

Verdensreligionsmodellen i religions- og livssynsundervisningen: Hva er egentlig problemet?

Av Filip Rasmussen

*Sammendrag: Artikkelen undersøker og drøfter ulike aktuelle kritikker av verdensreligionenes plass i religions- og livssynsundervisningen. Den tar utgangspunkt i to sentrale bidrag skrevet i en norsk kontekst av Trine Anker og Bengt-Ove Andreassen, og sammenligner disse med Tomoko Masuzawas kritikk av verdensreligionsmodellen i *The Invention of World Religions*. Formålet med dette er å vise at to ulike forståelser av hva verdensreligionsmodellen innebærer gjør seg gjeldende i dagens fagdebatt. Artikkelens siste del drøfter hva dette har å si for didaktisk forskning og refleksjon og foreslår en begrepsbruk som skiller mellom «systemmodellen», «temamodellen» og «verdensreligionsmodellen» i den forstand at den sistnevnte modellen kan legges til grunn for både en systematisk og en tematisk tilnærming innen religions- og livssynsundervisningen.*

Nøkkelord: verdensreligionsmodellen, fagfornyelsen, Tomoko Masuzawa, religionsbegrepet, KRLE/RE

FILIP RASMUSSEN (f. 1994), stipendiat ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, adr: Gydas vei 4, postboks 5144 Majorstuen, 0302 Oslo. E-post: filip.rasmussen@mf.no

INNLEDNING

Ifølge instruksene til høringen om de nye læreplanene i KRLE og religion og etikk er den viktigste endringen i fagene at man går bort fra å organisere dem «med utgangspunkt i verdensreligionene og heller bygger opp fagene tematisk med vekt på at elevene skal utforske og forstå.» Videre forklarer man i instruksene at «bakgrunnen for dette er at gjeldende læreplaner legger veldig stor vekt på faktainnhold» (Utdanningsdirektoratet 2019). Denne endringen synes å sammenfalle med ett av fagfornyelsens hovedmål, nemlig å gjøre læreplanene mindre detaljerte ved blant annet å redusere antall kompetansemål. Den gamle læreplanen i KRLE var strukturert slik at hver «verdensreligion» (kristendom, jødedom, islam, hinduisme og buddhisme), i tillegg til tre andre kategorier (livssyn, religiøs mangfold og filosofi og etikk), utgjorde hver sin enhet med tilhørende kompetansemål, noe som gjorde den samlede listen av kompetansemål svært lang. Selv om verdensreligionsbegrepet fortsatt brukes i de nye læreplanene med henvisning til opplæringslova §2-4 går læreplanen som helhet bort fra den tidligere «systemmodellen», der hver enkelt religion blir presentert som et helhetlig system (se Eidhamar

2009: 100-101), og man legger i stedet opp til en mer tematisk tilnærming til faget.

Ved første øyekast kan det derfor se ut som at forandringene i hvordan læreplanene organiseres hovedsakelig var en pragmatisk løsning på kunnskapsdepartementets bestilling: en mindre omfattende læreplan som gjør tydelige prioriteringer og legger gode rammer for dybdelæring. Læreplangruppens påstand om at «en grundig og bred religionsforståelse er viktigere enn at alle elever sitter inne med akkurat samme faktakunnskap og historiekunnskap om enkeltreligioner» (Utdanningsdirektoratet 2019) kan slik sett forstås som en respons på utdanningsdirektoratets etterspørsel etter «tydelige prioriteringer».

Samtidig er det også slik at verdensreligionsmodellen er svært kontroversiell blant dagens religionsvitere, og det synes rimelig å anta at bevegelsen vekk fra de såkalte verdensreligionene i læreplanene kan relateres til den aktuelle fagdebatten rundt denne modellen. I tillegg er det ingenting som nødvendigvis står i veien for at man kunne ha redusert både antall kompetansemål og vektleggingen av faktainnhold i læreplanene, men fortsatt ha organisert fagene med utgangspunkt i kristendom, jødedom, islam, hinduisme og buddhisme. Dette indikerer at læreplangruppens endringer ikke bare er pragmatiske løsninger på kunnskapsdepartementets bestilling, men at de også kan relateres til den aktuelle fagdebatten rundt verdensreligionsmodellen.

Det man derfor må spørre seg er hva denne modellen egentlig innebærer, hva som forstås som problematisk med den, og i lys av dette, i hvilken grad den kan sies å fortsatt gjøre seg gjeldende i dagens læreplaner. Formålet med denne artikkelen er å undersøke disse spørsmålene og belyse den aktuelle fagdebatten om verdensreligionsmodellen. Jeg skal ta utgangspunkt i to sentrale bidrag i en norsk kontekst – en artikkel skrevet av Trine Anker (2018) som problematiserer verdensreligionenes plass i religions- og livssynsundervisningen, og Bengt-Ove Andreassens fagdidaktiske drøfting av verdensreligionsbegrepet (2016) – og sammenligne disse med Tomoko Masuzawas innflytelsesrike bok *The Invention of World Religions* (2005). Masuzawas argumenter er svært viktige for å forstå hvorfor mange religionsvitere og teologer kritiserer verdensreligionsmodellen i dag. Jeg skal argumentere for at hovedtrekkene i arbeidet hennes er underkommunisert i den norske fagdebatten, og at hennes perspektiver kan bidra med en ny dimensjon i denne debatten.

Ved å undersøke dette nærmere ønsker jeg å vise at to ulike forståelser av hva «verdensreligionsmodellen» innebærer gjør seg gjeldende i dagens fagdebatt. På den ene siden har man en forståelse av denne modellen som man finner blant annet i den norske fagdebatten, der modellen handler om at religionsfaget deles inn i fem enkeltreligioner som gis betegnelsen «verdensreligioner», og som behandles mer eller mindre etter samme mal, mens andre former for religion som også behandles innenfor rammene av religions- og livssynsfagene ikke gis

denne betegnelsen. På den andre siden har man en mer grunnleggende betydning, som man finner hos forskere som Masuzawa, som forstår verdensreligionsmodellen som *det at man kartlegger verden ved hjelp av religionsbegrepet og gjør religion til et universelt antropologisk fenomen*.

