (2000) *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press. s. 51

<sup>445</sup> Gilhus og Mikaelsson fremhever at slike religionsfortellinger gjerne brukes i fremstillingen av buddhisme, kristendom og islam. GILHUS, I. S. & MIKAELSSON, L. (2001) *Nytt blick på religion*, s. 32f

Disse trenger nødvendigvis ikke å inngå i én koherent fortelling. Når det, som i MM2006, skilles mellom høyere og lavere former for kult, synes dette å være en rangering som ikke knyttes til noen essens. Det er altså ingen hinduisk praksis som fremstår som mer autentisk enn andre. Konstruksjonen av hinduisme som en heterogen størrelse kombineres i alle bøkene med et fokus på at hinduismen er «forvirrende», «en broket blanding» eller lignende.

## 6.2 Den radikale andre versus den signifikante andre

Dette punktet forholder seg til spørsmålet om hvilke verdier som formidles gjennom representasjonene av hinduisme og buddhisme, og hvordan dette former fremstillingen. "Våre" verdier formidles gjennom beskrivelse av både *den andres* likhet og ulikhet med oss, og begge deler kan vektlegges i fremstillingen av samme tema. I representasjonen av buddhisme i RG1948 beskrives denne som *den radikale andre*, som er så ulik kristendom, og i forlengelsen av dette bokens "vi", som det går an å bli. I løpet av de tre yngre bøkene forandres perspektivet gradvis slik at buddhismen blir *den signifikante andre* – den andre som bekrefter oss gjennom likhet. Hinduismen representeres i alle bøkene som *den radikale andre* – den andre som er det vi ikke er.

Buddhismen som *den radikale andre* blir i RG1948 etablert gjennom opposisjonen passiv-aktiv, hvorav førstnevnte sees som et gjennomgående negativt aspekt ved buddhismen. Dette blir kontrastert med en positiv aktivitet i kristendommen. I RR1970 beskrives også noe aktivitet innad i buddhismen i positive vendinger, gjerne med referanse til påvirkning fra kristendommen. Buddhisme blir likevel satt som et passivt motstykke til en aktiv kristendom. Med RB1997 ser vi en klar forandring i forutsetningene for sammenligning. Det som i de foregående bøkene er beskrevet som negativ passivitet, blir her beskrevet som positive aspekter ved religionen som stemmer overens med vårt eget verdisystem – som ikke lenger først og fremst er kristendom. MM2006 er den boken som går lengst i å etablere en fortelling om buddhismen som en religion vi kan kjenne oss igjen i. Dette skjer særlig ved at den åttedelte veien knyttes til oppfatning av miljøspørsmålet, ved at Buddhas følelse av utilfredshet knyttes til «vårt samfunn», gjennom beskrivelsen av Payuttos politiske budskap, og ved henvisning til religionens tilslutning «blant akademikere og intellektuelle».<sup>446</sup>

I RG1948 fremstilles hinduisme som *den radikale andre* gjennom fokus på det eksotiske, fremmede og uforståelige, og ikke gjennom eksplisitte opposisjoner til kristendom, slik som i representasjonen av buddhisme. RG1948 er den boken som går lengst i å fremheve likheter mellom hinduisme og kristendom, gjennom fokuset på bhakti. Det må imidlertid

---

<sup>446</sup> HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold*, s. 62

understrekes at fokuset på hinduismens annerledeshet og uforståelighet også er betegnende for RG1948. Det uforståelige, særlig ved praksisen med den hellige ku, ligger også til grunn for representasjonen i RR1970. I de to yngste bøkene er det kombinasjonen av den eksotiske og uforståelige stereotypien *asketen*, og kaste som det motsatte av vår forståelse av likeverd, som er bærende for representasjonen av hinduisme som *den radikale andre*. I RR1970 fremheves kristen-vestlig påvirkning som årsak til utvikling i både buddhismen og hinduismen. I RB1997 og MM2006 er det hovedsakelig vestlig påvirkning, som *ikke* er spesifikk kristen, som fører til positiv utvikling i *hinduismen*.

Både endringene og kontinuiteten i representasjonene må sees i sammenheng med endringer i vårt selvilde i perioden som her er undersøkt. I beskrivelsen av religionene i alle bøkene skjer formidlingen med henvisning til gjeldende norske normsystem. Lærebøkene fungerer dermed som kilde til dette normsystemet, og endringer som skjer i dette. I de to eldste bøkene er det først og fremst kristendom som er betegnende for "oss", mens dette erstattes med likeverd, demokrati og menneskerettigheter som sekulære verdier i de to yngste bøkene. Dette er forskjeller i forutsetninger vi finner igjen i læreplanene og skolelovene, og slik sett reflekterer representasjonene meget tydelig endringene i føringene for skoleverket som sådan.

Som Mary Searle-Chatterjee og Ursula Sharma (1994) fremhever, blir ofte det som sees som mest *annerledes* ved *den andre* tatt for å være det som er det mest *typiske* med *den andre*.<sup>447</sup> I lærebøkene ser det imidlertid ut som om fokuset på det som er mest annerledes skjer i de tilfellene der *den andre* brukes for å formidle verdier gjennom implisitte opposisjoner. Når verdier formidles gjennom positivt fokus på *den andre*, gjøres det som er minst annerledes til det mest typiske ved *den andre*.

---

<sup>447</sup> SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (1994) "Introduction", s. 5f

## Abstract (English)

---

This thesis takes a closer look on representations of Buddhism and Hinduism by four Norwegian textbooks, from 1948, 1970, 1997 and 2006. Using discourse analysis and a postcolonial theoretical perspective, the aim is to discover continuity and changes in the representations. The findings are then discussed in regard to the tutorial laws and curricula, which the different books relate to.

In regard to Buddhism, the main findings are that although the same topics are covered in each book, the attitude towards this religion has changed dramatically. The oldest book, from 1948, represents Buddhism as a religion which encourages its followers to a lifestyle far from the "Norwegian" ideal. Trough emphasis on both explicit and implicit differences between Christianity and Buddhism, progress and social and cultural activity are found lacking in the latter. In the book from 1970, one can detect a small change in this attitude. The main focus is still on what is recognised as Buddhism's inactive aspect, but some social, cultural and political activity is also recognised. In 1997 passivity as a negative aspect is no longer a main focus. The Buddhist attitude to life, as found in the Buddha's teachings, is now seen as a positive and ethical passivity, which encourages Buddhists to care for others. The book from 2006 also represents Buddhism in this way, and emphasises how the Buddha's teachings encourages his followers to peace and care for the environment. In the representations of Hinduism we find a more constant attitude. Mainly the same topics are covered by the books in regard to this religion as well. All of the books emphasises the exotic and bizarre – which is mainly found in representations of asceticism (in 1948, 1997 and 2006) and the holy cow (1970). The caste system is in the book from 1948 represented as a characteristic feature of all of India, regardless of religion, whereas the books from 1970, 1997 and 2006 represent caste as an essential characteristic of Hinduism. All of the books represent the caste system as an institution which maintains social injustice, and as a feature of India/Hinduism which is not compatible with "modern" progress. The representations of both Buddhism and Hinduism are used to promote Norwegian ideals as expressed in the tutorial laws and the curricula. In the first two books these ideals are explicitly Christian, and both Buddhism and Hinduism are represented as Christianity's *radical other*. In the two latest books however, where Norwegian ideals no longer is seen as first and foremost Christian, Buddhism is seen as "our" *significant other* – representing attitudes and ideals "we" can relate to. Hinduism is though seen as "our" *radical other* in the latest books as well.

