

Vold i kulturen

Per Bjørnar Grande og Ove Olsen Sæle (Red.)

Vold i kulturen

Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn



FAGBOKFORLAGET

Boken ble første gang utgitt i 2025 på Vigmostad & Bjørke AS.

Redaksjonelt arbeid, utvalg og introduksjon © Per Bjørnar Grande og Ove Olsen Sæle 2025. Hvert enkelt kapittel © den respektive forfatter 2025.

Dette verket, tilgjengelig fra <https://oa.fagbokforlaget.no>, omfattes av åndsverksloven og er lisensiert under følgende Creative Commons-lisens: Creative Commons Navngivelse 4.0 Internasjonal (CC BY 4.0).

Denne lisensen gir tillatelse til å kopiere, distribuere eller spre materialet i hvilket som helst medium eller format, og til å remikse, endre eller bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle. Disse frihetene gis på følgende vilkår: Du må oppgi korrekt kreditering, oppgi en lenke til lisensen, og indikere om endringer er blitt gjort. Du kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller deg eller din bruk av materialet. Du kan ikke gjøre bruk av juridiske betingelser eller teknologiske tiltak som lovmessig hindrer andre i å gjøre noe som lisensen tillater.

For å se en kopi av denne lisensen, besøk <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.no>

Lisensen gir deg ikke nødvendigvis alle de tillatelser som er nødvendig for din tiltenkte bruk. For eksempel kan andre rettigheter, som reklame-, personvern-, eller ideelle rettigheter, sette begrensninger på hvordan du kan bruke materialet.

Boken er fagfellevurdert i henhold til Universitets- og høyskolerådets retningslinjer for vitenskapelig publisering.

ISBN trykt utgave: 978-82-450-5824-6

ISBN digital utgave: 978-82-450-5315-9

DOI: <https://doi.org/10.55669/oa5101>

Spørsmål om denne utgivelsen kan rettes til:

fagbokforlaget@fagbokforlaget.no

www.fagbokforlaget.no

Omslagsdesign: Vegard Bolstad

Sats: Have a Book

Vigmostad & Bjørke AS er Miljøfyrtårn-sertifisert, og bøkene er produsert i miljøsertifiserte trykkerier.



Forord

Hvis menneskene fikk bukt med volden – både den fysiske og psykiske – ville konfliktene nærmest løst seg av seg selv. Konflikt er først og fremst et mellom-menneskelig problem, det oppdager man ved å sammenlikne mennesket med andre arter. Ettersom mennesket ikke er så grunnleggende styrt av instinkter som dyr, har vi en viss valgfrihet i forhold til vold og konflikter. Vold blir med andre ord et moralsk problem. Når noe blir kalt vold, mener man at det nettopp ikke er bygd på instinkt, men refererer til en moralsk dimensjon. Voldsforskere bruker ikke begrepet vold om dyr, men forbeholder det den menneskelige sfæren. Man kan si det slik: Dyr kan ikke klandres for vold.

Dersom mennesket hadde forholdt seg mer som dyr til konflikter, ville det «løst seg» ved at man trekker seg tilbake når overmakten blir stor, og ikke blir stående igjen for å være sikre på at æren er i behold. Men mennesket gjør jo ikke alltid det. Tvert imot. Historien er full av beretninger om seier mot alle odds. Ikke sjelden har en liten hær slått ut en overlegent større hær, og historiebøkene kan fortelle om mang en David som har overvunnet Goliat.

Intense konflikter har en tendens til å skape ufrivillig likhet. Grensene mellom en selv og den andre utviskes. Det store paradokset er jo at dess sterkere rivaliseringen er, dess mer ulik tror man at man er fra de andre. På den måten skaper vold en akutt likhet mellom de berørte – mens de involverte tror de er mer og mer forskjellig fra hverandre. Dette er selve ur-paradokset innenfor all relasjonsforståelse, selve aksen mellom en troverdig og en ikke-troverdig relasjonsteori.

De fleste modeller frigjort fra etiske og religiøse perspektiv er ofte voldelige. Det er likevel ikke sikkert at en person som flørter med voldelige idealer blir voldelig, spesielt ikke dersom han har andre, mer fundamentale idealer bak voldsidealene. Problemet oppstår når vi mister normene som kan punktere de mer mediestyrt idealene.

Går man tilbake et hundreår eller mere ble rivalisering og konflikt forsøkt regulert gjennom klasser og privilegier. Dersom man forestiller seg et slikt samfunn preget av akutte konflikter, vil hierarkiet fungere som en konfliktdemper. Når en bonde forholdt seg til en adelsmann i middelalderen, ville nettopp standsforskjellen virke preventivt i forhold til rivalisering. Når et samfunn

ikke lenger ser seg tjent med disse inndelingene, blir nettopp klasseinndeling og privilegier grobunn for vold – slik som under den franske revolusjonen.

På det radikale 60- og 70-tallet ble intellektuelle fascinert av det faktum at vold og urettferdighet kunne avleses i de historiske linjene. Man snakket da om strukturell vold. Denne tendensen var ikke bare innenfor samfunnsvitenskapene, men også innenfor humaniora. I denne antologien ser vi imidlertid på vold mer som et psykologisk og dagsaktuelt problem.

Hvordan er det i dag? Kan vi endelig få bukt med volden? All fornuft peker mot fredelige løsninger. Men når vi ser bakover i historien, kan det se ut som om det er avmytologiseringen av volden som har bidratt til å skape rasjonalismen, og ikke omvendt. Med andre ord, fornuften er ikke så sterk som vi tror. Framtida beror i grunnen på om den enkelte klarer å snu konflikt og potensielt eskalerende vold henimot fredelige løsninger. Gjør vi det, bidrar vi til å grunnlegge et samfunns raffinement – uten vold og konflikt – et samfunn hvor offeret blir ivaretatt.

Grunnen til Vestens økonomiske suksess må ses i lys av et fredelig samfunn. I dagens vestlige demokratiske samfunn er det statistisk mindre vold enn i autokratiske samfunn. Likevel kan det oppstå vold og konflikter når alle blir like, når det ikke finnes noe fristed fra imitasjon og rivalisering. Når det ikke er forskjeller, når det er ingen forskjell på ung og gammel, fattig og rik, mann og kvinne, vil rivalisering lett flyte inn i alle områdene i livet. Alle konkurrerer med alle.

Menneskeverdet i Vesten har, innenfor de fleste områdene, blitt sterkere. Massen opplever i dag en langt større grad av komfort og personlig frihet enn før.¹ Selv om bristene i et moderne samfunn er mange, har den gradvise utviklingen mot et mykere og mer liberalt samfunn skapt et klima hvor man står svært fritt i forhold til selvutvikling og kreativitet. Det at man i Vesten tillater så høy grad av rivalisering, kommer nettopp av at man har så sterke tabuer mot vold.

Utviklingen mot stadig større frihet har ført til en opphevelse av tabuer og frihet til å velge en rekke individuelle livsstiler, samtidig som individualismen og tabuernes fall også har ført til en kultur hvor potensialet for vold er ekstremt. Det er bare å innse at denne livsstilmessige friheten skaper mange

1 Fukuyama, F. (2006). *The End of History and the Last Man*. Free Press, s. 334.

tapere. Med en kultur som fokuserer mer og mer på tapere og vinnere, finner vi også roten til vold.

Denne antologien har en bred inngang til voldstematikken. Legger man en faglig og tematisk innramming til grunn, ser vi at antologien har et stort spenn som berører både skole, idrett, musikk, litteratur og kjønn. På et mer sjangermessig plan deles antologien inn i to hovedområder: del 1, som ser på vold i en samfunnskontekst, og del 2, som ser nærmere på hvordan vold kommer til uttrykk i ulike tekster og myter. Det er med andre ord en bok som har svært ulike innfallsvinkler til vold som tema. Det har vært et ønske fra vi startet med idéen om å skrive en antologi om vold, at vi ikke ville begrense den til et gitt fagområde eller en gitt sjanger, men ha en mer åpen inngang til feltet. Det skyldes, som vi vil se i innledningskapittelet, at vold fremtrer i svært mange ulike former og avskygninger. Det henger også sammen med at antologien har sitt utspring fra forskergruppen *Religion, kultur og livstolkning* ved Høgskulen på Vestlandet, hvor flere av bidragsyterne er medlemmer. Samtidig har vi invitert inn noen eksterne kolleger. Målet har ikke vært å skrive en systematisk eller sammenhengende antologi om vold, men å få frem ulike innfallsvinkler til voldstematikken med utgangspunkt i de fagene som bidragsyterne representerer og arbeider innenfor.

Arbeidet med antologien har vært svært spennende. Her har vi som bidragsytere fått mulighet til å utforske egen voldstematikk knyttet til våre fag, samtidig som vi som redaktører har fått innblikk i medkollegaers tilnærming til og utforskning av vold inn mot sine fagfelt. Vi vil rette en stor takk til bidragsyterne for de interessante refleksjonene vi har hatt omkring vold underveis i arbeidet med bokprosjektet, og for deres endelige kapittelbidrag. En særlig takksigelse skal gis til forlagsredaktør Balder Holm for at han i sin tid tente på prosjektet og får hans støtte og veiledning gjennom hele prosessen frem til utgivelse. Til slutt vil vi takke hverandre som redaktører, for et godt faglig samarbeid.

Bergen, 13. november 2024

Per Bjørnar Grande og Ove Olsen Sæle

Innhold

Introduksjonskapittel	
Hvordan kan vi forstå vold?	11
<i>Ove Olsen Sæle</i>	
Del 1	
Vold i samfunnet	45
Kapittel 1	
Det maskuline dilemma. Sentripetal og peripetal vold	47
<i>Knut Kolnar</i>	
Kapittel 2	
Vold mot lærere	109
<i>Børge Skåland og Tonje Koskinen</i>	
Kapittel 3	
Idrettsvold i toppfotball – noen perspektiver	135
<i>Ove Olsen Sæle</i>	
Kapittel 4	
Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon	167
<i>Per Bjørnar Grande</i>	
Del 2	
Vold i tekster og myter	183
Kapittel 5	
«Tjuv heter de og tjuver er de.»	
Identitet, vold, ensretting og frihet i Marianne Gretteberg Engedals	
<i>Pølsetjuven</i>	185
<i>Grethe Fatima Syéd</i>	

Kapittel 6

«Salig er den som dreper»

Den forløsende volden hos den gotiske Nick Cave 215

Robert W. Kvalvaag

Kapittel 7

Bebe Rexha: vold, selvhat, selvisolering og tap av frihet 247

Per Bjørnar Grande

Kapittel 8

Jordan Peterson om ondskap – i religiøse myter, eventyr og individ 265

Yvonne Margaretha Wang

Kapittel 9

Balder og Jesus. Et voldsperspektiv 295

Per Bjørnar Grande

Forfatterromtaler 317

Sæle, O. O. (2025). Hvordan kan vi forstå vold? I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.),
Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn
(s. 11–43). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510100>

Introduksjonskapittel

Hvordan kan vi forstå vold?

Ove Olsen Sæle

Innledning

Siden antologien har satt vold på dagsordenen og drøfter den fra svært ulike faglige synsvinkler, kan det være greit å innlede med et kapittel som gir en mer systematisk fremstilling av hva vold er, og hvordan vi skal forstå et slikt fenomen. Innledningskapittelet er tenkt å fungere som en introduksjon og et bakgrunnsteppe til antologiens øvrige kapitler. Kapittelet avrundes med en kort presentasjon av de ulike bidragene i antologien.

Voldens mange ansikter

Enhver tilnærming til, og drøftelse av, vold vil være farget av hva man forbinder med et slikt begrep. Vold kan sees ifra mange ulike sider. Man kan se nærmere på voldens natur, voldsstrategier, voldens skadevirkninger, behandling av voldsutsatte og overgripere og grenseoppganger mellom vold og nærliggende begreper. I denne teksten ses det nærmere på noen voldsdefinisjoner og noen former for vold, det vil si en deskriptiv fremstilling av vold. Videre vises det til noen mer normative fortolkninger av vold forstått som psykologisk og/eller sosiologisk fenomen.

Studier viser at til tross for at vi lever i et moderne, sivilisert samfunn, så er vold et høyst reelt samfunnsproblem rettet mot både barn og unge (Hafstad & Augusti, 2019), voksne (Haaland & Clausen, 2005) og eldre (Sandmoe et al., 2017). Vold oppfattes vanligvis som fysisk vold, og er den voldsformen som i størst grad utføres av menn mot kvinner, ofte i form av seksuelle overgrep (Thoresen & Hjemdal, 2014). Men vold opptrer også i skjulte former, som i psykisk vold. Vold oppfattes vanligvis som noe destruktivt, som skader, dreper, gjør mennesker maktesløse og ufrie. Og i likhet med ondskapen føles den for uskyldige ofre noen ganger som både irrasjonell og meningsløs. Vold kan også oppfattes legitimt og beskyttende, for eksempel vold utført av politi og militære myndigheter.

Vold fremtrer som vi ser i mange skikkelser. Det er også en av grunnene til at det ikke finnes noen entydig definisjon av vold. Det gjør det også krevende å forske på, og prøve å kartlegge, vold i samfunnet – som det pekes på i handlingsplan mot vold i nære relasjoner (Justis- og beredskapsdepartementet, 2013, s. 5):

Det kan være verd å minne om at det å måle omfanget av vold og overgrep er vanskelig og at alle tall er beheftet med svakheter og utfordringer. Vold i nære relasjoner er ikke et ensartet fenomen. Det kan være ulike former for vold, volden kan være uttrykk for ulike maktkonstellasjoner og undertrykkingsmekanismer, og volden kan finne sted i ulike nære relasjoner

Å definere vold er et krevende prosjekt, og noen vil si umulig, også fordi vold er blitt forstått ulikt gjennom historien og i ulike kulturkretser, og i tillegg fordi våre forestillinger om vold er betinget av hvilke fagfelt man forstår og tolker vold i lys av. I dag finnes det både psykologiske, sosiologiske, filosofiske, juridiske, polemologiske (krigsstudier) og kriminologiske forklaringer, og kombinasjoner av disse, på vold og hvorfor vold skjer. Det vil bli vist til noen av disse, med vekt på filosofiske, psykologiske og sosiologiske forklaringer. Men selv om det kan være krevende å forstå voldens fulle bredde og dybde, vil det være viktig å prøve å sette ord på den, prøve å gi den «et ansikt» utad. Som psykolog og terapeut Per Isdal poengterer i sin bok *Meningen med volden* (2000): Om vi som samfunn skal klare å forhindre og forebygge voldsutøvelse, må vi prøve å forstå volden og dens årsaker, uansett hvor meningsløs den til tider kan oppleves. Eller som den kjente norske samfunns- og fredsforsker Johan Galtung i sin tid hevdet, at det viktigste er ikke å gi en entydig forståelse av vold, men å klare å komme opp med nye sider ved den som kan «lede tenkning, forskning og muligens handling i retning av de viktigste problemene» (Kolnar, 2003, s. 13, med referanse til Galtung, 1974).

Vold – noen definisjoner

Verdens helseorganisasjon (WHO) definerer vold som: «The intentional use of physical force or power, threatened or actual, against oneself, another person, or against a group or community, that either results in or has a high likelihood of resulting in injury, death, psychological harm, maldevelopment or deprivation» (Krug et al., 2002). I denne definisjonen innebærer voldshandlinger bruk av makt, tvang eller trusler med vekt på de negative konsekvensene handlingene har for enkeltindividet, i form av psykologisk skade, deprivasjon og skjevutvikling. Ifølge WHO inngår voldsbegrepet i alle

typer fysiske, seksuelle og psykologiske former for mishandling, inkludert selvmord og andre selvskadende handlinger. Det inkluderer også fravær av handling i form av fysisk og emosjonell neglisjering og omsorgssvikt.

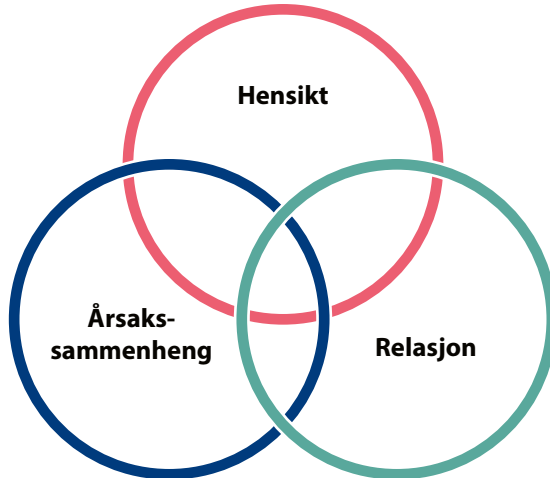
En kort definisjon av vold finner vi i Store norske leksikon, som lyder: «Vold er fysiske eller psykiske overgrep for å tvinge gjennom sin vilje, eller for å få utløp for aggresjon». En ofte brukt definisjon av vold finner vi hos Isdal (2000), som har skrevet om vold med bakgrunn i egen yrkespraksis med behandling av mannlige voldsovergripere. Han legger en funksjonell voldsforståelse til grunn: «Vold er enhver handling rettet mot en annen person, som gjennom at denne handlingen skader, smerter, skremmer eller krenker, får den personen til å gjøre noe mot sin vilje eller slutte å gjøre noe den vil» (s. 36). Voldshandlinger er derfor alltid knyttet til et budskap (selve volden) og formidles av en avsender (voldsutøver) til en mottaker (offeret).

Som vi ser i Verdens helseorganisasjons definisjon er et grunntrekk ved volden at den knyttes til maktbegrepet. Sosiologen Teresa Koloma Beck (2011, s. 349) bygger på dette når hun definerer vold som et forsøk på å reforhandle og endre maktforholdet i en relasjon. Det kommer også tydelig til uttrykk etymologisk, idet vold er avledet av det norrøne ord for makt, *vald*.¹ Som vi ser i definisjonene over, er det noen fellestrekk som går igjen. Disse kan samles i størrelsene *hensikt* (intensjon), *relasjon* og *årsakssammenheng* (kausaltitet), illustrert i figuren under.

1 Vald er avledet av det germanske *walda* (*makt, råvelde*), og *waldan* (*ha makt, styre; be(herske)*), og det norske *valde* og det tyske *walten* (*rå, herske*), jf. også ordet *forvalte* (Caprona, 2013, s. 1055). Samme kilde viser også til det indoeuropeiske ordet *wal* (*være sterk*), beslektet med blant annet det latinske ordet *valere*, som har samme meningsinnhold.

Figur 1

Illustrasjon av voldens ulike elementer. Omarbeidet figur av elementer i et sterkt maktbegrep (Engelstad, 1999, s. 18).



Vi har pekt på at et grunntrekk ved voldsutøvelse synes å være at den er intensjonal, gjort bevisst eller med overlegg. Dette bildet kan nyanseres. Dersom man med intensjonal vold mener at enhver voldshandling har som intensjon å forvolde andre skade, finnes det unntak fra dette. Isdal (2000) viser til at religiøse mennesker kan straffe sine barn ut ifra bakenforliggende gode og edle hensikter; de gjør det av kjærlighet og ser det som sin trosplikt at barna skal oppdras til å bli gode og gudfryktige mennesker. Å utøve vold av politiet for å opprettholde ro og orden i samfunnet, eller å delta i krig for å beskytte fedrelandet, er også uttrykk for voldshandlinger utført med de beste og edleste intensjoner. Samtidig skriver Isdal at voldshandlingen alltid er «rettet mot en annen». Siden vold ikke bare skyldes onde hensikter, oppfatter ikke Isdal intensjoner som et grunntrekk ved volden. Her mener vi Isdal trekker en feil slutning, fordi vold utført på bakgrunn av gode intensjoner er også intensjonelle handling. Hva da med blind vold? Den er vel ikke gjort med hensikt? Vanligvis er det det uskyldige voldsofferet som taler om blind vold, som opplever den ubegripelig og som noe som bare «kommer ut av det blå». At volden fortøner seg for offeret, og dem som bivåner slike voldshandlinger, som blind, skyldes at de ikke ser noen direkte ytre årsaker til slike voldshandlinger.

Den blinde volden rammer uskyldige som er på feil sted til feilt tidspunkt. Isdal hevder at det ikke finnes blind vold, fordi volden alltid har en årsak som ligger hos voldsovergriperen: «Sett fra hans perspektiv, vil det alltid finnes en forhistorie, en indre følelsestilstand, et valg og en hensikt» (Isdal, 2000, s. 11).

Volden er som regel også relasjonell. Den skjer mellom mennesker, eller mellom mennesker og gjenstander (materiell vold). Umiddelbart vil man tenke at selvpåført vold vil være unntaket, men den kan også ha sin årsak i påførte krenkelser fra andre. Vi ser dette tydelig idet volden er nært knyttet til vårt følelsesliv. En vanlig oppfatning av følelser er at de oppstår i vårt indre, i psyken. I nyere tid er det kommet teorier som hevder at følelser også utspiller seg i form av kroppslige uttrykk og handlinger kommunisert *mellom* mennesker – såkalt *interaffektivitet* (Fuchs & Koch, 2014). Her oppfattes følelser som noe som skapes og uttrykkes mellom mennesker. Som emosjonelle, sosiale vesen er vi sårbare i møte med andre, og vi skal se, med referanse til Honneth (2007), at vold eller krenkelser kan forklares ut fra manglende anerkjennelse fra andre.

Volden er også kausal, det vil si at den kan knyttes til et årsak–virkning-mønster. Dette skal vi se bli særlig utbrodert hos Hannah Arendt, som oppfatter volden instrumentell, som middel eller redskap for «de få», noe som gjør at volden kan resultere i katastrofale ødeleggelser.

Aggresjon – nært knyttet til vold

Ofte defineres vold i nær kobling til begrepet aggresjon. I likhet med vold er også aggresjon et svært sammensatt begrep (Allen & Anderson, 2015). En definisjon av aggresjon finner vi hos Zillman (1979): «[...] enhver atferd som en person utfører i den hensikt å påføre en annen person fysisk smerte eller skade, selv om denne personen vil unngå dette» (referert i Bjørkly, 1979, s. 35). Aggresjon er også som vold forbundet med destruktiv atferd, enten i form av verbal eller fysisk aggresjon, med formål om å dominere, kontrollere eller påføre andre skade. Samtidig er det påpekt at vi ikke må blande aggresjon med sinne, idet sinne ikke trenger å komme til uttrykk som destruktiv handling (mot seg selv eller andre) (Baron, 1977). Det vil være avhengig av i hvilken grad man evner å kontrollere sitt sinne. Samtidig inngår aggresjon i voldsbegrepet i den forstand at volden kommer til uttrykk som fysisk aggresjon, mens vold også kan fremtre i andre former (Isdal, 2000). I motsetning til vold trenger heller ikke aggresjon å være målrettet (Nilsen, 2020).

Innenfor psykologiske forklaringsmodeller for vold tales det noen ganger om en såkalt frustrasjon-aggresjon-hypotese, som går ut på at aggresjon skyldes frustrasjon, og dersom man får utløp for denne gjennom voldsutøvelse, så vil frustrasjonen avta (Dollard et al., 1939). Bjørkly (1997) viser til flere teoretikere som seinere har gått bort fra en slik forklaringsmodell, deriblant Berkowitz (1978). Bjørkly (1997, s. 32) konkluderer med at:

- a) frustrasjon også kan resultere i andre responser enn aggressiv atferd
- b) frustrasjon er ikke en nødvendig forutsetning for slik atferd
- c) frustrasjon kan i noen tilfeller bidra til slik atferd
- d) hvorvidt frustrasjon vil lede til aggressiv atferd, vil være avhengig av tidlig læring, dvs. den er også sosialt konstruert

Tett til denne forståelsen står katarsis-teorien, at mennesket akkumulerer frustrasjon og sinne i hverdagen, som man trenger å få rensert og ventilert, ellers vil den bare bygge seg opp og tilta i styrke og seinere komme ut i form av større voldsutbrudd. Noen kaller den en hydraulisk motivasjonsteori, som innebærer at når vi er i virke eller i aktivitet, så samles det opp energi som vi trenger å få utløp for (Bjørkly, 1997). En slik renselse kan skje ved at man for eksempel lar seg underholde av, eller deltar i, idrettslige aktiviteter hvor ritualisert vold (voldshandlinger som aksepteres av de involverte og som skjer innenfor gitte normer og regler som idretten selv setter) tillates – eller å la seg underholde av voldsfiksjon i sosiale medier.

Det tales også om aggresjon hvor man bevisst har som mål å påføre andre skade (fiendtlig aggresjon), og aggressive handlinger som utføres med andre mål for øye (instrumentell aggresjon), for eksempel når volden blir et middel for å beskytte andre, eller at man tar alle midler i bruk, også å skade sin motstander i idrettskonkurransen, for å oppnå seier. Utfordringer ved disse teoriene er at det legges til grunn et smalt menneskesyn, hvor man kun handler ut fra instinkt – uten evne til selvstendige rasjonelle og etiske vurderinger. Man kan også spørre om hvorvidt ritualiserte former for vold, eller det å la seg underholde av voldsfiksjon, kan bidra til det motsatte: til voldsforherligelse og som kan bidra til at terskelen for å utøve vold blir lavere?

Sentrale tenkere innenfor et slikt syn finner vi hos Nietzsche og Lorentz, som jeg kommer tilbake til. Her kan vi også nevne Freud. Ifølge Freud (1923)

har mennesket en iboende dødsdrift (thanatos) som står i et konstant spenningsforhold til menneskets livsdrift (eros). Han hevder at menneskelig atferd, også våre aggressive og voldelige handlinger, skyldes hvordan disse to grunn-driftene balanseres og reguleres i forhold til hverandre. Destruktiv atferd mot en selv vil oppfattes som at dødsdriften styrer, og aggressiv atferd mot andre vil være uttrykk for en sublimering av denne driften. Nyere teoretikere har forlatt Freuds tenkning på dette område, blant annet fordi aggresjon og seksualitet ikke lenger oppfattes som livsnødvendige behov på lik linje med sult og tørst. Samtidig er det empirisk vanskelig å måle et fenomen som dødsdrift (Bjørkly, 1997).

Bjørkly viser også til nyere kritikere av katarsis-tenkningen, som argumenterer med at selv om aggressiv atferd kan bidra til spenningsreduksjon hos personer, trenger ikke det bidra til at den aggressive atferden opphører. En slik spenningsreduksjon kan også ha motsatt effekt og bidra til økt destruktiv atferd, alt etter hvorvidt slik atferd blir positivt eller negativt forsterket av andre (Bjørkly, 1997, s. 27). Det vises også til Berkowitz (1978), som har moderert katarsis-teorien, og hevder at frustrasjon kan bidra til et økt potensial eller beredskap for aggressiv atferd, men det vil forutsette at også andre aggresjons-utløsende stimuli er på plass. Slike stimuli vil da virke forsterkende på eget spenningsnivå, gjerne knyttet til truende situasjoner, og kan gjelde i forhold til trekk hos enkeltpersoner, en gitt atferd eller at det for eksempel er våpen involvert.

Noen vil definere vold og aggresjon som noe som ikke ligger i menneskenaturen fra fødselen av, i form av grunndrifter eller instinkter, men er sosialt og kulturelt betinget, altså noe lært (Bandura, 1973). Vold og aggresjon oppfattes i denne tradisjonen som noe som utføres på bakgrunn av ens livshistorie: hva man tidligere har erfart og lært omkring vold og aggresjon. Sentralt hos Bandura er såkalt modell-læring: at vår atferd er et produkt av at vi sammenligner oss med, og etterligner, andre personers atferd. Vi har uttrykket *vold avler vold*, som kan gjelde en forståelse om at tillærte aggresjons- og voldsmønstre er noe som overføres fra andre. Det kan være vold i nære relasjoner, for eksempel at barn lærer seg å løse konflikter gjennom aggressiv og voldelig atferd fordi det er noe de enten bevisst eller ubevisst har lært av far eller mor. Noe av den psykologiske tankemekanismen bak er at dersom man erfarer at vold og aggresjon lønner seg, så kan man lettere ty til slik atferd seinere. Sentralt i læringsteorier om aggresjon og vold er en forståelse

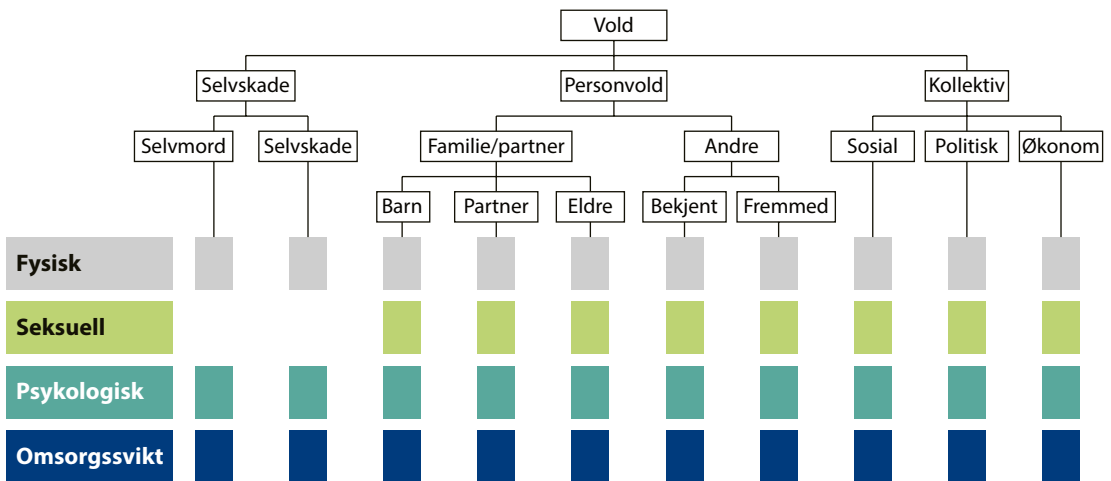
om at slik atferd er noe som læres eller avlæres, ved å gi positiv eller negativ feedback til slik atferd. Innenfor en slik læringsteoretisk forståelse av vold og aggresjon er man kritisk til instinkt- og driftsteorier fordi de vil oppleves som endimensjonale, biologisk og behavioristisk orientert, og vil overse det faktum at mennesket har kognitiv evne til å kunne vurdere, motstå og forhindre aggressiv og voldelig atferd når de står overfor krevende konfliktsituasjoner.

Ulike former for vold

Volden kommer til uttrykk på mange måter. Under vises det til Verdens helseorganisasjon sin oversikt over ulike voldsformer, som illustrerer hvor sammensatt vold er, og at den har sine mange avskygninger eller underkategorier (WHO, 2002, hentet fra Krug et al., 2002):

Figur 2

WHO's oversikt over ulike voldsformer (WHO, 2002).



Vi ser her at volden øverst forstås i kategorier knyttet til *hvem* som utfører volden, og videre ned til kategorier knyttet til voldens fremtredelsesformer, det vi kan kalle voldens ulike modifikasjoner. Til hvem som utfører volden, ser

vi at den kan påføres en selv (selvskade/selv mord), av personer seg imellom (personvold), enten i nære relasjoner eller av fremmede, eller strukturelle eller samfunnsmessige former for vold, av sosial, politisk eller økonomisk karakter. Det siste kan gjelde for eksempel ulovlig maktbruk av politi eller at man blir urettmessig dømt av rettsmyndighetene (justismord). Det vil være viktig å skille slik form for kollektiv vold fra såkalt *legitim institusjonell vold*. Kollektiv vold blir her forstått negativt, og vil være uttrykk for en urettmessig påføring av vold og undertrykkelse mot andre. Legitim institusjonell vold oppfattes derimot som positiv og rettmessig, et nødvendig onde utført av politi og militære myndigheter for å beskytte ens borgere og å forhindre ytterligere vold i samfunnet. Når det gjelder voldens ulike former (fremtredelsesmåter), ser vi at WHO i sin modell skiller mellom *fysisk, psykisk, seksuell vold* og *omsorgssvikt*. La oss se litt nærmere på disse begrepene og andre måter å dele inn vold på.