Før jeg begynner vil jeg også bemerke at forskere bruker ulike begreper for å omtale verdensreligionenes plass i religions- og livssynsundervisningen. Mens man i den norske fagdebatten hovedsakelig bruker begrepet verdensreligionsmodellen, snakker man i den engelske fagdebatten hovedsakelig om verdensreligionsparadigmet (se Cotter og Robertson 2016: 1-20). Og som vi skal se, snakker Masuzawa hovedsakelig om verdensreligionsdiskursen. De to sistnevnte begrepene – paradigme og diskurs – ligger tett opp til hverandre og stammer fra samme periode. Begge betegner språkbruk som ligger på et grunnleggende mentalitetsnivå. Masuzawa tar diskursbegrepet fra Michel Foucault (2002 [1969]), mens paradigmebegrepet assosieres ofte med Thomas Kuhns vitenskapsfilosofi (1996 [1962]). «Modell» bærer ikke med seg en tilsvarende teoretisk bakgrunn, og brukes muligens i den norske fagdebatten på grunn av sin resonans med begrepene «systemmodell» og «temamodell». Likevel henvises det i den norske litteraturen til annen litteratur som bruker begrepene paradigme og diskurs, og man synes ikke å skille sterkt mellom verdensreligionsmodellen, verdensreligionsparadigmet og verdensreligionsdiskursen. Selv kommer jeg i denne artikkelen stort sett til å behandle disse begrepene som synonymer. Mot slutten av artikkelen kommer jeg til å foreslå en differensiert begrepsbruk som skiller mellom «systemmodellen», «temamodellen» og «verdensreligionsmodellen», i den forstand at den sistnevnte modellen kan, i Masuzawas betydning, legges til grunn for både en systematisk og en tematisk tilnærming innen religions- og livssynsundervisningen.

PÅ TIDE Å SI FARVEL?

Trine Ankers artikkel, «På tide å si farvel til verdensreligionene?», er del av en antologi om framtiden til religionsfagene i den norske skolen, utgitt som en «reaksjon og respons på den økende politiseringen av religions- og livssynsundervisningen» (von der Lippe og Undheim 2017: 9). Selve teksten tar tak i en rekke temaer, som blant annet migrasjon og demografiske endringer i Norge siden 1980-tallet, pavens og Hillsong Uniteds mediebruk, opphavet til studiet av religion som vitenskapelig disiplin, nyere kritikk av Max Müllers evolusjonistiske tilnærming til religion og Mircea Eliades religionsfenomenologi, den kulturelle vendingen i religionsvitenskapene, Ninian Smarts dimensjonslære, religiøse minoriteter i skolen og dikotomien mellom det religiøse og det sekulære. Likevel er det en rød tråd som går gjennom teksten, nemlig at Anker mener at «de religiøse hverdagsferingene og de hybride formene for religion ennå ikke er en utpreget del av religions- og livssynsundervisningen» (Anker 2017: 33), eller

uttrykt noe annerledes: «enkeltmenneskers hverdagspraksis, religiøs hybriditet og nye religiøse trender underkommuniseres i religions- og livssynsfagene» (25). Disse påstandene er nært relatert til en annen kritikk hun har av faget, nemlig at det mangfoldet læreplanen tematiserer hovedsakelig er et mangfold *mellom* religioner, og ikke et mangfold *innad* i de enkelte religionene (31). Samlet sett argumenterer Anker derfor for at det fortsatt er «lite kritiske innspill til hva, hvem og hvordan religioner og livssyn fremstilles i læreplaner, lærebøker og andre læremidler i dagens religionsundervisning» (25).

En annen innvending Anker kommer med til det at fagene deles inn i ulike «verdensreligioner», er at de ikke bare deles inn i ulike religioner, men også i «noen verdensreligioner og noen andre religioner» (31). Problemet med dette, ifølge Anker, er at «verdensreligionene har fått en egen status og er utvalgt gjennom en vektlegging av skrifter, systematisk teologi, misjon og profesjonelle religiøse ledere, eksklusivitet og universalisme (...) disse aspektene virker også inn på hvordan religioner som ikke har fått en eksklusiv plass blant verdensreligionene, omtales» (31). Med henvisning til antologien *After World Religions: Reconstructing Religious Studies* (Cotter og Robertson 2016), bemerker hun likevel at «å bryte opp verdensreligionene og velge en annen mal har vist seg vanskelig for mange som har prøvd. Dette fordi oppdelingen i verdensreligionene og de andre er så etablert. Flere universitetslærere sier at de velger en tradisjonell mal for sine kurs i religion, samtidig som kritikken blir en viktig del av undervisningen» (32).

Anker antyder, blant annet i lys av tekstens tittel, at det er en kobling mellom problemene hun har drøftet relatert til essensialisme og mangelfull representasjon, og måten fagene organiseres på. I tekstens innledning problematiserer hun for eksempel at «fagene styres fortsatt av en tradisjonell oppdeling i ulike verdensreligioner der religionene behandles etter mer eller mindre samme mal» (25). Slik sett retter Anker først og fremst sin kritikk mot det som kalles systemmodellen for organiseringen av religions- og livssynsfagene, og antyder at det er en sammenheng mellom denne modellen og de problemene hun påpeker. Påstanden om at religionene behandles «mer eller mindre etter samme mal» synes å være en implisitt kritikk av Ninian Smarts dimensjonsmodell (31).