## Appendix I – Skjematisk oversikt over buddhismekapitler

Forklaring til skjema:

- **Fet skrift** markerer hovedoverskrifter i kapitlene.
- Normal skrift indikerer underoverskrifter.
- *Kursiv* er min oppsummering av avsnittenes innhold, der overskriftene ikke dekker dette. Der det er vanskelig å kort oppsummere avsnittets innhold, vil forklaring følge i fotnote. Oppsummeringen er gjort per avsnitt i teksten. Dette betyr at det er tekstens antall avsnitt som avgjør hvor mange ord som blir brukt i skjemaet, og ikke tekstens lengde. Det er dermed ikke et nødvendig samsvar mellom antall ord i skjemaet og lengden på bøkens kapitler.
- [Ord i klamme] indikerer at det som er oppsummert er margtekst, billedtekst eller tekstboks.
- Fargekodingen gir en indikasjon på noen av de tematiske likhetene i bøkene. Delene med samme farge behandler samme tema. Kodingen viser hvordan temaene i RG1948 går igjen i de øvrige bøkene.

RG1948	RR1970	RB1997	MM2006
<b>Buddhisme</b>	<b>Buddhisme</b>	<b>Buddhismen</b>	<b>Buddhisme</b>
Buddhas liv <i>Legenden om Gotama Buddha Fellesnavnet buddha</i>	<b>Han forlot hjem og familie</b> <i>”Konfirmert” i kloster Innvielsesseremoni – som en prins Fem høytidelige løfter, tre ganger trobekjennelse Tar del i munkenes liv Shin byu – han gikk ut</i>	<b>Historisk oversikt</b> <i>Siddharta Gautama</i>	<b>Hvorfor så utilfreds?</b> <i>Buddha som ung, utilfreds mann</i>
<b>Buddhas lære om lidelsen</b> <i>4 grunnleggende sannheter og karma</i>	<b>Buddhas liv</b> <i>Siddharta Gautama Synet av lidelse Sluttet seg til asketer Opplysning (bodhi), nirvana Fellesnavnet buddha Buddhas inkonsekvens</i>	<b>Siddharta</b> <i>Oppvekst Vendepunkt</i>	<b>De tre juvelene</b> <i>Lære og munkesamfunn En oppvåknet (buddha) Buddhas lære Munkene Tre tilflukter</i>
<b>Buddhas lære om frelsen</b> <i>Den gyldne middelveis åtte trinn mot nirvana Ateisme</i>	<b>Lidelsen</b> <i>Fire grunnleggende sannheter Lidelse og begjær Uvitenhet om livet Opphør av lidelsen</i>	<b>På leting</b> <i>En tid preget av uro Askese Oppvåkning</i>	<b>Fortellingen om Buddha</b> <i>Historisk pålitelighet</i>

Buddhas morallære <i>Passivitet</i>	<b>Frelsesveien</b> <i>Den gyldne middelvei med åtte etapper</i>	Buddhas lære <i>Sinnets renhet Uvitenhet og lidelse Slukke begjæret Benarestalen Dharma</i>	Lykke og tilfredshet <i>Oppvekst De fire tegn Buddha blir asket</i>
Buddhas menighet <i>Arhat I klosteret To retninger: sørlig og nordlig "Den lille vogna" og "den store vogna"</i>	Rett erkjennelse	Disiplene og munkesamfunnet <i>Misjon To grupper De tre juveler Buddhas død</i>	Middelveien <i>Askese blindvei De tre innsikter Læren Sangha [Nytenkning] [Datering]</i>
	Rett beslutning – rett moral <i>Buddhismens "dekalog"</i>	Fra Buddhas død til buddhisme i vesten <i>To retninger Theravada og arhat Mahayana og den guddommelige frelser Ulik utforming Fornyelse Misjonsvirksomhet Etisk gjennombrudd</i>	<b>Buddhismens lære</b> <i>Fire edle sannheter</i>
	Rett innstilling av sinnet – bodhi	<b>Tekster</b> <i>Eget språk Nedskrivning "De tre kurvene" [Om å være vis]</i>	Virkelighetsoppfatning <i>Utilfredshet [Siddharta nådde nirvana] Begjær Guder kan ikke hjelpe [Tilværelsens hjul]</i>
	<b>Nirvana</b> <i>Utslokking Nirvana den høyeste lykke</i>	<b>Lære</b>	Frelsen og veien dit <i>Veien til nirvana Etikk og den åttedelte veien</i>
	<b>Samfunnet</b> <i>Opprettelse av munke- og nonneorden Tigge, gave Eiendeler Meditasjon og politisk engasjement Klostrene som kulturelle sentrum [Buddhistisk munk lot seg brenne i hjel Buddhismens diskrimineres]</i>	<b>Virkelighetsoppfatning</b> <i>Syklisk historiesyn Verdens gjenfødelseskretsløp Ingen skapergud Guder</i>	Den åttedelte veien <i>Rett innsikt Rett moral Rett meditasjon</i>
	<b>Splittelse og utbredelse</b> <i>Hinayana og mahayana [Buddhister protesterer mot regjeringsdekret] Buddhisme i India Buddhismen i Kina og Japan Buddhismen i Tibet Tibet og kinesisk kommunisme [Kineserne bryter ned Tibets gamle religion]</i>	<b>Menneskesyn</b> <i>Gjenfødsler Lovmessighet Frelse</i>	Menneske uten selv <i>Hinduismens forståelse av selv vs. Buddhas Livstørst</i>
	<b>Buddhismen omdannes</b>	Det finnes ingen sjel	Karma