Fysisk vold er de handlinger som vi oftest forbinder med vold, og er bruk av enhver form for fysisk makt, eller trussel om slik bruk, og som forårsaker skade, smerte eller frykt. Ifølge Isdal (2018, s. 45) er «Fysisk vold bruk av enhver form for fysisk makt som gjennom at den smerter, skader, skremmer og krenker, påvirker et annet menneske til å slutte å gjøre noe det vil eller gjøre noe mot sin vilje». Han legger til at: «fysisk vold er handlinger som forårsaker fysisk skade eller smerte, men også handlinger som fysisk hindrer den andres bevegelsesfrihet» (s. 36). I motsetning til fysisk vold opereres det ofte med voldskategorier knyttet til psykiske, følelsesmessige, sosiale eller økonomiske aspekter (Stylianou, 2018). Noen av disse aspektene kommer vi tilbake til. Vi ser at fysisk vold her innehar et vidt spekter, og kan være alt fra lugging til bruk av slagvåpen, kniv og skytevåpen (s. 45), eller mer detaljert: slag, spark, lugging, biting, dytting, holde andre fast, kvelningsforsøk, forgifte, bruk av gjenstander for å skade etc. Den fysiske volden henger også tett sammen med psykisk vold, idet den som regel påfører offeret psykiske skader.

I statistikker er det oftest mannen som utfører fysisk vold, og noen vil begrunne det med at vold er et kjønnnet, maskulint fenomen. Av kapasitets-hensyn tematiseres ikke dette inngående i denne teksten. Det skal bare kort legges til at noen gjerne begrunner et slikt syn ut fra biologiske forklaringer, at mannen er sterkere fysisk eller har en annen hjernekonstruksjon enn kvinnen (Hammerlin & Salvesen, 2014). Andre igjen begrunner det sosialt, at

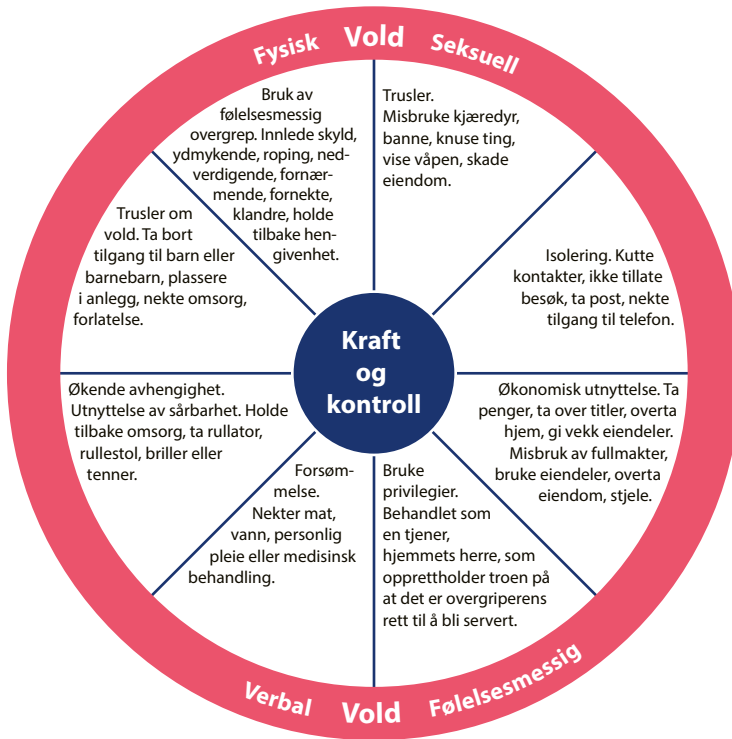
mannen er blitt sosialisert inn i gitte maskuline rollemønstre hvor makt- og voldsutøvelse i større grad er blitt akseptert enn tilfellet har vært for kvinnen. Hammerlin viser til at en slik kjønnets voldsforståelse blir problematisk fordi man kan ikke slutte fra voldsempiri til voldsontologi. Statistikk om at flest menn utfører fysisk vold, viser samtidig at det er svært få menn totalt sett som utfører slik vold. Utfordringen med forestillinger om at menn er mer voldelige enn kvinner, tar heller ikke høyde for, som vi har pekt på, at vold er et svært komplekst fenomen med sine mange ulike former. Hammerlin og Salvesen (2014) viser også til flere tilfeller i historien hvor kvinner har utført fysisk vold. I studien til Sogn og Hjemdal (2009) vises det til at det er like mange kvinner som menn som utfører mindre alvorlig vold mot menn i nære relasjoner, som partnerforhold.

Psykisk vold. En definisjon av psykisk vold er «å skjelle ut noen, å true, å komme med sårende kritikk, å ignorere, ydmyke og fremsette uriktige anklager» (Berg & Elden, 2024). Noen vil hevde at all vold er psykisk i den forstand at den gir psykiske skadevirkninger. Når man skiller den ut som en egen voldsform, henspilles det på hvordan volden utøves. Og den kjennetegnes vanligvis i form av et manipulerende adferdsmønster som spiller på offerets sårbarhet. Å kartlegge og å sette ord på psykisk vold er krevende fordi den vises ikke som fysiske spor. Det er også årsaken til at vold både historisk og blant folk flest er blitt forbundet med fysisk vold.

Sogn og Hjemdal (2009, s. 30, med referanse til Follingstad et al., 1990) viser til flere underkategorier av psykisk vold: a) verbale angrep (latterliggjøring og mobbing), b) isolasjon (sosial eller økonomisk), c) sjalusi/eierskapsfølelse, d) verbale trusler om å skade, mishandle eller torturere, e) trusler om skilsmisse, om å forlate, eller å innlede et forhold på si og f) skade mot eller ødeleggelse av personlig eiendom. *Gaslighting* er et nyere begrep relatert til psykiske manipuleringsstrategier som resulterer i at den forvoldte begynner å tvile på sin egen vurderingsevne og virkelighetsoppfatning. Vi ser at psykisk vold ofte handler om ulike strategier for å skape frykt og et forsøk på å kontrollere andre. Det vises til det såkalte makt- og kontrollhjulet (Kippert, 2021), her oversatt til norsk, som illustrerer hvor innfløkt psykisk (seksualisert) vold kan være, og hvordan slike strategier kan komme til uttrykk:

Figur 3

The Power and control wheel (Domestic Abuse Intervention Project, 1984).



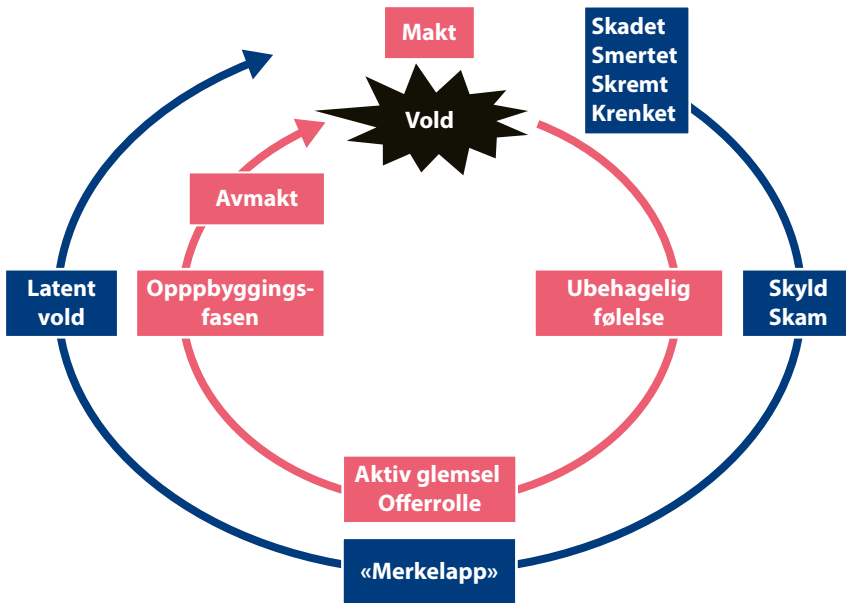
Seksualisert vold innehar et spekter fra trakassering og krenkelser til uønskede seksuelle handlinger som voldtekt, både innenfor og utenfor parforhold/ekteskap. Den kan kategoriseres som «en type seksuelt relatert atferd (uønsket berøring, påtvunget seksuell handling med mer) som utføres for å kontrollere og krenke en annen» (Store norske leksikon). Ofte brukes betegnelsen seksuelle overgrep som en samlebetegnelse for ulike former for seksuell krenkelse. Juridisk sett (straffelovens § 192) er voldtekt seksuell omgang ved bruk av vold eller trusler, eller dersom offeret av ulike grunner ikke er i stand til å motsette seg handlingen.

Latent vold. Denne omhandler frykten for gjentagende vold. En kortfattet beskrivelse finner vi hos psykologene Bollingmo og Wennesland (u.å): «Latent vold er beredskap for at ny vold når som helst kan skje igjen». Med sine erfaringer med å behandle voldsovergriper og voldsofre viser de til de psykologiske sider ved volden, både hos overgriper og offer (se illustrasjonen

under, hvor blå sirkel viser til overgriperens voldsspiral, og den røde sirkelen viser til offerets etablering av latent vold). Den latente volden kan erfares svært ødeleggende for voldsofferet fordi det kan overføre overgriperens avmakt og skamfølelse på seg selv, og slik kan frykten for gjentagende vold virke mer ødeleggende enn selve voldshandlingen.

Figur 4

Voldsspiralen.



Økonomisk vold. Stylianou (2018) viser til at dette er et nyere begrep, og ofte brukt synonymt med *økonomisk overgrep*. Han refererer til flere forskere som oppfatter økonomisk vold som forsøk på å kontrollere andre sin evne til å skaffe seg, bruke og opprettholde økonomiske ressurser, og slik kunne true deres økonomiske sikkerhet og potensial for selvforsyning. Han legger til at økonomisk vold handler om å manipulere, dominere og kontrollere andre der formålet er å kontrollere deres økonomiske ressurser. Et typisk trekk er å skape økonomisk avhengighet til gjerningsmannen. Det kan for eksempel være at man tvinges til å skrive under på et større lån i en annens navn, og kommer i økonomisk gjeld til denne. Økonomisk vold kan forekomme i ulike settinger, og er ofte noe som foregår i partnerforhold.

Politisk vold. En kortfattet definisjon av politisk vold er at det utgjør «den vold som utøves som ledd i politisk strid mellom personer, grupper eller nasjoner» (Store norske leksikon). Vi skal seinere se at ulike former for politisk voldsutøvelse blir forklart maktpolitisk.

Symbolsk vold. Dette er et begrep som ble introdusert av den franske tenkeren Pierre Bourdieu (1996) i hans drøftelse av *symbolsk makt*, som omhandler en form for skjult maktutøvelse som antas å ligge nedfelt i gitte samfunnsstrukturer, språk, tenkning og praksiser. Symbolsk vold er noe som reproduseres gjennom måter vi sosialiseres inn i samfunnet på. Den er derfor som regel skjult for både voldsutøver og voldsoffer, fordi den ligger nedfelt i våre etablerte handlingsmønstre (det Bourdieu kaller *habitus*) og bestemte virkelighetsoppfatninger (det Bourdieu kaller *doxa*). Symbolsk vold er nært knyttet til gitte maktstrukturer som igjen utøver bestemte maktstrategier, og er gjerne knyttet til det som omhandler klasse, kjønn, rase, nasjonalitet etc. Et eksempel kan være innenfor idrettsfeltet, som tradisjonelt har vært praktisert av og for menn, ut fra bestemte heteromaskuline forestillinger. Det er en type virkelighetskonstruksjon som har bidratt til å undertrykke kvinnekjønnen, og ekskludert dem fra idretter. Kvinnekjønnen er da blitt fremstilt som svakere enn mannen, begrunnet biologisk eller medisinsk. I dag opereres det med et mer nyansert og mangfoldig kjønnsbegrep hvor jenter/kvinner har fått innpass i tradisjonelle maskuline idretter. Symbolsk vold forekommer, ifølge Bourdieu, fordi det oppstår konflikter mellom ulike samfunnsgrupper som besitter ulik grad av sosial, økonomisk og kulturell kapital. Igjen kan vi bruke et eksempel fra idrettens maskuline historie. At voldelige supporterkultur vokste frem i England på 1970-tallet, ofte voldelige fremstøt mot ordensmakten, er blitt begrunnet sosialpolitisk, at England var sterkt klassesdelt, hadde høy arbeidsledighet og mange etniske utfordringer. Forestillingen om at det finnes en skjult form for makt og undertrykkelse inkorporert i vårt språk, i våre praksiser og i våre samfunnsstrukturer, er en tenkning vi blant annet finner hos Foucault.

Voldsfiksjon. Dette er type vold som vi oftest forbinder med iscenesatt vold (Gjelsvik, 2004), gjennom sosiale medier. Den inngår som en del av en stadig mer ekspanderende underholdningsindustri, knyttet til medier som TV, film og spill, og blir noen ganger kategorisert som estetisert eller stilistisk vold. Gjelsvik, som drøfter fiksjonsvold i filmverdenen, med utgangspunkt i det estetiske og etiske, viser til at også (reelle) voldshendelser og voldsrepresentasjoner kan forekomme innenfor voldsfiksjoner. Men utgangspunktet er at vold som fiksjon er

uttrykk for en ikke-reell voldsform. Som vist til i kapittelet 4 om det mimetiske begjær vil vold fremstilt i film kunne ha en hypermimetisk effekt på tilskueren.

Digital vold er knyttet til selve mediet volden skjer gjennom. Det kan være digitale plattformer som internett, mobil og andre digitale hjelpemidler, hvis formål er å trakassere, krenke, overvåke, kontrollere, forfølge, true, utpresse, spre privat informasjon og private bilder av andre, og å vise eller direkte overføre overgrep. En form for slik vold er *digital mobbing*, som kan skje åpent eller mer subtilt, og hvor «brukere opptrer trakasserende, latterliggjør eller ydmyker andre gjennom kommentarer i digitale rom, faktiske eller manipulerede tekstmeldinger, bilder, video eller lydfiler» (Ulriksen & Knapstad, 2016, s. 10).

Ritualisert vold. Den siste kategorien jeg vil trekke frem, er det som ofte benevnes som ritualiserte former for vold. Det er, i likhet med fiksjonsvold, også uttrykk for en iscenesatt vold, men som oppfattet legitim så lenge den skjer innenfor gjeldende etiske koder, regler og normer. Det kan gjelde for eksempel innenfor kampsport hvor formålet er å utføre slag og spark mot motstanderen. Et interessant fenomen i denne sammenheng er såkalt *lekeslåsning* (play fighting), som barn og unge ofte driver med, gjerne mest gutter. Dette er en form for lek som ofte fortolkes som et naturlig og instinktivt uttrykksbehov hos barnet, og de lærde strides om hvorvidt den forhindrer eller bidrar til regulære former for vold (Aldis, 1975).

Noen voldsteorier

Innenfor voldsforskningen har man som regel forstått vold enten som et biologisk, psykologisk eller sosiologisk fenomen. Som Eller skriver (2006, s. 31):

The two most general perspectives are the «internal» and the «external» – that is, whether the cause or source of violence is «inside» the violent individual (in his head or her «mind» or personality or genes) or «outside» the violent individual (in the social situations, values, or structures in which he or she acts). These two overarching perspectives correspond roughly to biology and psychology on the one hand and sociology and anthropology on the other [...]

Under vises det til noen teoretikere som forfekter psykologiske eller sosiologiske voldsforklaringer, perspektiver som kan bidra til å forstå mer av voldens vesen. Samtidig skal vi se at en slik dikotomi som årsak til vold vil være forenklinger – at det både kan finnes sammenhenger mellom disse to, og at det finnes andre faglige forklaringsmodeller.

Nietzsche – volden må frigjøres, ikke undertrykkes av statsmakten

Noen oppfatter vold som noe som tvinger seg fram mellom mennesker fordi den inngår i menneskenaturen. Nietzsche er en av de mest kjente representantene for en slik naturalistisk voldsforståelse. I sitt skrift *On the Genealogy of Morals* (1998) skriver han mer eksplisitt omkring volden som fenomen. Her oppfatter han vold på ontologisk vis, som en del av menneskets natur og livsutfoldelse. Det vil derfor være meningsløst å prøve å rasjonalisere eller moralisere volden, eller å tale om vold i kategorier som godt/ondt, rettferdig/ urettferdig (Nietzsche, 1998, s. 50):

To talk of justice and injustice in themselves is devoid of all sense; in itself injuring, doing violence, pillaging, destroying naturally cannot be «unjust», insofar as life acts essentially – that is, in its basic functions – in an injuring violating pillaging, destroying manner, and cannot be thought at all without this character.

Siden volden er en del av menneskets livsoppholdelse, vil den alltid komme til uttrykk som naturlige fremtredelsesformer (modus) i menneskets liv. Nietzsche betegner slike voldelige instinkter som et såkalt *sympathia malevolens*, en iboende trang til å utføre ondskap (1998, s. 42). Nietzsche så ikke på den suverene stat som løsning på voldsproblemer i samfunnet, noe jeg kommer tilbake til i tilknytning til Thomas Hobbes' tenkning om naturtilstanden og naturretten. Nietzsche snur tingene på hodet og hevder at enkeltindividets overgivelse av makt (og vold) til en stat som gis maktmonopol og mulighet til å utøve legitim vold, ikke vil bidra til fred mellom mennesker, men i stedet påføre skamfølelse og selvskading (s. 63). Han underbygger sin fremstilling av den naturlige vold som noe opprinnelig ved å vise til at den eldste statsmakt

ikke var beskyttende, men voldelig og tyrannisk i sitt vesen, styrt av ledere som undertrykte folkemassen (s. 58). I særlig grad tok han et oppgjør med den kristne enevoldsmakten, hvor maktlegitimeringen ble oppfattet å være guddommelig gitt (monarken innsatt som guds stedfortreder).

Grande (2021) viser til hvordan Nietzsche tar et oppgjør med kristendommen i sitt verk *Antikrist. Forbannelse over kristendommen* (2003/1895). Her skriver Grande: «I forsøket på å vekke de naturlige instinktene, gjør han samtidig et forsøk på å avsette mennesket som selve kronen på skaperverket» (med referanse til Nietzsche, 2003, s. 107ff). Nietzsche gir klart uttrykk for sin forakt overfor myke kristne, paulinske idealer om barmhjertighet, omsorg og likhet, som fremstilles som slavemoral (Grande med referanse til Nietzsche, 2003, s. 115f), og ønsker i stedet å revitalisere en herremoral basert på de gamle romerske, maskuline idealer om ære, verdighet og plikt, og hvor volden ble dyrket (2003, s. 148f). Grande hevder at det å dyrke vold som noe instinktivt naturlig og menneskelig vil være en reversering og et tilbakeskritt i menneskehetens historie, mens kristendommen kom med noe etisk radikalt nytt med sin tilgivelses- og nestekjærlighetstanke. Han minner oss på at det gamle Romerrikets brutalitet er en tenkemåte som også nyere voldsideologier som nazismen og fascismen tok opp i seg, og som vi har sett virkningen av. Selv om vi i dag finner eksempler på harde, nietzscheanske idealer og praksiser innenfor ekstreme miljøer og i samtidskulturen for øvrig, for eksempel innenfor filmindustrien, er de moderne sosialdemokratiske stater likevel tuftet på kristenhumanistiske idealer om likhet og likeverd.

Thomas Hobbes – vold som uttrykk for naturtilstand og statsmakt

Filosofen Thomas Hobbes (1588–1679) mente i likhet med Nietzsche at vold er noe som ligger latent i menneskets natur, som del av sin overlevelsedrift. Han er blant annet kjent for sitatet «mennesket er en ulv for mennesket». Han var også, i likhet med Nietzsche, ateist og ønsket derfor ikke å fremme en kristen statsmakt. Men i motsetning til Nietzsche så han behovet for at mennesket ikke kunne leve i en naturtilstand, dvs. et samfunn uten lover og myndigheter, fordi da ville volden få fritt utløp – eller som Hobbes skriver i sitt skrift *Leviatan*, en naturtilstand preget av: «solitary, nasty, brutish and

short», med en konstant frykt for døden (1996, s. 84).² Hobbes mente derfor at for å komme ut av naturtilstanden trengte borgerne en statsmakt som kunne beskytte deres rett til liv, frihet og eiendom.

Hans tenkning om statsmakten som garantist og beskytter mot borgernes naturlige trang til voldsutøvelse må leses på bakgrunn av at Hobbes levde i en tid preget av mye krig og vold. Han så det derfor som eneste politiske løsning at flertallet ga fra seg sin individuelle makt til en *suveren* (eng. *sovereign*, en suveren hersker/monark) ved å inngå en samfunnskontrakt. Siden mennesket er ondt av natur, trenger det en leder som gis maktmonopol og som kan påføre borgerne ulike former for legitim voldsutøvelse: «[C]ovenants without the sword, are but words, and of no strength to secure man at all» (s. 111).

Hobbes gikk svært langt i å opprettholde statsmakten, også en tyrannisk statsmakt, innsatt av folket (flertallet), for å unngå tilbakefall til naturtilstanden, som kjennetegnes av ustabile tilstander med stadig nye opprør, borgerkriger og kriger med andre nasjoner. Han var derfor også kritisk til ethvert internt opprør som var med på å begrense statens maktmonopol. Unntaket var dersom den suverene statsmakt truet borgerens rett til å verne om sitt eget liv: «A covenant not defend myself from force, by force, is always void. For no man can transfer, or lay down his right to save himself from death, wound or imprisonment» (s. 93). Statsmakten gis herskeren av folket, og den ble av Hobbes begrunnet sekulært, og ikke ut fra middelalderens tenkemåte om at kongen var innsatt av gud og gitt guddommelig legitimitet. I motsetning til Hobbes fremmet den seinere politiske tenkeren og kalvinisten John Locke tanken om en kristen, fredelig naturrettsenkning som gikk ut på at «Gud hadde nedfelt en moralsk orden i skaperverket, som kunne utledes i form av naturgitte rettigheter» (Fastvold, 2017). Honneth (2008) viser til en lignende tankegang når han skriver at med «den kristne middelalderens naturret ble mennesket forstått prinsipielt som et vesen som har mulighet til å inngå i fellesskap», og ble «avhengig av det politiske samfunnets sosiale rammeverk for å kunne virkeliggjøre sin indre natur». Honneth tilføyer at det er en

2 I romanen *Lord of the Flies* (norsk *Fluenes herre*) fra 1954, skrevet av forfatteren William Golding, tematiseres en slik naturtilstand. Den handler om noen gutter som strander på en øde øy. Her prøver de å etterfølge noen felles regler, men det hele utvikler seg til en kamp om å overleve, og det oppstår omfattende rivalisering og voldsutøvelse mellom etablerte grupperinger og makthierarkier.

grunntanke som går tilbake til antikken og Aristoteles' tale om mennesket som et sosialt, politisk vesen, et *zoom politikon*, og at menneskets mulighet for å realisere og leve et godt og lykkelig liv forutsatte at man selv deltok i et sosialt og forpliktende politisk fellesskap.

Machiavelli – fysisk vold som maktmiddel

Den italienske politiske tenkeren Niccolò Machiavelli (1469–1527) blir ofte trukket frem som en som stilte seg positiv til statens voldsutøvelse. I sitt kjente verk *Fyrsten* (2003/1532) gjør han rede for sitt syn (2003, s. 91):

Det finnes to måter å kjempe på: med lov og med makt. Lovens vei er menneskenes kampform, makten er dyrenes. Men da den første ofte viser seg utilstrekkelig, er det nødvendig å ty til den andre. Derfor må fyrsten vite å kunne være så vel dyr som menneske.

Han argumenterer, i likhet med Hobbes, med at på grunn av menneskets slette natur trenger det å bli styrt av en sterk enehersker, dvs. en fyrste som kan ta alle midler i bruk. Fordi mennesker ikke holder ord, trenger heller ikke fyrsten gjøre det. Skal fyrsten evne å beholde makten over tid må han være sterk som løven og slu som reven (et bilde han henter fra Cicero). Det viktigste vil da være «å kunne forskjønne en slik [slu] opptreden og vise dyktighet i sitt hykleri og sin forstillelse» (s. 93). Ifølge Machiavelli er det viktig at fyrsten fremstår som «en god kristen», men overordnet dette er fyrstens evne til å kunne «snu kappen etter vinden» og gi inntrykk av at han innehar egenskapene «barmhjertighet, trofasthet, integritet, menneskelighet og den rene tro» (s. 93). Folket eller massen er en pøbel (lat. *il Vulgo*), som vil led-sages og villedes av den sterke leder. Som Bingen skriver i forordet til *Fyrsten*, oppfatter Machiavelli den fysiske vold som makthavers fremste maktmiddel, og vold blir slik uttrykk for «all makts definitive opphav», og hvor «voldsevne blir ensbetydende med handlingsevne» (s. XXV). Machiavellis realpolitikk må leses i lys av hans manglende tro på mennesket og dets natur, og hans legitimering av den suverene stats makt- og voldsutøvelse blir begrunnet ut fra en utilitaristisk tenkning om at målet helliger midlene.

Hannah Arendt – vold som motsetning til makt

Den tyske filosofen Hannah Arendt (1906–1975) er kjent for sine (politiske) refleksjoner knyttet til begreper som ondskap, vold og makt. I *Totalitarismens opprinnelse* (2024) tar hun et oppgjør med totale regimer som nazisme og stalinisme, og prøver å gi et svar på ondskapens vesen. Som tyskboende jøde opplevde hun selv nazismens fremmarsj og virke i sitt liv. I denne fremstillingen av hennes forestilling om vold refereres det til essaysamlingen *Om Makt og vold* (2017), og da særlig til hennes essay *Om Vold* (eng. *On Violence*, 1971), hvor hun eksplisitt diskuterer begrepet vold i relasjon til makt.

Arendt viser til at vold er blitt neglisjert gjennom historien, til tross for at den har utgjort et sentralt innslag i de politiske, menneskelige anliggender. Det skyldes, hevder hun, at vold er blitt oppfattet som noe naturlig som følger med enhver samfunns- og maktstruktur, eller i endring av slike strukturer. Ifølge Arendt er voldsforståelse nøye koblet til maktforståelse. Hun stiller seg kritisk til klassiske maktteorier (2017, s. 61), hvor makten oppfattet som instrument for voldsutøvelse, med referanse til blant annet Voltaire og Jouvenel og tidligere nevnte Hobbes. Slike maktforestillinger er uttrykk for en gammel politisk tenkning, som utgår fra *ideen om absolutt makt*, som ledet til framveksten av den suverene europeiske nasjonalstat (monarki eller republikk).

Arendts maktforståelse utgår fra grunnprinsippet om at den er prinsipielt gitt av folket. Hun skriver: «Der representativt styre råder grunnen, er folket ment å styre de som styrer dem» (s. 64–65), som også er kjernen i det vestlige demokratiets maktforståelse. Enhver sentralmakt består kun i kraft av at det har folket med seg, ellers er det tale om tyrannier, hevder hun. For Arendt er derfor makt knyttet til evne til å *handle sammen* (s. 67). Det er ikke en egenkap ved individet, men eksisterer bare i kraft av, eller som representant for, et folk eller en gruppe mennesker. Vi ser at hun legitimerer makt annerledes enn Machiavelli og til dels Hobbes som kunne gå god for en tyrannisk statsmakt.

Hva så med volden? Vold skiller seg fra makt, styrke og autoritet ved at den er *instrumentalistisk* av natur, hevder Arendt. Selv om makt og vold kan fremtre som det samme, er de det ikke (s. 69–70). Land bruker sin statsmakt mot «den utenlandske fienden» og «den innfødte kriminelle» for å beholde sin maktstruktur intakt. Er det da slik at vold er en forutsetning for makt? Arendt vil være uenig i et slikt resonnement og viser til revolusjoner som har oppstått fordi statsmakter har misbrukt sin makt gjennom urettmessig voldsutøvelse, og ikke lenger har støtte i folket. «Alt avhenger av makten bak volden» (s. 71),

poengterer hun. I motsetning til makt er volden instrumentell i sin natur, hevder hun. Derfor trenger den alltid å bli «veiledet av og rettfærdiggjort via målet den tilstreber» (s. 73), og derfor vil krig i noen tilfeller kunne forsvares ut fra et fremtidig siktemål om fred.

Hun mener derfor at makt er noe mer positivt enn vold, noe hun understreker når hun skriver: «[...] ut av geværløpene vokser det mest effektive herredømmet som tenkes kan, som fører til den mest øyeblikkelige og perfekte lydighet. Det som aldri kan vokse ut av dem, er makt» (s. 75–76). Vold kan med andre ord ødelegge makt, men «den er fullstendig ute av stand til å skape den» (s. 76). Dette er en tenkning som vi har sett bryter med Nietzsches voldsforståelse. Hun stiller seg derfor også kritisk til marxismen, som talte om den dialektiske «negasjonens makt», at det kan komme noe godt ut av motsetninger (revolusjon). For henne er makt og vold i prinsippet hverandres motsetninger: «volden fremtrer der makten står i fare for å gå tapt, men der den er overlatt til seg selv, ender den i maktens forsvinnelse» (s. 81).

Hun er også kritisk til det fremvoksende byråkrati, som hun mener besitter en usynlig makt, og som kan virke svært undertrykkende på folk. Mennesket vil kunne føle seg maktesløse: I et «fullt utviklet byråkrati er det ingen igjen å diskutere med, å fremsette sine klagemål overfor» (s. 99). På den måten fratras folket sin politisk frihet og makt til å handle.

Arendt stiller seg også kritisk til teorier om at vold og aggresjon skyldes instinktiv drift i mennesket, eller uttrykk for oppdemning av energi. Hun hevder det skyldes den eldste definisjonen av mennesket som et *animal rationale*. Vold kan springe ut av raseri, og raseri kan være irrasjonell eller patologisk, men det kan også enhver annen menneskelig affekt være, hevder hun. Hun viser til at når mennesker i konsentrasjonsleirer utsettes for tortur og sult, så ser man at det er ikke raseri og vold som utløses i mennesket, men fravær av slike reaksjoner. Raseri og vold oppstår også sjeldent når vi blir rammet av forhold vi ikke kan gjøre noe med, som sykdom eller ulykker. Det skjer når vi føler oss krenket og urettferdig behandlet. At vi i en del situasjoner kan bli fristet til å ty til vold, skyldes det hun kaller «voldens iboende hurtighet og umiddelbarhet» (s. 83). Men det betyr ikke at voldelige handlinger er irrasjonelle og alltid skjer i affekt. Utløp for raseri kan også løses ved at man slår hendene i bordet eller smeller med døren, legger hun til. Vi ser at hun er kritisk til Nietzsche sin tanke om at vold er en livsfremmende kraft. Slike biologiske fortolkninger av vold oppfatter hun som farlige fordi de er «ekspansjonistisk

av natur» og har en «indre trang til å vokse» (s. 93–94). Hun konkluderer derfor med å si: «Hverken vold eller makt er naturlige fenomener, det vil si manifestasjoner av livsprosesser; de tilhører det politiske domenet for menneskelige anliggender hvis essensielt menneskelige kvalitet garanteres ved menneskets evne til handling, evnen til å begynne noe nytt» (s. 100–101).