Ankers tekst fremstår som en kritikk av reelle problemer, men jeg tror man likevel må spørre om i hvilken grad disse problemene kan relateres til det at vi deler religionsfaget inn i kristendom, jødedom, islam, hinduisme og buddhisme som sådan. Man må nemlig skille mellom det å dele opp faget i ulike religioner, og det at religionene – etter denne oppdelingen har blitt gjort – behandles mer eller mindre på samme måte. Selv om det for eksempel er problematisk at kristendom og islam behandles etter samme mal, trenger ikke dette å bety at det er problematisk i seg selv å dele inn faget i kristendom og islam. Problemet her synes nemlig ikke å være det at vi deler religionsfaget inn i kristendom, jødedom, islam, hinduisme

og buddhisme, men at innholdet vi gir disse religionene – etter inndelingen er gjort – er bestemt «ovenfra» på en idealistisk måte fremfor «nedenfra» på en samfunnsvitenskapelig måte. Dette er egentlig en annen diskusjon, som handler om betydningen av den empiriske og kulturelle vendingen i studiet av religion (se Andreassen 2016: 48-59). At dette er tilfellet kan eksemplifiseres ved at man kan beholde inndelingen i verdensreligionene, samtidig som man i større grad åpner opp for empiriske, sosiohistoriske og «hybride» perspektiver. Det kunne jo vært mulig å integrere religiøs hybriditet, internt mangfold og empirisk beskrivelse innad i presentasjonen av religionene i en systemmodell.

Mot slutten av artikkelen skisserer Anker opp to ulike alternativ for framtidens religionsundervisning: «Bør faget si farvel til verdensreligionene og heller starte med temaer som kjærlighet og vold? Eller bør verdensreligionene fortsatt styre læreplanen, men da også inkludere kritiske blikk på hvordan fagene er bygget opp?» (34). Et problem som ligger i måten disse alternativene formuleres på, er at i spørsmålet «bør faget si farvel til verdensreligionene og heller starte med temaer som kjærlighet og vold?» synes det å ligge som et innbakt premiss at hvis man tar utgangspunkt i disse temaene så har man med dét også sagt farvel til verdensreligionene. Men det følger kun dersom «verdensreligionene» forstås synonymt med systemmodellen. Slik sett kan man reformulere spørsmålene Anker stiller på denne måten: «Bør man organisere læreplanen etter en temamodell i stedet for en systemmodell, eller bør vi beholde systemmodellen, men da også inkludere kritiske blikk på hvordan faget er bygget opp?»

Dette er et viktig spørsmål, men det er ikke helt det samme som å spørre om det er på tide å si farvel til verdensreligionene, ettersom disse fortsatt kan ligge som et innbakt premiss i en læreplan organisert etter en temamodell. Når Masuzawa, som vi skal se nedenfor, problematiserer det hun kaller «verdensreligionsdiskursen», problematiserer hun ikke først og fremst det man i fagdidaktikken kaller systemmodellen. Som nevnt i innledningen ovenfor problematiserer hun derimot tanken om at det er mulig å kartlegge verden ved hjelp av religionsbegrepet og det at man gjør religion til et universelt antropologisk fenomen. Slik sett kan verdensreligionsdiskursen slik Masuzawa forstår den ligge til grunn for både en systemmodell og en temamodell. Dette skal jeg komme tilbake til i den siste delen av denne artikkelen. Men først, for å utfylle bildet av hvordan verdensreligionsmodellen forstås i den norske fagdebatten, skal jeg også se nærmere på Bengt-Ove Andreassens argumenter for hvorfor betegnelsen «verdensreligion» er problematisk.

«VERDENRELIGION» SOM BETEGNELSE

Andreassens drøfting av verdensreligionsbegrepet er relativt kort, og finnes på s. 89-92 i *Religionsdidaktikk: En innføring* (Andreassen 2016). Mot slutten av denne seksjonen forteller Andreassen at man har satt spørsmålsteget ved betegnelsen «verdensreligioner» i religionsvitenskapene i løpet av det siste tiåret og viser til Masuzawas arbeid (91). Likevel er det ikke Masuzawas kritikk man finner i det som følger. Andreassen formulerer sin kritikk tydelig og konsist, og den kan derfor sammenfattes i hovedsakelig fire påstander: (1) Betegnelsen «verdensreligion» signaliserer at noen religioner forstås som universelle og gjeldende for alle mennesker, noe som kan føre til at «verdensreligionene» fremstår som «normalen» blant verdens religioner. (2) Begrepets opphav i en vestlig og kristen kontekst fører til en tilsynelatende arbitrær prioritering av jødedom framfor andre religioner som faktisk har flere tilhengere (men riktignok mindre geopolitisk betydning sett fra et vestlig perspektiv), som for eksempel sikhisme. (3) Dersom betegnelsen «verdensreligion» brukes for å sette noen religioner i en særstilling framfor andre fører det alltid til at noen religioner faller utenfor. (4) «Verdensreligioner» signaliserer enhet fordi vi ofte omtaler religionene i entall, noe som skjuler mangfoldet i religionene.

Dette fremstår som en god kritikk av hvorfor betegnelsen «verdensreligion» kan være problematisk. Med unntak av den fjerde påstanden (hvor vi igjen finner kritikken av essensialisme), handler kritikken i alle de andre påstandene om at flere religioner faller utenfor i norske lærebøker. Men som vi skal se i redegjørelsen av *The Invention of World Religions* nedenfor, anser Masuzawa også lærebøker som gjør sitt aller beste for å være så inkluderende som mulig, som del av det hun kaller «verdensreligionsdiskursen»:

A casual glance at numerous textbooks designed for classroom use today readily testifies to the following general consensus. «World religions,» or major religions of the world, almost invariably include Christianity, Buddhism, Islam, Hinduism, and Judaism, and also typically count among their number Confucianism, Taoism, and Shinto (though these may be variously grouped together or conflated as Chinese, Japanese, or East Asian religions). Somewhat less typically but still very frequently included are Zoroastrianism (Parsee or Parsiism), Jainism, and Sikhism.
(Masuzawa 2005: 2).

Alle disse religionene får den «privilegerte merkelappen» verdensreligioner, noe som betyr at vi kan ikke si at problemet med verdensreligionsmodellen er at den ikke inkluderer nok *religioner*. Som del av diskursen regner hun også fagbøker som inkluderer en rekke «small-scale religions» (3-5). Det er også viktig å legge til at Masuzawa er kritisk til både formuleringen «verdensreligioner» (world religions) og «verdens religioner» (world's religions/religions of the world) (1, 10-11, 107).