	<p><i>Avstand fra hans forkynnelse</i>  <i>Bodhisattva vs. arhat</i>  <i>Buddhas lære vs. Buddhas liv</i>  <i>Gudstro – ikke gudstro</i>  <i>De viktigste forskjeller</i></p>	<p><i>Hinduisme om sjel</i>  <i>[En sum av øyeblikk]</i>  <i>Forgjengelig sjel</i></p>	<p><i>Handling</i>  <i>Gode og dårlige gjerninger</i>  <i>Livstørst</i>  <i>[Buddhistisk visdomsord om karma]</i>  <i>[Hva er et menneske]]</i></p>
	<p><b>Buddhismen – livsfornektende eller livsbejaende?</b>  <i>Passiv holdning</i>  <i>Aktiv holdning</i>  <i>Både og</i></p>	<p><i>Sannheten om lidelsen</i>  <i>De fire sannheter</i>  <i>Lidelse</i>  <i>Tørst</i></p>	<p><i>Nirvana</i>  <i>”Å falle til ro”</i>  <i>Hva nirvana ikke er</i></p>
	<p><b>Buddhismen en misjonerende religion</b>  <i>Ekspansiv misjonsaktivitet</i>  <i>Konsiler</i>  <i>Buddhistenes Verdensforbund</i>  <i>Statistikk</i>  <i>Buddhistisentre i Vesten</i>  <i>Tiltrekkende på vesterlendingen</i>  <i>[FNL feier Buddha med en våpenhvile]</i></p>	<p><i>Nirvana</i>  <i>Utslokning</i>  <i>Hva Nirvana (ikke) er</i>  <i>[Virksomhet og utslokking]</i>  <i>Oppvåkning</i>  <i>Nirvana her og nå</i>  <i>Parinirvana</i></p>	<p><b>Munker og nonner</b>  <i>[Det firedelte fellesskapet]</i>  <i>Disipler</i>  <i>Strengere regler</i>  <i>Ikke eie</i></p>
	<p><b>Lesestykker</b>  <i>Ord av Buddha</i>  <i>Meditasjonsøvelser</i>  <i>Dagsprogrammet i et buddhistkloster</i>  <i>Er all lidelse selvforskyldt?</i>  <i>Er reinkarnasjonen en virkelighet?</i>  <i>Buddhismen tilpasser seg</i>  <i>Buddhismen – kommunismen</i>  <i>Buddhismen i Norden</i>  <i>Norsk ingeniør og rikmannssønn ble buddhistmunk Vil bygge fredsuniversitet</i>  <i>[Buddhister møtes på Tronfjell]</i>  <i>Dalai Lama takker det norske folk</i></p>	<p><i>Den åttedelte veien forløses</i>  <i>Rett innsikt</i>  <i>Rett innstilling</i>  <i>Rett tale, handling, levevis</i>  <i>Rett anstrengelse</i>  <i>Rett oppmerksomhet</i>  <i>Rett sinnsfordypning</i>  <i>[Du er din egen frelser]</i></p>	<p><i>Kvinnens stilling</i>  <i>[Kvinnens form]</i>  <i>Nonner flere plikter</i>  <i>Seksualitet og lidenskap</i>  <i>Theravada: kvinnen gjenfødtes som mann</i>  <i>Ikke dyptgripende forskjell</i></p>
	<p><b>Litteratur</b></p>	<p><i>Meditasjon</i>  <i>Teknikk og mål</i></p>	<p><b>Buddhismens utvikling</b>  <i>Utbredelse og retninger</i></p>
		<p><b>Etikk</b>  <i>Medlidenhet</i>  <i>Etisk handling</i></p>	<p><i>Theravada</i>  <i>Sørlig buddhisme, de eldstes lære</i>  <i>Tipitaka</i>  <i>Arhat</i>  <i>Thailand</i></p>
		<p><i>De fem levereglene</i>  <i>Ikke drepe noe levende vesen</i>  <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Den viktigste</i></li> </ul></p>	<p><i>De tre kurvene</i>  <i>Tekstsamling</i>  <i>Disiplinkurven</i>  <i>Samtalekurven</i></p>



		<p><i>dyd</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Pasifisme</i></li> <li>• <i>Abort</i></li> <li>• <i>Selv mord</i></li> <li>• <i>Vegetarianisme</i></li> </ul> <p><i>Ikke stjele</i>  <i>Ikke dårlig oppførsel</i>  <i>Ikke tale usant</i>  <i>Ikke rusmidler</i></p>	<i>Lærekurven</i>
		Flere og strengere regler	<p><i>Mahayana</i>  <i>Bodhisattva</i>  <i>Kuan Yin</i>  <i>Amida og det rene land</i>  <i>Lotus Sutra</i>  <i>Synkretisme</i>  <i>[Sanskrit og pali]</i></p>
		<p>Rett levevis</p> <p><i>Yrke</i>  <i>Munk</i></p>	<p><i>Zen-buddhismen</i>  <i>Buddhisme + taoisme</i>  <i>Meditasjonsform</i>  <i>Metoder</i></p>
		<p>Verdien av å gi</p> <p><i>Gaver</i>  <i>Omsorg</i>  <i>Tre grupper</i></p>	<p><b>Buddhisme i moderne tid</b></p> <p><i>Forskjellige</i>  <i>samfunnsforhold</i>  <i>[Tibetansk buddhisme]</i></p>
		<p>Samliv og kvinnens rolle</p> <p><i>Ekteskap og skilsmisse</i>  <i>Mann vs. kvinne</i></p>	<p>Sosiale og politiske forhold</p> <p><i>Idealer for det sosiale liv</i>  <i>Politisk budskap –</i>  <i>Payutto</i></p>
		<b>Religiøst liv</b>	<p>Buddhisme og andre religioner</p> <p><i>Fornuftens universelle religion</i>  <i>Røtter i hinduismen</i>  <i>Synkretisme med lokale religioner</i></p>
		<p>Kult i hjem og pagode</p> <p><i>Relikvier</i>  <i>Foran Buddha</i>  <i>Sang</i>  <i>Theravada – Buddha som veiviser</i>  <i>Mahayana – Buddha kan gripe inn</i>  <i>Lokale guder</i></p>	<p>Buddhisme i Vesten</p> <p><i>Misjon</i>  <i>Akademikere og intellektuelle</i>  <i>Vestlig buddhisme</i>  <i>Innvandrreligion</i></p>
		<p>Kunst og arkitektur</p> <p><i>Stupa</i>  <i>Bilder og statuer</i></p>	<p>Buddhisme i Norge</p> <p><i>Organisert buddhismen</i>  <i>Vietnam, Thailand og Lørenskog</i>  <i>Buddhistforbundet</i></p>
		<p><b>Høytider</b></p> <p><i>Måneåret</i>  <i>Nyttår</i>  <i>Vesak</i>  <i>Buddhas første preken</i>  <i>Vu-Lan</i></p>	<b>Oppgaver</b>
		<p><i>Munker/nonner og lekfolk</i>  <i>Munkesamfunnet</i></p>	