Norbert Elias – volden avtar med etablering av den moderne statsmakt

Norbert Elias er kjent for sin sosiokulturelle forklaring på voldsutøvelse. I sitt kjente verk *The Civilizing Process I og II* (1978, 1982) viser han til hvordan det europeiske kontinent fra middelalderen og frem til moderne tid har gjennomgått en omfattende siviliserings- og humaniseringsprosess. Det er en utvikling som tydelig fremkommer i idrettshistorien (Elias & Dunning, 1986), noe jeg kommer tilbake til i kapitlet om idrettsvold. Årsaken til vold og konflikter skyldes ikke primært at volden utgår fra menneskenaturen, men må forklares ut fra hvordan samfunn og stat som mennesket inngår i, er organisert og konstituert. Med et skifte fra føydalsamfunnet i middelalderen (bestående av mindre og ustabile maktenheter som var i konstant krig mot hverandre) til opprettelsen av større og mer stabile moderne nasjonalstater, med sitt maktmonopol, fikk vi et mer sivilisert samfunn. Det skyldes også at de eldre statsdannelser (også tilbake til oldtidens Athen) var utpregede maskuline og elitistiske, med klare sosiale klasseskiller. Og for å opprettholde mannselitens (adelens og aristokratiets) maktprivilegier utøvde man vold mot folket for å skape frykt og unngå opprør. Med opprettelsen av den moderne stat, med demokratisk styringsform basert på folkesuverenitetsprinsippet og universelle menneskerettigheter, avtok volden i samfunnet. Nå ble volden begrenset og ikke lenger knyttet til eneherskeren eller datidens maskuline æresbegrep. Som Kolnar skriver (2003, s. 284), med referanse til Elias (1997):

Fremveksten av denne form for individualitet gjør det mulig at mannens voldsevne i denne epoken i større grad begynner å bli knyttet til staten, enn til ætten, noe som også leder til en gradvis utvanning av et tradisjonelt æresbegrep (æresbegrepet blir etter hvert knyttet til andre identitets- og lojalitetskomplekser). Det er ikke lenger legalt for mannen å hevne og utligne krenkelser, eller

ta loven i egen hånd. Loven hviler ikke i mannens hånd. Den forvaltes av staten. Det er nå i prinsippet i større grad staten som utsier hvilke former for vold som er legale og ønskværdige, og som gir premissene for hvilke voldsteknologiske ferdigheter som skal installeres i menneskekroppen.

Her viser Kolnar til at Elias tillegger mannen en ny form for voldslegitimitet. Volden får ny legitimitet i form av mannen som bekler statens voldsmonopol, gjennom sin ordensmakt og sitt militærvesen. Dagens statlige voldsmonopol bygger ikke primært på frykt for en tyrannisk statsleder som kan ta alle voldsmidler i bruk, men ut fra en tenkning om å beskytte borgernes universelle rettigheter med krav om idealer som likeverd og likhet. Vi skal se, i kapittelet om idrettsvold, at Elias (og Kolnar) tillegger kulturfelt som idrett og skolegymnastikken et sted hvor ære fortsatt oppfattes som et sentralt begrep, og hvor (maskuline) ritualiserte former for vold praktiseres. Som Kolnar skriver videre (2003, s. 285):

[...] institusjoner for eksplisitt militær opplæring, og størrelser som æressensitivitet gis en nasjonal forankring, ved at duellen opprettholdes som en praksis som setter maskulinitet i relasjon til voldsferdighet, og gjennom utviklingen av kulturer for gymnastikk og sport.

At statsmakten har overtatt voldsmonopolet, og volden har fått utløp i andre aksepterte former (som ritualisert vold), bidrar også til en forståelse av at mennesket inngår i et offentlig disiplineringsprosjekt. Gjennom statens ulike maktstrategier tvinger det sine borgere på konkret, kroppslig vis til å innordne seg de normer og regler som gjelder for samfunnsliv. Et slikt syn, hvor volden synes å holdes i tømme av ulike statlige disiplineringstiltak, ser vi bli fremmet hos Foucault i hans verk *Overvåkning og straff* (1975). Foucault viser, i likhet med Elias, at samfunnsutviklingen har gått i retning av et mer sivilisert samfunn, fra middelalderens voldelige samfunn, der det ble slått hardt ned på brudd på samfunnets lover med bruk av for eksempel tortur og andre tilsvarende offentlige voldelige straffereaksjoner, til et mer «humant», moderne fengsels- og straffesystem. Men det betyr ikke at volden har forsvunnet, men at den er gått over i mer subtile, usynlige former. Fremveksten av det moderne samfunn, med sine statlige instanser, som fengelsesvesenet, hæren, skolen, syke-

hus, fabrikkene og verkstedene, utfører nye former for makt- og disiplineringsstrategier overfor sine borgere. Det gjelder ikke minst på kroppens område. Foucault bruker Benthams fengselskonstruksjonen, *panoptikon*, som modell for å forklare hvordan denne maktutøvelsen foregår. I et panoptikon-fengsel har fangevokteren mulighet til å se (overvåke) fangene, samtidig som de ikke har mulighet til å se tilbake på fangevokteren. Det er bevisstheten om at fangene (folket) «blir sett» av fangevokteren (myndighetene), som gjør konstruksjonen så effektiv. På slikt vis kan myndighetene bruke sin legitime makt til å manipulere majoriteten og deres tenkemåte, og utsette dem for ulike former for strukturelle krenkelses.

Axel Honneth – vold og krenkelses som motsats til anerkjennelse

Axel Honneth legger til grunn en forståelse av vold og krenkelses som motsats til anerkjennelse. I sin bok *Kamp om anerkjennelse* (2008) viser han, med utgangspunkt i Hegel og Mead, at vold, både mot seg selv og andre, vokser frem av manglende former for aksept og anerkjennelse av andre. Honneth innleder sin bok med å vise til Hegel, som tar utgangspunkt i Hobbes og Machiavellis tenkning om at vold skyldes «alles kamp mot alle». Problemet med denne tenkningen, hvor mennesket oppfattes som voldelige, asosiale (atomistiske) enkeltindivid og derfor trenger en suveren voldelig statsmakt, er at den bidrar til opprettholdelse av en voldsspiral som man ikke kommer ut av. Honneth er ikke imot vold og opprør så lenge det tjener til å ivareta en rimelig fordeling av samfunnsgodene til alle, og så lenge det går i retning av et mer likestilt samfunn. Han mener det er nettopp dette nyere sosialpolitisk historie viser.

Honneths anerkjennelsestenkning må leses på bakgrunn av at han har erfart fremveksten av den moderne stat, og de rettigheter som fulgte med denne. Gjennom anerkjennelseskamper, med sosiale opprør og protester vokst frem nedenifra, har vi i dag klart å etablere en moderne rettsstat som har som sitt fremste mål å beskytte borgernes grunnleggende anerkjennelsesbehov. Det gjelder liberale frihetsrettigheter som vokste frem på 1700-tallet, som sikret individets frihet, liv og eiendom mot vilkårlige overgrep. Videre på 1800-tallet fikk vi de politiske rettigheter, med retten til å delta i det politiske liv, og på 1900-tallet fikk vi etablert sosiale velferdsrettigheter som sikrer borgerne en rimelig fordeling av samfunnsgodene. Dette er en utvikling som er blitt kjempet fram over generasjoner, og som i prinsippet har vært en anerkjen-

nelseskamp om likhet og likeverd for alle borgere, uavhengig av sosial, etnisk, politisk eller religiøs bakgrunn. Honneth skriver at med en slik historisk strukturendring av myndigheter har vi fått et nytt æresbegrep knyttet til *sosial anseelse*, *prestisje* eller *en persons status*, som har erstattet føydalsamfunnets maskuline og «harde» æresbegrep (2008, s. 132).

For Honneth er anerkjennelse uttrykk for noe grunnleggende ved det å være menneske: «[...] mennesket er avhengig av å erfare anerkjennelse for å kunne være menneske» (s. 145). Derfor vil også enhver tilbakeholdelse av anerkjennelse bli oppfattet som krenkelser.

Honneth lanserer tre former for anerkjennelse: *kjærlighet*, *rett* og *solidaritet*, og alle disse står i et gjensidig forhold til andre, og inngår i det han kaller *intersubjektivitetens mønstre*. Den første form for anerkjennelse, kjærligheten, er et begrep han henter fra Hegel, og som i korte trekk handler om å bli elsket og verdsatt uavhengig av egne forutsetninger. Den starter med barnets bindinger til sine foreldre, og kan seinere ta form i dypere vennskap eller kjærlighetsbånd mellom voksne (s. 104). På basis av opplevelsen av foreldres omsorgsfulle bindinger utvikles det en trygg og positiv selvforståelse. Den andre formen for anerkjennelse er sosial verdsetting, og henspiller på de kunnskaper og ferdigheter som individet bidrar med inn i en sosial sammenheng (s. 130). Det er uttrykk for enkeltindividets iboende behov for selvrealisering av evner og talenter, samtidig som det er uttrykk for at man bidrar som ressurs inn i fellesskapet, og på den måten bidrar til å «realisere de samfunnsmessige mål». Den tredje anerkjennelsesformen gjelder den enkeltes samfunnsrettigheter, begrunnet i menneskets ukrenkelighet og likeverd (s. 119–120). Med referanse til Kants humanitetsprinsipp viser Honneth at det her er tale om en universell rettighet der enkeltmennesket *er et formål i seg selv* og ikke et middel for noe annet (s. 121).

Bauman og Holocaust – modernitetens voldsbyråkrati

Zygmunt Bauman gir noen interessante refleksjoner rundt voldstematikken i sin bok *Moderniteten og Holocaust* (2006), hvor han prøver å gi et svar på hvorfor holocaust kunne skje. I sin bok gir han en grundig analyse av det moderne samfunnets byråkratiske utvikling, som i neste omgang åpnet veien for at holocaust kunne skje. Han viser til at det moderne byråkratiet kjennetegnes av minst to grunntrekk: en *detaljert funksjonell arbeidsdeling* og

at *det moralske ansvaret* kan erstattes med *et teknisk ansvar* – det Baumann kaller *en moralisert teknologi* (2006, s. 223ff). La oss utdype dette. Med en detaljert funksjonell arbeidsdeling menes at alle deltar i ulike ledd i en større handlingskjede hvor ingen gis direkte ansvar for de handlinger som begås. Dette mener Bauman var et grunntrekk ved naziregimet og utryddelsen av jødene under andre verdenskrig. Når det skjer et skifte fra moralsk til teknisk ansvar, betyr det at man «ser bort fra at handlingen er et middel til noe annet enn seg selv» (s. xxii). Disse to grunntrekkene åpner i neste omgang opp for *umenneskeliggjøring*. Alle de mennesker som ble utsatt for vold og likvidert i naziregimet, ble oppfattet som objekter, og ble slik fratatt sitt selvverd og egenverdi. Som Bauman skriver (s. 152):

Umenneskeliggjøringen begynner på det punkt hvor de mål den byråkratiske operasjonen er rettet mot, takket være distanseringen, kan bli, og blir, redusert til kvantitative størrelser. Den eneste måten det for jernbanedirektører gir mening å formulere virksomhetens mål på er å uttrykke det i tonn per kilometer. De regner ikke med mennesker, sauer eller piggtråd; de har bare med gods å gjøre [...]

Bauman prøver videre å forstå holocaust sett i lys av det kjente psykologiske eksperimentet til Stanley Milgram (1971). Dette var et forskningsprosjekt som kunne påvise at alminnelige mennesker var villige til å påføre andre mennesker stor smerte dersom de ble utsatt for den rette sosiale settingen og påvirkningen. For mer detaljer rundt eksperimentet, se Milgrams bok *The individual in a Social World* (1971). Milgrams eksperiment viste tydelig at voldsutøvelse primært skyldes sosiale strukturer, og ikke psykologiske. Som Bauman skriver: «Milgrams påstand var bevist i et nøtteskall at umenneskeliggjøring har med sosiale relasjoner å gjøre. Når relasjoner blir rasjonalisert og gjort teknisk mer fullkomne, øker kapasiteten og effektiviteten for sosialt produsert umenneskelighet» (Baumann, 2006, s. 217).

Bauman begrunner forsøkspersonens voldshandlinger med flere kjenne-tegn. Det ene skyldes at forsøkspersonene hadde distanse til personene som ble forvoldt skade eller støt. De fikk jo ikke støt, men informantene fikk bare høre at de skrek, som var simulert. Bauman trekker videre den slutning at

når voldspersonen har avstand til offeret, så vil det være enklere å påføre det smerte. Her viser han til etikeren Emmanuel Levinas' ontologiske etikk, hvor det etiske ansvaret oppfattes å være noe alle har i kraft av «den Andre». Vårt etiske ansvar for våre medmennesker er konstituert ut fra den andres nærvær (s. 251). Holocaust ble (bort)forklart ut fra at de involverte inngikk som ledd i et større og helhetlig «maskineri» uten at noe selvstendig etisk ansvar var involvert. Baumann går i rette med slike fraskrivelser nettopp med utgangspunkt i Levinas' etiske tenkning om enkeltindividets umiddelbare etiske ansvar for sine medmennesker, selv når man er underlagt et strengt naziregime. Her viser han også til Hanna Arendt sin drøftelse av holocaust, og hvor hun er tydelig på at det moralske ansvaret hviler til syvende og sist på enkeltpersonene selv. Dette gir hun selv uttrykk for, idet enkeltpersoner stod opp mot Hitler-regimet og fulgte sin egen samvittighet og dømmekraft, «fordi det ikke fantes regler for det som aldri hadde skjedd tidligere» (s. 245 med referanse til Arendt, 1964, s. 294f). Jeg har tidligere vist til Arendt, hvor hun i likhet med Bauman nettopp stiller seg kritisk til utviklingen av det moderne byråkratiet hvor ingen tildeles et selvstendig etisk ansvar.

Et annet kjennetegn ved Milgrams eksperimentet var at forsøkspersonene bare forholdt seg til én autoritær leder (forskningsleder). Derfor var det også enkelte som opponerte mot dette regimet. Det samme var tilfellet med nazi-regimet, noe vi også kjenner igjen i andre ytterliggående miljøer. Bauman viser til at Milgram også foretok en undersøkelse der noen av forsøkspersonene måtte forholde seg til flere autoritære ledere (ledere for eksperimentet) som hadde motstridende meninger om det som foregikk. Det resulterte i at personene umiddelbart sluttet med å påføre ofrene støt. Det skulle underbygge, hevder Baumann, at dersom *maktpluralisme* forekommer, som demokratier er eksempler på, så vil det også bidra til å motvirke voldsutøvelse i samfunnet, mens enerådende maktstrukturer, eller det han kaller *monopolistisk autoritet* (s. 230), vil bidra til å åpne opp for voldsutøvelse i samfunnet.

Vi kan oppsummerende hevde at Bauman gjennom sin analyse av holocaust sett i lys av utviklingen av det moderne byråkrati gjør seg til talsmann for å forstå vold og voldsutøvelse i samfunnet som et sosialt, konstruert fenomen, mer enn et psykologisk, samtidig som han fastholder enkeltmenneskets etiske ansvar med referanse til ontologisk etikk.

De ulike bidragene

I denne antologien vil vi forsøke å belyse de voldelige sidene ved det moderne samfunnet både institusjonelt og individuelt. Under gis det en kort presentasjon av de ulike bidragene.

Innledningskapittelet er ment å være et bakteppe til antologien. Kapittelet, som har fått tittelen «Hvordan kan vi forstå vold?», skrevet av Ove Olsen Sæle, gir en nærmere beskrivelse av hva som kjennetegner vold som begrep og fenomen. Kapittelet gir en systematisk fremstilling av volden og dens ulike former. Kapittelet gir også leseren innblikk i noen sentrale voldsteorier.

Forfatter Knut Kolnar har skrevet kapittel 1, som har fått tittelen «Det maskuline dilemma. Sentripetal- og peripetal vold». Her gir forfatteren en samfunnsanalyse av hvordan volden har endret karakter gjennom vestlig-europeisk historie, fra å være en ættevoldskultur til å gå over i nasjonale voldsmonopoler, eller institusjonalisert vold, et voldsmonopol regulert av statene. Samtidig hevder Kolnar at selv om voldsformene har endret seg, er det et voldsmønster som fortsatt er dominert av *heroisk maskulinitet*, og som vi finner igjen i militæret, organisert idrett og gymnastikk. Og vi finner den igjen innenfor populærkulturen og innenfor bestemte ættesamfunn og voldsklanmiljøer i nyere tid. Her taler Kolnar om at mange forholder seg til den maskuline volden på en ambivalent måte, samtidig som vi legitimerer rett institusjonalisert vold, som Kolnar kaller *sentripetal vold*. For å opprettholde trygghet og fred i befolkningen, slår vi ned på illegal vold, kalt *peripetal vold*. Men en del av denne illegale volden dyrkes samtidig gjennom populærkulturen i form av medievold. Den sentripetale volden som uttrykk for maskulinitet gir status og prestisje også i vår tid, hevder Kolnar, og noe vi ser lever videre innenfor enkelte æres- og klanmiljøer. Dette er miljøer som «stikker hull i» statens voldsmonopol, det Kolnar kaller et *perforert voldsmonopol*. Det skaper utrygghet i befolkningen, eller *ontologisk utrygghet*, som tærer på *tillitssamfunnet* og den kulturen som i sin tid muliggjorde etableringen av den moderne velferdsstaten.

Børge Skåland og Tonje Koskinen er forfatterne bak kapittel 2, som har fått tittelen: «Vold mot lærere». De ser nærmere på fire ulike saker om voldsutsatte lærere og viser til den manglende støtten rettssystemet gir. De reiser prinsipielle spørsmål knyttet til læreres særskilte rettsvern etter straffeloven § 265 som gir særskilt vern mot trusler, og § 286 som gir særskilt vern mot vold. Forfatterne spør seg hvor reelt vernet i realiteten egentlig er. I kapitlet

fremkommer det at vold mot lærere er både et omfattende problem og et sterkt økende problem. Funnene deres viser at det strafferettslige vernet ikke er reelt. Dommene peker på at det er håndhevingen av regelverket og ikke regelverket i seg selv som er problemet. Manglende forståelse, støtte og kunnskap om hvor alvorlig volds- og trusselepisoder blir for den enkelte voldsutsatte lærer, er gjennomgående.

I kapittel 3, som har tittelen «Idrettsvold i toppfotball – noen perspektiver», drøfter Ove Olsen Sæle aspekter rundt den fysiske volden som forekommer under kamper. Volden diskuteres opp mot de regler og normer som gjelder for idretten, og hvorvidt dette er en form for ritualisert vold som inngår som en del av fotballidrettens innhold og legitimering, eller om det er en vold som ikke har noe på en fotballbane å gjøre. Det spørres hvorvidt idretten besitter et etos som fungerer som en beskyttelse mot fysisk vold, eller om idrettens konkurranseform selv bidrar til å fremme fysisk vold. Forfatteren foretar også en historisk gjennomgang av fotballidrettens utvikling og runder av med en tekst om supporterne og deres voldskultur, supporterne som oppfattes å være deltagende i kampspillet som «den tolvte spiller».

I kapittel 4, som har tittelen «Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon», forsøker Per Bjørnar Grande å se vold som en prosess. Intensiferingen i våre relasjoner til hverandre er det som gir grobunn for vold og brutalitet. Til forskjell fra de fleste teoriene omkring vold spiller forskjeller i mimetisk teori en mindre rolle, ettersom intense konflikter heller har en tendens til å skape ufrivillig likhet. I en prosess av stadig mer intens rivalisering blir grensene mellom en selv og den andre mer og mer utvisket. Økt likhet skapes med andre ord gjennom rivalisering med hverandre. Det vises til at i *Det nye testamente* framstiller Jesus menneskets kulturelle grunnlag som bygd på drap. Jesus åpenbarer det voldelige grunnlaget i kulturen gjennom selv å bli et offer. Korsfestelsen blir en synliggjøring og en avsløring av menneskehetens vold. Drapet på Jesus forstås da ikke som et gudevillet offer, men først og fremst som et urettmessig mord. Med Jesus blir synet på offerets rolle snudd på hodet. Korsfestelsen blir forstått som et offer av en uskyldig, og forsøket på å skjule og rasjonalisere udåden rakner.

I kapittel 5, som har tittelen «'Tjuv heter de og tjuver er de.' Identitet, vold, ensretting og frihet i Marianne Gretteberg Engedals *Pølsetjuven*», analyserer Grethe Fatima Syéd voldsaspektet i Marianne Gretteberg Engedals prislønnede bildebok *Pølsetjuven* (2019), som er en tegneserie som beskriver et lite

samfunn befolket av dyrelignende mennesker, med hovedpersonen Kjell på 9 år. Syéd viser til at Engedals fremstilling av bilder og tekst i boken kan stå i motsetningsforhold til hverandre, og at det gis ensidige konstruktivistiske og performative identitetsbeskrivelser i boken. I sin billedanalyse av boken drar hun veksler på læreplanverket, diverse artikler om litteraturdidaktikk og undersøkelser av lesing blant elever, lærere og studenter, i tillegg til statistikk og en debatt om representasjon i den litterære offentligheten. Hun viser til at boken åpner for flere lese måter, og problematiserer boken dersom leseren er barn som har foreldre med kriminell bakgrunn. En ensidig og stereotypisk fremstilling av vold/kriminalitet, hvor budskapet er at det å stjele er noe man *liker* å gjøre, kan resultere i en ytterligere traumatisering overfor disse barna. Hun poengterer at litteraturlæsning i skolen ikke bare trenger å ha en oppbyggende moralsk virkning på elevene og konkluderer med viktigheten av å arbeide grundig med litterære tekster, fordi dette er en litterær kunstform som gjerne innehar flere lag av meninger, ikke minst billedbøker. Pølsetjuven er et slikt eksempel som tematiserer vold i form av vinningskriminalitet.

I kapittel 6, som har tittelen «'Salig er den som dreper.' Den forløsende volden hos den gotiske Nick Cave», analyserer Robert Kvalvaag noen av musikeren Nick Caves sangtekster i lys av voldsaspektet. I sin fremstilling av vold i Caves tekster viser Kvalvaag til Caves gotisk-teologiske univers og med referanser til bibelske tekster. Her gir han en nærmere redegjørelse for det gotisk-teologiske og vold og det guddommelige i Det gamle testamentet, samt viser til tidligere forskning om den gotiske Nick Cave. Kvalvaag gir spennende tolkninger av Caves tekster, blant annet i den kjente «The Mercy Seat», hvor den elektriske stolen blir et symbolsk uttrykk for en nådestol. Han viser til flere eksempler hvor Cave blander symbolske kategorier som mørke og lys, død og liv, vold og transcendens, og hvor vold er uttrykk for drap og død, men også forløsning.

I kapittel 7, som har tittelen «Bebe Rexha: vold, selvhat, selvisolering og tap av frihet», forsøker Per Bjørnar Grande å vise hvordan Megastjernen Bebe Rexhas sanger avslører en kvinne med ekstremt dårlig selvfølelse. Tekstene hennes kan tolkes dit hen at lavt selvbilde, selvhat og selvdestruktivitet ikke nødvendigvis kommer fra ens indre, men blir til gjennom et imitativt begjær overfor den andre, som igjen fører til selvisolering – ikke fordi man ikke klarer å tilegne seg tingene, men fordi den andre får for mye negativ innflytelse. Bebe Rexhas tekster er bygd på binære bindinger, hvor kontrasterende feed-

back («elsk meg, ikke elsk meg») produserer virkelighetstap. I forsøket på å lokalisere tvetydighetene i følelseslivet kommer Rexha gang på gang til at det beste er å isolere seg. Denne isolasjonen og forakten for andre skjuler i virkeligheten begjæret etter den andres aksept. Dette hegelienske begjæret etter aksept har blitt så påtrengende at man i det virkelige livet vegrer seg for det. I Bebe Rexhas tilfelle fører det til en oppløsning av personligheten og at de tingene som betyr mest, blir ødelagt.

I Yvonne Wangs kapittel 8, som har tittelen «Jordan Peterson om ondskap – i religiøse myter, eventyr og individ», drøfter hun spørsmålet om Jordan Petersons forståelse av forholdet mellom religiøse myter, eventyr og individets livserfaringer kan være et nyttig bidrag innenfor didaktisk arbeid med filosofisk samtale i faget KRLE (kristendom, religion, livssyn og etikk). Med utgangspunkt i Petersons bøker *Maps of Meaning* (1999), *12 regler for livet* (2018) og *Mer enn bare orden* (2021) utforsker Wang spørsmålet omkring ondskap. Wang mener Petersons psykologiske tilnærming bidrar til å knytte individers livserfaring til de store fortellingene på en mer folkelig og pragmatisk måte.

I kapittel 9, av Per Bjørnar Grande, som har tittelen «Balder og Jesus: Et voldspektiv», presenteres de ulike norrøne tekstene omkring Balder ut fra et offer- og voldspektiv. Grande tolker Balders død ikke som et klassisk kongeoffer, men mer som et uttrykk for en generell offerscene hvor man både skjuler og åpenbarer voldsstrukturene i et samfunn. I de norrøne forestillingene er man imidlertid lite opptatt av offerets uskyld og forholdet mellom det onde og det gode. I og med at de fleste tekstene om Balder er skrevet ned i høymiddelalderen, er de naturlig nok påvirket av tidas kristne tro. Disse kristne elementene i tekstene forkludrer den relativt store forskjellen det er mellom den norrøne og den kristne etikken. I sammenligningen mellom ofringen av Balder og ofringen av Jesus er det allikevel – selv med en lett kristnet Balder – voldsavsløringen og den påfølgende etikken som skiller Jesus-myten fra Balder-myten.

Referanser

- Aldis, O. (1975). *Play fighting*. Academic Press.
- Allen, J. J. & Anderson, C. A. (2015). *Aggression and violence: Definitions and distinctions*. Iowa State University. <https://www.craiganderson.org/wp-content/uploads/caa/abstracts/2015-2019/17AA2.pdf>
- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Arendt, H. (2017). *Makt og vold: Tre essay* (L. Auestad, overs.). Cappelenes upopulære skrifter.
- Arendt, H. (2024). *Totalitarismens opprinnelse* (A. Linneberg & J. Sund, overs.). Vidarforlaget.
- Bandura, A. (1973). *Aggression: A social learning analysis*. Prentice Hall.
- Baron, R. A. (1977). *Human aggression*. Plenum.
- Bauman, Z. (2006). *Moderniteten og Holocaust* (Ø. Nilsen, innl.). Bokklubbens kulturbibliotek.
- Beck, T. K. (2011). The eye of the beholder: Violence as a social process. *International Journal of Conflict and Violence*, 5(2), 345–356.
- Berg, J. K. & Elden, J. C. (2024). *Vold. Store norske leksikon*. <https://snl.no/vold>
- Berkowitz, L. (1978). Whatever happened to the frustration-aggression hypothesis?. *American Behavioral Scientist*, 21, 691–708.
- Bjorkly, S. (1997). *Aggresjon og vold: Teori, analyse og terapi*. Cappelen Akademisk forlag.
- Bollingmo, H. C. & Gravdal, H. W. (u.å.). *Avmakt: Hva gjør man når behandling av voldsutøvere avhenger av at utøveren selv ønsker behandling?. Speilvendt*. <https://speilvendt.no/avmakt/>
- Bourdieu, P. (1996). *Symbolsk makt*. Pax.
- Caprona, Y. C. D. (2013). *Norsk etymologisk ordbok: Tematisk ordnet*. Kagge.
- Dollard, J. L., Doob, N., Miller, O. H., Mowrer, O. H. & Sears, R. R. (1939). *Frustration and aggression*. Yale University Press.
- Elias, N. & Dunning, E. (1986). *Från riddarspel till fotbollscup: Sport i sociologisk belysning* (L. Hansson, overs.). Atlantis.
- Eller, J. D. (2006). *Violence and culture: A cross-cultural and interdisciplinary approach*. Thomson/Wadsworth.
- Engelstad, F. (1999). Maktbegrepet etter Max Weber. I F. Engelstad (Red.), *Om makt: Teori og kritikk* (s. 15–42). Ad Notam Gyldendal.
- Fastvold, M. (2017, 28. februar). *Naturtilstanden må tøyles. Fri tanke*. <https://fritanke.no/naturtilstanden-ma-toyles/19.10411>
- Foucault, M. (1975). *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Freud, S. (1923). *The ego and the id. Standard Edition* (Vol. 19). Hogarth Press.
- Fuchs, T. & Koch, S. C. (2014). Embodied affectivity: On moving and being moved. *Frontiers in Psychology*, 5. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508>
- Gjelsvik, A. (2004). *Fiksjonsvoldens etiske betydninger: En studie av vurderingar av vold i amerikansk fiksjonsfilm* [Doktorgradsavhandling]. NTNU.

- Grande, P. B. (2021, 5. oktober). *Omvurdering av alle verdier: Paulus og Nietzsche*. *Forskning.no*. <https://blogg.forskning.no/filosofi-religion-religion-og-kulturmoter/omvurdering-av-alle-verdier-paulus-og-nietzsche/1919758>
- Hafstad, G. S. & Augusti, E. M. (2019). *Ungdoms erfaringer med vold og overgrep i oppveksten: En nasjonal undersøkelse av ungdom i alderen 12 til 16 år* (Rapport nr. 4/2019). Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress (NKVTS).
- Hammerlin, Y. & Salvesen, P. L. (2014). *Voldens ansikter: En dialog om ondskap, ansvar og håp*. Cappelen Damm Akademisk.
- Hobbes, T. (1996) [1651]. *Leviathan*. Oxford University Press.
- Honneth, A. (2008). *Kamp om anerkjennelse* (L. Holm-Hansen, overs.). Pax forlag.
- Haaland, T. & Clausen, S. E. (2005). *Vold i parforhold – ulike perspektiver: Resultater fra den første landsdekkende undersøkelsen i Norge* (Rapport 3/2005). Norsk institutt for by- og regionforskning.
- Isdal, P. (2000). *Meningen med volden*. Kommuneforlaget AS.
- Justis- og beredskapsdepartementet. (2013). *Et liv uten vold: Handlingsplan mot vold i nære relasjoner 2014–2017*. Hentet fra <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/et-liv-uten-vold/id733697>
- Kippert, A. (2021). *What are the power and control wheels?* <https://www.domesticshelters.org/articles/identifying-abuse/what-are-the-power-and-control-wheels>
- Kolnar, K. (2003). *Det ambisiøse selv* [Doktorgradsavhandling]. Filosofisk institutt, NTNU. https://ntnuopen.ntnu.no/ntnuxmlui/bitstream/handle/11250/242786/125106_FULLTEXT01.pdf?sequence=1
- Krug, E. G., Mercy, J. A., Dahlberg, L. L. & Zwi, A. B. (2002). The world report on violence and health. *The Lancet*, 360(9339), 1083–1088. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(02\)11133-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(02)11133-0)
- Machiavelli, N. (2003). *Fyrsten* (J. Bingen, overs.). Cappelen Damm Akademisk.
- Milgram, S. (1971). *The individual in a social world*. Addison and Wesley.
- Nietzsche, F. (1998). *On the genealogy of morals*. Hackett Publishing.
- Nilsen, Ø. (2020). *Zygmunt Bauman: Aggresjon på avveier*. Cappelen Damm Akademisk.
- Sandmoe, A., Wentzel-Larsen, T. & Hjemdal, O. K. (2017). *Vold og overgrep mot eldre personer i Norge: En nasjonal forekomststudie* (Rapport 9/2017). Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress.
- Sogn, H. & Hjemdal, O. (2009). *Vold mot menn i nære relasjoner: Kunnskapsgjennomgang og rapport fra et pilotprosjekt*. Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress.
- Stylianou, A. M. (2018). Economic abuse within intimate partner violence: A review of the literature. *Violence and Victims*, 33(1), 3–22. <https://doi.org/10.1891/0886-6708.VV-D-16-00112>
- Thoresen, S. & Hjemdal, O. K. (2014). *Vold og voldtekt i Norge: En nasjonal forekomststudie av vold i et livsløpsperspektiv*. Nasjonalt kunnskapssenter om vold og traumatisk stress.
- Ulriksen, R. & Knapstad, M. (2016). *Digital mobbing: Kunnskapsoversikt over forskning på effekter av tiltak* (Rapport 2016/3). Folkehelseinstituttet.
- World Health Organization. (2002). *World report on violence and health*. World Health Organization.