Hennes anliggende er altså bredere enn bare betegnelsen «verdensreligion» som sådan. For å konkretisere hva jeg mener med dette skal vi nå se nærmere på Masuzawas arbeid.

PLURALISMENS SKJULTE UNIVERSALISME

På samme måte som Andreassen viser Anker også hovedsakelig til Masuzawas arbeid i begynnelsen av sine kritiske refleksjoner over verdensreligionsbegrepet (Anker 2017: 31-32). Men til forskjell fra Andreassen gjør Anker i større grad rede for hvordan hun forstår innholdet i Masuzawas posisjon:

Historikeren Tomoko Masuzawa [sic] har studert verdensreligionsbegrepet i europeisk historie. Hun mener at vi fra slutten av 1920- og begynnelsen av 1930-tallet ser de første universitetskursene i verdensreligion bli etablert. De likner mye på tilsvarende kurs i høyere utdanning i dag. Årsaken til dette, sier Masuzawa [sic], var en dominerende forestilling om at religionene var i stor endring. Langt større enn verden til da hadde sett. Det ble derfor interessant å undervise religioner som avgrensede størrelser, men også å studere de endringer og tilpasninger man så. En slik vektlegging av de historiske religionene ga samtidig en forrang for studier av skrift, dogmatikk og historisk utvikling, mens praksis i stor grad ble neglisjert. De såkalte primitive religionene, som hadde stått sentralt i tidligere religionsundervisning, ble lite prioritert. Der disse likevel ble tatt med i introduksjonskurs og bøker, ble de plassert i egne generiske kategorier under merkelappene primitive religioner, skriftløse religioner eller urfolksreligion. Man kan dermed stille spørsmål om hvordan disse religionene kunne bli behandlet kollektivt, mens andre religioner ble behandlet individuelt som egne historisk unike og spesifikke tradisjoner (32).

Problemet som Masuzawa identifiserer er altså, ifølge Anker, at de såkalt primitive religionene blir behandlet kollektivt som én generisk type, mens verdensreligionene blir gitt historisk aktørskap og framstilt som unike og spesifikke tradisjoner. Likevel, selv om spørsmålet om hvordan vi skal forstå og representere såkalt primitiv religion er viktig, kan man ikke si at det er dette som først og fremst opptar Masuzawa i *The Invention of World Religions* (se Masuzawa 2007: 181-202 for en god og kortfattet oppsummering av denne boken). Hennes hovedanliggende er heller ikke å argumentere for at man i studiet av religion har neglisjert praksis fremfor skrift, dogmatikk og historisk utvikling – noe som hadde vært ironisk ettersom Masuzawa, på grunn av den diskursanalytiske metoden hun anvender, hovedsakelig beskjeftiger seg med nettopp med skrift, dogmatikk og historisk utvikling. Formålet med boken er derimot å undersøke hvordan konstruksjonen eller oppdagelsen av verdensreligionene i løpet av 1800-tallet bidro til å skape en annengjørende diskurs som europeisk identitet kunne formes opp mot. Den

beste måten å lese boken på er, slik jeg ser det, å lese den i forlengelsen av Edward W. Saids *Orientalism* (1994 [1978]). Slik sett utvider Masuzawa Saids historiske narrativ gjennom å se nærmere på hvilken rolle verdensreligionsbegrepet spilte i utviklingen av orientalismen som diskurs på 1800-tallet. Boken handler altså, på samme måte som Saids, først og fremst om danningen av moderne europeisk identitet; om hvordan «Europa» har representert seg selv som en formidler av universalhistorie og prototype på enhet i mangfold (Masuzawa 2005: xi).

Antagonisten i Masuzawas fortelling er i denne sammenheng den komparative lingvistikken som vokste frem på 1800-tallet (147-256). Gjennom oppdagelsen av språkfamilier – en prosess som var spekulativ så vel som empirisk – oppstod det nye muligheter for europeiske forskere til å omfortolke sin egen kulturs forhold til både den før-kristne antikken og de myteomspunnede orientalske kulturene (xii). Inndelingen i indoeuropeiske og semittiske språk skapte et skille mellom blant annet latin, gresk og sanskrit på den ene siden og hebraisk og arabisk på den andre. Samtidig ble de ulike språkene satt i ulike typologiske og hierarkiske system. På grunn av en bestemt evaluering av de ulike språkenes bøyingsformer (eller mangel derav) påstod flere lingvister at de såkalt indo-europeiske eller ariske språkene er klart overlegne de semittiske. Masuzawa viser hvordan denne hierarkiske inndelingen i ulike språkfamilier sammenfalt med Wilhelm von Humboldts (1767–1835) påstand om at forskjellen mellom ulike språk svarer til forskjellen mellom ulike folkeslag og raser, der forholdet mellom et folk og dets språk er essensielt og gjensidig formativt (159-160). De semittiske språkene ble beskrevet som «rigide» og «fastsatte», uten mulighet for dannelse (*Bildung*), i motsetning til de indo-europeiske språkenes indre rasjonalitet og kreativitet (162). Dette hadde særlig betydning for representasjonen av islam blant europeiske forskere: «[I]t apparently became feasible, even inevitable, to represent the religions of the Semites – particularly Islam – in the shadow of an overwhelming prejudgment that proclaimed their essential inflexibility, which stemmed from, and was unmistakably reflected in, their language» (170). Oppdagelsen av ulike språkfamilier førte også til at kristendommens forhold til «det europeiske» ble trukket i tvil hos flere – tok ikke denne religionen utgangspunkt i en semittisk nasjonalreligion, jødedommen? På denne tiden oppstod det derfor et behov for enten å tenke seg en hellenistisk kristendom uten jødedommen, eller mer radikalt «det europeiske» uten kristendommen; en post-kristen europeisk identitet grunnlagt på arven fra Romerriket og antikkens Hellas, samt den indiske sivilisasjonens opphøyde mystikk.