		<p><i>Viktig skille</i>  <i>Gjensidige forpliktelser</i>  <i>Munk i neste liv</i>  <i>Nonner</i></p>	
		<p><b>Retninger</b>  <i>Mahayanabuddhismen</i></p>	
		<p><i>Bodhisattvaene –</i>  <i>særpreget i mahayana</i>  <i>Bodhisattva og alle</i>  <i>menneskers frelse</i>  <i>Innsikt og medlidenhet</i>  <i>Avalokiteshvara</i></p>	
		<p><i>Vadsjrayana –</i>  <i>diamantvogna</i>  <i>Tredje retning</i>  <i>stoff med tre egenskaper</i>  <i>Avansert form</i>  <i>Mantra</i>  <i>Håndbevegelser</i></p>	
		<p><i>Tibetansk buddhisme</i>  <i>Statsreligion</i>  <i>[Tantra i tibetansk</i>  <i>buddhisme]</i>  <i>Dalai-lama</i>  <i>Ny dalai-lama</i>  <i>Lamaene – buddhistiske</i>  <i>munker</i>  <i>Tibetansk buddhisme til</i>  <i>andre land</i>  <i>Kamp mot okkupasjon</i></p>	
		<p><i>Zenbuddhismen</i>  <i>Japan</i></p>	
		<p><i>”Direkte peking”</i>  <i>Mistillit til ord</i>  <i>Opplevelsen</i>  <i>Fullstendig oppvåkning</i></p>	
		<p><i>Zen i hverdagen</i>  <i>Innse at verden er som</i>  <i>den er</i>  <i>Leve for å finne livets</i>  <i>mening</i></p>	
		<p><b>Geografisk oversikt</b>  <i>Ashoka</i>  <i>Tilbakegang i India og</i>  <i>spredning til Asia</i></p>	
		<p><b>Buddhismen i Norge</b>  <i>Buddhistforbundet</i>  <i>12000 buddhister</i></p>	
		<p><b>Spørsmål og oppgaver</b>  <i>Hvor mange buddhister i</i>  <i>kommunen?</i>  <i>Visdom</i>  <i>Religionens</i>  <i>tiltrekningskraft</i>  <i>Pessimistisk eller</i>  <i>optimistisk</i>  <i>Å våkne vs. kr. vekkelse</i></p>	

## Appendix II – Skjematisk oversikt over hinduismekapitler

Forklaring til skjema:

- **Fet skrift** markerer hovedoverskrifter i kapitlene.
- Normal skrift indikerer underoverskrifter.
- *Kursiv* er min oppsummering av avsnittenes innhold, der overskriftene ikke dekker dette. Der det er vanskelig å kort oppsummere avsnittets innhold, vil forklaring følge i fotnote. Oppsummeringen er gjort per avsnitt i teksten. Dette betyr at det er tekstens antall avsnitt som avgjør hvor mange ord som blir brukt i skjemaet, og ikke tekstens lengde. Det er dermed ikke et nødvendig samsvar mellom antall ord i skjemaet og lengden på bøkens kapitler.
- [Ord i klamme] indikerer at det som er oppsummert er margtekst, billedtekst eller tekstboks.
- Fargekodingen gir en indikasjon på noen av de tematiske likhetene i bøkene. Delene med samme farge behandler samme tema.

RG1948	RR1970	RB1997	MM2006
<b>Indiske religioner</b>	<b>Hinduisme</b>	<b>Hinduismen</b>	<b>Hinduisme</b>
<b>Inderne</b> <i>Ariere vs. innfødte</i> <b>Kastevesenet</b> ("klasser eller kaster") <i>Et religiøst folk</i>	<b>India – motsetningenes land</b> <i>Isolerte avkroker og utviklede bystrøk</i> <i>Mange religioner samtidig</i>	<b>Historisk oversikt</b>	Full kontroll <i>Yogien som gjør underlige og makabre ting</i>
<b>Vedareligionen</b> <i>Veda-bøkene</i> <i>Brahmanene, offeret og gudene</i> <i>Polyteisme: Indra og Varuna</i> <i>Karma-marga</i> <i>(gjerningenes vei)</i>	<b>Hellige skrifter</b> <i>Lyshudede ariere vs. mørkhudede urbefolkning</i> <i>Vedabøker, brahmaner og offer</i> <i>Upanishadene, guruer, samsara, karma og moksha</i> <i>Mahabarata, Bhagavadgita og bhakti</i> <i>Autoriteter, ikke bindende normer</i> <i>Varierte livsmønstre, dog noe likt</i>	<i>Ariere, urbefolkning</i> <i>Fruktbarhetskult</i>	<b>De hellige skriftene</b> <i>[OM – hellig lyd]</i>
<b>Brahmanismen</b> <i>Livet som et onde</i> <i>Samsara, Atman og karma</i> <i>Upanisjadene</i> <i>Panteisme, Brahman og Atman</i>	<b>Kastevesenet</b> <i>Fire kaster</i> <i>"De uberørbare"</i> <i>Kasteregler og renselse</i> <i>Brudd og død i sosial forstand</i> <i>Lovgivning vs. sedvane</i>	Vedareligionen <i>Offer</i> <i>Indra</i> <i>Agni</i> <i>Kastesystem/ fire grupper</i>	1 Vedaskriftene

<i>Yoga og nirvana Dsjnana-marga (kunnskapens vei)</i>	<i>Mer moderne samfunn By vs. land</i>		
<b>Hinduismen</b> <i>Religiøs renessanse Fetisjer og hellige dyr Asketer Vishnu, Krishna og tempelpraksis Monoteisme i bhakti- marga (hengivenhetens vei)/ «Sangen om den høye»</i>	<b>Gjengjeldelse og sjelevandring</b> <i>Hvorfor?<sup>448</sup> Karma: årsak og virkning Plante, dyr, menneske, gud Etikk vs. fatalisme</i>	Bramanismen <i>Kunnskap om braman Filosofisk opprør</i>	2 Upanishadene
	<b>Gudstro og gudsdyrking</b> <i>Former for gudstro og puja Tempelpraksis</i>	Sjelevandring og frelse <i>Karma Visdommens vei Gjerningenes vei Hengivelsens vei</i>	3 Diktfortellingene <i>Mahabarata og Ramayana</i>
	Polyteisme <i>Shivaitter og vishnuitter Shiva, linga og Kali Vishnu, Rama og Krishna Brahma</i>	Hengivelse som hovedprinsipp <i>Bhagavadgita Bhakti Bhaktibevegelsene</i>	4 Puranaene
	Monoteisme? <i>Den Ene System i vrimmelen</i>	Hinduisme fra fortid til nåtid <i>Påvirkning fra kristendom og islam Sikhismen Vestlig innflytelse Gandhi Politisk hinduisme Motsetninger mellom hinduer og muslimer Innflytelse i Vesten [Hare Krishna]</i>	<b>Menneskesyn</b> <i>Oppdage seg selv</i>
	Panteisme <i>Brahman og atman Tat twam asi Illusjon Ingen gudsdyrking i vanlig forstand Guruer og ashramaer</i>	<b>Tekster</b>	Gjenfødelse <i>Sjelen herre over kroppen</i>
	<b>Frelse (moksha)</b> <i>Livshjulet Tre veier Gjerningenes vei Dsjnana-marga Bhakti-marga Forskjellige forestillinger om det hinsidige</i>	Vedalitteraturen <i>De fire vedaene Bramanaene Upanishadene</i>	Dualisme <i>Atman, Brahman, moksha</i>
	<b>Fire stadier på livets vei</b> <i>Livsrytme Elevens stadium [Tidligere president i</i>	Håndbøker og fortellinger <i>Dharmashastra Mahabarata og</i>	<b>Virkelighetsoppfatning</b> <i>Gudene [Opphavshymna]</i>