Del 1

Vold i samfunnet



Kolnar, K. (2025). Det maskuline dilemma. Sentripetal og peripetal vold. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 47–107). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510101>

Kapittel 1

Det maskuline dilemma. Sentripetal og peripetal vold

Knut Kolnar

Sammendrag: Voldens former speiler samfunnet. I tradisjonelle samfunn er voldsformene ofte godt kulturelt innarbeidede, stabile og gjenkjennbare over tid. I samfunnsformer i stadig endring, som våre vestlige liberale demokratier, er voldsformene i kontinuerlig forandring. I den senere tid har klan- og æresrelatert vold blitt en stadig større del av den nordiske virkeligheten. Denne artikkelen vil søke å gi et bestemt perspektiv på denne volden gjennom å sette søkelys på hva det er som gjør enkelte mannligenskonstruksjoner åpne for å bruke vold som et middel til å løse konflikter og strukturere virkeligheten.

Sammenhengen i ord, begreper og tematikker er som følgende: *Voldsmonopolet* blir i dag utfordret på stadig flere arenaer av den nye *spordiske lovløsheten*. Denne er igjen knyttet til klan og ære, og til begrepene *sentripetal* og *peripetal vold* og *den sentripetale invitasjon*. Disse begrepene bidrar til å forklare hvordan menn blir innfanget i voldsspiraler, og hvorfor disse er så vanskelige å komme ut av. Artikkelen viser hvordan den nye sporadiske lovløsheten skaper et *perforert voldsmonopol*, som igjen bidrar til å skape en ny type *ontologisk utrygghet*, som tærer på *tillitssamfunnet* og den kulturen som i sin tid muliggjorde etableringen av den moderne velferdsstaten.

Nøkkelord: Maskulinitet, sentripetal vold, peripetal vold, sentripetale invitasjon, det perforerte voldsmonopol, sporadisk lovløshet, ontologisk utrygghet, tillitssamfunnets undergang, ære, kjønn, klan

Abstract: The forms of violence mirror society. In traditional societies, the forms of violence are often deeply embedded in the culture, stable, and recognizable over time. In societies that are constantly changing, such as our Western liberal democracies, the forms of violence are in continuous flux. Recently, clan- and honor-related violence has become an increasingly prominent part of the Nordic reality. This article seeks to provide a specific perspective on this violence by focusing on what makes certain constructions of masculinity open to using violence as a means to resolve conflicts and structure reality.

The connections between words, concepts, and themes are as follows: The monopoly on violence is now being challenged in more and more arenas by new forms of sporadic lawlessness. This, in turn, is linked to clan and honor, as well as the concepts of centripetal and peripheral violence, and the centripetal invitation. These concepts help explain how men become trapped in cycles of violence, and why these cycles are so difficult to escape. The article shows how the new sporadic lawlessness creates a perforated monopoly on violence, which in turn contributes to the creation of a new type of ontological insecurity, which erodes the trust-based society and the culture that once enabled the establishment of the modern welfare state.

Keywords: Masculinity, centripetal violence, peripetal violence, centripetal invitation, the perforated monopoly of violence, sporadic lawlessness, ontological insecurity, the downfall of the trust society, honor, gender, clan

Innledning

I den senere tid har klan- og æresrelatert vold blitt en større og større del av den nordiske virkeligheten. Denne artikkelen vil søke å gi et bestemt perspektiv på denne volden gjennom å sette søkelys på hva det er som gjør enkelte mannlighetskonstruksjoner åpne for å bruke vold som et middel til å løse konflikter og strukturere virkeligheten, fordi denne volden utføres i all hovedsak av menn, selv om kvinner nok kan være delaktige på ulike stadier i voldsoppbyggelsen.

Er det noe ved disse mannlighetskonstruksjonene som gjør dem særlig åpne for å bruke vold som strategi for å beherske virkeligheten? Hvilke gevinster og hvilke ulemper er knyttet til systematisk og ofte kalkulert brutalitet?

Ved første øyekast henger det sammen med at ære, mannlighet og vold danner et tett sammenvevd triangel. De utgjør en strukturerende akse i en kultur og en tradisjon hvor ætten har en sentral betydning, gjerne som konsekvens av et svekket eller fraværende voldsmonopol. Tanken er at for å forstå volden må vi forstå æren, og for å forstå æren må vi forstå hvordan den er innvevd i mannlighetskonstruksjonene.

Artikkelen vil søke å belyse en rekke av de dynamikker og selvforsterkende voldslogikker som er virksomme i ulike typer æresrelatert vold, gjennom begrepene sentripetal og peripetal vold, samt den sentripetale invitasjon (Kolnar, 2005).

Disse begrepene er i utgangspunktet nært koblet til forestillingen om sentrum og periferi, om legitim versus illegitim vold, og de er knyttet både til maskulinitet og det mannlige subjekts sosiale utgangspunkt. Hvor i samfunnet kommer en fra, og hvilke lojaliteter og yrkesvalg velger en som de sentrale og identitetsgivende? Begrepene tematiserer på mange måter voldens paradoksale karakter; at den samme voldsutøvelsen i én kontekst gir status og mannlighet innad i fellesskapet, det være seg den organiserte klanen eller den løse sammensatte gjengen, mens den i en annen kontekst tapper individet for den type legitim maskulinitet som er inngangsbillett til det prestisjefylte sosiale liv innen storsamfunnets rammer. Det vil si at den volden som skaper prestisje og mannlighet, og i mange tilfeller gir det maskuline selv en kul/cool front, samtidig skaper sterkere og dypere former for utenforskap. Den volden som fungerer som en slags mirakelmedisin, idet gjør voldsutøveren synlig, respektert og fryktet, gjør han også til en brutalitetens skikkelse som høster

samfunnets fordømmelse. Dette er en voldsskvis med betydelig eskalerende potensial, særlig når klare lojalitetsvalg og karriereveier blir tatt, og ikke minst når forestillingen «ingen ting å tape» setter seg.

I Norden har vi historisk gjennomlevd utviklingen fra ætt til rett, fra det ætte- og klansamfunn som preget det gamle norrøne samfunnet, til den moderne nasjonalstaten med sitt voldsmonopol, og med det et felles lovverk, rettsapparat og straffesystem. Den klan- og æresvolden vi ser i dag, lever parasittisk på nasjonalstaten og dens regulerte rettssystem.

Artikkelen søker også vise noen av de mulige konsekvenser det har for stabiliteten i den demokratiske velferdsbygningen dersom denne type voldsutbrudd får fortsette med tilnærmet uforminsket styrke eller alternativt utvikler og differensierer seg, og begynner å gjennomtrenge samfunnslegemet på nye måter, slik vi blant annet ser eksempler på når det gjelder klanenes infiltrering i stadig flere sosiale felt i vårt naboland, som spenner fra velferds-kriminalitet til restaurant- og byggevirksomhet.

Med bakgrunn i eksisterende empiri søker artikkelen å vise at noen av konsekvensene av det som betegnes «den sporadiske lovløshet» er at voldsmonopolets soliditet og virkekraft blir utfordret. Dette er en tilstand som formuleres i betegnelsen «det perforerte voldsmonopol». Siden det er voldsmonopolet som er garantisten for nasjonalstatens stabilitet og trygghet, det selvfølgelig sosiale liv i det liberale samfunn og institusjonenes styrke, har det perforerte voldsmonopol ikke bare en systemtruende kraft, men også potensiell mulighet til å endre dagliglivets karakter. Dette spissartikuleres i begrepet «ontologisk utrygghet».

Begrepet peker på at det selvfølgelig trygge som vi i Norden har tatt for gitt, den relativt volds- og trusselfrie hverdag, endrer karakter. Noen steder blir tryggere enn andre. Når folk opplever utrygge gater og skummel skumring innebærer det at hverdagslivet endrer karakter. Samhandlingsmønstrene forandres, holdninger og mentaliteter skifter innhold. Dette skyter fart når de myke liberale punkter hvor folk samles, spiser, lytter til musikk, ser kunst, flanerer, betrakter og blir betraktet – kafelivet, musikkscenen, sportsarrangementene – de scener som preger det avslappede frie liberale demokrati, blir truet. Det skjer et slags demokratisk revisjonsarbeid når det åpne samfunn begynner å lukke seg på sentrale punkter, og toleransens imperativer, som har vært helt nødvendige for utviklingen av individets rettigheter, fra kjønn til arbeidsmarked, utfordres.

En av de mest sentrale faktorene knyttet til den ontologiske utrygghet er at den tærer på tillitssamfunnet. Tillitskapitalen blir ofte betraktet som «det nordiske gullet». Det er den som gjør oss effektive til tross for høye kostnader, den er oljen i de hverdagslige samhandlinger, det er den som får oss til å tro at dugnad handler om å bygge fellesskap og ikke dreier seg om utnyttelse av tro-skyldig arbeidskraft, det er den som skaper skattevillighet og får oss til å tro på omfordelingspolitikken, at staten vil oss vel, at ordensmakten er på vår side, at pressen er relativt sannferdig og følger det åpne, liberale samfunns prinsipper og ikke har egne, skjulte agendaer, at skolene skal danne kompetente borgere og ikke være ideologiske hamsterhjul for bestemte særinteresser, og så videre. Dersom den ontologiske utrygghet, som en konsekvens av det perforerte voldsmonopol, fører til at mistillit, misnøye, frykt og raseri begynner å perforere tillitssonene, er den kulturen som la grunnlaget for velferdsstaten betydelig svekket, med konsekvenser det er vanskelig å forestille seg. Tillitskapitalen er ikke en uendelig ressurs. Når den minsker og forvitrer, skjer det noe både med de menneskelige bærebjelker som driver våre sentrale institusjoner, fra tillit til ordensmakten, skatte og fordelingspolitikken, til våre dagligdagse praksiser, fra tillit til naboen til nyheter, avlevering i barnehagen over tiltro til taxiens taksameter og den alminnelige varehandel.¹

Vi trenger begrep for å begripe og få ord på de bevegelsene som er på ferde. Sammenhengen i ord, begreper og tematikker er som følgende; *Voldsmonopolet* er det samlende senter i nasjonalstaten og står som garantist for stabilitet og trygghet. I dag blir dette utfordret på stadig flere arenaer av den nye *sporadiske lovløsheten*. Denne er igjen knyttet til klan og ære, og derved til begrepene *sentripetal* og *peripetal vold* og *den sentripetale invitasjon*. Konsekvensene av denne lovløsheten er et *perforert voldsmonopol* som bidrar til å skape en ny type *ontologisk utrygghet*, som igjen tærer på *tillitssamfunnet* og den kulturen som i sin tid muliggjorde etableringen av den moderne velferdsstaten.

Det er begrenset akademisk forskning både på gjenger, gjengvold, æres- og ættekultur i de nordiske landene. Det gjør at mange av kildene til denne

1 <https://www.vg.no/nyheter/i/8Jbz22/rapport-fra-politiet-i-oslo-kartlegger-kriminalitet-paa-groenland-butikkeiere-og-ansatte-opplever-aa-bli-truet-angrepet-og-sjikanert-flere-er-redde-for-aa-gaa-paa-jobb>
<https://www.politiet.no/globalassets/nyheter/oslo/2024-04-30-u-innsats-i-prioriterte-omrader-oslo-pd.pdf>

artikkelen kommer fra politirapporter, statistiske byråer, gravende journalister, essayister, avisoppslag og lignende.

Noe av den akademiske berøringsangsten for disse temaene kan skyldes, forståelig nok, frykt for at det kan bidra til å stigmatisere deler av innvandrerbefolkningen, at det kan bidra til rasisme og utenforskap og at noen blir behandlet som mindre legitime borgere uten samme samfunnsbyggende intensjon som andre deler av befolkningen.

Denne akademiske vegringen hvor få perspektiver brytes mot hverandre, utvider ikke i særlig grad forståelsen av de nye voldsbølgene, i en tid hvor voldens spørsmål begynner å bli presserende, hvor voldsmonopolet slår større og større sprekker og den sporadiske lovløshet bryter ut på stadig flere steder.

Artikkelen har et rent praktisk sikte utover det akademiske. Den søker å utvikle begrepsmessige redskaper, som kan være til hjelp i forståelsen og håndteringen av vold i Norden. Artikkelen bygger på relevant teori om vold, kjønn og maskulinitet.

Voldens former

I de nordiske landene ser vi i dag en økning i gjeng- og ættevold og æresbasert oppgjør det er vanskelig å få et skikkelig preventivt grep på. I dette kulturelle farvannet oppstår det ulike spenninger mellom den etablerte rettsstaten med sitt voldsmonopol og de ættebaserte organiseringer, som ikke har respekt for den legitime ordensmaktens autoritet (Persson & Wahlström, 2023). Artikkelen tematiserer noen konsekvenser av ættesamfunnets tilbakekomst i de moderne nordiske velferdsstatene. Dette er fenomen vi tydeligst ser i Sverige, men vi ser også lignende forløp i Norge, i områder hvor æreskultur har befestet seg og klaner kjemper om dominans.² Forholdet mellom ætt og rett er på ingen måte ny, og var et tema i Hellas allerede fem hundre år før vår tidsregning, og de skandinaviske landene har sin klanshistorie beskrevet

2 Wikan Unni (2002, s. 9) «Ære og æresdrap hører ikke fjerne kulturer til. De er i dag del av norsk, svensk, nordisk tradisjon og samfunn ettersom miljøer hvor ære *kan* resultere i drap – under spesifikke omstendigheter – er en del av vår nye flerkulturelle virkelighet.».

i sagaenes blodige ættefeider, hvor store deler av menneskes liv dreide seg om å vinne ære, unngå skam og sørge for et verdig ettermæle.

Det er dermed en problematikk vi har kjent i Europa i bortimot to og et halvt tusen år. Overgangen fra et ætte- og klansbasert samfunn til en rettsstat er, ifølge en rekke teoretikere, en av grunnforutsetningene for de moderne staters fremgang – for utviklingen innen økonomi, vitenskap og humanisme, eller det som ofte betegnes sivilisasjonsprosessen. Den er også en forutsetning for det vi dag forstår som individualitet (Weiner, 2013; Elias, 1997). I denne konteksten er det menn og maskulinitet som er i fokus, fordi det i hovedsak er menn som blir opplært til, organiserer og utfører den voldelige dåd disse organisasjonene med tilhørende forretningsmodeller er avhengig av.

Voldens former speiler samfunnet. I tradisjonelle samfunn er voldsformene ofte godt kulturelt innarbeidede, stabile og gjenkjennbare over tid. I samfunnsformer i stadig endring, som våre vestlige liberale demokratier er også voldsformene i kontinuerlig forandring.

Susan Faludi (Faludi, 1999, s. 497) beskriver for eksempel i *Stiffed* hvordan mediasamfunnet preger voldsuttrykkene. Under tittelen *Panserpynt* viser hun hvordan volden i Los Angeles var stilisert som et slags gateteater, designet for å tiltrekke seg medias søkelys. Disse voldsutøverne var i imagebransjen, og for den ornamentale maskuliniteten de representerte, dreide det seg også om en form for imagebekreftende vold:

Han synes det var komisk at mediene så på gjengene som klanpregede og okkulte. «Vi er ikke et hemmelig selskap. Alt dreier seg om skrift på veggen tatoveringer på halsen, å være synlig. Å få pressedekning er det om er greia! Hvis mediene vet om deg, da er det faen meg ypperlig. Vi anerkjenner ikke oss selv før vi er anerkjent på nyhetene».

Karrierefremmede vold er ikke noe nytt på det populærkulturelle kartet. I filmen *Bronson* ser vi også at volden er en karriereskaper som gjør at mediasamfunnets kameralinser svinger voldsutøverens vei, og gjør ham til Englands mest beryktede fange.³

3 <https://www.bt.no/btmener/kronikk/i/KLVQG/vold-sex-og-mediemakt>

Vi ser også at cool, som en demokratisk form for identitetskapital, blir bestyrket og satt i spill i voldsutøvelsen. I en rekke kjente eksempler fra Sverige og noen få i Norge ser vi at det å være og bli oppfattet som cool er en inngangsport til voldsutøvelsen. Voldsutøveren får påfyll av mannlig identitetskapital gjennom volden. Vi ser også at innholdet, triggerne og motivasjonsfaktorene bak familievolden, den blinde volden og skolevolden endrer seg i takt med samfunnets endringer.

Artikkelen vil søke å belyse en rekke av de dynamikker og selvforsterkende voldslogikker som er virksomme i ulike typer æresrelatert vold gjennom begrepene sentripetal og peripetal vold, samt den sentripetale invitasjon (Kolnar, 2005).

Disse begrepene er i utgangspunktet nært koblet til forestillingen om sentrum og periferi, om legitim versus illegitim vold, og de er knyttet både til maskulinitet og til det mannlige subjekts sosiale utgangspunkt. Disse enkle bevegelsene er i seg selv problematiske og kontradiktoriske, idet de handler om vinkling og ståsted.

Den peripetale volden har innebygget sentripetal funksjon. Det som i storsamfunnets øyne er en normbrytende voldshendelse, en vold som har et iboende potensial til å marginalisere og sende en mann ut i samfunnets periferi, kan imidlertid ha en motsatt sentripetal effekt innad i de æres- og ættebaserte miljøene.

I mange av disse miljøene fungerer volden som et statussymbol og en sentral identitetsrekvisitt. Den gir både mannlighet og respekt, understreker status og bygger hierarkier. Da skaper den også ulike voldsforsterkende dilemmaer i mannlighet.

Voldsdilemmaet: Volden drar mennene lenger og lenger ut i storsamfunnets periferi, samtidig som denne marginaliseringen skaper status og mannlighet – altså fungerer sentripetalt innenfor æren, gjengen og ættens domene.

Volden blir attraktiv fordi den gir utøveren en maskulin prestisje og en status det ellers ville vært krevende, i enkelte tilfeller bortimot umulig, å oppnå innen rammene av det etablert sivilsamfunn, ved hjelp av de ressurser meritokratiet stiller til disposisjon. Denne identitets- og tilhørighetsskapende volden blir til en ressurs, eller i tråd med Bourdieus begrepsapparat, en kapitalform som bygger identitet.

Den peripetale volden undergraver imidlertid mannlighet ved at voldshandlingene – med påfølgende rykte, rulleblad og eventuelt strafferegister

– gjør det vanskeligere for mannen å få tilgang til de reelle prestisjeskapende felt i samfunnet; til statusjobber som krever tillit og utdanning, tilgang til sosial kapital (ressurssterke bekjentskapskretser) og tilsvarende motivasjon til å fullføre høyere utdanning. Disse begrepene er derfor knyttet til en slags «voldens geografi». De viser hvordan volden forflytter, posisjonerer og repositionerer et mannlige jeg i et sosialt landskap.

Disse voldslogikkene som, foruten materiell gevinst, griper inn i dypet av menns identitet og selvfølelse, kompenserer for manglende sosial status, bidrar til å sementere et utenforskap det er svært vanskelig å løse opp, og tilby alternativer til, uten at vi har dypere innsikt i de gevinster og dilemmaer volden tilbyr et mannlige jeg.

Begrepet den sentripetale invitasjon handler om de ressurser volden så å si lover å gi tilgang til innenfor de ulike organisasjonene. Disse er svært forskjellige fra de muligheter storsamfunnet tilbyr, og de ressurser som æres- og ættesystemene gir lovnader om. Den sentripetale invitasjon er innvevd på ulike måter i mannlighetskonstruksjonene i ulike miljøer, tradisjoner og kulturer. Det skaper til dels betydelige kunnskapsmessige utfordringer. Artikkelen vil søke å bote på noen av disse.

Fremveksten av æres-, gjeng- og ættebaserte nettverk vil med nødvendighet stå som utfordringer til den moderne velferdsstatens voldsmonopol. Utviklingen, særlig i Sverige, men som vi også ser ansatser til i Norge, fører til at voldsmonopolene og de tillitsbaserte nordiske statene settes under press.

Dette presset gis et perspektiv via begrepet «det perforerte voldsmonopol». Som begrepet antyder, fører klanens pre-moderne organisasjonsformer til revner, huller og blinde flekker i voldsmonopolet som underminerer det moderne rettsbaserte samfunnets struktur og virkemåter.

Der oppstår en tilstand av det vi kan kalle «sporadisk lovløshet». Det er en tilstand hvor det er vanskelig å konsekvent opprettholde lov og orden, hvor voldsmonopolets virkemidler innimellom må gi tapt, og det offentlige rom blir åsted for ulike former for egenartede voldsutbrudd. Den sporadiske lovløshet utføres som oftest av individer som mangler respekt for rettsystemet og dets representanter, og som nærer en forakt for eller avstandtagen fra et storsamfunn de ikke intenderer å bli en integrert og konstruktiv del av. I Sverige har en rekke utsatte områder, populært kalt no-go-sones, fått mye medieoppmerksomhet, med påfølgende fantasifulle beskrivelser, som «Dette er Sveriges Mogadishu» og lignende alarmistiske uttrykk og karakteristika,

som igjen er blitt møtt med ulike typer motargumenter.⁴ Politiforum beskriver situasjonen i noe mer nøkterne ordelag: «I områder som regnes som særlig utsatt, er det vanskelig eller nesten umulig for politiet å fullføre sitt oppdrag som følge av systematiske trusler og voldshandlinger mot vitner og ofre.»⁵

Den sporadiske lovløshet undergraver voldsmonopolets soliditet, tærer på dets selvforståelse og setter nye former for usikkerhet i dets representanter. Disse revnene i voldmonopolet har en rekke konsekvenser. Disse konsekvensene blir søkt perspektivert gjennom begrepet «ontologisk utrygghet». Dette er en tilstand som har en mulig sterk smitteeffekt. Den mest umiddelbare konsekvensen er at de tærer på den tillitskapital som betegnes «det nordiske gullet» og som vi, ifølge Nordisk ministerråd, er helt avhengig av for å opprettholde de velfungerende nordiske nasjonalstater.

Da fremstår det pre-modernes inntog i det moderne klan- og ættesamfunnets utfordring av voldsmonopolets suverenitet, som både en systemtruende og en systemendrende kraft. Det underminerer det meritokratiske prinsipp «best man for the job» og det individuelle ansvar som er bærebjelker i de nordiske nasjonalstatene (Young, 1994). Det innebærer at velferdsstatene i sin nåværende stand vil endres, og mest sannsynlig vil det være endringer i de institusjoner som skal sikre demokrati, velferd og individuelle rettigheter for et flertall av befolkningen.

Voldens grunnleggende betydning for samfunnsdannelse

Historisk sett har volden en helt grunnleggende betydning i opprettelsen av sentrale samfunnsmessige strukturer. Rene Girard hevder i *Violence and the Sacred* at volden i skikkelse av offerriten skaper de første og mest sen-

4 <https://www.dagbladet.no/nyheter/i-svenske-rinkeby-skyter-16-aringer-pa-hverandre-og-journalister-far-juling/60377414>
<https://www.morgenbladet.no/aktuelt/2016/05/13/den-store-norske-reportasjen-om-hvor-fryktelig-ille-det-er-i-sverige/>

5 <https://www.politiforum.no/kortnytt/faerre-utsatte-omrader-i-sverige-men-hoyt-problemniva/252826>

trale samfunnsmessige strukturer (Girard, 1979, s. 1–38). I en gruppe pre-samfunnsmessige mennesker vil det, ifølge Girard, på et tidspunkt oppstå gnisninger, spenninger, fiendskap og rivalisering som truer med å bryte ut i åpen vold.

Dette har strukturlikhet med det perspektivet vi finner hos Sigmund Freud i *Totem og Tabu* (Freud, 2013), hvor frustrasjon og fiendskap dog har en mer eksplisitt seksuell brodd, sentrert rundt tilgang til den primitive flokkens kvinner. I Freuds teori har Faderdrapet noe som ligner syndebukkens funksjon, og totemet blir et hellig symbol for stammen – både en måte de uttrykker sine ambivalente og konfliktfylte følelser på og også et arnested for sosial orden og etiske koder.

I Girards perspektiv vil spenninger innad i gruppen, som når som helst kan bryte ut i kamp, nøytraliseres gjennom syndebukksmekanismen (Girard, 2020):

Og bukken skal bære alle deres misgjerninger med seg ut i villmarken, og så skal han slippe bukken løs i ørkenen. (3 Mos 16,22).

Det å eksternalisere skyld, eller, mer folkelig, det å skylde på andre for egen miserabel tilstand virker så fortreffelig godt at mekanismen blir til en av våre første og mest bærekraftige organisatoriske strukturer. Syndebukksmekanismen blir satt i system.

I sin enkleste og mest primitive form handler den om at et menneske utstøtes fra gruppen, skyldig eller ei – en handling som nøytraliserer en mulig aggresjon som kan slå ut i en «alles kamp mot alle», og forvandles til den samfunnsstabiliserende mekanismen «alle mot en». Dette er en slags opprinnelig mobbkonstellasjon, hvor offeret/syndebukken er kjernen i det som blir institusjonalisert som offerriten. Denne blir så en sentral, rudimentær samfunnsmessig struktur som skaper en form for stabilitet i gruppen. Vi ser her at volden har en slags «kreativ», konsoliderende og strukturstøttende funksjon.

Dette er et fenomen som er kjent i en rekke varianter i ulike kulturer. I den greske antikken var syndebukken et menneske, *Pharmakos*, og vanligvis et menneske med lav status, en slave, en banditt og lignende, eller som i Athen hvor en mann eller en kvinne som ble ansett for stygg ble «ført rundt i byen, under Thargelia festivalen og slått med grønne kvister og drevet ut eller

drept med steiner.»⁶ Demoniseringens sosiale funksjon dreide seg om å rense fellesskapet og befri området fra ulykker og uår, og som begrepet *Pharmakon* indikerer, hadde offeret en helende funksjon for det samlede fellesskap.

Forestillingen om syndebukken har blitt utviklet på ulikt vis både i kunsten og academia. Felles er at syndebukkvolden har en fellesskapssamlende karakter. Forfatteren Shirley Jackson skapte i sin tid furore med det som i ettertid er blitt en av de mest kjente noveller i amerikansk litteraturhistorie, nemlig novellen «Lotteriet» (Jackson, 2016), som beskriver et samfunn som har ritualisert syndebukksfunksjonen. I denne lille teksten drar hun behendig det sivilisatoriske sløret til side og avslører den opprinnelige grusomhet som ligger bak det ordnede liv. Forestillingen om at det fredelige, idylliske landsbyliv med sine bekvemmeligheter har sin pris i form av offer og menneskeblod, ble ikke godt mottatt av det gjengse publikum. Dette var ikke noe den vanlige amerikaner ville ha på sin sivilisatoriske kappe – individene og kulturen var mer høyverdig enn som så, var omkvedet fra folkedypet.

Jackson beskriver ikke bare en landsby, men en verden gjennomsyret av impulsen til å støte ut og rettfærdiggjøre utslettelsen av den andre via nedarvede ritualer ingen er i stand til å sette spørsmål ved.

Det var imidlertid ikke så lett å avvise den utstøtende volds gjennomgripende virke. Psykologen Gordon Allport bidro til å nyansere, differensiere og utbygge forståelsen av syndebukksmekanismen. I *ABC's of Scapegoating* (Allport, 2021), drøfter han hvordan mekanismens emosjonelle, kognitive og atferdsmessige komponenter fungerer og hjelper individet å håndtere frustrasjoner og vanskelige og spenningsfylte emosjoner, ved å rette vreden mot den eller de utstøtte. Syndebukksmekanismen fikk en nyansert akademisk forankring.

Syndebukksmekanismen kan fremstå som en slags ur-tidens mobbkonstellasjon som forfølger oss og virker langt inn i det moderne og postmoderne samfunn. Fremdeles er det slik at det å la den ene, eller den foraktede andre også som gruppe, lide for flokkens synder, er en mekanisme som fungerer i ulike kontekster. Den peker på voldens stabiliserende, sammenbindende og fellesskapskonstituerende funksjon.

6 <https://www.britannica.com/topic/pharmakos>

Begrepet sporadiske syndebukker peker på det tilfeldige i syndebukksmekanismen, slik tilfellet er i Jacksons novelle, hvor det er landsbylotteriet som avgjør hvem som blir syndebukk denne gang. Det innebærer at utvelgelsen av syndebukker, de som gruppens vrede går ut over, ikke har noen nødvendig forbindelse med den situasjonen som har oppstått. Logikken er at noen må ofres, vreden må få utløp, og den fullbyrdede vrede skaper så en merkverdig form for tilfredshet og balanse som ofte blir mistolket og presentert som rettferdighet.

Fra ættevold til voldsmonopol. Historisk bakteppe

Historisk sett er overgangen fra et klansamfunn til en moderne nasjonalstat avgjørende i voldsforståelsen. Nasjonalstaten med sitt voldsmonopol er en samfunnsorden med en helt annen form for stabilitet og rettssikkerhet enn et æresbasert klansamfunn. I klansamfunnet er det familien og ætten og ulike råd som er ansvarlige for håndhevelsen av justis. Det vil si at det er klanens mannlige medlemmer som bærer plikten og ansvaret for håndhevelse av sed, skikk og rett.

Dette har implikasjoner for de former for mannlighet som oppstår. Når mannen er satt til å hevne overtrap og med vold bevare familiens ære, gir det sterke føringer for hva som blir forstått og akseptert som legitim mannlighet. Sentralt er at overtrap skal hevnes, med den implikasjon at hevneren blir en sentral mannfigur.

Virilitetens imperativer, «a man's got to do what a man's got to do», formes innen rammene av ættekulturens hevnpraksis, det vil si de mentaliteter og holdninger som fremmer en psykisk voldsberedskap så vel som den praktiske etablering av et voldsteknologisk ferdighetsreservoar.

Hevnekulturens undergang

En av de første beskrivelsene av denne overgangen finner vi hos den greske tragedieforfatter Evripides fra Salamis (485–406 fvt). Evripides beskriver i tragedien *Orestien* overgangen fra en kultur styrt av blodhevnens prinsipper til etableringen av en mer moderne rettsorden i form av domstolen på Areopagos.

Tragedien tydeliggjør blodhevnens destruktive spiral, hvor hevn avler hevn, og dersom intet nøytralt mellomledd, ingen uhildet dommer kan avgjøre i voldssaker, er drapsspiralen i prinsippet uendelig, noe som gjør ættesamfunnet til en svært utsatt og ustabil sosial struktur.

Thi Agamemnon bringer lys i nattens mulm,
Med hevns hakke som han fikk av Zevs hånd.
Har fyrsten furet marken, gravet Trojas grav.
Hvert alter er forsvunnet, templer lagt i grus,
All landets friske ungdomsgrøde meiet ned.
(Aiskylos, 1963, s. 23)

Her understreket Aiskylos at hevnraket har ført til at Agamemnon har lystret slektens bud og fulgt de blodhevnens imperativer som hviler på hans mannlige skuldre, med den konsekvens at en generasjon unge menn blir slaktet ned. Dette er ikke en prosess som slutter der og da.