Masuzawa drøfter også hvordan verdensreligionsbegrepet – som opprinnelig ble brukt for å beskrive kristendommens transnasjonale og universalistiske vesen i forhold til de rent «nasjonale religionene» jødedom og, mer kontroversielt, islam – i løpet av 1800-tallet ble utvidet til å også gjelde buddhisme og hinduisme. Her går

Masuzawa i dialog med nyere forskning på hvordan de sistnevnte religionene ble «oppdaget» i løpet det samme århundret, og hvordan europeiske forskere har vært delaktige i konstruksjonen av hvordan disse religionene «egentlig» burde forstås (121-146, 282-291). Både «buddhisme» og «hinduisme», slik vi for eksempel møter disse religionene i norske lærebøker, fremstår på bakgrunn av Masuzawas diskusjon i stor grad som en abstraksjon konstruert på grunnlag av ulike tekster som ble tilgjengelig for europeiske forskere på denne tiden.

I seg selv er dette nok til å kritisere en rekke framstillinger i ulike lærebøker om «verdensreligionene» (se for eksempel Fitzgerald 1990), men Masuzawa ønsker også å si noe mer, som kan leses av bokens undertittel: *Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Spørsmålet man står igjen med er nemlig hvordan fortellingen hennes om hvordan verdensreligionsbegrepet ble forstått, debattert og brukt på 1800-tallet innenfor ulike teologiske, nasjonalistiske og rasistiske rammeverk, skal relateres til fremveksten av den tilsynelatende nøytrale pluralismen som i dag er rådende i studiet av religion. Det er mot denne *overgangen mellom før og etter* at Masuzawa retter sin kritikk. Hun skriver:

The advent of «world religions» as a dominant discourse is generally understood to mark an explicit turn away from the nineteenth-century obsession with the primitive and the original. An implicit assumption here, often made explicit nowadays, is that it was also a turn away from the Eurocentric and Eurohegemonic conception of the world, toward a more egalitarian and lateral delineation. By converting from the evolutionary, pseudotemporal, hierarchical order to a geographic, pseudospacial, decentralized order of representation, the emergent world religions discourse appears to have liberated itself from Eurocentrism of a certain kind, since it acknowledges the actual plurality of cultures and of civilizing processes. But how does the discourse of world religions achieve this liberation? Or does it achieve it at all? (13).

Sett i lys av bokens undertittel er det tydelig at Masuzawas tviler på om den pluralistiske verdensreligionsdiskursen egentlig har frigjort seg fra sin problematiske fortid. En svakhet med boken i denne sammenheng er at den ikke tilstrekkelig drøfter selve øyeblikket da denne måten å kartlegge verden ved hjelp av religionsbegrepet ble utbredt, noe Masuzawa selv erkjenner: «[I]t might have been more literally accurate to entitle this book something like *Toward the Invention of World Religions*, or even *Behind the Invention of World Religions*, in order to signal some sense of anteriority» (xiv). Dette fører Masuzawa til å hovedsakelig formulere sin kritikk som en rekke kritiske spørsmål og mistanker, snarere enn endelige konklusjoner. Likevel undersøker hun nok materiale til at bokens kritiske påstand om at den pluralistiske verdensreligionsdiskursen skjuler en europeisk (eller bedre: euro-amerikansk, se King 2008: 128) universalisme, synes å være plausibel.

Problemet Masuzawa retter søkelys mot, er at den tilsynelatende frigjøringen fra de evolusjonære, pseudotemporale og hierarkiske ordenene som lå i den gamle måten å bruke verdensreligionsbegrepet på ikke synes å være et kritisk oppgjør med den forutgående logikken bak begrepet, men derimot en prosess der man fortrenger eller overser legitime spørsmål og problemer. Masuzawa viser dette gjennom en lengre lesning av teologen og religionssosiologen Ernst Troeltsch (1865–1923) som i et historisk perspektiv kan plasseres i overgangen mellom 1800-tallets teologiske debatter og den nye pluralistiske verdensreligionsdiskursen.

Et sentralt spørsmål i Troeltschs forfatterskap var hvordan én enkelt religion, i hans tilfelle kristendommen, kunne sies å ha universell gyldighet, eller som han selv sier, «absolutthet». Dette problemet var for Troeltsch et resultat av den tiltakende historiseringen av moderne tenkning i løpet av 1800-tallet som relativiserte tidligere autoriteter. Mens teologer tidligere hadde forsvart sitt normative utgangspunkt med en henvisning til åpenbaring, formidlet enten gjennom kirkens tradisjon, bibelens frelseshistorie eller begge deler, kunne man ikke lenger ta dette utgangspunktet for gitt i det man anerkjente at all kunnskap er *betinget* historisk kunnskap (se Zachhuber 2017). I et økende pluralistisk, globalt og samtidig sekulært landskap, kunne man derfor ikke lenger opprettholde én enkelt religiøs tradisjons absolutthet i møte med en annen. Masuzawa bemerker i denne sammenheng:

Troeltsch does not issue an answer to these ominous questions. What is remarkable indeed is that he, without missing a beat, changes the subject. He converts what is clearly a problem of threats specifically directed to the authority of Christianity in particular (threats to its exclusive validity over and against all other religions) into a problem of threats to religion in general (Masuzawa 2005: 312-313).

I overgangen mellom den gamle, mer normative og evaluerende bruken av verdensreligionsbegrepet basert på skillet mellom universalistiske religioner og nasjonalreligioner, til den mer nøytrale og inkluderende bruken av det samme begrepet, finner man altså et nytt fenomen: religion som sådan. Før dette hadde enhver drøfting av «religion som sådan» blitt ført tilbake til kristendommen – den eneste sanne og virkelige universelle religionen. Videre skriver Masuzawa:

Of course, it is difficult for us today not to be taken in by this rhetorical sleight of hand. It is almost natural for us to be fooled by the move that glosses over this evasion, this non sequitur. But if this is so, it must be because our default position on the subject of religions is likewise saturated by the world religions discourse, which thrives and survives precisely on this easy slippage from the particular (Euro-Christianity) to the general (religion as such). For, even without a thorough historical analysis, it seems

obvious enough that the discourse of world religions takes for granted the idea of «religion itself» as a «unique sphere of life,» and that it presumes that this sphere is prevalent throughout the world and its history (...) that all human beings without exception were endowed with some distinct and irreducible capability or sensibility specific to the Infinite, the Holy, the Absolute (313).