<sup>448</sup> «Hva er årsaken til at livet arter seg så forskjellig for menneskene? Hvorfor skal noen ha overflod av materielle goder, mens andre ikke har mer enn så vidt eksistensminimum? Hvorfor skal enkelte menneskers verd være større enn andres? Hvorfor tilhører man forskjellige kaster med ulik status? En inder vil svare at det er en følge av gjengjeldelsens lov (karma) og sjelevandringen (samsára).» STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, s. 92

	<p><i>India går i ashram]</i>  <i>Familiefarens stadium</i>  <i>Ashramer – trekke seg tilbake</i>  <i>[Et kristent ashram i Oslo]</i>  <i>Sannyasi (asket)</i></p>	<p><i>ramayana</i>  <i>Puranaene</i></p>	
	<p><b>Reformer og reformatorer</b>  <i>Fatalisme og illusjon</i>  <i>Skikket for nåtidens mennesker</i>  <i>Positiv tolkning av livet</i>  <i>Kjente reformatorer</i>  <i>Ramakrishna og Vivekananda</i>  <i>Gandhi og ahimsa</i>  <i>Radhakrishnan</i></p>	<p><b>Lære</b></p>	<p>Mangfold  <i>Gudsforestillinger</i>  <i>Religiøs erkjennelse</i>  <i>[Hindugudene: Vishnu og Shiva]</i>  <i>[Tidslinje over hinduismen]</i></p>
	<p><b>Hinduismen – en universell religion</b>  <i>Alle religioner sanne</i>  <i>Religionenes mor</i>  <i>Jesus</i>  <i>Synkretisme</i>  <i>[Norsk meditasjonsbevegelse vil starte et akademi]</i>  <i>[”The Beatles” går inn for indisk meditasjon]</i>  <i>Fra Vesten til India</i>  <i>[Ringo gir opp meditasjonen]</i></p>	<p><b>Virkelighetsoppfatning</b>  <i>Verdensbilde</i>  <i>Brahma skaperen</i>  <i>Den evige sirkelgang</i></p>	<p>Enhet i mangfold  <i>Flere ulike religioner</i>  <i>Fellestrekk (kuen, gjenfødelse)</i>  <i>Én religion</i></p>
	<p><b>Lesestykker</b>  <i>Utdrag av Vedaene</i>  <i>Utdrag av Upanishadene</i>  <i>Utdrag av Bhagavadgita</i>  <i>Utsagn av Ramakrishna</i>  <i>Utsagn av Swami Vivekananda</i>  <i>Utdrag av forslag til ny indisk skolelov 1949</i>  <i>Utsagn av Mahatma Ghandi</i>  <i>Hinduismen i funksjon</i>  <i>Hinduismen en optimistisk religion for det moderne mennesker</i>  <i>[Over 500 pilegrimer ble trampet i hjel]</i>  <i>Utdrag av en tale i 1960 av daværende statsminister i India Jawaharlal Nehru</i>  <i>Vet du</i>  <i>[Demonstrasjoner til fordel for kuene ”Vi vil dø, la kuene leve!]</i>  <i>[En apes hevn]</i>  <i>[Kirkenes Verdensråd i hinduismens hovedsete]</i></p>	<p>Det guddommelige mangfold  <i>En forvirrende religion</i>  <i>Braman</i>  <i>Den ene?</i>  <i>En høyeste guddommelig makt</i>  <i>Vishnu og Shiva</i></p>	<p>Guder  <i>Ariske guder</i></p>

	<b>Litteratur</b>	Vishnu Avatar Krishna og Radha Rama Hanuman	<b>Hinduenes liv</b>
		Shiva Motsetningsfylte trekk Linga Ganesha	Tempel og tilbedelse Tempelpraksis Pudsja
		Gudinner og mindre guddommer Én stor, mektig kvinnelig guddom Bharat Mata Store og små templer Helter og onde ånder [Guder med ledsagere]	<b>Klasse- og kastesystemet</b> <i>Forhåndsbestemt plass</i> <i>Ariere og klasser</i> <i>Skapelsesmyte</i> <i>Lokalbefolkning og</i> <i>kaster</i> <i>Ulovlig sosialt system</i>
		<b>Menneskesyn</b> <i>Atman og braman</i> <i>Gjenfødelse</i> <i>Kretsløpets lovmessighet</i> <i>Karmaloven</i> <i>Opprettholdelse av</i> <i>kastevesenet</i> <i>Fri vilje</i> <i>Frelse</i>	<b>Rent og urent</b> <i>Lavere kaster</i> <i>Yrker</i> <i>Etikk</i> <i>Renselsesriter</i>
		<b>Etikk</b> <i>Kaste</i>	<b>Kvinner og menn</b> <i>Kvinner og kaste</i> <i>Kvinne gjenfødes som</i> <i>mann</i> <i>Kvinnelige guder</i>
		<b>Renhet og urenhet</b> <i>Urenhet</i> <i>Kastetilørighet</i> <i>Kasteløse</i> <i>Urørbare</i>	<b>Klasser, kaster og karma</b> <i>Renhetsgrad</i> <i>Karma</i> <i>[Indias kasteløse tar</i> <i>oppdyddingen]</i>
		<b>Etisk utvikling</b> <i>Plikter</i> <i>Individaletikk</i> <i>Familien</i>	<b>Frelsesveiene</b>
		<b>Religiøst liv</b> <i>Religiøse ledere</i> <i>Landsbyer</i> <i>Templer</i>	<b>Gjerningenes vei</b> <i>Plikt</i>
		<b>Kult i tempel og hjem</b> <i>Ritualer</i> <i>Rituell renhet</i> <i>Tilbedelse</i>	<b>Kunnskapens vei</b> <i>Tat twam asi</i> <i>Meditasjon</i> <i>Yoga</i>
		<b>Pudsja i hjemmet</b> <i>Ritual</i> <i>Avstand fra bilder</i>	<b>Kjærlighetens vei</b> <i>Lavkaster</i> <i>[Frelse for alle]</i>
		<b>Hensikten med pudsja</b> <i>Gudenes tilfredshet</i> <i>Tilbedelse</i>	<b>Hinduisme i nyere tid</b> <i>De siste to hundre år</i>
		<b>Kua som hellig dyr</b> <i>Symbol på livet</i> <i>Kuas renhet</i> <i>Motvilje mot å ta liv</i>	<b>Hinduisme i endring</b> <i>Ramakrishna</i> <i>Vivekanda</i> <i>Gjenfødsel</i> <i>Hinduismen under press</i> <i>Radikale grupper</i>