Den gamle syndeskyld vil avle nye synder. Den føder tidlig eller sent, når tiden kommer. (Aiskylos, 1963, s. 28)

Nå hvesser skjebnen sitt hevnersverd.
På slipesteinen til nye mord. (Aiskylos, 1963, s. 46)

Et mangestemmig kor, hvis avgrunnsrøsters klang Ei varsler godt,
forlater aldri dette hus,
Men slår seg til og svirer vilt i manneblod, som øker svermens glupskhet.
Ingen makt på jord kan jage hevngudinnens søsterflokk på dør.
(Aiskylos, 1963, s. 38)

Det tydeliggjøres at hevns spiralen vil fortsette med uforminsket styrke, for «ingen makt kan jage hevngudinnene på dør, og ættens menn sliper sverdet og er rede til å svire vilt i manneblod», som Aiskylos så malende skriver.

Hevnraket setter også æreskapitalen i bevegelse. Hevnen er nært knyttet både til slektens, men også den enkelte manns ære. Hevneren er en forvalter av slektens æreskapital, og han står således som en garantist for dens anseelse og sosiale status. Dersom en hevner skulle unnlate å følge plikten, vil familien, ætten, tape anseelse, respekt og sosial status, og skammen vil slå inn. Det

individuelle aspektet handler om at mannen ikke bare mister sin ære, men også sin mannlighet – han blir avmaskulinisert og marginalisert som mann og menneske. Det å nekte å utøve din voldsplikt setter individet i en peripetal bevegelse og degraderer mannen som mann.

Det er ikke vanskelig å se at denne type samfunnsbygning, full av voldsparate menn, innfanget i eldgamle æresbegrep og preget av frykt og aggresjon, vil skape en slags permanent ustabilitet.

I siste del av *Orestien* uttrykker Aiskylos for første gang det som er et grunnelement i nyere demokratisk sivilisasjon. Den tradisjonelle hevns spiral ser slik ut: Orestes, har tatt sin egen mor av dage, fordi hun tok hans far av dage, fordi han ofret deres datter Ifigeneia for å få bedre bør mot krigsskueplassen hvor han selv skulle hevne kvinnerovet, Helenas bortførelse til Troja av Paris. Denne formen for justis skal nå termineres. Den nye domstolen på Areopagos, skal innføre en ny rettsorden.

Orestes skal dømmes hverken av hevngudinnene eller av de mektigere gudene på Olympen, men av et domsutvalg av borgere. Dermed er en nyere rettsorden født, og mennesket er litt friere, fra gudene og fra andre mennesker. Et av domstolens sentrale formål er å unngå at all landets friske ungdomsgrøde blir meiet ned.

Jeg skal verne unge menn mot tidlig død.

(Aiskylos, 1963, s. 105)

Temaet er ikke tatt ut av luften eller sugd fra Evripides' eget bryst. Perikles (493–429 fvt.), statsmann og general, ofte kalt «Athens første borger» på grunn av sin store innflytelse, hadde 40–50 år tidligere reformert rettsvesenet i Athen på tilsvarende vis.

Perikles betraktet demokratiet som den foretrukne statsdannelse, og argumenterte med at de mange ville etablere avgjørelse heller enn de få, selv om innbyggerne var fattige og hadde begrenset utdanning. Han sørget så for at den ættebaserte blodheven måtte vike plassen for et system med en jury bestående av borgere.

Et av de mest sentrale aspekter ved domstolen på Areopagos er at videre krav på hevn og gjenopprettet ære frafaller ved domsavsigelsen. Dommens betydning overstyrer ættens hevnrav. Dette er en bevegelse som på mange måter får sin institusjonelle fullbyrdelse i de moderne nasjonalstatene med dets rettsvesen og rettighetstankegang.

Nasjonalstatens voldsmonopol

Filosofen Thomas Hobbes gir oss på 1600-tallet et perspektiv på voldsmonopolets siviliserende betydning, da særlig i det betydningsfulle verket *Leviathan* (1660). Under det Hobbes betegner som naturtilstanden, finner vi en grotesk og primitiv menneskelig livsform, hvor livet er kort og grusomt og preget av frykt for voldelig død, og mennesket er uten sivilisasjonens foredlende instanser som kunst og litteratur. Det er en slags skisse av det opprinnelige menneskelige barbari, som fungerer som et slags riset bak speilet – dette er hva du får om (du gjør opprør og) statsmakten krakelerer.

No arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short (Hobbes, 1985, s. 186).

Nå kommer Hobbes' tanker om ur-tilstanden fra en forestilling om menneskets natur, og ikke som et direkte oppgjør mot en herskende «rettsorden», ættehevnen, som Aiskylos «argumenterte» mot i Orestien. Ifølge Hobbes er mennesket fra naturens side en elendig skapning: «people are naturally selfish and wicked and cannot be trusted» (Hobbes, 1985). Dette elendige mennesket skaper en elendig virkelighet for seg selv og andre dersom det ikke blir holdt i sjakk av et mektig og suverent statsapparat – med et menneskeforedlende potensial.

For å komme ut av denne eksistensielle misæren inngår individene en sosial kontrakt med en absolutt hersker, hvor de gir fra seg sin rett til vold i bytte mot beskyttelse fra et sentralisert maktapparat, som i sin tur opprettholder den orden som gjør utviklingen av sivilisert liv mulig (Hobbes, 1985, s. 227).⁷

Forestillingen om voldsmonopolets betydning fikk økt oppmerksomhet med fremveksten av den moderne nasjonalstaten. I løpet av 1700- og 1800-tallet så vi dannelsen av sentraliserte stater i Europa, med regjeringer som beskyttet sine territorier, hevdet sine jurisdiksjoner og opprettholdt sosial orden ved hjelp av et samlet monopol på maktbruk.

7 Thomas Hobbes (1985, s. 227): «This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by covenant of every man, in such manner, as if every man should say to every man; *I authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*».

Sosiologene Max Weber (1864–1920) og Norbert Elias (1897–1990) så voldsmonopolet som hjørnesteinen i de moderne statsdannelsene. De europeiske nasjonalstatene får form og grenser gjennom etableringen av et virkekraftig voldsmonopol. Statsmaktens voldsmonopol blir både limet i samfunnsbygningen og en forutsetning for statens robuste eksistens. Norbert Elias skriver i *Sivilisasjonsprosessen*:

There is, to take one aspect of the history of the state's formation and structure, the problem of the «monopoly of force». Max Weber pointed out, mainly for the sake of definition, that one of the constitutive institutions required by the social organization we call a state is a monopoly in the exercise of physical force. (Elias, 1997, s. xv)

En nasjonalstat stabiliseres gjennom et effektivt og virkekraftig voldsmonopol.⁸ Staten får enerett på voldsutøvelse og legitimitet til å straffeforfølge de som bryter monolets påbud. Staten går i rette med volden, og søker å nøytralisere og oppheve dens trusler og skadevirkninger (Sandmo, 1999, s. 52). Med dette skjer det en passivisering eller «fredeliggjøring» av store territorier, noe som gjør handelsruter sikrere og som derved stimulerer interaksjon, handel og økonomi. Dette har betydelige konsekvenser for de måter individet opprettes på.

And it is then not difficult to understand that with this monopolization of physical violence as the point of intersection of a multitude of social interconnections, the whole apparatus which shapes the individual, the mode of operations of the social demands and prohibitions which mold his social makeup, and above all the kinds of fear that play a part in his life are decisively changed (Elias, 1997, s. xv).

8 Norbert Elias (1988, s. 179–180): «He pointed out that states are characterized by their rulers' claim to a monopoly upon physical violence. This means that we live within an organization whose rulers have at their disposal groups of specialists authorized to use physical violence to prevent all other citizens from using violence.».

Elias påpeker her at endringer i statsformasjon skaper endringer i enkeltmenneskets handlingsrepertoar, holdninger, mentaliteter og persepsjonsapparat. En av de store forandringene som skjer ved denne overgangen, er ikke bare at frykt- og påpasselighetsstrukturene endres.

Elias, som blant annet analyserer etikkbøker, altså protokoller for skikk og bruk, bordmanerer og lignende, registrerer at når mennesker begynner å bo tettere sammen, øker også behovet for sjelelig kompleksitet, i den forstand at individene er nødt til å ta mer hensyn til hverandre i deres daglige gjøren og laden. Denne spirende urbaniteten fører til en *polit *, en slags differensiering av h flighetsrepertoaret, hvor mennesker m ter og interagerer med hverandre på mer kultiverte og raffinerte m ter. Disse prosessene fører til at kulturens skamterskler endres, eller kanskje rettere h ynes, for denne bevegelsen fra «barbari» til «sivilisasjon» er det Elias betegner sivilisasjonsprosessen.

I denne konteksten kan vi si at  resvolden og den mentale beredskap som er knyttet til denne: krenkelsessensibilitetene og den aggressive parathet, dras ut av slekten og mannskroppene, og med det åpner store mentale rom som, ifølge Elias' perspektiv i *Sivilisasjonsprosessen* (1997), fylles med mer komplekse emosjoner og en annen mer nyansert kognitiv beredskap.

There are in all societies where the emotions are expressed more violently and directly, fewer psychological nuances and complexities in the general stock of ideas. There are friends and foe, desire and aversion, good and bad people (Elias, 1997, s. 50).

Når den legitime utøvelse av vold blir tatt hånd om av representanter for statens voldsmonopol, skjer det også en endring i mannlighetsformene. Ifølge Elias blir de mer siviliserte. Det har mange ulike fasetter og implikasjoner.

I denne konteksten innebærer siviliseringsprosessen at staten i hovedsak overtar det disiplinære ansvar for formingen av mannen. Det utarbeides dermed fra nasjonalt hold en rekke strategier som skal sikre den samfunnsbevarende forming av det mannlige jeg. Disse omfatter fysisk fostring og «karakterdannelse», som var vanlige begreper, samt installering av bestemte mentale strukturer og verdikonstellasjoner, samt tilsvarende skam- og umandighetskategorier.

Heroisk maskulinitet

Denne del av siviliseringsprosessen innebærer også en overgang fra en ættevold til en stats- eller nasjonalvold. Volden dras på mange måter ut av ætten og inn i statsapparatet. Nasjonalstaten trenger også menn med voldsparathet og de holdninger, mentaliteter og kognitive innretninger som støtter denne parathet i ordensmakten, i politiet og militæret.

Vedlikeholdelsen av det mannlige voldsspotensialet er ikke lenger ættens, familiens og den enkelte manns ansvar. Den er delegert til statsapparatet. Staten får en helt annen autoritet og betydning i utformingen av mannens kropp og mannens holdninger og mentaliteter.

En av de sentrale mannsformer som kultiveres og dyrkes frem, er den skalte heroiske maskulinitet. Den heroiske maskulinitet er selve prestisjeutgaven av mannen. Den er historisk sett den evig feirede og beundrede form for mannlighet, samfunnsstøtte nummer en og den sikre vei til heder og ære og maskulin prestisje.

Nærmest enhver europeisk by har sine statuer og bilder av heltmodige menn, gjerne med plaketter med årstall og henvisninger til slag vunnet og fiender beseiret. Den heroiske mann, samfunnsstøtten, trenger overhodet ikke å være i besittelse av et utviklet humanistisk repertoar, eller gått gjennom og blitt sivilisert via de klassiske dannelsesreiser. Det er andre verdikomplekser i spill, som handler om fellesskapets eksistensberettigelse.

Et sitat ofte tilskrevet George Orwell som en kondensert versjon av tankene hans; «people sleep peaceably in their beds at night only because rough men stand ready to do violence on their behalf»⁹, poengterer hvordan voldsmonopolet, og derved statens sikkerhet og soliditet, blir garantert og opprettholdt av menn som lever etter kodene for den heroiske maskulinitet.¹⁰ Eller som Thomas Hobbes sier det, «Covenants, without the Sword, are but Words» (Hobbes, 1985, s. 223), eller politisk handlingsrom, da særlig i interstatlige affærer, er et spørsmål om voldens økonomi.

Den heroiske maskulinitet kommer i ulike utgaver i ulike epoker og kulturer. De former for heroisk maskulinitet som vi i de nordiske samfunnene historisk sett har arvet, har røtter i det kontinentale Europa.

Historikeren Georg L. Mosse beskriver i *The Image of Man* (1996) det han kaller «den mannlige stereotypen»: et mannsideal som vokser frem og får

9 <https://quoteinvestigator.com/2011/11/07/rough-men/>

10 Vi ser selvfølgelig i dag i økende grad inntog av kvinner i monopolets posisjoner.

kulturelt feste i Europa i det attende århundret – særlig etter tumultene i den franske revolusjonen og den påfølgende detronisering av tradisjonell aristokratisk makt og av standsamfunnets hierarkiformer. Dette er et perspektiv som også finner støtte hos Norbert Elias (Elias, 1997, s. 3–41):

To be manly one must be brave, daring, and cool under fire. A man must be physically strong-tough, skillful, dexterous. And he must also be honorable, honest and courteous. A man must not complain. A man must not lose control over his emotions. A man must not cry.¹¹

Denne versjonen av den heroiske maskulinitet oppstod når det gamle europeiske adelskapet i de store omveltningene på 1700-tallet måtte vike for det nye borgerskapet: det profesjonelle byråkratiet og den kommersielt orienterte middelklassen. Det er en form for modifisert og demokratisert ideal fra den tidligere mer aristokratiske krigerklasse.

The construction of modern masculinity was closely linked to the new bourgeois society that was in the making at the end of the eighteenth century.¹²

«Den mannlige stereotypien» Mosse beskriver, er en mannlighetskonstruksjon skapt for å ivareta bestemte oppgaver, i denne kontekst de som opprettholder og viderefører den nye borgerlig dominerte orden.

Historikeren Peter Gay utdyper i *The Cultivation of Hatred – The Bourgeois Experience, Victoria to Freud* (1993) de perspektiver Mosse og Elias lanserer, og viser hvordan stilisering av aggresjon og fremvisning av mot og beredskap for offer er sentrale ingredienser i tidens konstruksjon av mannlighet.

Boys must train their capacities in wrestling, fighting, boxing, duelling, and in some sense, hunting, thus emulating in their lives the animal world, which is full of struggle for survival.¹³

11 Mosse (1996, s. 1).

12 Mosse (1996, s. 17).

13 Gay (1993, s. 97).

En vektlegging av det militaristiske aspekt i konstruksjonen av mannlighet finner vi også i fremveksten av den moderne gymnastikk- og idrettsbevegelsen i de skandinaviske landene.

Med moderniteten oppstod der helt egne bekymringsformer med hensyn til den sosiale konstruksjonen av den ideelle og den heroiske maskulinitet. Hvilke utfordringer skal bøtes på, og, i forlengelsen av det, hvilke egenskaper skal samfunnsstøttene ha, og hvordan skal de dyrkes frem?

Fra rundt 1800-tallet av oppstår der en frykt i mange europeiske stater for at det moderne livet har en degenererende virkning på nasjonenes mannlige befolkning. Når menn forlater markene og havet og i økende grad tilbringer sin tid på kontoret, ved fabrikkenes samlebånd, skolepulten og lesesalen eller i de nye tjenesteyrkene som vokser frem, oppstår det en strategisk bekymring: Bli nasjonens menn nå tappet for sitt klassiske mannligheitssubstrat i en slik grad at forsvars- og krigsevnen svekkes? Det var det mange som mente. Dette var det derfor særdeles viktig å bøte på. Det er i det politiske systemets interesse å trene opp politi og soldater som skal forsvare nasjonen, og sikre dens interesser.

Historisk sett har nasjonalstatene hatt en rekke karakterdannende programmer og øvelser. Disse skal forme nasjonens menn slik at de både er i stand til å beherske et voldsteknologisk ferdighetsreservoar, samtidig som de fungerer som konstruktive størrelser i det sivile liv, både som ektemenn og familiefedre samt som ansatte i offentlige institusjoner som i det private næringsliv.

Sport og idrett har vært sentrale formingsarenaer. Disse fikk sin utbredelse fra slutten av 1700-tallet, med forskjellig utforming i de ulike europeiske statene. Den tyske turnbevegelsen med Friedrich Ludwig Jahn, eller Turnvater Jahn, som han ble kalt, Per Henrik Ling sin utforming av den gymnastiske bevegelse i Sverige, etableringen av idrettsforbundet i Norge, og sport- og konkurranseidrettene i de engelske privatskolene er eksempler på hvordan idrett ble brukt i forsvarsøyemed eller i nasjonsbyggingen.¹⁴

14 Jahn's initiativ hadde sammenheng med den voksende nasjonalbevegelse i Tyskland tidlig på 1800-tallet. Det underliggende formål var å forberede tysk ungdom til frigjøring fra Napoleons okkupasjon og å redde Preussen fra undergang. Den første turnplassen etablerte han 1811 i Volkspark Hasenheide i Berlin. Turnapparatene utviklet seg videre til dagens turnsport (Wikipedia).

I boken, *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940* redigert av Ekenstam og Lorentzen, blir det stereotypiske bilde av mannlighet som Mosse skisserer, bekreftet, samtidig som boken, på rent empirisk grunnlag, skisserer opp en rekke alternative måter å opptre som mann på i de skandinaviske landene.

Kroppsfostering og karakterbygging skal bidra til å etablere mannlighetsformer som skal sikre nasjonens videre eksistens og utvikling: holdninger, mentaliteter og ikke minst en vilje til å ofre seg for det som er større enn en selv, enten det nå er familien eller nasjonen.

Den heroiske maskulinitet viser seg som en seiglivet størrelse. Til tross for mye radikal kritikk av tradisjonelle maskulinitetsformer så ser det ikke ut som om vi som kultur betraktet er særlig lystne på å outsource, flagge ut eller kaste den heroiske maskulinitet på den sivilisatoriske skraphaugen.

Ulike utgaver av den heroiske maskulinitet er svært så levende i populærkulturen. Vi finner denne helten i et utall variasjoner. I den første *Taken* (Luc Besson, 2008) filmen forteller ex-CIA agent Bryan Mills (Liam Neeson) hans datters kidnapper over telefonen; «I have a very particular set of skills» and «I will find you and I will kill you».

En film som gir et ikonisk bilde av den heroiske maskulinitet er *Patrioten* (Roland Emmerich, 2000). Som tittelen indikerer, handler det om patriotisme og heltemot, der det tas utgangspunkt i 1776 og de tretten amerikanske koloniernes uavhengighetskamp mot det engelske overherredømme. De to eldste sønnene til Benjamin Martin, Thomas og Gabriel, er oppildnet av patriotisk glød, og gjennomsyret av en voldsom iver etter å komme i kamp. De kan ikke vente med å verve seg til «kontinentalhæren». Sønnene har uttalte forakt for sin fredsorienterte far, som har kjent krigens redsler på kroppen, og som nøler med å kaste seg inn i drapsorgiene han vet vil komme. Han gjenvinner imidlertid sønnenes respekt når han innfrir kravene til den heroiske maskulinitet, og transformeres til et villdyr. Etter sin første drapsorgie, dynket i blod, skammer han seg over at han så lenge ga avkall på sitt heroiske selv og ikke tidligere ga seg kampen i vold. Filmen har strukturelligheter med *Lidenskapens pris* (Zwick, 1995), som handler om Ludlow-klanen, hvor sønnene Alfred, Tristan og Samuel alle drar i krigen, for et England de aldri har sett, fordi det handler om ære og derfor er «the right thing to do». I nyinnspillingen av Erich Maria Remarque sin klassiker *Intet nytt fra vestfronten* (Berger, 2022) ser vi hvordan unge studenter blir oppflammet av den sentripetale invitasjon som

ligger immanent i den heroiske maskulinitet, og ikke kan vente med å dra til en front hvor de etter tur og orden blir lemlestet og maltraktert, gasset i hjel og knust under beltene til fremrykkende tanks. *Patrioten* hyller den suverene mann som full av dødsforakt slakter for fote i drapsorgiens midte, *Intet nytt fra Vestfronten* tydeliggjør også den destruktive siden ved den heroiske maskulinitet, -hvordan disse spirende menn blir slaktet, og maltraktert på det mest groteske og uverdige vis, mens *Lidenskapens pris* stiller seg i en mellomposisjon, og gir oss et bilde av den uregjerlige individualist, elsket og beundret av alle, full av naturlig mot som strømmer fra et nærmest utemmelig indre villdyr, som dog er full av patriotisme og den mest inderlige kjærlighet til sine få nærme.

Ruben Østlund, som av mange kritikere blir betegnet som den nye Ingmar Bergman, tematiserer i filmen *Turist* (Østlund, 2014) den heroiske maskulinitets kulturelle kår i en postmoderne likestilt familie på skiferie i Alpene. Familien blir stilt overfor et snøskred. Thomas, familiens likestilte mann, en cool og trendbevisst type og forbrukersamfunnets førstefødte, har sagt fra seg de gamle mannlige idealforestillinger. Når snøskredet nærmer seg med truende rumlende bulder, tar Thomas mobiltelefonen og stikker, mens hans kone Ebba, loser barna i sikkerhet. Dette fraværet av tradisjonell heroisk maskulinitet, hvor det forventes at Thomas står i front rede til å ofre seg selv for å redde sin ektefelle og sin familie, blir filmens omdreiningspunkt.

Vi får ingen formildende omstendigheter. Thomas sine forsøk på å reetablere sin krakelerte maskulinitet har liten eller ingen troverdighet. Det skjer heller ikke en transformasjon med Tomas utover i filmen, vi er ikke vitne til at det opprinnelige villdyret våkner og river seg gjennom den siviliserte fasaden, og ordner opp. Vi får ikke se den slumrende mannlighet, som vokser i takt med utfordringene.

Den heroiske maskulinitets gjennombrudd, fra slumrende til potent og nådesløs, er et klassisk tema som blir mesterlig portrettert i *Straw Dogs* (Peckinpah, 1971). David (Dustin Hoffman), er en ung nerd av en veloppdragen matematiker. Han er rasjonell, intellektuell, og blir av sin kone Amy også beskyldt for å være feig. Han er heller ikke i besittelse av en skulpturert, muskuløs mannekropp, eller de ferdigheter i vold Bryan Mills skryter av. Han blir sett på som ufarlig og umandig, og utsatt for hån og degradering. I løpet av denne prosessen, hvor hus og familie er under angrep, er det om den heroiske maskuliniteten bryter gjennom nerdefasaden, og et ekte villdyr

entrer scenen, en handlekraftig voldsmann som ved hjelp av snedig kløkt og målrettet vold utrydder sine motstandere.

I *Turist* er ikke den likestilte og frimodige Ebba rede til å overta de heroiske imperativer med dets konsekvenser for liv og helse. Det kjønnets frisinn, de statsstøttede likestillingsprosesser som de skandinaviske landene er verdenskjent for, møter her en grense, og den går ved den heroiske maskulinitet.

Den heroiske maskulinitet er en del av det vi kan kalle samfunnets ikoniseringsprosesser. Her blir visse mennesketyper, bestemte egenskaper, mentaliteter, holdninger og begjærstrukturer fremstilt og opphøyet som ideelle og etterstrebbelsesverdige. De blir en del av samfunnets hegemoniske, eller dominerende, maskulinitetsformer.

Dette er også dannelses- og disiplinkategorier. Kjønnets ikoner fremstiller noen måter å være mann på som legitime, og sirkulerer i ulike utgaver som integrerte deler av kulturens mannsbilder, særlig aktive i populærkulturen, sammen med sine motpoler, de mindre attraktive måter å være mann på (Gay, 1993, s. 97).

I disse kontekstene er utstøtelsesmekanismene i stor grad knyttet til umandighetsprosesser. Den umandige blir syndebukken: den «egenskapløse» som ofres for at de virkelige egenskaper, i dette tilfellet de ulike former for voldsparathet, skal skinne som de reelle mannlige statusferdigheter på det kulturelle firmament.

Riset bak det kulturelle speilet blir umandighet; det å bli oppfattet som mindre mann, pusling, feiging, kylling og ikke minst homo, som en del av det kulturelle standardrepertoaret. Skal vi forsøke å oversette dette til ætte- og klanstrukturer, så handler grensene for det mannlige om ære og status. Disse grensene blir det desto viktigere å overholde idet mannlighet, som ære og status, i disse sammenhengene ikke er individuelt, men kollektivt forankret. Formelen blir noe slikt som: Mister *du* mannlighet mister *vi* ære.

I *Sopranos* (Chase, Patten, 1999–2007), som er en saga om ætt og klan og voldsdrevet forretningsvirksomhet i det moderne USA, er skjebnen til Vito Spatafore belysende.¹⁵ Han gir seg ut på rømmen etter han er sett på homobar.¹⁶ Kommentarene fra klanens mannsfelleskap er: «He represents

15 Vito Spatafore Dead – The Sopranos HD. <https://youtu.be/t-yKzpxOZH0>

16 Finn Says That Vito A Fag – The Sopranos HD. <https://youtu.be/EaCvFNH28lo>

us».¹⁷ Konsekvensene er at han blir slått i hjel med stokker, og funnet med en billiardkølle i endetarmen. Vito jr. må også tåle noen irettesettende ord. Han er seriens Goth kid med det som kan se ut som en noe flytende kjønnsidentitet. Han blir fortalt av Phil Leotardo: «Your family has had enough shame, you should set things right» og fortsetter «be a man, be the kind of a man that she needs, strong, masculine».¹⁸ Selv om Sopranos representerer en ekstrem form for organisert kriminalitet, så finnes det, iallfall ifølge avisa OSLO, referanser, likheter, bruddstykker av mentaliteter, som er gjenkjennbare også i norsk kontekst.

Det er bare å innse det. Nå har vi Sopranos på Grønland og svenske tilstander på Bryn.¹⁹

Den hegemoniske maskulinitets homofobiske trekk som vi finner i Sopranos, blir også sett på som en samtidsaktuell maskulinitet, ulik Gary Coopers og John Waynes maskulinitet, fordi den er formet innenfor et regime, feministisk i den forstand at denne maskuliniteten er preget av sterke kvinner med betydelig innflytelse, som Carmela og terapeuten Jennifer Melfi.²⁰ Da handler det ikke bare om bekreftelse av maskulinitet vis a vis andre menn, men også om å sementere maskulinitet og vise styrke i forhold til autonome, naturlig selvhevde kvinner hvor likestillingsprosessene er en naturlig og selvfølgelig del av jeget.

Det gjør at det som dyrkes som heroisk maskulinitet i disse kontekstene, blir en egen utgave av «kjønn-i-spatat»: full av tvetydigheter og motsetninger, spenninger som kontinuerlig støter mot mannlighetens rammer, og gjør den ustabil på nye måter. I det girardske perspektiv som handler om utstøtelsen av den ene for å stabilisere det indre fellesskap i gruppen, forteller syndebykkene,

17 Tony learned that Vito is a GAY – The Sopranos HD. https://youtu.be/A7uH_rQC6fc

18 Vito Jr Story – The Sopranos. <https://youtu.be/dGYBpY2FpmU>

19 <https://www.ao.no/det-er-bare-a-innse-det-na-har-vi-sopranos-pa-gronland-og-svenske-tilstander-pa-bryn/o/5-128-775242>

20 «Faktisk hevder en rekke forskere at *The Sopranos* gjenoppfinner en tradisjonelt mannsdominert og kvinnefiendtlig gangstersjanger gjennom sin erkjennelse av feminisismens innvirkning på samtidskulturen.» <https://sfonline.barnard.edu/hbo/printkle.htm#:~:text=Indeed%2C%20a%20number%20of%20scholars,feminism's%20impact%20on%20contemporary%20culture>

de som blir utstøtt og tilintetgjort, om dette fellesskapets verdier, normer og handlemåter. De aksepterer ikke Vito som del av mannsfellesskapet. I dette tilfellet handler det ikke om at han ikke er i stand til å gjøre jobben, at han mangler den brutalitet som kjennetegner en heroisk maskulinitet. Det er Vito fullt ut kapabel til. Det virker som om det i større grad handler om manneskammen knyttet til Vitos seksuelle legning. I dette aggressive og selvhevdende mannlige fellesskap har en vilje til å underlegge seg andre menn stigma som umandig. Det indikerer på den ene siden en redusert kampmodus og på den andre siden en avvisning av den tradisjonelt mannlighetsbekreftende virilitet som handler om å nedlegge og erobre kvinner, og det utall av diskurser som er knyttet til denne. Kanskje er det også slik at i en hverdag hvor kvinner inngår med selvfølghet i de fleste makt og autoritetsposisjoner blir det viktigere for denne og andre grupper å opprettholde en tradisjonell maskulin front.

Ambivalent holdning til vold

Våre samfunn, de moderne europeiske nasjonalstater, har en ambivalent holdning til vold. Vold er ikke *per se* noe som er negativt, tvert om har den legitime volden en samfunnsstabiliserende funksjon. Vold ordner opp i krisesituasjoner. Den skaper en fredelig og trygg hverdag for folk flest. Den permanente trussel om statsaggresjon holder potensielle gjerningsmenn på matten, og er således jokeren i det samfunnsmessige ermet. I den kontekst kan vi selvfølgelig legge til at handlingsrom i utenrikspolitikk, og dynamikken i interstatelige relasjoner, i stor grad får sine rammer lagt av det voldspotensial de ulike aktører rår over. Politisk handlingsrom er også et spørsmål om voldens økonomi.

Vold er dermed et av de fenomen samfunnet verdsetter høyest, gjennom dens praktiske verdi. Det gjelder også menn som utøver vold. Den som utøver riktig vold i riktig kontekst, blir feiret som helt og eventuelt som frihetskjemper. Den som står for den illegitime volden, blir stemplet som samfunnsfiende, skurk og terrorist. Voldtektsforbrytere, overgripere og lystmordere blir stigmatisert og sett ned på, og vinningsvold, blind vold og uoppfordret vold hører til de handlinger som er mest marginaliserende i vår tid.

Media elsker også vold, og vi som tilskuere elsker medievolden i ulik grad. Ifølge Isdal har vårt kjærlighetsforhold til medievolden sitt utspring i vårt krenkede selv, som føler det får en viss oppreisning gjennom helten, og jubler dermed når denne tar affære og noen ganger, på det mest brutale vis, tar skurken av dage.

Paradoksalt nok jubler vi ofte over vold. Når den godhjertede helten etter seier med krenkelses og overgrep mirakuløst reiser seg og slår tilbake, knuser overmakten med velrettede spark, kaster skurkene til haiene, skjærer halsen over på dem, sprenger dem til filler og fyller dem med bly, da jubler vi sammen i fryd over voldens skjønnhet. Vi hyller volden som et ideal. Den blir assosiert med styrke, mot og kraft. Og mandighet. Voldsutøverne blir helter, noen vi ser opp til, ønsker å være. (Isdal, 2000, s. 73)

Vold er både ideal- og skrekkbilde, noe av det vi hater mest, og noe av det vi stoler mest på. I denne konteksten velger jeg å sette et perspektiv på volden via begrepene sentripetal- og peripetal vold. Det finnes ingen «nøytral» vold. De viser at volden er dypt innvevd i vårt sosiale liv, og at den setter det mannlige jeg i ulike bevegelser, – mot sentrum og mot periferi, og mot ulike typer for sosial status og forskjellige former for stigma.

Sentripetal og peripetal vold

Både hva som regnes som vold og hva som ansees som legitim og rettferdig voldsutøvelse, skifter mellom kulturer og epoker. «Spørsmålet om vold og voldelighet vil alltid være spørsmål om posisjoner og synsvinkler» (Sandmo, 1999, s. 53).