Troeltsch forlater altså det gamle skillet mellom nasjonale religioner og verdensreligioner, og plasserer i stedet alle religioner på samme nivå, som ulike historisk spesifikke manifestasjoner av religion som sådan. Her påpeker Masuzawa hvordan Troeltsch på mange måter går forutfor senere religionsteoretikere som Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw og Mircea Eliade. Men i motsetning til de sistnevnte tar Troeltsch også et steg forbi pluralismens tilsynelatende nøytrale standpunkt. Hvis man først forutsetter at religion er et universelt og selvstendig antropologisk fenomen eller kategori, som har vært en del av alle såkalt primitive samfunn og historiske sivilisasjoner, oppstår nemlig spørsmålet om forholdet mellom hver enkelt religion og den kulturen, nasjonen, eller sivilisasjonen som religionen kommer til uttrykk i. Troeltsch argumenter derfor for at hvis man skal bestemme hver enkelt religions relative verdi så er ikke sammenlignende religionsstudier i seg selv nok, man må også sammenligne sivilisasjonene som disse religionene er en uløselig del av (323). Og dersom religion og sivilisasjon henger sammen på denne måten, så oppstår muligheten for å rangere noen sivilisasjoner, kulturer eller folkeslag fremfor andre, basert på den grad «religion som sådan» kommer til uttrykk i dem.

Masuzawas spørsmål i denne sammenheng er hvorvidt Troeltsch, i lys av de grunnleggende premissene hans posisjon bygger på, kan sies å ha gått for langt i å knytte religion og sivilisasjon sammen på denne måten. De fleste religionsvitere som arbeider innenfor det Masuzawa kaller verdensreligionsdiskursen i dag vil nok svare ja til det sistnevnte og påstå at det bryter både med vitenskapelig fremgangsmåte og pluralismens ikke-vurderende nøytralitet. Masuzawa, derimot, tviler på om man innenfor verdensreligionsdiskursen kan unngå de problemene som kommer til syne i Troeltschs tenkning. For henne er ikke dette bare et spørsmål om hvorvidt vitenskapelige religionshistorikere som arbeider innenfor dette paradigmet kan unngå at såkalt «uvitenskapelige» teologiske standpunkt sniker seg inn bakveien, men også hvorvidt problemet ligger i idéen om religionsmangfold som sådan:

What is at stake here is far more fundamental than the problem of border violations between historical science and theology; rather it is a question of whether the world religions discourse can be in any way enlisted, and trusted, on the side of historical scholarship. Or, put another way, whether the idea of the diversity of religion is not,

instead, the very thing that facilitates the transference and transmutation of a particular absolutism from one context to another – from the overtly exclusivist hegemonic vision (Christian supremacist dogmatism) to the openly pluralistic one (world religions pluralism) – and at the same time makes this process of transmutation very hard to identify and nearly impossible to understand (326-327).

Årsaken til Masuzawas mistanke finner vi i den 1800-tallshistorien hun har brukt mesteparten av *The Invention of World Religions* på å undersøke, om hvordan noen av dagens verdensreligioner (buddhisme og hinduisme) ble oppdaget og konstruert av vestlige forskere og lokale eliter i løpet av 1800-tallet, og hvordan andre religioner (islam og jødedom) ble gitt nye orientalistiske og annengjørende representasjoner i møte med den nye komparative lingvistikken. Den logikken som ligger til grunn for den pluralistiske verdensreligionsdiskursen i følge Masuzawa er altså en bevegelse fra det partikulære (europeisk kristendom) til det generelle («religion som sådan»), der det sistnevnte er forstått som et universelt og selvstendig antropologisk fenomen som kommer til uttrykk på forskjellige måter i samspill med andre deler av menneskelivet (språk, politikk, økonomi, vitenskap osv.), samtidig som begrepet hovedsakelig tar utgangspunkt i og er formet av en vestlig-kristen kontekst med en problematisk historie.

Det Masuzawa søker å oppnå med å undersøke verdensreligionsdiskursen på denne måten er først og fremst å få oss til å revurdere kategorier vi tar for gitt, framfor å komme med normative endringsforslag. Men dersom vi godtar hennes kritiske lesning av verdensreligionsdiskursen må vi stille oss spørsmålet om hva denne lesningen kan ha å si for hvordan man skal forstå hva et religionsfag uten en verdensreligionsmodell innebærer. I det følgende skal jeg derfor drøfte hva det jeg så langt har gjort rede for kan ha å si for didaktisk forskning og refleksjon.

VERDENSRELIGIONSMODELLEN I RELIGIONS- OG LIVSSYNSUNDERVISNINGEN

Det følgende sitatet fra Russell T. McCutcheon gir en god oppsummering av det jeg har drøftet så langt i denne artikkelen:

[T]wo distinct camps of scholars are critical of this way of dividing up and organizing the world – those who, on the one side, criticize its so-called Western bias and now argue for more things to be admitted, so that, for example, indigenous religions around the world gain admission and are studied as seriously as we now study something like Judaism or Hinduism, and those on the other side who maintain that, whether the family is expanded or contracted, it is still problematic to classify and manage human populations by means of this category. For this latter group, no matter how seemingly pluralistic an expanded world religions family may seem, it is inevitably based on a

Christian prototype (...) which, in using an insider's understanding of Christianity as its model thereby authorizes that one religion as exemplary of all (McCutcheon 2019: 119).