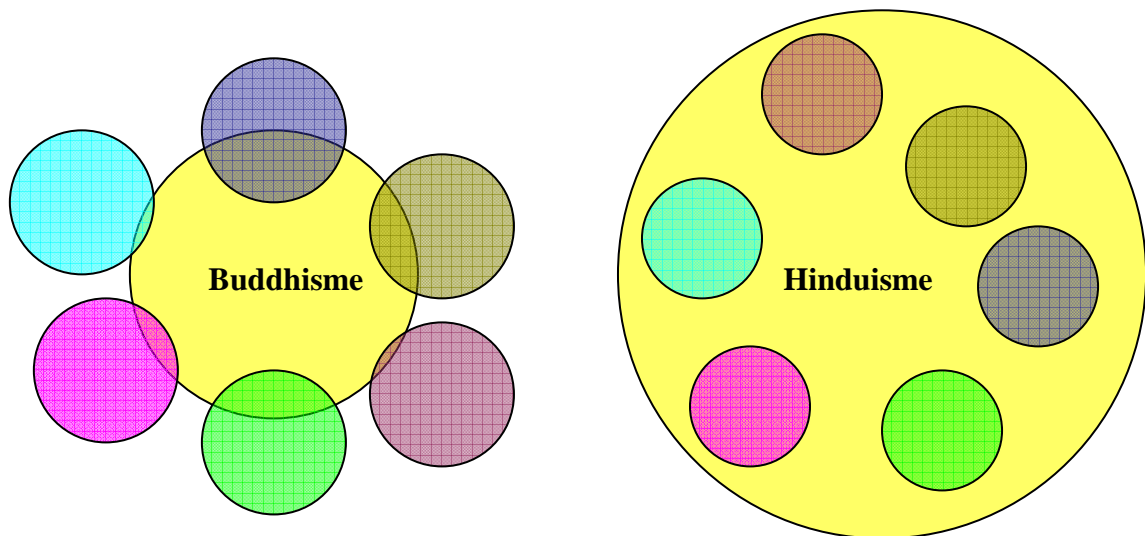
			<i>(politisk hinduisme)</i>
		Kunst i hinduismen <i>Tempelets struktur</i> <i>Bildekunsten</i> <i>Shivas dans</i>	Hindusime og andre religioner <i>Sannhet i alle religioner</i> <i>Religiøse verdensparlamentar</i> <i>Relativisme ikke toleranse (Ghandi)</i>
		<b>Overgangsriter</b>	Hinduismens utbredelse <i>Statsreligion og minoritet</i> <i>Hinduer i Norge</i>
		Fødsel	<b>Oppgaver</b>
		Bryllup <i>Ekteskapsavtaler</i> <i>Astrologi</i> <i>Seremoni</i>	
		Begravelse <i>Bål</i>	
		Innvielse	
		<b>Høytider</b> <i>Høytidstyper</i> <i>Holi</i> <i>Durga pudsja</i> <i>Divali</i> <i>Pongal</i>	
		<b>Retninger</b> <i>Bhaktitradisjonen</i> <i>Seks filosofsystemer</i> <i>Innsikt</i> <i>Atman og braman</i>	
		Yoga <i>Meditasjonsteknikk</i> <i>Åtte stadier</i> <i>Selvkontroll</i> <i>Verdig livsførsel</i> <i>Sittestilling</i> <i>Transe</i>	
		Vedanta <i>Shankara</i> <i>Alt er braman</i> <i>Filosofisk og religiøs søken</i>	
		<b>Geografisk oversikt</b> <i>Dele landet</i> <i>Sekulær stat</i> <i>Mange områder i verden</i>	
		<b>Spørsmål og oppgaver</b> <sup>449</sup> <i>Gandhis liv</i> <i>Religionens tiltrekningskraft</i> <i>Forskjellige historieoppfatninger</i>	

<sup>449</sup> Her vil jeg ikke nevne "oppsummeringsspørsmålene", men nevne temaene i studie- og diskusjonsoppgavene.

## Appendix III – Modeller for objektskonstruksjon

---

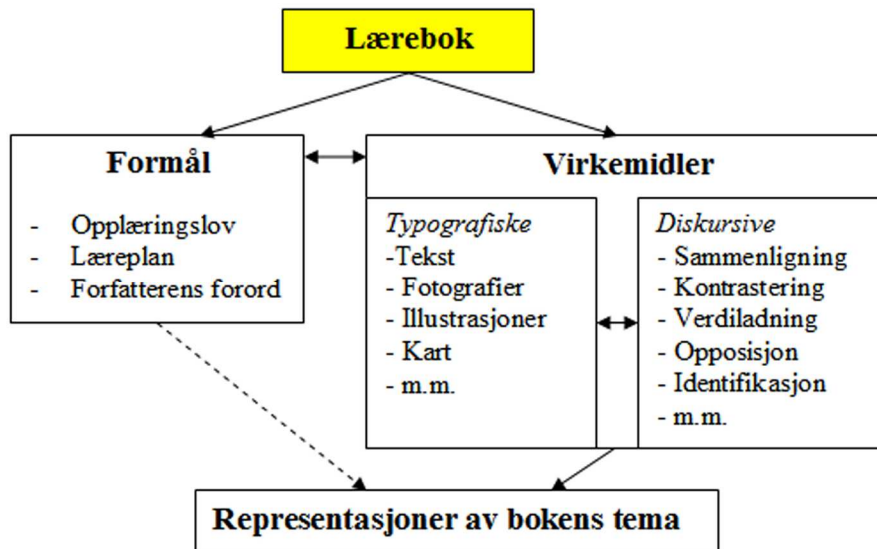
Figurene nedenfor viser hvordan lærebøkene fremstiller buddhisme og hinduisme. Buddhisme fremstilles som å ha en essensiell kjerne, en autentisk og opprinnelig buddhisme (gul), som mangfoldet innenfor buddhistisk praksis (diverse farger) er mer eller mindre i kontakt med. Buddhismen fremstilles altså som en homogen og eksklusiv størrelse. Hinduisme fremstilles i motsetning til dette som en heterogen og inkluderende størrelse (gul), hvor all praksis (diverse farger) plasseres innenfor.