Den sentripetale volden utgjøres av de voldsformer som bidrar til å legitimere det enkelte mannlige jeg. Det er den vold som gir status og prestisje og driver individet inn mot et sentrum. Dette sentrum har ulik sosial forankring. Dette kan være et samfunnsmessig eller familiemessig sentrum, eller det kan

være et sentrum på siden av storsamfunnet, i ulike marginaliserte grupper. Den sentripetale volden handler også om at den gir respekt menn imellom. Den er statusgivende internt i en mannlig kjønnsordning.

Den sentripetale vold i sine mest legitime former er ofte varianter av den klassiske heltevolden, hvor den heroiske maskulinitet har den sentrale posisjon. Det er den type vold som ordensmaktens representanter trenes i, og i den forbindelse forbindes den med samfunnsbevarende verdier som mot, styrke, offervilje og handlingskraft. Den er dermed ofte offentlig godkjent og sanksjonert. Vold som oppfattes som å styrke eller opprettholde samfunnets verdier, fungerer sentripetalt. Dette henger sammen med konteksten volden utøves i.

Den peripetale volden utgjøres av de voldsformer som marginaliserer individet, eller driver det ut i periferien av et samfunnsmessig felt. Det er vold som strider mot den rådende rettsoppfatning, og den er svært ofte den sanksjonerte og straffbare volden. Det kan være vold som sikter seg inn mot enkeltindividet, som vinningsvold, overfallsvold, mobbevold, kvinnevold, ydmykelsesvold, hevnvold, voldtektsvold, krenkelsesvold og så videre. Det er også vold som på forskjellig vis truer den legitime orden og undergraver storsamfunnets stabilitet, som gjeng-, mafia- og terroristvold. De er alle voldstyper som forårsaker ulike former for ontologisk usikkerhet i et samfunn.

Der den sentripetale volden driver det mannlige jeg inn mot «en trygg havn» – et sosialt sentrum – så driver den peripetale volden mannen mot marginene og randsonene. Den er illegitim i den forstand at herskende normer, regler, sedvaner eller æreskodekser er brutt.

Angrepet på den amerikanske kongressen 6. januar 2021 av høyremilitsene Proud Boys og Oath Keepers kan sees som et angrep på USAs demokrati, og derved som en peripetal vold som direkte utfordrer statens voldsmonopol. Dommene i ettertid viser at dette forsøket på å undergrave voldsmonopolet og de rettsbærende institusjoner blir sett på som et ytterst alvorlig anslag mot demokratiets og sivilsamfunnets stabilitet. Lederen for Proud Boys fikk 22 år bak lås og slå, mens frontfiguren i Oath Keepers skal sone 18 år.

Den peripetale volden blir sentripetal

Den peripetale volden har mange fasetter. Den volden som fra storsamfunnets side – den norm- og lovbrytende volden – betraktes som peripetal, kan utmerket godt i enkelte miljøer likevel fungere sentripetalt. Dette er et beve-gelsesrepertoar som er til stede i klan-, gjeng-, terror- og mafiavold. Terroren i Frankrike på Bataclan og mot Charles Hebdo var et grusomt slag mot sivil-samfunnet, samtidig som det førte til religiøs henrykkelse i andre miljøer. Breiviks terror gjorde han til en av norgeshistoriens mest foraktede skikkelser. Fra storsamfunnets perspektiv blir han betraktet som en feig taper som massakrerte helt forsvarsløse unge mennesker, mens han i høyreekstreme kretser blir feiret som helt og potensiell frigjører fra et Eurabia som truer den rene ætt.

Susan Faludi skriver i *Stiffed: The betrayal of the American man* om hvor-dan volden er en måte for marginaliserte menn å oppnå oppmerksomhet og derved status på. De blir lagt merke til, og får sine minutter i medias søkelys. I kapittelet Panserpynt heter det:

To be a man under the new rules of showmanship required having the fruits of one's destructive acts goggeled by an audience. Violence was not about defence or even aggression per se but about gla-mour, which helped to explain why it didn't really matter whether Kershaun Scott killed the real triggerman or no. In celebrity culture's approximation of revenge, a good visual, not a precise target or puropse, is the thing (Faludi, 1999, s. 476).

En rekke ungdommer som søker oppmerksomhet, har også den oppfatning at volden kan være cool. Her er de ofte inspirert av amerikansk gangster- og rap-kultur. I filmen *Bronson* (Refn; 2008) er også mediemakt og celebritets-kultur tema når det gjelder voldsutøvelsen. De første ordene i filmen er: «I always wanted to be famous», men jeg kunne verken spille eller synge, så da gjenstår volden som en maskulin og karrieremessig redningsplanke. Riktig timet, godt koreografert og spektakulært utformet vold kan gi innpass i kjendis- og celebritetskulten. Volden blir en slags ildflue i en identitetsmessig

natt som drar utøveren ut av glemsel og betydningsløshet, og lar han være spesiell så lenge den mediale hukommelsen varer.²¹

Studier av kriminelle gjenger og voldsutøvere har vist hvordan vold kan fungere som en slags ressurs. Jens Lapidus, forfatteren av boken *Snabba Cash*, som også er blitt gjenstand for filmatiseringer, hevder i et intervju med NRK at for mange unge handler volden om tilhørighet og status.²²

Diamant Salihu skriver om et miljø hvor unge menn gjør mord gratis for å opparbeide seg status og avansere i mannlighet og bli verdig respekt og få en plassering i gjengenes hierarki.²³ Adresseavisen skriver 29.12.2023: «En 16 år gammel svensk gutt som ble tatt hånd om i en omsorgsbolig er siktet for tre drap. Likevel mener kommunen at det ikke er nødvendig å granske saken.»²⁴ Her er det snakk om peripetal vold, som sender de unge bort fra reelle prestisjegivende felt i samfunnet.

Den peripetale bevegelsen gjør at disse unge voldsutøverne i praksis ikke vil ha mulighet til å opparbeide seg de tradisjonelle økonomiske og kulturelle kapitalformer, som Bourdieu tematiserer, som gir forankring og status i storsamfunnet. De vil kunne få en slags sosial kapital, men denne handler ikke om reell tilgang til sosiale posisjoner, men om plassering innad i et kriminelt nettverk.

I tillegg kommer et fenomen som cool. Den ytterlige gevinsten unge kan få via voldsutøvelsen er knyttet til cool. Cool gir synlighet og respekt, og cool har et erotisk aspekt preget av undergrunn.

Cool har en lang og kronglete historie i vår vestlige kultur. Holdningen har, ifølge de fleste forskere, sin opprinnelse i Afrika, da særlig som en måte å forme og disiplinere menn i krigerkulturer på.²⁵ Cool, slik vi kjenner

21 <https://www.bt.no/btmener/kronikk/i/KLVQG/vold-sex-og-mediemakt>

22 <https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/ungdommer-synes-gjengene-i-sverige-er-kule--politiet-bekrefter-svenske-kriminelle-ogsa-i-troms-1.16575829>

23 <https://www.facebook.com/axessmagasin/videos/340411880991885/>

24 [https://www.adressa.no/nyheter/utenriks/i/4oPMOq/16-aaring-under-omsorg-siktet-for-tre-drap-i-sverige-kommunen-vil-ikke-granske-saken#:~:text=HVB%20\(hem%20f%C3%B6r%20v%C3%A5rd%20eller,for%20vanskeligstilte%20unge%20i%20Sverige.](https://www.adressa.no/nyheter/utenriks/i/4oPMOq/16-aaring-under-omsorg-siktet-for-tre-drap-i-sverige-kommunen-vil-ikke-granske-saken#:~:text=HVB%20(hem%20f%C3%B6r%20v%C3%A5rd%20eller,for%20vanskeligstilte%20unge%20i%20Sverige.)

25 Kolnar (2020, s. 153). En rekke forskere legger vekt på at cool har afrikanske røtter. Kunsthistorikeren Robert Farris Thomson hevdet cool oppstod i Nigeria, og peker på at *ewuare*, betegnelsen som ble gitt kongen i Benin, bokstavelig talt betyr «det er kult». Som en del av en persons karakter handlet det om verdighet under press. Cool som karakter ble gitt betegnelsen *ashe*.

holdningen, har imidlertid sin opprinnelse i slaveriet i sørstatene i USA. For slavene var cool en måte å stå imot undertrykkelse og overmakt på. Det dreide seg om å bevare selvrespekt i en verden av overveldende degradering.

I de første tiårene av forrige århundre fant vi en moderne versjon av cool blant sorte jazzmusikere. På tretti- og førtitallet ble cool en del av Hollywoods hardkokte noir-filmer, og på femtitallet begynte cool å sive ut i ungdomskulturen. Siden femtitallet har cool vært et integrert element i nærmest enhver subkultur.

Selvet ordet cool ser ut til å komme i sirkulasjon rundt andre verdenskrig. Jazzsanger og bandleder på Cotton Club, Cab Calloway, publiserte i 1938 *Cab Calloway's Cat-ologue: A Hepster's Dictionary*. Her fantes termer som «hep», «jive», «groovy» og «square», men ikke cool. Cool finnes heller ikke i Dan Burleys *Original Handbook of Harlem Jive* fra 1944. Saxofonisten Lester Young får ofte æren for å ha introdusert termen i jazzmiljøet, som inkluderte artister som Thelonious Monk, Dizzy Gillespie, Charlie Parker og Ornette Coleman. I 1957 blir begrepet for alvor spredd til et større publikum via Miles Davis' albumtittel *The Birth of The Cool*.

Mange knytter også «Birth of the Cool» til beatgenerasjonens diktere, som Kerouac, Ginsberg og Burroughs. For andre er det filmikoner som Marlon Brando, James Dean, Greta Garbo og Marlene Dietrich som blir de første tilnærmet universelle kule. Norman Mailers essay *The White Negro* beskriver hvordan cool ble en sentral holdning i etterkrigstidens USA, med erfaringene fra konsentrasjonsleirene og protest mot det «de kule», så som den eskalerende forbrukerkulturens fremmedgjørende kraft.

Hipster-Cool fremstod, ifølge Norman Mailer, som resultatet av en nokså spesiell *ménage à trois*: «the bohemian and the juvenile delinquent came face-to-face with the Negro, and the hipster was a fact in American life» (Kolnar, 2020). Med hippietiden ble cool mainstream, dradd inn i kulturens sentrum og da selvfølgelig kommersialisert til det ytterste, og transformert til de uttrykk som i dag florerer overalt i reklame og populærkultur.

Likevel, i mange miljøer er cool en sentral identitetskapital. I mangel på tradisjonelle former for kapital, det Pierre Bourdieu betegner som de økonomiske, kulturelle og sosiale kapitalformer, kan cool bli en særdeles viktig form for identitetskapital i «pressede miljøer» i det nye Norden, ikke ulik den status cool har i amerikanske ghettoer. Her er cool en viktig ressurs,

en egen demokratisk form for identitetskapital som kan opparbeides selv om de tradisjonelle prestisjegenererende kapitalformer mangler (Kolnar, 2020, s. 191–232). Volden gir tilgang til cool. Det innebærer at den peripetale volden blir sentripetal idet den gir tilgang til de kulturelle ressurser en status som cool innehar.

Ære

Ære og vold er nært knyttet sammen. Ære er komplisert begrep, og sin opprinnelige form nokså fremmedartet og på kollisjonskurs med de moderne nasjonalstatenes rettslige innordning. Ære som fenomener som er styrende for sentrale rettsprinsipp, og ære som holdning og mannlig dygd, tilhører en kollektiv organisering av sosialt liv, som er svært ulik vår tids sentraliserte stater som har individet og dets rettigheter og muligheter i sentrum. Ære som fenomen foreskriver en rekke sentrale plikter, rettigheter og krav. Det gjennomgriper kulturen, og former menneskene, tankemåtene og følelsene og er styrende for mellommenneskelig interaksjon, med kjønnsrelasjonene i en særstilling.

Fran Henderson Stewart, som er en av de store autoriteter på ære, spør i klassikeren *Honour* (Henderson, 1994) retorisk hva ære er – er det det samme som rykte, er det en følelse, eller er det et karaktertrekk som har noe med integritet å gjøre?

I den gamle skandinaviske æreskulturen, slik den blir beskrevet i de norrøne tekstene, er ære knyttet til begrepet «verdi». Det handler om den verdi mannen ble tilskrevet, slik samfunnet bedømte han ut fra den ætt han tilhørte og den dåd og de handlinger han utførte. Det er forskjell på passiv og aktiv ære. Den passive ære er den ære mannen er født med, altså ættens sosiale status med påfølgende rykte og den ære han tilkjemper seg i livet gjennom aktiv dåd.

I ættesagaene er det gode portretter av kloke og fredelige menn, de blir hederlig omtalt, men store sagahelter blir de ikke.

De mest ærefulle i sagalitteraturen er stort sett reservert for den voldsomme og handlekraftige mannen. Disse menn beskrives ofte, som i sagaen

om *Gunnlaug Ormstunge*, som både brutale og aggressive, de er ofte bråsinne og har en livlig tunge, full av spydigheter og hån, men fremfor alt er de lystne på dåd og ære og full av mot, handlekraft og ikke minst hevnlilje.

Ergi var fæle greier i det norrøne æresamfunnet. Det refererte til umannlig atferd, og gikk selvfølgelig på æren løs. Dette har mange likheter med det greske mannsidealet. Det handlet om å være den aktive: en ekte mann hadde de rette dygder (vir), han tok sin plass i verden og var ikke redd for å utfordre motstandere eller svare resolutt på enhver krenkelse. Han var blodhevnens ektefødte sønn. Vikingtiden fremstår, sett med dagens psykologiske blikk, som et paradisi for en enhver mann med høy grad av narsissisme, lav grad av empati og sterk ADHD paret med voldsom utagerende atferd.

Den tradisjonelle norrøne æreskulturen var en egen form for sosial organisering som virket i et samfunn uten en sterk organisatorisk statsmakt med eget voldsmonopol, med fast ansatte profesjonelle voldsutøvere. Den var således en dominerende kultur.

Æreskulturens gjenkomst skjer i dag innenfor rammene av en organisert statsmakt med et velordnet voldsmonopol. Det som da skjer, er en forholdsvis ny situasjon hvor de ulike organisatoriske prinsippene, ætt og rett, det pre-moderne og det moderne, brytes mot hverandre, og hvor det ene er parasitiske på det andre.

Det gjør også at ære blir et langt mer komplisert begrep enn det var i de norrøne slektsamfunnene. Her var æren et felles anliggende, og en del av samfunnets overordnede kjøreplan.

I dag står fremveksten av den pre-moderne æren i opposisjon til den moderne statsmaktens juridiske og organisatoriske prinsipp. De æreskulturene som opererer innenfor nasjonalstatens rammer, har ingen forpliktelser overfor denne, og i de tilfeller der finnes reelle forpliktelser så vil mannen i de kontekster æren er satt i spill, med overveiende sannsynlighet ignorere statens juridiske system og følge ættens imperativer. Her er det streng sosial kontroll, hvor trusler, tvang og vold er sentrale elementer. I NRK-serien *Ære* får vi innsikt i hvordan menn innfanget i æreskulturen utøver trusler, mishandling og vold mot kvinner, fordi de ikke innordner seg de tradisjonelle patriarkalske strukturer med deres eldgamle krav om underkastelse og lydighet, og derved

utgjør en trussel mot familiens ære.²⁶ Tap av ære er tap av status.²⁷ Hun var konen hans. Hun var æren hans, heter det i NRK sin dokumentar. Vanærens verden tilhørte det ulevelige livet, og vi skjønner viktigheten av at noen må dø for slektens skyld.

Dette er fra storsamfunnets side en klar form for sentripetal vold idet den strider mot lov og rett. Det er imidlertid svært vanskelig for den enkelte mann å stå imot klanens krav om å gjenopprette ære, da dette vil føre til marginalisering, skam og umandiggjøring, og at en faller ut av kollektivet. Sett fra klanen og familiens side blir den æresrelaterte volden sentripetal, idet den beskytter familiens ære og gjenoppretter en truet sosial status. Og for den enkelte mann blir den også sentripetal idet han nyter klanens respekt og omsorg.

Ære og kjønn – bygdesladder på testosteron

Ære er et kjønned fenomen. Det fortøner seg vidt forskjellig for menn og kvinner. For mens menn er de aktive, forvalter æreskapitalen og representerer klanen og familien utad, og er solidarisk ansvarlig for skammen, så er kvinner mer passive, i den forstand at de skal *være* ærbare, noe som impliserer at de skal fremstå representative, følge seder og skikker og gjeldende etikett og protokoll. Ære er et offentlig fenomen. Kvinnens oppførsel og ikke minst deres seksualitet utgjør en konstant trussel mot mannen og ættens ære. De kan ved «skjødesløs» atferd påføre klanen og familien et stygt statustap.

Vanærens normer og kodekser utgjør dermed en substansiell trussel mot klanens status. Det er en potensiell sosial rutsjebane, ofte mer fremtredende hos ressursvake enn hos mer ressurssterke ætter, med innslag av høy utdanning og solid sosioøkonomisk stilling.

Det forklarer også hvorfor kvinner følges med et årvåkent og overvåkende blikk, for ærens dynamikk handler om en slags bygdesladder på testosteron. Enten det nå er taxi- eller bussjåfører i Oslo som overvåker jenter i byrommet,

26 <https://tv.nrk.no/serie/brennpunkt-aere/sesong/1/episode/1>

27 https://www.nrk.no/presse/programtaler/nrk-brennpunkt-med-ny-serie_-aere-1.16722477

eller unge menn som følger med på stedslokalisering på Snapchat og andre sosiale medier, så opplever kvinner innlemmet i en æreskultur ofte, som det heter i Dagbladet²⁸, «Et 'helt hav' av kontrollører som overvåker deg».²⁹ Det farlige folkesnakket har imidlertid en langt mer presserende og, som vi har sett gang på gang, potensielt sett dødelig brodd.

Ærens mannlige dynamikk er dermed vesensforskjellig fra de æresdynamikker kvinnen virvles inn i. Kvinner som en rekvisitt i æresfeidene menn, familier og klaner imellom finner vi i dag i Oslo, Stavanger, Bergen og andre byer i samtidens Norge. Disse er svært forskjellige fra de æresdramaer vi finner dokumentert i sagaene om Laksdølene, Eigil Skallagrímsson, Gunnlaug Ormstunge og andre.

I boken *Æresrelatert kriminalitet* (Bjøranger & Svensson, 2024, s. 18) sier Royada følgende om kvinner i det likestilte Norge anno 2024, som lider under æreskulturen:

Dette er en veldig sårbar og knust gruppe, som nesten ingen ser. Jeg pleier å si «vi usynlige», da familien ikke ser oss, og bare vil bli kvitt oss av hensyn til æren sin. Og staten ikke tør gjøre noe, av respekt for kulturen. De prioriterer respekt for faren min sin kultur, fremfor meg. Det svir.

For mennene handler æren også om å beholde mannligheten intakt, og dermed bli respektert. Det motsatte er å bli latterliggjort i «verdensopinionens øyne», og det blir vanskelig å være mann hvis en opplever at verden ler av en. Latterliggjøring i dette tilfellet er et komplekst fenomen. Det betyr skampletter på familiens ære, mens også avmaskulinisering av mannen, som ikke holder styr på sine kvinner. Da gjelder det å holde kontroll på disse kvinnene som truer mennenes mannlighet og ættens ære.

28 <https://www.dagbladet.no/kultur/et-helt-hav-av-kontrollorer-som-overvaker-deg/69358143>

29 <https://www.imdi.no/contentassets/a6cf78b4f36743128344428a6baa2b42/probarapport-2022-20-negativ-sosial-kontroll-gjennom-sosiale-medier.pdf>

Det er ulike konkrete æreskoder i forskjellige familier, klaner og ætter. Kvinners vandel er dermed knyttet til en spesifikk æresprotokoll med bestemte forskrifter for etikette og atferd som gjelder for denne æresgruppen. Det eksisterer derfor et mangfold av konkrete forståelser av ære.

Voldsmonopolet

Voldsmonopolet er garantisten for et fredelig, velfungerende demokrati. Det skaper stabilitet, forutsigbarhet og trygghet på en rekke områder, gjennom velfungerende legale rammer. En av de viktigste formene for stabilitet er det vi kan betrakte som institusjonell soliditet. Det bidrar til ivaretagelse og vedlikeholdelse av samfunnets sentrale institusjoner.

Voldsmonopolet står som en garantist for en rettssikkerhet som bidrar til at enkeltindividets rettigheter blir ivaretatt via lover som fremstår som rettferdige og rimelige, og slik har en form for allmenn legitimitet i befolkningen.

Den institusjonelle stabiliteten skaper også rom for økonomisk utvikling, velfungerende utdanningsinstitusjoner og skjermede og beskyttede rammer for sosiale aktiviteter. Norbert Elias viser i boken sivilisasjonsprosessen og legger stor vekt på hvordan voldsmonopolene stimulerte handel og førte til stor økonomisk og vitenskapelig vekst i Europa. Blant annet gjennom trygge handelsruter.

Et annet vesentlig element ved voldsmonopolet er at det hindrer selvtekt. Det nekter enkeltpersoner og grupper å ta loven i sine egne hender, og reduserer derved muligheten for vilkårlig vold og utviklingen av hevns spiraler. Det har i utgangspunktet makt til å tvinge partene til å løse konfliktene innen rammene av det etablerte lovverk.

Tanken om at det ikke er enkeltindividet, men staten via lovverket som skal rette krenkelser og urett, skaper også rom for utviklingen av nye former for selvkontroll. Du trenger ikke hevne. Den institusjonaliserte rett med sitt mektige maktapparat er i teorien på din side.

Norbert Elias viser blant annet hvordan voldsmonopolet er nært knyttet til menns mulighet for å utvikle nye former for selvkontroll tilpasset et mer avansert og utviklet samfunn.³⁰

En rekke bøker har de siste årene satt søkelys på hvordan klaner og etniske grupperinger har funnet feste i de nordiske landene, med Sverige i en særstilling. Når etniske grupperinger, med sine ære og hevnkodekser, gis muligheten til å danne alternative maktstrukturer, så står disse som en motsats til og representerer en trussel mot den moderne nasjonalstatens organiserte rettspleie.³¹ Klanene har ifølge Jan Persson og Johannes Wahlström fått en systemtruende kraft.

Klansamhället är kollektivistisk och individen är underordnad familjen. Klanen ersätter en stark stats funktioner när det gäller flera samhällsperspektiv – ekonomiskt, socialt och juridiskt. Länder med starka klanstrukturer har ofta en svag stat och klanmedlemmarna präglas av en negativ inställning till myndigheter. (Persson & Wahlström, 2023)

Jan Persson og Johannes Wahlström har beskrevet utviklingen i Sverige i boken *Klanerna*, med undertitelen *Den systemhotande brottsligheten* (2023). Her viser de med bakgrunn i tusentalls rettsdokumenter hvordan det svenske samfunnet er gjennomtrengt av klansystemene med en svart kriminell økonomi tilsvarende halvdel av det svenske statsbudsjettet. Den volden vi ser, er kun toppen av isfjellet og et symptom på en konflikt internt eller mellom ulike klansystemer. Disse opererer imidlertid best uten den type oppmerksomhet som åpne voldsutbrudd i midten av sivilsamfunnet, og gjerne med tilfeldige, uskyldige ofre gir.

Ad tilfellets vei ble det plutselig mulig å avdekke hvordan klanenes forretningsimperium virket. Fransk politi brøt koden til Encrochat i 2020, et kommunikasjonsnettverk som tilbød smarttelefoner som muliggjorde kryptert

30 Elias (1982, s. 447). The peculiar stability of the apparatus of mental self-restraint which emerges as a decisive trait built into the habits of every «civilized» human being, stands in the closest relationship to the monopolization of physical force and the growing stability of the central organs of society.

31 <https://www.nettavisen.no/norsk-debatt/i-virkeligheten-er-det-klaner-som-kontrollerer-deler-av-samfunnet-ikke-den-svenske-staten/o/5-95-1361120>

kommunikasjon mellom organiserte kriminelle, og ga politiet en urovekkende innsikt i gjengenes indre liv. De kunne overvåke chatter mellom aktørene, få kjennskap til aktive drapsbestillinger, trusler, narkotikaforsendelser og så videre.³²

Den svenske stjernejournalisten Diamant Salihu gir i boken *Tils alla dör* (2021) et utdypende bilde av de kriminelle nettverkene, deres indre justis og deres dødelige konflikter i Sverige, og derved også nærportretter av en generasjon menn i samfunnets marginer, som har mistet så å si all respekt for nasjonalstatens rettssystem. Her finnes egne torpedoreder og mordpatruljer, og uendelige hevnsirkler beskrives. Det er nesten som Aiskylos sine hevn-gudinner er tilbake og ønsker å «svire vilt i manneblod» i Norden anno 2023.

Lasse Wierup skrev *Gangsterparadiset* (2020). De ulike perspektiver og innfallsvinkler til tross, det samlede bildet er at klaner og etniske nettverk, på en rekke steder og i en rekke kontekster, har fortrent voldsmonopolets suverenitet og selv overtatt kontroll og styring. Dette er en utvikling som bekreftes i politiets rapport *Myndighetsgemensam lægesbild 2023*.³³

Machiavelli oppfatter i *Fyrsten* (1988) den fysiske vold som makthavers fremste maktmiddel, og vold blir slik uttrykk for «all makts definitive opphav», og «voldsevne blir ensbetydende med handlingsevne». I denne kontekst innebærer det at vi har to volds-systemer som står mot hverandre. Disse har vidt forskjellige opphav og vidt forskjellige målsettinger. Det ene systemet søker å opprettholde en nasjonalstat og dens sentrale organisasjoner, samt beskytte dens borgere, mens det andre volds-systemet er innvevd i ættens før-moderne logikk, og handler om å sikre og berike seg og sine. Det er imidlertid avhengig av voldsmonopolets samfunnsorganiserende kraft, for å utføre sitt parasittære virke. Et svekket eller perforert voldsmonopol bryter ned de demokratiske institusjonenes kraft og legitimitet, og en innleder en prosess med gradvis oppsmuldring av folkestyrets suverenitet.

Disse rapportene gir bilder av en samfunnsutvikling hvor trusselen mot voldsmonopolets evne til å sikre sine borgere kan få elementer av den naturtilstand Hobbes skisserte. hvor samfunnet er preget av «continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short» i form av en økende sporadisk lovløshet.

32 <https://www.youtube.com/watch?v=HWR-ntdsscc>

33 <https://www.ekobrottsmyndigheten.se/wp-content/uploads/2023/06/myndighetsgemensam-lagesbild-2023.pdf>

Det perforerte voldsmonopol

Både voldsmonopolet og storsamfunnet blir perforert av de fremvoksende klan- og ættestrukturene. Når voldsmonopoler blir perforert, fører dette til at også sivilsamfunnet blir perforert. I disse hullene i sivilsamfunnet siver så den ontologiske utrygghet inn.

Når voldsmonopolet, som historisk sett står som garantisten for fredelige områder, styrt og regulert av allmenn lov, slår sprekker og får huller, blir sivilsamfunnet preget av det som kalles sporadisk lovløshet. Volden kan i prinsippet bryte ut når og hvor som helst. Den følger klanenes interne dynamikker og er frakoblet storsamfunnet. Dette gjør den sporadiske lovløshet høyst upredikerbar – vi vet ikke når, i hvilke former og med hvilken kraft den vil bryte ut neste gang, men vi vet at den vil bryte ut. Det gjør også at det er svært vanskelig både for ordensmakten og det enkelte individ å ta høyde for å beskytte seg mot denne type voldsutbrudd

Når staten inte klarer av at opprättholda våldsmonopolet fylls behovet av beskydd og bestrafning av andre aktører. Ett eksempel är de parallella samhällena som klarnerna bygger opp. (Persson & Wahlström, 2023, s. 141)

Det innebærer at vi også får et «perforert voldsmonopol». Voldsmonopolet blir så å si gjennomhullet. Dette uthulte voldsmonopol fører ikke bare til at enkelte soner blir utrygge, som betegnes som no-og-soner hvor klanene og gjengene har etablert alternative maktstrukturer, men at volden kan slå ut på T-banen, på Vinmonopolet, på hovedgaten i hovedstaden midt på formiddagen, på kveldstid ved busstoppet og så videre, som den nå gjør oftere og oftere.

Det fører til at både voldsmonopolet og storsamfunnet blir perforert, og det klarer ikke lenger å beskytte sine innbygger som før. Statsmakten kan ikke lenger garantere for borgernes sikkerhet. Større og større deler av samfunnet blir gråsonebelagt. Det blir flere og flere soner og tilfeller hvor uskyldig sivile blir utsatt for vold.

Det perforerte samfunn fostrer en rekke former for ontologisk utrygghet.³⁴ Vi ferdes i gatene på andre måter enn før. Perforeringen av voldsmonopolet og den påfølgende ontologiske utrygghet begynner gjerne i det små og blir møtt med forsikringer om at «Oslo er en trygg by» og lignende, uten at det blir spesifisert hvem den er trygg for, på hvilke steder og på hvilke tidspunkt.

Ontologisk utrygghet

Ontologisk utrygghet tar på mange måter utgangspunkt i, eller henger sammen med, det som sosiologen Anthony Giddens beskriver som ontologisk sikkerhet, særlig i boken *Modernitet og selvidentitet* (Giddens, 2000, s. 49–87).

Giddens beskriver hvordan vi er i stand til å skape en form for sammenheng og mening i livene våre til tross for modernitetens voldsomme omveltninger, av seder og skikker, de store fortellingens fall, institusjonenes endrede innhold, teknologiens transformasjon av hverdagslivets rutiner og praksisformer. Denne evnen til å orientere seg i utfordrende sosiale kontekster fungerer som et kognitivt og emosjonelt feste som forankrer opplevelsen av ontologisk trygghet (Giddens, 2000, s. 50).

Ontologisk utrygghet handler på den andre side om mangel på forutsigbarhet og stabilitet, en langsam frykt, gjerne som konsekvens av endrede sosiale og kulturelle landskap.

Er det en usikkerhet vi kan regne med vil få et permanent feste i noen geografiske områder, og så eventuelt øke i omfang og spre seg til større lag av befolkningen, eller er det sannsynlig at den vil dempes og kanskje gå over når voldsepisodene begynner å blekne i folks hukommelse?³⁵

Et litt banalt eksempel finner vi i et intervju med Diamant Salihu. Under intervjuet tar en kvinne kontakt og roser han for boken og hans vilje til

34 <https://www.nettavisen.no/norsk-debatt/i-virkeligheten-er-det-klaner-som-kontrollerer-deler-av-samfunnet-ikke-den-svenske-staten/o/5-95-1361120>

35 <https://www.idunn.no/doi/10.18261/njc.25.1.5>

å fortelle sannheten om dagens Sverige. Hun avslutter med: Jeg elsker å reise, og er trygg overalt. Men ikke her, i Stockholm. Det er forferdelig, ikke sant?³⁶

Dette er et enkelt eksempel på en begynnende ontologisk utrygghet. Den ontologiske utrygghet peker på en manglende opplevelse av trygghet, av det å oppleve seg som hjemme i en verden en er fortrolig med. Det handler også om at evnen til å te seg med selvfølgelighet i det offentlige rom, uten spesielle former for årvåkenhet er blitt skadelidende. Den tryggheten vi har tatt for gitt er utfordret, «væren» er satt i spill på uoversiktlig og potensielt truende vis.

Det kan ligne litt på Martin Heideggers begrep om *Heimat*, som kan oversettes med hjemland, da forstått som et følelsesmessig forankringspunkt, som gir tilhørighet og en forståelse av hvem en er (Heidegger, 1993). Det handler om vår forankring i virkeligheten, og at den er blitt utsatt for press og dermed truet.