Man må nyansere det McCutcheon sier her med å påpeke at problemet er mer komplekst for Masuzawa enn bare at én enkelt religion brukes som utgangspunkt for verdensreligionsmodellen, ettersom hun undersøker en historie som tar form i kjølvannet av opplysningstiden der «fornuften» overtar den samlende funksjonen som kristendommen tidligere hadde i vesten (se Masuzawa 2005: xiii-xiv). Men bortsett fra dette påpeker McCutcheon helt riktig at flere forskere i dag mener at problemet vi har å gjøre med ikke kan løses ved bare å inkludere stadig flere fenomener eller enheter i det klassifikasjonssystemet vi allerede benytter oss av. Svaret for McCutcheon og Masuzawa er derfor ikke en enda bredere og mer inkluderende pluralisme. Og som Masuzawa viser i sin lesning av Troeltsch, er det ikke nødvendigvis en bedre løsning å forkaste verdensreligionsbegrepet ved å behandle alle religioner som nasjonalreligioner, der all religion bare er et historisk, geografisk og ikke minst kulturelt partikulært uttrykk av «religion som sådan». Masuzawas argument tilsier altså at å kritisere verdensreligionsmodellen innebærer å sette spørsmålsteget ved muligheten for et objektivt og upartisk religionsfag i skolen overhodet, fordi det stilles spørsmål ved den problematiske og spesifikt vesteuropeiske historien til religionsbegrepet. Å fullstendig forlate verdensreligionsmodellen slik Masuzawa forstår den, vil innebære en mye mer radikal omfortolkning av hva religions- og livssynsfagene skal være, enn det læreplanene synes å gi rom for.

Dette kan forklares nærmere ved å innføre en begrepsbruk som skiller mellom «temamodellen», «systemmodellen» og «verdensreligionsmodellen». Så langt i denne artikkelen har jeg argumentert for at hvis man forstår det sistnevnte begrepet slik Masuzawa forstår det, så kan denne modellen (ev. paradigmet/diskursen) legges til grunn for både en temamodell og en systemmodell. Spørsmålet som da oppstår, er: Hva vil det si å gå vekk fra verdensreligionsmodellen i religions- og livssynsfagene – uavhengig av spørsmålet om disse fagene bør organiseres etter en temamodell eller en systemmodell?

Svaret på dette spørsmålet vil innebære et fag som har et *gjennomgående* kritisk og distansert forhold til religionsbegrepet (for et eksempel på en lærebok på universitetsnivå som inntar en slik distansert posisjon, se McCutcheon 2019). Verdensreligionsmodellen forutsetter en form for essensialisme som ser alt som gis betegnelsen «religion» som ulike uttrykk for det samme – «religion som sådan». Definisjonen av religion kan variere (religion kan for eksempel være ulike veier til frelse for individet som hos John Locke, tro på overnaturlige vesener som hos Edward Burnett Tylor eller symbolske uttrykk for en mer grunnleggende sosial

virkelighet som hos Émile Durkheim), men det som forblir konstant er tanken om at det nettopp er «religion» man må definere. Verdensreligionsmodellen forutsetter altså at det som kalles «religion» er mer likt enn ulikt, noe som også gjør det mulig å bruke religionsbegrepet til å danne generaliserende påstander om hva religion er og hvordan religion fungerer.

Å gå vekk fra verdensreligionsmodellen vil i lys av dette bety å legge det som kalles en anti-essensialistisk tilnærming (se Phillips 2010) til studiet av religion til grunn for det som diskuteres innenfor rammene av religionsfaget. En slik tilnærming leter ikke etter hva alt det man kaller «religion» har til felles. Slik sett er ikke målet «en grundig og bred religionsforståelse» (Utdanningsdirektoratet 2019) i den forstand at man leter etter det som gjør «religion» til et meningsfullt begrep. I stedet er man hovedsakelig opptatt av *ulikhet* og hvert enkelt fenomens egenart. I en slik anti-essensialistisk tilnærming blir faktakunnskap og historiekunnskap om hver «enkeltrigion» faktisk enda viktigere enn før. Dersom vi forutsetter at fenomener som hindusime, shinto, islam, kristendom og buddhisme ikke nødvendigvis har nok til felles til at man kan studere dem alle *som* religion (noe verdensreligionsmodellen i Masuzawas betydning forutsetter), lærer man for eksempel ikke først og fremst om hinduisme for å forstå «religion», men for å forstå *hinduisme*. Uten verdensreligionsmodellen er det altså ikke lenger slik at «kunnskaper om én religion er en innfallsport til også å forstå hva andre religioner dreier seg om» (Gilhus og Mikaelsson 2007: 11). Spørsmålet om hva hinduisme ligner på, eller hva hinduisme har til felles med andre menneskelige idéer og praksiser, er i prinsippet helt åpent og kan ikke bare avgrenses til de idéene og praksisene man finner i de andre (verdens)religionene. Det komparative materialet må altså *fra begynnelsen av* også inkludere det som i dagligtalen blir forstått som sekulære idéer og praksiser.

En antropolog som er kjent for å arbeide med en slik anti-essensialistisk tilnærming til «religion» er Talal Asad (se Asad 1993, 2001 og 2003). Det Asad studerer er ikke «religion som sådan», men i stedet noen sosiale bevegelser og tradisjoner (i hans tilfelle hovedsakelig kristendom og islam) som vi har – gjennom en komplisert og problematisk historisk prosess (se Cavanaugh 2009: 57-122 og Nongbri 2013) – endt opp med å kalle «religioner». Asad er også opptatt av hva denne klassifikasjonen gjør med vår forståelse av disse fenomenene. På den måten legger han ikke verdensreligionsmodellen til grunn for sine undersøkelser, fordi han ikke ser på «religion» som et universelt antropologisk fenomen som kommer til uttrykk på ulike steder til ulike tider og som må defineres på en bestemt måte. Selv skriver han:

[T]o define «religion» is to circumscribe certain things (times, spaces, powers, knowledges, beliefs, behaviors, texts, songs, images) as essential to «religion», and other

things as accidental. This identifying work of what belongs to a definition isn't done as a consequence of the same experience – the things themselves are diverse, and the way people react to them or use them is very different. Put it this way: when they are identified by the concept «religion» it is because they are seen to be significantly similar; what makes them similar is not a singular experience common to all the things the concept brings together (sacrality, divinity, spirituality, transcendence, etc.); what makes them similar is the definition itself that persuades us, through what Wittgenstein called a «captivating picture», that there is an essence underlying them all – in all instances of «religion» (Martin og Asad 2014: 12).