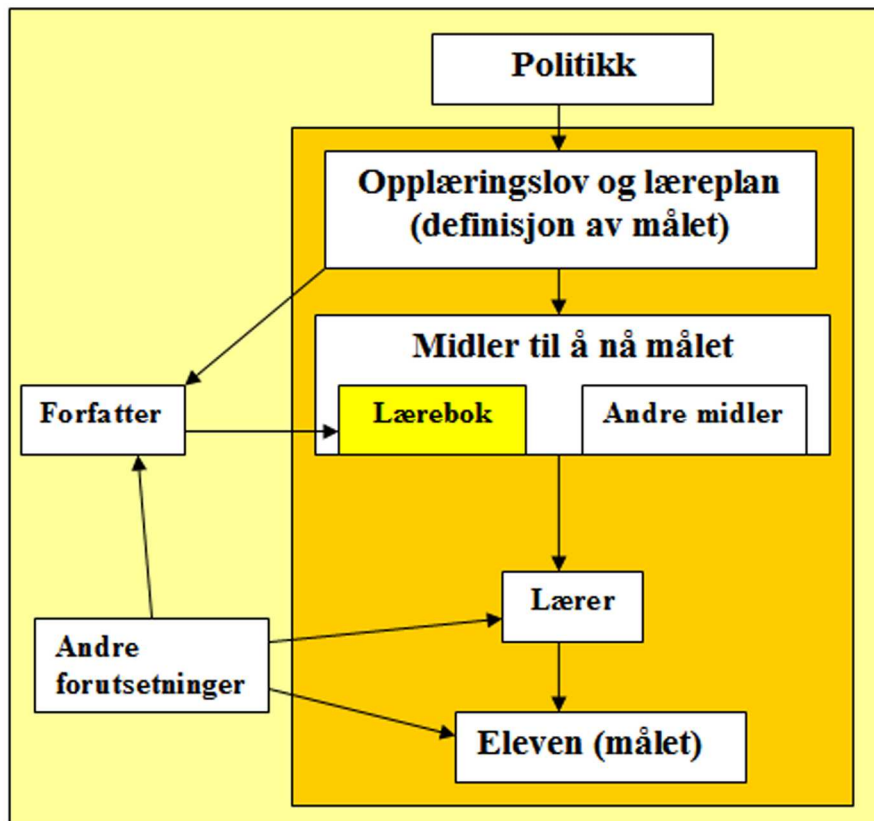


## Appendix IV – Lærebøkers oppbygning og brukskontekst

Figuren viser hvordan representasjoner formes gjennom oppbygningen av læreboken:



Figuren viser hvor lærebøkene befinner seg i en brukskontekst:



## Appendix V – Forkortelser

---

**RG1948** – STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, Oslo, Cappelen.

**RR1970** – STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, [Oslo], Aschehoug.

**RB1997** – GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk*, [Oslo], Gyldendal.

**MM2006** – HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen*, Oslo, Aschehoug.

## Bibliografi

---

### ***Kildeutvalg***

GAARDER, J., NOTAKER, H. & HELLERN, V. (1997) *Religionsboka: Religion, livssyn, etikk*, [Oslo], Gyldendal.

HEIENE, G., MYHRE, B., OPSAL, J., SKOTTENE, H. & ØSTNOR, A. (2006) *Mening og mangfold: Religion og etikk for den videregående skolen*, Oslo, Aschehoug.

STRØM, H. (1948) *Religionshistorie for gymnaset*, Oslo, Cappelen.

STRØM, H. (1970) *Religionskunnskap og religionshistorie*, [Oslo], Aschehoug.

### ***Lover (kronologisk)***

*Lov om høiere almenkoler av 10. mai 1935.*

*Lov om realskole og gymnas av 12. juni 1964, nr 2.*

*Lov om trdomssamfunn og ymist anna av 13. juni 1969, nr 25.*

*Lov om videregående skole av 21. juni 1974, nr 55.*

*Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova) av 17. juli 1998, nr 61.*

### ***Læreplaner (kronologisk)***

*Undervisningsplaner for Den høgre almenkolen etter lov av 10. mai 1935*, (1950) Oslo, Brøggers boktrykkeries forlag.

*Læreplan for den videregående skole: Del 2 Felles allmenne fag*, (1976) Oslo, Gyldendal.

*Læreplan for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring. Generell del.* (1994)

*Læreplan for videregående opplæring. Religion og etikk. Felles allment fag.* (1996)

*Læreplanverket for Kunnskapløftet: Prinsipper for opplæringen.* (2006)

*Religion og etikk - Fellesfag i studieforbereende utdanningsprogram.* (2006)

### ***Offentlige utredninger og stortingsmeldinger (kronologisk)***

NOU (1995:9) *Identitet og dialog: Kristendomskunnskap, livssynskunnskap og religionsundervisning.* NOU Norges offentlige utredninger. Oslo, Statens forvaltningstjeneste.

Stortingsmelding nr. 32 (2000-2001) *Evaluering av faget Kristendomskunnskap med religions og livssynsorientering.*

NOU (2007:6) *Formål for framtida: Formål for barnehagen og opplæringen*. NOU Norges offentlige utredninger. Oslo, Statens forvaltningstjeneste.

### **Litteratur**

- ALMOND, P. C. (1988) *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMSTUTZ, G. (1997) *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany, State University of New York Press.
- ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (2007 [2000]) *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London/New York, Routledge.
- BARKER, C. & GALASINSKI, D. (2001) *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore, SAGE Publications.
- BECHERT, H. (1984) "Buddhist Revival in East and West", i BECHERT, H. & GOMBRICH, R. (Red.) *The World of Buddhism*. 273-288, London, Tames and Hudson.
- BEYER, P. (2003) "Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and "Official" Meanings." *Social Compass*, 2, 141-160.
- BREIDLID, H. & NICOLAISEN, T. (2000) *I begynnelsen var fortellingen: Fortelling i KRL*, Universitetsforlaget.
- BREIDLID, H. & NICOLAISEN, T. (2003) *Den narrative dimensjon i KRL-fagets lærebøker: En analyse av fortellingsgrepet og utvalgte temaer i læreverkene*, Tønsberg, Høgskolen i Vestfold.
- CASS, J. (2006) Interrogation Orientalism: Theories and Practices, i HOEVELER, D. L. & CASS, J. (Red.) *Interrogating Orientalism: Contextual Approaches and Pedagogical Practises*. 25-45, The Ohio State University.
- COX, J. L. (2007) *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, Hampshire, Ashgate.
- DIRKS, N. B. (2006 [1995]) "Colonialism and Culture", i ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G. & TIFFIN, H. (Red.) *The Post-Colonial Studies Reader*. 57-61, London/New York, Routledge.
- DYSTEBAKKEN, B. E. (2008) "Lærebøker og holdningsfremmende islamundervisning", *Religion og Livssyn: Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge*, 20, 26-30.
- ELIADE, M. (2003) *Det hellige og det profane og andre skrifter*, De norske bokklubbene.

- FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London, Routledge.
- FIGUEIRA, D. M. (1994) *The Exotic: A Decadent Quest*, Albany, State University of New York.
- FLOOD, G. (1999) *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London/New York, Continuum.
- FOUCAULT, M. (1999 [1970]) *Diskursens orden: Tiltredelsesforelesning holdt ved College de France 2. desember 1970*, Oslo, Spartacus.
- GEERTZ, A. W. (2004) "Can we move beyond primitivism? On recovering the indigenes of indigenous religions in the academic study of religion", i OLUPONA, J. K. (Red.) *Beyond Primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, 37-70, New York/London, Routledge.
- GILHUS, I. S. & MIKAELSSON, L. (2001) *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*, Oslo, Pax forlag.
- GULLESTAD, M. (2007) *Misjonsbilder: bidrag til norsk selvforståelse*, Oslo, Universitetsforlaget.
- HALL, S. (1997) "The Work of Representation", i HALL, S. (Red.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 13-74, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications in association with The Open University.
- HALLISEY, C. (1995) "Roads Taken and not Taken in the Study of Theravāda Buddhism", i LOPEZ, D. S. (Red.) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, 31-62, Chicago/London, University of Chicago Press.
- HJELDE, S. & KROGSETH (Red.) (2007) *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, Oslo, Gyldendal Akademisk.
- HOOPER-GREENHILL, E. (2000) *Museums and the Interpretation of Visual Culture*, London/New York, Routledge.
- INDEN, R. B. (2000 [1990]) *Imagining India*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- JACOBSEN, K. A. (2000) *Buddhismen*, Oslo, Pax Forlag.
- JACOBSEN, K. A. (2003) *Hinduismen*, Oslo, Pax Forlag A/S.
- KEOWN, D. (2004) *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford, Oxford University Press.
- KING, R. (1999) *Orientalism and religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*, London/New York, Routledge.