I en nordisk kontekst får det spesielle konsekvenser. Et særpreg ved de nordiske landene er det såkalte «nordiske gullet», altså den spesielle tillitskulturen som regulerer interaksjonen mellom folk og internt i og mellom organisasjoner. Den nordiske samfunnsmodellen bygger på en samfunnskontrakt som ikke er, som hos Hobbes, basert på frykt og egeninteresse, men på tillit.

I nyttårstalen 2017 utdypet vår daværende statsminister Erna Solberg betydningen av tillitskulturen. Den er det sosiale limet i samfunnslegemet og oljen som smører motoren.³⁷

Vi er stolte av det vi får til sammen. Med god grunn. Vi samarbeider godt. Vi stiller opp for hverandre. Og vi har tillit til hverandre.

Denne tillitskulturen er vesentlig for hele det moderne samfunnets virke. I rapporten fra Nordisk ministerråd fremheves tillitskulturen som det som sikrer oppslutning om det skattesystem og den fordelingspolitikk som gjør velferdsstaten mulig. I tillegg er tillitskulturen vesentlig for økonomisk stabilitet og utvikling, og for utdanningsinstitusjonenes soliditet. Den har også bidradd til at de nordiske landene historisk sett har hatt lav kriminalitet, lite

36 <https://www.journalisten.no/overvaker-455-kriminelle-vi-skal-granske-selv/565422>

37 <https://www.nrk.no/norge/erna-solbergs-nyttarstale-1.13300596>

vold og lite korrupsjon. Tillit er kort sagt det som får «de nordiske samfunn til å henge sammen».³⁸

Ræsonnementet i teksten medfører avslutningsvis, at det på mange måder er tillid, der får de nordiske samfund til at henge sammen. Det er svært at forestille sig samfundsmodeller som de nordiske, hvis medborgerne ikke stoler på, at andre medborgere, via skattesystemet, bidrager til samfundsøkonomien, og at myndighederne forvalter midlerne på en rimelig og effektiv måde, som ikke er skæmmet af korrupsion. Spørgsmålet er, om ikke de nordiske lande har mere at tabe på mindsket social tillid end andre lande har. Ikke kun fordi de nordiske samfund har de højeste niveauer af tillid i verden, men fordi samfundsmodellen, eller snarere samfunds-kontrakten, i høj grad er baseret på tillid.³⁹

Det er nesten noe rørende og naivt over denne samfunnsmodellen. Den er, ifølge Nordisk ministerråd, unik i verden.⁴⁰ Den bidrar til en moderne samfunnsorganisasjon som fostrer avanserte kunnskapsbaserte synsvinkler, en organisasjonskultur som benytter seg av vitenskapsbaserte beslutningsprosedyrer, og der det i egalitetens navn ofte er flate strukturer.

Dette bryter på vesentlige punkter med klan- og ættestrukturene som i stor grad er pre-moderne. De er hierarkiske, som oftest med en patriark på toppen, styres ofte etter sedvane, og er avhengig av strukturell korrupsjon, kriminalitet og vold for å fungere effektivt. Når de pre-moderne samfunnsmodellene i form av klaner og ættebaserte grupper og tenkemåter får innpass, vil det utgjøre en betydelig utfordring for «det blåøyde riket» som kulturforskeren Nina Witoszek kaller tillitskulturen.

Tillit er på mange måter en del av den sosiale kontrakt i de nordiske statene. Det gjør dem sterke og sårbare på samme tid. Tillit handler om å være del av noe som er større enn en selv, noe en kan være stolt av, og noe en som ansvarlig individ er forpliktet til å være en representant for gjennom handlinger og verdier.

38 <https://norden.diva-portal.org/smash/get/diva2:1107232/FULLTEXT01.pdf>

39 <https://norden.diva-portal.org/smash/get/diva2:1107232/FULLTEXT01.pdf>

40 <https://www.norden.org/no/news/lofter-den-unike-tilliten-frem-i-lyset>

Tillitskulturen kan utenfra sees som en naiv kultur det er lett å utnytte. Det troskyldige barnet med den trygge oppvekst med kjærlige foreldre som ikke helt forstår at verden utenfor ofte er smidd av et ganske annet eksistensielt materiale. Samtidig som det er utstyrt med en viss naiv hybris om at dersom alle forstår hvor bra det er med sosialdemokratisk formulert tillitskultur, ja, da vil de slippe sine gamle sedvaner og sin historiske arv og bli tilnærmet vis som oss, dog med noen berikende tilleggsverdier vi alle i toleransens navn selvfølgelig vil omfavne.

Et akademisk felt hvor det er forsket mye på tillit, hva den består av, hvordan den kan vinnes og mistes, er retorikken. All mellommenneskelig kommunikasjon er basert på tillit. Dersom vi ikke tror på avsender, hører vi heller ikke på budskapet.

I retorikken heter tillit etos. Denne består av tre dimensjoner. Den har en kunnskaps- og kompetansedimensjon (fronesis), den har en etisk dimensjon (arete), og den har en dimensjon som handler om velvilje og empati (evnoia).

Tillit er altså mangfoldig fenomen, bestående av mange elementer, og ikke det enten–eller-elementet som vi kan få inntrykk av i politikken når statsråder og tillitsvalgte må gå. Det innebærer at en del av tilliten kan bli skadet, mens andre elementer igjen vil overleve. I Clinton versus Monica Lewinsky-affæren mente mange at den etiske substans (arete) av tilliten til Clinton var skadet, han hadde opptrådd på en etisk klanderverdig måte – blandingen av makt, alder og erotikk var uakseptabel, likeså var utroskapen den inneholdt. Likevel mente folk at han fremdeles var egnet til å fungere som president, hans kompetanse (fronesis) var intakt, og mange mente at han var på innbyggernes side og ville folket godt (evnoia).

Tillit er derfor et dynamisk fenomen. Tillit kan mistes, delvis og helt, men tillit kan også bygges opp igjen. Det vil si at tillit også kan mistes for kortere eller lengre tid. Den innflytelsesrike og mye debatterte artikkelen til sosiolog og Harvard professor Robert Putman *Diversity and Community in the Twenty-first Century* (2006), som hadde over 30 000 respondenter og undersøkte rundt 40 tilfeller, konkluderte med at mer mangfold var knyttet til mindre tillit både mellom og innenfor ulike etniske grupper.⁴¹

Dersom dette innebærer riktighet, er tilliten allerede i utgangspunktet i spill mellom majoritets- og minoritetsgrupper i et multietnisk samfunn.

41 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x>

<https://vancouversun.com/news/staff-blogs/ethnic-diversity-inconvenient-truths>

Det kan da forklare noe av den sentripetale invitasjonstiltrekning i ulike minoritetsmiljøer, og det kan kaste lys over forestillingen om at majoritetskulturen har en mistillit som kanskje ikke er direkte synlig, men som likevel bidrar til opplevd utenforskap hos minoritetsgrupper.⁴²

Putman legger imidlertid til noe som ligner på den såkalte kontakthypotesen, som Gordon Allport lanserte i *The Nature of Prejudice* (Allport, 1954), hvor han argumenterte for at mellommenneskelig kontakt var en av de mest vellykkede måter å redusere mistillit og fordommer på mellom majoritets- og minoritetsgrupper i samfunnet. Her er karakteren av interaksjonen, de involvertes status og den institusjonelle støtten avgjørende faktorer.

På sikt vil, ifølge Putman, mistilliten kunne bygges ned, og nye former for tillit, basert på erfaring, kan oppstå.

Etnisk mangfold øker i de fleste avanserte land, hovedsakelig drevet av kraftig økning i innvandring. I det lange løp vil innvandring og mangfold sannsynligvis ha viktige kulturelle, økonomiske, skattemessige og utviklingsmessige fordeler. På kort sikt har imidlertid innvandring og etnisk mangfold en tendens til å redusere sosial solidaritet og sosial kapital. [...] Tillit (selv til egen rase) er lavere, altruisme og samfunnssamarbeid sjeldnere, venner færre. På lang sikt har imidlertid vellykkede innvandrersamfunn overvunnet slik fragmentering ved å skape nye, tverrgående former for sosial solidaritet og mer omfattende identiteter.⁴³

Dette har betydning både for den sentripetale invitasjonstiltrekningskraft, og for den geografiske utbredelsen av ontologisk utrygghet. Det innebærer imidlertid innsikt i de elementer som skaper mistillit, og de kontakt- og interaksjonsformer og de arenaer som kan bygge tillit. Her er verken Putnams eller Allports studier tilstrekkelige. Selv om det er gjort mye amerikansk forskning på multikultur og tillit, så har disse funnene begrenset overføringsverdi på de nordiske tillitssamfunnene.

42 Det er en mye debatterte artikkel, som har en tendens til å bli tolket, og noen ganger også brukt, forskjellig, alt etter hvilke intensjoner en har, og hvor en befinner seg i det politiske landskapet.

43 <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x>

Den sentripetale invitasjon

Begrepet «den sentripetale invitasjon» handler om de ressurser volden så å si lover å gi enkeltindividet tilgang til.

Den legitime, stats sanksjonerte vold i nasjonens interesse er selve rosinen i voldspløsen. Her finner vi den sanne heroiske maskulinitet som så mange andre former for voldsbejænde maskulinitet etterligner, snylter på og søker å hente legitimitet og inspirasjon fra. Den legitime heroiske maskulinitet gir i teorien eller idealversjonen tilgang til samfunnets midte. Dette er mennenes mann og slike gutter nasjonen drømmer om å fostre.

Det understrekes blant annet ved at vår forsvarssjef har skrevet lesernes favorittbok i 2020, *Jegerånden*, med undertittelen, *Å lede i fred, krise og krig* (Kristoffersen, 2021). I Verdens Gang 28.01.2024 får vi et portrett av forsvarssjef Eirik Kristoffersen under tittelen «Operasjonen gjorde forsvarssjefen til krigshelt». ⁴⁴ Forsvarssjefen er ikke en skrivebordsgeneral med master i strategisk ledelse. Han har selv vært i felten som en del av spesialstyrkene, og forteller i Norges største avis om noen av sine farefulle operasjoner. Han fremstår som en mann som har sentrert og integrert personligheten rundt dydene mot, ansvar og kompetanse (selv om den samme avis forsøker å fravriste han noe ære, ved å påpeke et oppdrag som slo feil). ⁴⁵

Det siste er vesentlig fordi det peker på et essensielt aspekt ved den sanne, legitime form for heroisk maskulinitet. Den er ikke det rabiate, krigshissende individs maskulinitet, den er heller ikke sadisten, torturisten og det empatiløse, brutale individs maskulinitet. Den heroiske maskulinitet, til tross for sin evne til presis og effektiv evne til voldsutøvelse (eller kanskje nettopp derfor), er en sivilisert form for maskulinitet.

Den sanne heroiske maskulinitet er det rasjonelle individets maskulinitet – mannen som ikke rives med av øyeblikkets affekter og følelser, men som har et intellekt som overskuer krigsskueplassens kompleksitet og som er i stand til å trekke seg tilbake, overveie på fornuftig vis og så ta de adekvate strategiske avgjørelser. Krigen ødelegger ikke rasjonaliteten eller gir ugjenkallelige, dype

44 <https://www.vg.no/vgc/spesial/2024/forsvarssjefen/assets/vid/sommerskuta.mp4>

45 <https://www.vg.no/spesial/2024/forsvarssjefen/>

sår på sjelen. Tvert om, den ekte helt er i stand til å være forbilde og «lede i fred, krise og krig».

Dette kalles den mannlige voldsbalanse og kan spores tilbake til de greske tragedier, med Evripides *Ajax* i en fremtredende stilling. I denne tragedien mister den store greske krigeren fatningen i en fredssituasjon, og går inn i et slags delirisk raseri hvor han hugger ned en flokk gressende storfe i den tro at det er fienden han står overfor. Når han våkner av sorgens og raseriets rus og ser hva han har gjort, melder den store manneskammen seg. Han er ikke lenger mann i egne øyne. Han behersker ikke lenger seg selv, den kjølige rasjonalitet og den strategiske fornuft er blitt detronisert av kaoskrefter, og når han ikke er skikket til å lede seg selv, er han dermed heller ikke skikket til å lede andre. Han setter sverdet i stranden og kaster seg så på det. Snipp, snapp, snute.

I den påkostede serien *Babylon Berlin* (Twyker et al., 2017) får vi presentert et bilde av en veteran som ikke behersker den mannlige voldsbalanse. Han har ikke maktet overgangen fra slagmarken til det sivile liv. Han er ingen lysende helt som evner å *lede i fred, krise og krig*. Tvert om han er nedbrutt og alkoholisert, herjet av angst og nattens redsler, og det er bare fliser igjen av det som kanskje en gang har vært en mann i kamp. I serien oppstår der en truende episode og våpen går av. Veteranen reiser seg imidlertid ikke resolutt opp og med strategisk kalkyle, med midlene tilpasset målet, går inn i situasjonen og rydder opp. Tvert om kryper han hutrende sammen i et hjørne og tisser bokstavelig talt i buksen. Han er ikke på noen måte oppfylt av Kristoffersens *Jegerånd*. Politietterforskeren som ankommer stedet, ser da også foraktfullt ned på han, og uttaler i de mest hånlige ordelag – krigsnevrotiker, før han forlater scenen og etterlater den avdankede soldat oppbløtt i egen urin.

Veteranen som kunne vært innlemmet i den heroiske maskulinitets varme fellesskap og klatret i det sosiale hierarki, er i stedet henvist til samfunnets bunnsjikt og ligner mer de krigsherjede og maltrakterte skikkelser vi finner i maleriene til Georg Grosz (1893–1959) og Otto Dix (1891–1969), kjent for sine skildringer av krigens gru og borgerskapets dekadanse.

I Evripides tragedie *Ajax* får vi et tydelig eksempel på den mannlige voldsbalanse, og dens grenseoppganger. Den mannlige voldsbalanse handler om at den fullverdige heroiske mann må beherske både krigssfæren og den sivile sfære. Han må beherske et voldsrepertoar, samt utvikle de mentaliteter som understøtter og effektiviserer dette. Det må imidlertid ikke føre til at han blir en isolert, krigsskadet og uberegnelig type, som kan skade det

sivile legemet med illegitime, upredikerbare voldsutbrudd, og derved bli en representant for den såkalte sporadiske lovløshet. Det sees som skammelig, umandig og menneskelig delegitimerende å gå fra å være voldsmonopolets edsvorne mann til å bli en av dets trusselfaktorer. Det kreves, som i tilfellet general Eirik Kristoffersen, at mannen også utvikler de kognitive resurser, ferdigheter og den selvbeherskelse og de sensibiliteter som er nødvendig for å være en samfunnsstøtte også i det hverdagslige sivile liv. Den svenske organiserte gymnastikkens far, Per Henrik Ling, påpeker dette når han hevder at gymnastikkens hovedoppgave er å formidle mellom mannen som sivil borger og kriger (Ljunggren, 1999, s. 246–247).

VG forsikrer oss imidlertid om at vi er i trygge hender. Vår forsvarssjef behersker den mannlige voldsbalanse. Vi kommer ikke til å få noen irrasjonelle utbrudd av sporadisk lovløshet fra den kanten. Han innehar den ultimate heroiske mannlighet, han er den balanserte voldsutøver, og kan som sådan skille mellom krig og fred, og fungere optimalt i begge sfærer.

Populærkulturen er full av sentripetale invitasjoner og lovnader, som alle fungerer som parasitter i en eller annen grad på den heroiske maskulinitet. Den britiske gentlemansidealet har mange elementer av den klassiske heroiske maskulinitet i seg – kanskje skyldes det at sport og konkurranseidrett som oppstod på slutten av 1700-tallet hadde en sterk institusjonell tilslutning i de engelske privatskoler, som i denne sammenheng skulle sørge for at nasjonens menn var skikket til ledelse ute i kolonien og slik ivareta imperiet, ut fra en forståelse om at «A winner in sport will be a winner in life».

Gentlemansidealet ikler seg en avart av den heroiske maskulinitet i James Bond-filmene: den litt uskikkelige rabagastmannen, med usvikelig lojalitet til sitt oppdrag og sitt fedreland, mannen som kan drepe effektivt og nådeløst i den høyere rettferdighets navn, og samtidig oppføre seg eksemplarisk sivilisert, og med en viss arrogant overlegenhet, i det finere selskap om omstendighetene skulle forlange det. Det er den legitime vold han utøver, og dem som volden går ut over fortjener i aller høyeste grad denne behandlingen, de er ikke fullverdige mennesker, de er skurker og fiender i besittelse av et langt mindre menneskelig substrat og mindreverdige verdikomplekser, enn de som tilhører den legitime verdensorden og arbeider for å opprettholde denne.

I tillegg er ikke James Bond noen krigsnevrotiker. Han later verken vannet eller gjør i buksen. Han dreper med kaldt blod, uten at drapet affiserer han noe særlig. Han trenger verken drinker, sigaretter, psykolog, gode venner

eller noen former for beroligende medikamenter. Han er oppløftet, cool og i fortreffelig balanse etter drapet. Dette er heltevolden.

En av lovnadene, eller vi kunne kanskje si: et element i den samfunnskontrakten, helten inngår med fellesskapet, har tilgangen til stammens kvinner som et premiss. Vi ser det tydelige i James Bond, volden erotiserer mannligheten, helten utøver en umiskjennelig tiltrekning på det andre kjønn. Helte-sex fremstår som herlig potent, i motsetning til pasifist-sex, som fremstår som begredelig og daft, med lunkent erotisk pågangsmot, som gir assosiasjoner til en sengelek uten det store testosteron-sus, kraft og kompetent initiativ.

En av lovnadene i den sentripetale invitasjon, slik den blant annet presenteres i populærkulturen, er nettopp at heltevolden ikke bare sikrer en udiskutabel karat i mannligheten, men at den også erotiserer mannen, og slik vifter med lovnader om at hans drømmer om en bedre erotisk verden kan bli hans om han utøver den peripetale vold.

Et sentralt aspekt ved den sentripetale invitasjon er at den til enhver tid inneholder en kjønnsmessig redningsplanke for en presset maskulinitet. De voldsformer den sentripetale invitasjon tilbyr, lover ofte en umiddelbar og effektiv løsning på komplekse spørsmål om mannlig identitet.

I filmen *Taxi Driver* (Scorsese, 1972) får vi et innblikk i hvordan et samfunns forståelse av heroisk maskulinitet kan fungere som en identitetsmessig redningsplanke for et kaosflekket individ uten sosiale ferdigheter ute av stand til å skape gode og bærende relasjoner. Travis Bickle er en slags moderne oppdatering av Dostojevskijs *Kjellermennesket*. Et psykisk ustabilt menneske som kjører taxi om natten, og gjennom serier av krenkende og nedverdiggende opplevelser, hvor han føler seg neglisjert og oversett og uten maskulin bravur, oppstår et ønske om å rydde byen for «the filth and the scum». Han anskaffer seg våpen og går til verket. Helt tilfeldig ender han opp med å ta av dage en nokså tvilsom hallik som driver med barneprostitusjon. Han redder det 12 år gamle barneludderet Iris fra halliken Sport.

Travis' opplevelse av ikke å være et virkelig menneske har hele tiden hatt potensial til å gjøre han til en psychokiller og sette han i en definitiv peripetal bevegelse. Det som redder han, er medias vinkling på hendelsene. Media setter det sentripetale maskineriet i gang. Han blir forvandlet til en nærmest arketypisk helteskikkelse, med de mannlighetsbyggende gevinster det gir – blant annet opplever han å plutselig være i besittelse av en uventet erotisk tiltrekningskraft. Betsy, som han tidligere har skremt bort med sin mangel

på sosial kompetanse og allmenn folkeskikk, ser nå på han med et helt annet blikk fra baksetet av taxien – et blikk som også inneholder milde erotiske undertoner. Den sentripetale volden gjør at verden kommer han i møte og inviterer han inn. Han begynner med ett å føle seg hjemme i virkeligheten (Kolnar, 2005, s. 92–97).

Ser vi den sentripetale invitasjon ut fra klanenes og ættekulturens perspektiv, fremkommer helt andre lovnader. Klanene er ikke løselig sammensatte grupper, men sterke velfunderte organisasjoner som utgjør et sett alternative maktstrukturer. Det peker på at de er i besittelse av betydelige ressurser.

I motsetning til de moderne nasjonalstater, hvor individet, med dets drømmer og ambisjoner, hvor den enkeltes talent i et meritokratisk innrettet karriereliv, er i sentrum, så er klanen en kollektiv innretning hvor hvert individ i en viss forstand er ansvarlig for de andres handlinger, og hvor hvert medlem tar på seg ansvaret for å forsvare klanens ære, og hvor fremgang ikke nødvendigvis følger meritokratiske prinsipper, men slektshierarkier og lojalitetsbånd.

Mark S. Weiner viser i sin innflytelsesrike bok *The Rule of the Clan* (Weiner, 2013) at overgangen fra ætt til rett også er en forutsetning for utviklingen av det vi forstår som individualisme, idet det er det ansvarlige individ – ansvarlig for sine handlinger, sin gjeld, sin utvikling, sin karriere og sitt valg av livspartner – som er kjernen i våre nasjonalstater. Ingen er i prinsippet ansvarlig i rettslig forstand for sin brors eller svogers handlinger eller gjeld. Dine kjærlighetsforhold handler om det unike parets egenartede virkelighet, om selvstendige individ som blir innfanget i tiltrekningskrefter og bestemmer seg for å bygge og bo og stifte felles gjeld under samme tak, og handler ikke om å sikre ættens overlevelse, trygge dens status gjennom fordelaktige allianser og familieorientert styrkebygging. Det gjør også at våre forestillinger om ære og skam og maskulin substans er svært ulike.

Klanen er en organisasjonsform med en rekke «juridiske» forpliktelser overfor sine medlemmer; samtidig som den sørger for økonomiske og sosiale sikkerhetsnett, utøver den andre former for kontroll og press overfor sine medlemmer enn hva nasjonalstaten gjør. En mann opplever for eksempel et kollektivt press fra familie og ætt om å hevne en krenkelse av ære ved hjelp av vold. De som utøver det som samfunnet betrakter som peripetal vold, har imidlertid også en sentripetal invitasjon i sikte, full av lovnader fra et organisert fellesskap. Det vil si at de som lar seg rekruttere inn i klanssamfunnet, har betydelige gevinster å hente. De tilbyr et fellesskap, de tilbyr status, de tilbyr

beskyttelse, de tilbyr en økonomisk fremtid og de tilbyr respekt, anseelse og, dersom personen oppfyller sine plikter, utfører sin voldsdåd på forbilledlig vis, også status og ære som menn.

Klanlogikken er på ingen måte en fremmed fugl i de skandinaviske landenes historie. Tvert om. Sagalitteraturen er full av blodige feider mellom ulike klaner og ætter, og den norske utvandringen til Island, som er beskrevet i *Islendigabok* så vel som i *Landnåmabok* rundt slutten av 1100-tallet, handlet om å unnsnippe skatt og kongeveldets makt. Den første perioden i den nye kongeløse staten var da ingen fredelig tid, den var tvert om en periode hvor en «svirte vilt i manneblod» i den ene ættefeiden etter den andre. Men den er nå et så langt tilbakelagt stadium at vi ikke lenger er fortrolige med dens mentaliteter, verdier og organisasjonsmåter, slik at disse historiske erfaringene ikke lenger har særlig overføringsverdi i moderne tid.

Det gis mange ulike forklaringer på klanenes og ættenes oppblomstring i moderne tid. Disse handler grovt sett om fortellinger om trangboddhet, fattigdom, rasisme og ulike typer utenforskap. I denne kontekst blir faktorer som kultur, religion, maskulinitet ofte sett på som tabuområder, og derfor dempet ned og skjøvet noe i bakgrunnen – gjennom det som noen ganger kan ta form som en systematisk vilje-til-ikke-viten. Uansett årsaken til klanenes rekrutteringssuksess så er det åpenbart at de representerer en sentripetal invitasjon som kan tilby sine medlemmer noe som de anser som langt mer verdifullt enn de muligheter storsamfunnet kan tilby.

Det er svært forskjellige muligheter og karriereveier storsamfunnet tilbyr, og de ressurser ættesystemene gir lovnader om. I møtet mellom disse to systemene viser det seg at storsamfunnet i mange kontekster ikke er konkurransedyktig.

I en undersøkelse utført av det svenske vernepliktsverket kommer det frem at 53 % av ungdommer med utenladsfødte foreldre stiller seg negative til å utføre verneplikt.⁴⁶ Lederskribent i svenske Aftenposten Noor Karim hevder at innvandrerungdom ikke vil forsvare Sverige på grunn av det svenske samfunnets rasisme, og at Sverige derfor ikke oppfattes som «verd å kjempe for».⁴⁷ Hun stiller det retoriske spørsmålet:

46 <https://www.forsvaretsforum.no/forsvarsmakten-sverige-verneplikt/lavere-interesse-for-forstegangstjeneste-blant-svenske-ungdommer-med-bakgrunn-utenfor-norden/337913>

47 <https://www.aftonbladet.se/ledare/a/kELvW6/manga-vill-nog-inte-forsvara-sverige>

Varför ska man vilja skydda en stat när staten inte skyddar sina egna?

Om det utsagnet innebærer riktighet eller er en betydelig retorisk overdrivelse, så peker det på en vesentlig kjerne. De opplever ikke tilhørighet til det statlige fellesskap, og er derfor ikke interessert i å være en aktiv del av dets voldsmonopol. Det gjør dem selvfølgelig sårbare overfor den sentripetale invitasjon fra konkurrerende systemer.

Det systemet som tilbyr rettsstat, modernitet, utvikling, individualitet og individuelle rettigheter, vitenskap, rasjonalitet og innovasjoner, er ikke tiltalende nok. Da kan de bli lette ofre for et system som tilbyr sedvane, lojalitet, maskulinitet, status og ikke-meritokratisk funderte fordeler.

Menn i kamp

I dokumentaren *Beyond Men and Masculinity* (Gabbay, 2020) setter forfatteren og terapeuten Terry Real et annet søkelys på den heroiske mannlighet. Han har studert mannlig styrke i årevis og mener at det handler om «running from shame». Å flykte fra skammen, fra trusselen som ligger i det å ikke leve opp til det som er aksepterte parametre på mannlighet, enten det er innenfor det meritokratiske systemet eller ætteorganisasjonen, er viktige dimensjoner i begge organisasjonsformene.

Når Terry Real hevder at det å søke å leve opp til virilitetens imperativer i stor grad handler om «running from shame», som han formulerer det, så peker han mot de perspektiver Pierre Bourdieu formulerer i *Den maskuline dominans*, hvor han hevder at virilitetens imperativer først og fremst er en byrde.

For viriliteten, forstått som en reproduktiv, seksuell og sosial ferdighet, men også som evne til kamp og voldsutøvelse (særlig hevn), er fremfor alt en byrde. [...] Alt medvirker til å gjøre det uoppnåelige virilitetsidealet til prinsippet for en enorm sårbarhet (Bourdieu, 2000, s. 60).

Virilitetens imperativer er nær knyttet til «den heroiske maskulinitet». Ifølge Bourdieu (Bourdieu, 2000) er den forbundet med slit og sårbarhet, og frykt for misbilligelse. Det er en evig kamp for mannen, å skulle, i fellesskap med andre menn, leve opp til de dominerende eller hegemoniske forestillinger om mannlighet. I denne kampen for å etablere en legitim mannlighet, for å bevise seg selv god nok, ligger «frykten for å miste gruppens anerkjennelse eller beundring. Frykten for å miste ansikt, å bli degradert som mann, og se seg selv falle ned i typisk feminine kategorier bestående av 'sveklinger', 'pyser', 'puslinger', 'homoer', osv.» er fremdeles virksomme i ulike hegemoniske maskulinitetsformer. (Bourdieu, 2000, s. 61).

Denne kampen ser ut til å få en ekstra dimensjon når det gjelder dem som har tilhørighet både i majoritets- og minoritetskultur, hvor de da utsettes for ulike typer maskulint krysspress. De skal på den ene siden hevde seg på hovedkulturens premisser, samtidig som de må innpasse seg under æres- og klankulturens imperativer.

Mannsforskeren R. W. Connell skriver i *Masculinities* (Connell, 1995) at det i den mannlige kjønnsorden eksisterer til dels harde og nådeløse hierarkier. På toppen av hierarkiet finner vi den såkalte hegemoniske maskulinitet, som er den mest prestisjefylte måte å være mann på. Det er mannen som oppfyller virilitetens imperativer. Den har dermed mange likheter med den heroiske maskulinitet og det Mosse kaller den mannlige stereotypi. Det er idealbildet av mannen. Det er han som passer inn i de ikoniske bilder av maskulinitet, det er han som lever opp til kulturens idealtypiske mannsikonografi, og som derved også høster de identitetsmessige, økonomiske og symbolske gevinster som majoritetskulturen belønner denne form for mannlighet med.

Denne mannen har sitt alter ego eller vrengebilde. Den hegemoniske maskulinitet står i negativ opposisjon til det Connell beskriver som den underordnede form for maskulinitet. Det er de menn som ikke lever opp til idealene, som ikke har den riktige kropp, de riktige holdninger, de riktige mentaliteter, de riktige seksuelle skript og de riktige erotiske preferanser. Den underordnede maskulinitet fungerer som en lokal syndebukk, en slags kulturell prygelknabe som ved sin annerledeshet bekrefter grenseoppgangene for den hegemoniske maskulinitet.

Idehistorikeren Jonas Liliequist bruker begrepet umannlighet, og legger vekt på at det vi betrakter som hegemonisk, samtidig oppretter kategorien det umannlige (Liliequist, 2006). Det innebærer at mannlighet blir en dynamisk

og ustabil kategori. Mannlighet er ikke gitt en gang for alle. Den kan mistes som et kredittkort, gitt at mannen foretar seg noe urimelig umandig – viser seg feig, svak, bløt, lite utholdende eller fremlegger et sett erotiske preferanser som ikke passer overens med de regjerende kulturelle skript. Det vil også si at mannlighet er en strevsom kategori – menn må bevise sin mannlighet, om ikke til enhver tid så i gitte eller prekære situasjoner, slik vi så i filmer som *Turist* og *Taxi Driver*. Connell legger også vekt på at den hegemoniske maskulinitet i en viss forstand ser det som sin rett å støte den underordnede maskulinitet ut av manns kategorien ved hjelp av vold.

De hegemoniske formene for mannlighet er også de som høster flest fordeler av det eksisterende systemet. De er på mange måter maktens forlengede arm, men både makt og samfunn endrer seg, og de egenskaper og ferdigheter som blir etterspurt for at makten kan videreføre seg selv, vil selvfølgelig også være i endring. Det vil da oppstå etterspørsel etter nye egenskaper som igjen vil bli inkludert i den hegemoniske mannsikonografi.

Det er vanskelig helt å forstå hvem Connell mener lever opp til de hegemoniske forestillinger – er det idrettshelten, er det en Klæbo, en Haaland, er det den heteroseksuelle småbarnsfaren med mellomlederstilling i en bank, og hva med den homoseksuelle frisøren som eier en frisørkjede, tilhører han i dag en marginalisert form for maskulinitet, eller er han tvert om en av forbrukersamfunnets ledende skikkelser? Er den pakistanskattede firebarnsfaren med mastergrad i biovitenskap, som ler med sine kollegaer i lunsjen, takker høflig nei til fredagens lønningspils og ser med bekymring på sine tenåringsdøtre som storøyde og med dyp fascinasjon ser på *Mean Girls* (Jane, Perez, 2024) og *Sex in the City* (King, 2008), en selvfølgelig og ukontroversiell del av kulturens hegemoniske mannsikonografi?