På denne måten fremhever Asad ulikhet framfor likhet. Asads arbeid er slik sett også et godt eksempel på at man ikke trenger religionsbegrepet for å studere fenomener som kristendom og islam i dybden – tanken om at de er «religioner» er i seg selv en del av det Asad studerer. I stedet for å bruke religionsbegrepet som et rent deskriptivt begrep argumenterer Asad for at begrepet fungerer normativt og at det både former og forandrer de fenomenene det anvendes på (se Mahmood 2016 og Chidester 1996 for en beskrivelse av slike endringsprosesser). Poenget mitt her er ikke at når «religion» studeres innenfor verdensreligionsmodellen så anerkjenner man ikke at religioner er ulike og mangfoldige – det gjør man selvfølgelig. Poenget er derimot at tross all ulikhet og alt mangfold, vet man likevel at akkurat disse menneskelige idéene og praksisene til sammen er *like nok* til å kunne klassifiseres som religion. Det Asad forsøker å si i sitatet ovenfor er at vi tenker ikke at religionene har en felles – om enn udefinierbar – essens fordi vi «bare ser det»; vi tenker derimot at de er like fordi vi er så og si «kastet inn i verden» med en forventning om at de er det. Asad forutsetter altså ikke tanken om at alle religionene i verden har en felles essens som forener dem og som gjør det mulig å bruke religionsbegrepet til å danne generaliserende påstander. Å si farvel til verdensreligionene i Masuzawas betydning vil blant annet innebære å ikke lenger la denne tanken være styrende for faget (se Masuzawa 2005: 1-2).

På denne måten kan vi skille mellom temamodellen, systemmodellen og verdensreligionsmodellen. Formålet mitt i denne siste delen av artikkelen har ikke vært å si at man bør gå vekk fra verdensreligionsmodellen, men derimot bare å gi et inntrykk av hva det vil si å ta farvel med verdensreligionene slik forskere som Masuzawa, McCutcheon og Asad forstår dem. Spørsmålet om hvilken plass verdensreligionsmodellen skal ha i en læreplan organisert etter en temamodell eller en systemmodell blir dermed et spørsmål om religionsbegrepet (er det et normativt eller deskriptivt begrep?), essensialisme (er alt det vi gir navnet «religion» likt nok til at det gir mening å sette dem sammen innenfor rammene av et enkelt fag?), distanse (skal elevene lære om *diskurser* om «religion» eller skal de lære om *fenomenet* religion?) og sammenligning (bør såkalt sekulære idéer og praksiser også

inkluderes fra begynnelsen av i det komparative materialet?). I denne artikkelen har jeg forsøkt å vise at disse spørsmålene gjør seg gjeldende uavhengig om man velger en systematisk eller en tematisk tilnærming til organiseringen av religions- og livssynsfagene.

LITTERATUR

- Andreassen, Bengt-Ove. 2016. *Religionsdidaktikk* (2. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Anker, Trine. 2017. På tide å si farvel til verdensreligionene? I von der Lippe, Marie og Undheim, Sissel (Red.), *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget* (ss 25-34). Oslo: Universitetsforlaget.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore og London: The Johns Hopkins University Press.
- . 2001. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's «The Meaning and End of Religion». *History of Religions* 40(3), 205-222. <https://doi.org/10.1086/463633>
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Chidester, David. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Asia*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Cotter, Christopher R., Robertson, David G. 2016. *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*. London og New York: Routledge.
- Eidhamar, Levi Geir. 2009. Undervisning om ulike trostradisjoner. I Helje Kringlebotn Sødal (Red.), *Religions og Livssynsdidaktikk* (4. utg.) (ss 93-112). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Fitzgerald, Timothy. 1990. Hinduism and the 'World Religion' Fallacy. *Religion* 20(2), 101-118. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(90\)90099-R](https://doi.org/10.1016/0048-721X(90)90099-R)
- Foucault, Michel. 2002. *Archaeology of Knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Overs.). London og New York: Routledge.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (Red.). 2007. *Verdens Levende Religioner*. Oslo: Pax.
- King, Richard. 2008. Taking on the Guild: Tomoko Masuzawa and *The Invention of World Religion*. *Method and Theory in the Study of Religion* 20(2), 125-133. <https://doi.org/10.1163/157006808X283543>
- Kuhn, Thomas. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions* (3. utg.). Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Mahmood, Saba. 2016. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton og Oxford: Princeton University Press.
- Martin, Craig and Asad, Talal. 2014. *Genealogies of Religion, Twenty Years On:*

- An Interview with Talal Asad. *Bulletin for the Study of Religion* 43(1), 12-17. <https://doi.org/10.1558/bsor.v43i1.12>
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- . 2007. Theory without Method: Situating a Discourse Analysis on Religion. I ter Haar, Gerrie og Tsuruoka, Yoshio (Red.), *Religion and Society: An Agenda for the 21st Century* (ss 173-204). Leiden og Boston: Brill.
- McCutcheon, Russell T. 2019. *Studying Religion: An Introduction* (2. utg.). London og New York: Routledge.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven og London: Yale University Press.
- Phillips, Anne. 2010. What's Wrong with Essentialism? *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 11(1), 47-60. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2010.9672755>
- Said, Edward W. 1994. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Utdanningsdirektoratet. 2019. *Høring – læreplaner i KRLE og religion og etikk*. Hentet fra <https://hoering.udir.no/Hoering/v2/348>.
- Utdanningsdirektoratet. 2020. *Læreplan i kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE) (RLE01-03)*. Hentet fra <https://www.udir.no/lk20/rle01-03>.
- Von der Lippe, Marie og Undheim, Sissel. 2017. Forord. I von der Lippe, Marie og Undheim, Sissel (Red.), *Religion i skolen: Didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget* (s 9). Oslo: Universitetsforlaget.
- Zachhuber, Johannes. 2017. The Historical Turn. I Joel D. S. Rasmussen, Judith Wolfe og Johannes Zachhuber (Red.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought* (ss 53-71). Oxford: Oxford University Press.