- LINDQVIST, H. (2006) *Foreldet og fjern eller høyst aktuell? – Om presentasjonen av islam i grunnskolens KRL-fag*, Masteroppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- LOPEZ, D. S. (Red.) (1995a) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, Chicago / London, University of Chicago Press.
- LOPEZ, D. S. (1995b) "Foreigner at the Lama's Feet", i LOPEZ, D. S. (Red.) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. 251-296, Chicago / London, University of Chicago Press.
- LOPEZ, D. S. (1995c) Introduction. i LOPEZ, D. S. (Red.) *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*. 1-30, Chicago, University of Chicago Press.
- LOPEZ, D. S. (1998) *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- LOVEJOY, A. O. & BOAS, G. (1980 [1935]) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York, Octagon Books.
- MASUZAWA, T. (2005) *The Invention of World Religions: Or how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press.
- MCLEOD, J. (2000) *Beginning Postcolonialism*, Manchester, Manchester University Press.
- MIRZOEFF, N. (1998) "Photography in the Heart of Darkness: Herbert Lang's Congo Photographs (1909-15)", i FLYNN, T. & BARRINGER, T. (Red.) *Colonialism and the Object: Empire, Material Culture and the Museum, 167-187*, London, Routledge.
- MYHRE, B. (1983) "Religionsfaget i den videregående skole: En vurdering av fagets nye stilling og muligheter", i ASHEIM, I., HOLTER, Å., KVALBEIN, H. & SÆBØ, M. (Red.) *For kirke og skole*, 114-123, Oslo, Universitetsforlaget.
- MØVIG, A. (1998) *Religionsfaget i videregående opplæring: Utvikling, mål, basis*. Oslo, Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo
- NATVIG, R. J. (1990) "Religionsfaget og islam i den videregående skolen", *Religion og Livssyn: Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge*, 2, 22-26.
- NUSTAD, K. G. (2003) *Gavens makt: Norsk utviklingshjelp som formynderskap*, Oslo, Pax Forlag.
- OLSEN, T. A. (2006) "Diskursanalyse i religionsvitenskapen", i KRAFT, S. E. & NATVIG, R. J. (Red.) *Metode i religionsvitenskap*, 51-71, Oslo, Pax Forlag.
- PALS, D. L. (2006) *Eight Theories of Religion*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- PARKER, I. (1989) *The Crisis in Modern Social Psychology and How to End It*, London, Routledge.

- ROBINSON, R. (2004) Introduction. i ROBINSON, R. (Red.) *Sociology of Religion in India*. 15-36, New Delhi, Sage.
- RYAN, J. R. (1997) *Picturing Empire: Photography and the Visualization of the British Empire*, London, The University of Chicago Press.
- RYBA, T. (2000) "Manifestation", i BRAUN, W. & MCCUTCHEON, R. T. (Red.) *Guide to the study of Religion, 168-189*, London/New York, Continuum.
- SAID, E. W. (2001) *Orientalismen: Vestlige oppfatninger av Orienten*, De norske bokklubbene.
- SCHNEIDER, U. (2007) *Kartenes makt*, Oslo, Spartacus forlag.
- SEARLE-CHATTERJEE, M. (1994) "Caste, Religion and Other Identities", i SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (Red.) *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches, 147-168*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers.
- SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (1994) "Introduction", i SEARLE-CHATTERJEE, M. & SHARMA, U. (Red.) *Contextualising Caste: Post-Dumontian Approaches, 1-24*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers.
- SHARMA, U. (1999) *Caste*, Buckingham, Open University Press.
- SKEIE, G. (2007) "Religion and Education in Norway", i ROBERT JACKSON, S. M., WOLFRAM WEISSE, JEAN-PAUL WILLAIME (Red.) *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates, 221-242*, Münster/New York/München/Berlin, Waxmann.
- SKRUNES, N. (2001) *Religionsfaget i videregående skole: Historie, planinnhold og didaktikk*, Bergen, NLA-Forlaget.
- SMITH, J. Z. & GREEN, W. S. (Red.) (1995) *The HarperCollins Dictionary of Religion*, San Francisco, HarperCollins.
- SNODGRASS, J. (2003) *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill/London, University of North Carolina Press.
- SPURR, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham/London, Duke University Press.
- STENSVOLD, A. (2005a) "Religiøs pluralisme", i AMUNDSEN, A. B. (Red.) *Norges religionshistorie, 474-490*, Oslo, Universitetsforlaget.
- STENSVOLD, A. (2005b) "Statskirke uten stat - folkekirke uten folk", i AMUNDSEN, A. B. (Red.) *Norges religionshistorie, 390-413*, Oslo, Universitetsforlaget.

- SUGIRTHARAJAH, S. (2003) *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*, London, Routledge.
- TELHAUG, A. O. & MEDIÅS, O. A. (2003) *Grunnskolen som nasjonsbygger: Fra statspietisme til nyliberalisme*, Oslo, Abstrakt forlag.
- THOMAS, N. (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press.
- TVEDT, T (1990) *Bilder av 'de andre': Om utviklingslandene i bistandsepoken*, Oslo, Universitetsforlaget.
- TVEDT, T (2002) *Verdensbilder og selvbilder: En humanitær stormakts intellektuelle historie*, Oslo, Universitetsforlaget.
- TØNNESEN, L. K. B. (2004) *Norsk utdanningshistorie: En innføring med fokus på grunnskolens utvikling*, Bergen, Fagbokforlaget.
- VAN LEEUWEN, T. (2008) *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- VARISCO, D. M. (2007) *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle/London, University of Washington Press.
- WETHERELL, M. (2001) "Debates in Discourse Research", i WETHERELL, M., YATES, S. J. & TAYLOR, S. (Red.) *Discourse Theory and Practice: A Reader*, 380-399, Los Angeles/London/New Dehli/Singapore, SAGE Publications in association with The Open University.
- WODAK, R. (2001) "The discourse-historical approach", i WODAK, R. & MEYER, M. (Red.) *Methods of Critical Discourse Analysis*, 63-94, London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapore, SAGE Publications.
- WOOFFITT, R. (2005) *Conversation analysis and discourse analysis: A comparative and critical introduction*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications.
- ØSTBERG, S. (1998) "Religionshistorie og religionsdidaktikk: Religionshistoriefagets bidrag til utviklingen av et felles kristendoms-, religions- og livssynsfag i grunnskolen", i RUUD, I. M. & HJELDE, S. (Red.) *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*, 239-261, [Oslo], Tano Aschehoug.