Det som er klart, er imidlertid at hva som er hegemonisk og hva som er underordnede former for maskulinitet, endrer seg i det historiske forløp. Det samme gjelder det Connell betegner som medvirkende eller det vi kan kalle parasittær maskulinitet, den som ser opp til, streber mot og søker å nyte smulene fra det hegemoniske bord.

Det den mannlige kjønnsdynamikken viser oss er at verden er laget av noen for noen, og at vi føler oss hjemme, akseptert og godtatt i ulike sosiale og kulturelle kontekster. Den enkelte føler langt dypere tilhørighet og lojalitet dersom han opplever at denne verden er laget for han, den har et kodefelleskap

han umiddelbart forstår, liker og behersker. Det ligner det klasseperspektiver Pierre Bourdieu introduserer i *Distinksjonen* (1995), hvor hverdagslivet er en intrikat darwinistisk kamp, og hvor klassene kjemper mot hverandre, under falske flagg gjennom subtile distinksjoner, og makten artikulere seg gjennom smaken og dagliglivets utallige preferanser, fra middagsbordets lettvinne fiskepinner mot forseggjort pasta med dryss av fransk trøffel eller gøyal charterferie på granca med full fres på grisefest mot seilferie i karibien og kulturvandring i Firenze osv. osv., for å være litt klisjeaktig banal.

Nobelprisvinner Annie Ernaux, som er sterkt inspirert av Bourdieu, skriver i boken *Skammen* (2023) om hvordan hennes arbeiderklassefar følte seg uvel og totalt hjemløs når hennes mor hadde sendt dem til en slags dannelsesreise hvor de blant annet skulle se katedralen i Chartres. De forlot sitt vante habitat, den verden de var fortrolige med, hvor de behersket språket og nyansene i dagliglivets omgangsformer, og bega seg ut mot det som etter hvert fortonte seg som en ukjent og svært så annerledes verden, kun noen mil unna egen landsby, hvor mange av husene fremdeles hadde jordgulf, og som de opplevde ikke var laget for dem. Her var andre skikker, andre koder for bestikkførelse, for *polité*, for hva som var passelig og hva som sømmet seg som dominerte – noe som resulterte i en ydmykende opplevelse av at de andre var liksom «litt finere» enn dem. Det gjorde turen delvis mislykket, og kurerte pappa for videre utferdslstrang og reiselyst. Opplevelsen av skam var til dels overveldende, og pappa lengtet hjem til stuen, til det kjente felleskapet, til kamerater fra fabrikken som samlet seg på den lokalet puben, eller til øl, rullings og Pernod, og som med høylytt latter og god stemning så på lykkehjulet foran TV-en. Annie selv valgte motsatt av sin far, hun bestemte seg for å bryte skammens makt, og foreta den strevsomme klassereisen med alle dens omkostninger, som til slutt kronet karrieren med en nobelpris. En av lærdommene fra Ernaux' selvbiografiske skildringer og Bourdieus perspektiver i *Distinksjonen* er at skammen kan låse den enkelte fast i den vante virkelighet, og hindre individet å ta i bruk mange av de muligheter samfunnet faktisk stiller til disposisjon. For Ernaux' pappas tilfelle låste menneskammen han fast i en geografisk så vel som eksistensiell virkelighet som ga han et relativt kort og delvis svært smertefullt liv.

Det er også gammelt nytt at klasseforskjeller og utenforskap reproduseres via utdannelsessystemet. De med lav «kanonisk» kulturell kapital lykkes ikke

på samme måte som de med høy kulturell kapital på disse kunnskapsintensive arenaene.⁴⁸

I diskusjonen om Connells hierarki av mannlighetsformer og de innbyrdes kamper som utspilles om mannlig status, blir det tydelig at innen ætte- og klanssamfunnene er det andre typer maskulinitet med andre holdninger, mentaliteter, verdikomplekser og egenskaper som vil fremstå som hegemoniske og dominerende, og de vil søke å definere og støte ut et annet sett underordnet maskulinitet. For eksempel vil den homoseksuelle entreprenør som står som eier av en kjede frisørsalonger, ha vansker med å inngå i den hegemoniske mannsikonografi, mens den pakistanskættede småbarnsfaren med mastergrad i biovitenskap kanskje kan ønskes velkommen og få en sentral plassering som hegemonisk innen den kontekst klans- og æres kulturen setter.

Her er det imidlertid allerede en innebygget konflikt mellom en ætte- og klansstruktur som etablerer seg innen rammene av et majoritetssamfunn, som har etablerte juridiske grenser mot praksiser som æresvold, arrangerte ekteskap samt ulike typer etisk fordømmelse av mer tradisjonelle patriarkalske selvhevdelsesstrategier. Her ligger det en rekke krysspress på de hegemoniske så vel som de underordnede og medvirkende former for mannlighet.

Det vi ser her, er at vi ferdes med selvfølgelighet i ulike kulturelle virkeligheter, med ulik form for verdighet og mannlighet intakt. Vår sosiale virkelighet er laget av noen for noen. I vår virkelighet, i vår *heimat*, kjenner vi oss hjemme, kjenner vi kodene og behersker dem naturlig og med største selvfølgelighet. Vi trenger ikke presse oss på, late som eller streve altfor hardt. Vi kan ha en distanse til det strebende sosiale spillet, vel vitende om at denne verden tilhører oss.

Sosiologen Michael Kimmel skriver i den voluminøse *Manhood in America* (Kimmel, 1996) at mannlighet i hovedsak er et homososialt fenomen. Med det mener han at menn søker bekreftelse på identitet og selvverd via andre menn. Det er en sannhet som nok kan debatteres, men som likevel indikerer at de såkalte hegemoniske former for maskulinitet blir en slags mannlighetens opinionsledere som mange andre hermer etter.

48 «Kanonisk» kulturell kapital. Jeg velger å legge kanonisk til det tradisjonelle kulturbegrepet, fordi det som for eksempel kan utgjøre høy kulturell kapital innenfor en minoritetsgruppe og gi uttelling der, ikke nødvendigvis er konvertibel til det som i hovedkulturen er karrierefremmende kulturell kapital.

I det nye Norden ser vi nå ansatsene til et komplekst system av mannlig-hetsformer, hvor det utkjempes ulike kamper om mannlighet, status og ære, og hvor en fellesbetegnelse, dog ikke den eneste, er det Terry Real formulerer som «running from shame». Manneskammens ulike dilemmaer artikulere seg ofte på vidt forskjellig vis i de ulike mannlige kjønnsordningene. Det som er ærefullt og riktig i den ene, er dypt skamfullt og marginaliserende i den andre.

Ifølge Connell er ulike typer ydmykelser og vold en del av repertoaret i den mannlige kjønnsorden. Det bidrar til å skape og vedlikeholde hierarkier. De er fulle av kamp, syndebukker og utstøtelsesmekanismer hvor menn hevder seg på bekostning av hverandre. Disse kjønnsordningene er, som vi ser, nært knyttet til den sentripetale invitasjon, altså hvilke fordeler en kan høste av det eksisterende systemet. Dersom menn rigger sin mannlighet i henhold til det som gjelder som de hegemoniske og medvirkende former for maskulinitet, vil det være betydelige gevinster i sikte – omvendt kan en forvente seg betydelige eksistensielle omkostninger.

Menn som er innfanget i ætte- og klansystemer, blir mottakere av en rekke ressurser knyttet til mannlighet, anerkjennelse, identitet, tilhørighet og status. De blir samtidig utsatt for krysspress knyttet til ærens- og skammen dynamikker.

Studiet av klanenes virke viser imidlertid at selv om menn får tilgang til reelle prestisjeskapende felt, gode jobber, høyere utdanning og får status i storsamfunnet, så er de likevel sårbare overfor ættens og familiens krav. De står i ærens, lojalitetens og skammens kryssild. Da kan akkurat dette være et fruktbart utgangspunkt for videre forskning: å undersøke mannskammens komplekse dynamikk. Denne er nært knyttet til de ressurser den sentripetale invitasjon tilbyr, og hvorfor de velger den ene – klanenes invitasjon, fremfor den andre: det rimelig velordnede meritokratiske innrettede demokrati med individet og dets rettigheter og muligheter i sentrum.

Referanser

Litteratur

- Aiskylos. (1963). *Orestien*. Gyldendal.
- Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. SD Books.
- Allport, G. (2021). *ABC of scapegoating*. Martino.
- Bjøranger, T. & Svensson, G. (2024). *Æresrelatert kriminalitet: En casebasert håndbok*. Cappelen Damm.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen: En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax.
- Bourdieu, P. (2000). *Den maskuline dominans*. Pax.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Polity Press.
- Connell, R. W. (2002). *Gender*. Polity Press.
- Dinerstein, J. (2017). *The origins of cool in postwar America*. The University of Chicago Press.
- Ekenstam, C. (1993). *Kroppens idéhistorie: Disciplinering och karaktärsdanning i Sverige 1700–1950*. Gidlunds Bokförlag.
- Ekenstam, C. (Red.). (1998). *Rädd att falla*. Gidlunds förlag.
- Ekenstam, C. (Red.). (2001). *Sprickor i fasaden*. Gidlunds förlag.
- Elias, N. (1997). *The civilizing process*. Oxford.
- Ernaux, A. (2023). *Skammen*. Gyldendal.
- Faludi, S. (1999). *Stiffed*. Chatto & Windus.
- Frank, T. (1997). *The conquest of cool: Business culture, counterculture, and the rise of hip consumerism*. The University of Chicago Press.
- Freud, S. (2013). *Totem og tabu*. Vidarforlaget.
- Giddens, A. (2000). *Modernitet og selvidentitet*. Hans Reitzels Forlag.
- Girard, R. (1966). *Deceit, desire and the novel: Self and other in literary structure*. John Hopkins University.
- Girard, R. (2013). *Anorexia and mimetic desire*. Michigan State University Press.
- Girard, R. (2020). *Syndebukken*. Teori & Praksis.
- Gold, H. (1996). *Bohemia: Digging the roots of cool*.
- Heidegger, M. (1993). *En innføring*. Pax.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. Penguin, SD Books.
- Jackson, S. (2015). *The lottery*. Penguin Classics. Random House.
- James, W. (1983). *The principles of psychology*. Harvard University Press.
- Jensen, H. J. L. (1991). *René Girard*. Anis.
- Kimmel, M. (1996). *Manhood in America*. The Free Press.
- Kolnar, K. (2005). *Mannedyret*. Spartacus.
- Kolnar, K. (2011). *Pornutopia*. Tapir Akademisk Forlag.
- Kolnar, K. (2020). *Å leve på lånt begjær*. Fagbokforlaget.
- Kristoffersen, E. (2021). *Jegerånden: Å lede i fred, krise og krig*. Gyldendal.
- Laing, R. D. (1970). *Det spaltede selv*. Jørgen Paludans Forlag.
- Laing, R. D. (1980). *Oplevelsens politikk og paradisfuglen*. Rhodos.
- Lasch, C. (1982). *Den narsissistiske kultur*. Pax.

- Lasch, C. (1991). *The true and only heaven: Progress and its critics*. W. W. Norton.
- Liliequist, I., Ekenstam, C. & Lorentzen, J. (Red.). (1999/2006). *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Gidlunds Förlag.
- Lindtner, B., Skarsbø, E. & Skarstein, D. (2018). *Dramaserien Skam: Analytiske perspektiver og didaktiske muligheter*. Fagbokforlaget.
- Littler, J. (2018). *Against meritocracy: Culture, power and myths of mobility*. Routledge.
- Ljunggren, J. (1999). *Kroppens bildning: Lingvgymnastikkens manlighetsprojekt 1790–1914*. Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Lorentzen, J. & Ekenstam, C. (Red.). (2006). *Män i Norden: Manlighet och modernitet 1840–1940*. Gidlunds förlag.
- Machiavelli, N. (1988). *Fyrsten*. Aventura Forlag.
- Mailer, N. (1961). *Den hvite neger*. Cappelen.
- Majors, R. & Billson, J. M. (1992). *Cool pose: The dilemmas of black masculinity in America*. Touchstone.
- Mosse, G. L. (1996). *The image of man: The creation of modern masculinity*. Oxford University Press.
- Nye, R. A. (1998). *Masculinity and male codes of honour in modern France*. University of California Press.
- O'Brien, G. (2013). *The cool school*. The Library of America.
- Ormstunge, G. (2019). *Ormstunge*. Fagbokforlaget.
- Poutain, D. & Robbins, D. (2000). *Cool rules: Anatomy of an attitude*. Reaktion Books Ltd.
- Sandmo, E. (1999). *Voldssamfunnets undergang*. Universitetsforlaget.
- Stearns, P. N. (1994). *American cool: Constructing a twentieth-century emotional style*. New York University Press.
- Vanggård, T. (1972). *Phallos: A symbol and its history in the male world*. International Universities Press.
- Weiner, M. S. (2013). *The rule of the clan*. Farrar, Straus og Giroux.
- Wyller, T. (2001). *Skam: Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Fagbokforlaget.
- Young, M. (1958). *The rise of the meritocracy*. Transaction Publishers.

Filmer

- Babylon Berlin* (Twyker, Borries, Handloegten, 2017).
- Beyond Men and Masculinity* (Gabbay; 2020).
- Intet nytt fra vestfronten* (Berger; 2022).
- Lidenskapens pris* (Zwick, 1995).
- Mean Girls* (Jane, Perez, 2024).
- Sex and the City* (King, 2008).
- Sopranos* (Chase, Patten; 1999–2007).
- Straw Dogs* (Sam Peckinpah, 1971).
- Taxi Driver* (Scorsese, 1972).
- Turist* (Østlund; 2014).

Nettsteder (besøkt tirsdag 30. januar 2024)

- <https://norden.diva-portal.org/smash/get/diva2:1107232/FULLTEXT01.pdf>
- <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x>
- <https://tv.nrk.no/serie/brennpunkt-aere/sesong/1/episode/1>
- <https://vancouversun.com/news/staff-blogs/ethnic-diversitys-inconvenient-truths>
- [https://www.adressa.no/nyheter/utenriks/i/4oPMOq/16-aaring-under-omsorg-siktet-for-tre-drap-i-sverige-kommunen-vil-ikke-granske-saken#:~:text=HVB%20\(hem%20f%C3%B6r%20v%C3%A5rd%20eller,for%20vanskeligstilte%20unge%20i%20Sverige](https://www.adressa.no/nyheter/utenriks/i/4oPMOq/16-aaring-under-omsorg-siktet-for-tre-drap-i-sverige-kommunen-vil-ikke-granske-saken#:~:text=HVB%20(hem%20f%C3%B6r%20v%C3%A5rd%20eller,for%20vanskeligstilte%20unge%20i%20Sverige)
- <https://www.aftenposten.no/verden/i/69RWJQ/statsministeren-mener-ansvarsloes-innvandringspolitikk-har-foert-til-voldsboelgen-som-svar-vil-han-utvise-utlendinger-som-ikke-er-doemt>
- <https://www.aftonbladet.se/ledare/a/kELvW6/manga-vill-nog-inte-forsvara-sverige>
- <https://www.bt.no/btmeninger/kronikk/i/KLVQG/vold-sex-og-mediemakt>
- <https://www.dagbladet.no/kultur/et-helt-hav-av-kontrollorer-som-overvaker-deg/69358143>
- <https://www.dagbladet.no/nyheter/i-svenske-rinkeby-skyter-16-aringer-pa-hverandre-og-journalister-far-juling/60377414>
- <https://www.ekobrottsmyndigheten.se/wp-content/uploads/2023/06/myndighetsgemensamlagesbild-2023.pdf>
- <https://www.facebook.com/axessmagasin/videos/340411880991885/>
- <https://www.forsvaretsforum.no/forsvarsmakten-sverige-verneplikt/lavere-interesse-for-forstegangstjeneste-blant-svenske-ungdommer-med-bakgrunn-utenfor-norden/337913>
- <https://www.idunn.no/doi/10.18261/njc.25.1.5>
- <https://www.imdi.no/contentassets/a6cf78b4f36743128344428a6baa2b42/probarapport-2022-20-negativ-sosial-kontroll-gjennom-sosiale-medier.pdf>
- <https://www.journalisten.no/overvaker-455-kriminelle-vi-skal-granske-selv/565422>
- <https://www.morgenbladet.no/aktuelt/2016/05/13/den-store-norske-reportasjen-om-hvor-fryktelig-ille-det-er-i-sverige/>
- <https://www.nettavisen.no/norsk-debatt/i-virkeligheten-er-det-klaner-som-kontrollerer-deler-av-samfunnet-ikke-den-svenske-staten/o/5-95-1361120>
- <https://www.nettavisen.no/norsk-debatt/i-virkeligheten-er-det-klaner-som-kontrollerer-deler-av-samfunnet-ikke-den-svenske-staten/o/5-95-1361120>
- <https://www.norden.org/no/news/lofter-den-unike-tilliten-frem-i-lyset>
- <https://www.nrk.no/norge/erna-solbergs-nyttarstale-1.13300596>
- https://www.nrk.no/presse/programtaler/nrk-brennpunkt-med-ny-serie_-aere-1.16722477
- https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/ungdommer-synes-gjengene-i-sverige-er-kule-_politiet-bekrefter-svenske-kriminelle-ogsa-i-troms-1.16575829
- <https://www.politiforum.no/kortnytt/faerre-utsatte-omrader-i-sverige-men-hoyt-problemniva/252826>
- <https://www.utrop.no/plenum/ytringer/203195/>
- <https://www.vartoslo.no/frp-ida-melbo-oystese-sylvi-listhaug/listhaug-oslos-politimester-feilinformerer-om-voldsutovere/480643>
- <https://www.vg.no/spesial/2024/forsvarssjefen/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=HWR-ntdsscc>

Sopranos

Finn Says That Vito A Fag – The Sopranos HD. <https://youtu.be/EaCvFNH28lo>

<https://quoteinvestigator.com/2011/11/07/rough-men/>

<https://sfoonline.barnard.edu/hbo/printkle.htm#:~:text=Indeed%2C%20a%20number%20of%20scholars,feminism's%20impact%20on%20contemporary%20culture>

<https://www.ao.no/det-er-bare-a-innse-det-na-har-vi-sopranos-pa-gronland-og-svenske-tilstander-pa-bryn/o/5-128-775242>

<https://www.britannica.com/topic/pharmakos>

<https://www.bt.no/btmeninger/kronikk/i/KLVQG/vold-sex-og-mediemakt>

<https://www.politiet.no/globalassets/nyheter/oslo/2024-04-30-u-innsats-i-prioriterte-omrader-oslo-pd.pdf>

<https://www.vg.no/nyheter/i/8Jbz22/rapport-fra-politiet-i-oslo-kartlegger-kriminalitet-paa-groenland-butikkeiere-og-ansatte-opplever-aa-bli-truet-angrepet-og-sjikanert-flere-er-redde-for-aa-gaa-paa-jobb>

Tony learned that Vito is a GAY – The Sopranos HD. https://youtu.be/A7uH_rQC6fc

Vito Jr Story – The Sopranos. <https://youtu.be/dGYBpY2FpmU>

Vito Spatafore Dead – The Sopranos HD. <https://youtu.be/t-yKzpxOZH0>

Skåland, B. & Koskinen, T. (2025). Vold mot lærere. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 109–134). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510102>

Kapittel 2

Vold mot lærere

Børge Skåland og Tonje Koskinen

Sammendrag: Dette kapitlet ser nærmere på fire ulike saker om voldsutsatte lærere og den manglende støtten systemet gir. Alle sakene har vært gjenstand for domstolsprøving. Her er det påfallende hvor forskjellig fagdommerne og meddommerne vurderer alvorlighetsgraden av/i det den enkelte lærer har vært utsatt for. Det reiser flere prinsipielle spørsmål knyttet til læreres særskilte rettsvern etter straffeloven § 265, som gir særskilt vern mot trusler, og § 286, som gir særskilt vern mot vold. En kan spørre seg hvor reelt vernet i realiteten egentlig er. Funnene i disse fire sakene viser en omfattende mangel på støtte. Terskelen for at «vernebestemmelsene» trer i kraft, anses som høy.

Lovgiverintensjon ved «vernebestemmelsene» er en lav terskel. Nærmere forklart så innebærer det at det foreligger brudd på bestemmelsen på forsøksstadiet, se Ot.prp. Nr. 22 (2008–2009) s. 424. En elev som prøver å sparke en lærer i undervisningssituasjon, men av ulike grunner bommer, har overtrådt terskelen.

I kapitlet fremkommer det at vold mot lærere er både et omfattende problem og et sterkt økende problem. Både fagforening og skoleeier uttrykker bekymring for problemet. Forfatterne presenterer noen enkeltskjebner hvor lærere har blitt krenket og voldsutsatt. Gjennom dommene/sakene ser vi at det menneskelige aspektet ved denne voldsformen får store yrkesmessige og private omkostninger.

Funnene våre viser dessverre at det strafferettslige vernet ikke er reelt. Dommene peker på at det er håndhevingen av regelverket, og ikke regelverket i seg selv, som er problemet. Manglende forståelse, støtte og kunnskap om hvor alvorlig volds- og trusselepisoder blir for den enkelte voldsutsatte lærer, er gjennomgående.

Nøkkelord: voldsutsatte lærere, voldsdommer, straffeloven, manglende strafferettslig vern

Abstract: This chapter looks at four different cases of teachers subjected to violence and the lack of support from the system. All cases were subject to judicial review. It is striking how differently the professional judges and fellow judges assess the severity of what the individual teacher was exposed to. This raises some fundamental questions about the special legal protection afforded to teachers under sections of the Criminal Code. One may wonder how real this protection actually is. The findings in these four cases show that it is largely lacking.

The threshold for the «protective provisions» to come into force is considered high. The intention of the legislator with the «protective provisions» is a low threshold. More specifically explained, this means that a breach of the provision occurs at the attempt stage. A student who attempts to dismiss a teacher in a classroom situation but misses the mark for a variety of reasons has flagrantly violated the provision, see Ot.prp / NOU.

It is clear from this chapter that violence against teachers is both a widespread and a rapidly increasing problem. Both the union and the school owner express concern about the problem. The authors present some individual cases in which teachers have been assaulted and subjected to violence. Based on the judgments/cases, we see that the human aspect of this form of violence comes at great professional and personal cost.

Unfortunately, our findings show that protection under criminal law does not really exist. The judgments indicate that the problem lies in the enforcement of the rules and not in the rules themselves. A lack of understanding, support, and knowledge about how serious episodes of violence and threats are for the individual violated teacher are consistent aspects that characterize the teachers' experiences, here documented through the legal system.

Keywords: teachers exposed to violence, violent judges, criminal law, lack of criminal law protection

Innledning

Daglig skjer det 100 krenkelser mot skoleansatte i Norges 20 største kommuner, inkludert vold og trusler (Vedvik, 2023c). I samme artikkel oppgis at det kom inn over 20 000 avviksmeldinger om vold, trusler og avvik i 20 av Norges daværende 356 kommuner. I en nyere artikkel kommer det frem at dette tallet er økt med 30 % fra året før, og at det i de største 20 kommunene kom inn 26 000 avviksmeldinger (Vedvik, 2024). Dette sier noe om omfanget. Eksempler på vold som oppgis i artikkelen, er kvelertak, spyting, slag, spark, forsøk på å bli skallet ned, verbale trusler, trakassering, kloring, bitt, dytt, bruk av gjenstand eller våpen og opplevd uønsket seksuell oppmerksomhet. Hovedverneombud i Oslo, Dag Martin Vikheim, mener at antall saker som meldes politiet, mest sannsynlig er for lavt (Vedvik, 2024).

En nyere undersøkelse blant Utdanningsforbundets medlemmer viser at antall lærere som utsettes for fysisk vold fra elever de siste 12 månedene, har økt fra 24 % i 2018 til 45 % i 2024 (Eidset, 2024, s. 9). Dette er en foruroligende stor økning på bare seks år, og spesielt stor har økningen vært blant lærere på 1.–4. trinn. Bak disse tallene ligger det mange enkeltskjebner blant lærere. Vi vil senere presentere fire eksempler hvor elever og tidligere elev har påført lærere ulike krenkelser og vold via gjennomgang av rettssaker.

Mye av forskningen på vold og krenkelser mellom elever har skjedd hvor systematisk vold i form av mobbing er i fokus (Lund & Helgeland, 2020; Roland, 2014). Ulike programmer har vært iverksatt i norsk skole, hvor to norske forskere, Olweus og Roland, er sentrale. Olweus sitt antimobbeprogram er internasjonalt anerkjent som et svært effektivt program (Jantzer et al., 2022). En nyere artikkel finner at mobbing helt nede i 1. klasse har stor senskadeeffekt på både mobber og mobbeutsatte elever i form av kriminalitet, selvmordsforsøk og depresjon (Bettencourt et al., 2023). Trass i bruk av ulike vitenskapelige baserte antimobbeprogram viser nyere tall i Norge at mobbing i skolen ikke har blitt redusert, men øker (Kunnskapsdepartementet, 2023).

Selv om mobbing og vold elever imellom er et svært alvorlig og økende problem, vil vi i dette kapitlet fokusere på vold som elever utøver mot lærer. Vold som lærere utøver mot elever, vil ikke bli inkludert. Vold fra lærere mot elever er en variant som ikke har fått mye oppmerksomhet og som trenger mer forskning, men tas ikke opp her. En aktuell problemstilling i denne sammenhengen er endring av opplæringsloven med innføring av krenkelsesparagrafen, i 2017. Bestemmelsen det vises til, er paragraf 12-5 i opplæringsloven (2023), tidligere 9A-4 i opplæringsloven (1998). Dette punktet har forårsaket mye støy og blir ofte oppfattet som en elevs subjektive opplevelse har definisjonsmakt for når en krenkelse har funnet sted. I denne sammenhengen forstår vi krenkelse som en form for vold. Vi viser her til Becks definisjon av vold som forsøk på å reforhandle maktrelasjonen (Beck, 2011).

Bestemmelsen har ført til en rekke uforutsatte hendelser i skolen. Lærere uttrykker at de opplever avmakt i denne sammenhengen og at det har skjedd en maktforskyvning i skolemiljøet. En voldsutsatt lærer som det vises til senere i kapitlet, Vegar Hansen, uttaler i den sammenhengen at trass i faktorer som at det skal foreligge en objektiv krenkelse, fremkommer det at skolens ledelse ofte lar elevens subjektive opplevelse av en situasjon legge premisset for om en krenkelse faktisk har forekommet.

En tredje variant av vold i skolen er hvor elever utsetter lærere og andre ansatte for fysisk, psykisk, internett-vold og trakassering av ulik slag, som vist til over. Å kalle lærer for «jævla pedo, fittesleiker, mora-puler, hore og kuksuger» er eksempler på ord og begrep som elever rammer ansatte i skolene med.

Problemstilling

Hvordan kan fire rettssaker om lærere som har vært utsatt for vold under utøvelse av sin jobb i skolen, antyde hvor godt lærere er rettsbeskyttet?

Metode

I dette kapittelet har vi valgt en kombinasjon av casestudy og dokumentanalyse. Ved «Illustrerende casestudy» anvender vi fremgangsmåten til Grounded Theory (Charmaz, 2014).¹

Vår dokumentanalyse av fire ulike dommer suppleres med analyse av medieomtaler. Ved ett av våre fire caser er det utgitt bok om voldshendelsen (Lindh, 2022), som anvendes som tilleggskilde. I én av dommene har den ene forfatteren vært delvis til stede under rettssaken (Borgarting Lagmannsrett 2. desember, 2019). I tillegg gjennomførte førsteforfatter fire intervjuer med læreren. I den andre rettssaken (Oslo tingrett 23. januar, 2023) fulgte førsteforfatter hele saken som tilhører i rettsalen. Begge dommene gjaldt fysisk angrep fra henholdsvis elev og tidligere elev mot lærer i skoletiden og på skolens område når lærerne var på jobb.

En tredje case fikk, i likhet med de to dommene over, bred medieomtale innenfor sitt geografiske område. Hendelsen gjaldt en elev som trakasserte en lærer via en filmsnutt på internett (Innrøndelag tingrett 28. mai, 2020). Internettvold er foreløpig lite omtalt i norsk sammenheng. Flere saker i Australia førte til endring av loven Enhancing Online Safety Act, 2018, som gjelder deling av intime bilder uten samtykke. Internettvold er relevant i denne sammenhengen da tredje case som presentas nedfor, tar opp denne form for vold.

En fjerde voldshendelse dreide seg om en elev som truet lærer med pistol inne i klasserommet (Gulating Lagmannsrett, 24. mai 2024). De tre første sakene gjelder lærere som underviser i videregående skole, mens den siste omhandler ungdomsskole. Den siste saken hvor en lærer opplevde å bli truet

1 I artikkelen brukes Grounded Theory. Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory*. SAGE som startgrunnlag for analysen. Begge forfatterne leste uavhengig av hverandre de fire dommene, linje for linje, som et første trinn i analysen. Charmaz, K. & Thornberg, R. (2021). The pursuit of quality in grounded theory. *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 305–327. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357>. Dokumentanalyse er også brukt som metode, hvor vi gjennom nøye oppmerksomheten mot tekstene i fire dommer, tolket tekstene spesifikt i tillegg se dem i en større kontekst. Dette i samsvar med *Doing Document Analysis* Asdal, K., & Reinertsen, H. (2022). *Doing document analysis: A practice-oriented method*. SAGE Publications.

med pistol, suppleres med en femte case med pistoltrussel i barneskolen, som ikke førte til rettssak.

Ved å analysere intervjuene, dommene, og omtalen av dem ønsker vi å identifisere hvordan ulike lovbestemmelser anvendes og begrunnes. Videre søker forfatterne, hvorav den ene er utdannet både lærer og jurist, å vurdere om rettsbeskyttelsen lærere i Norge har mot å bli utsatt for vold, trakassering og krenkelser, er tilstrekkelig.²

Resultat og drøftelse

Datagrunnlaget utgjøres av fire dommer hvor fire ulike domstoler har avgjort hvordan vold som elever har utøvd mot fire lærere i skolen, er vurdert juridisk. Tre av dommene (Borgarting lagmannsrett, 14. april 2016; Inntrøndelag tingrett, 28. mai 2020; Oslo tingrett, 23. januar 2023) gjelder elever knyttet til videregående skole. Den fjerde saken (Gulating lagmannsrett, 24. mai 2019) omhandler en elev i ungdomsskolen.

Den ene av dommene knyttet til videregående skole dreide seg om en tidligere elev på 23 år som kom tilbake på skolen for å få kopi av vitnemål. I den sammenheng utviste han en atferd som førte til konflikt med en lærer som var på jobb, innenfor skoletiden. Domstolene er spredt på tre ulike geografiske steder i Norge, hvorav to i Oslo. Domsavgivelse ble gjort i tidsrommet 14.04.2016 til 23.01.2023. Ut fra vår kunnskap finnes det foreløpig få rettsaker hvor elever har utøvd vold mot lærer. De fire sakene ble valgt tilfeldig ut fra saker vi var blitt gjort oppmerksomme på og har gjort oss kjent med fra tidligere.

2 I tillegg til de fire dommene, boka om den ene dommen og avisomtaler gjennomførte førsteforfatter fire intervjuer av den voldsutsatte læreren i den første casen. Knyttet til den første casen er to intervju med to elever/informanter som var til stede i klasserommet da angrepet skjedde.

Case 1

Voldshendelsen

En 18 år gammel elev, som for Saers var ukjent på det tidspunkt, forsøkte fysisk å trenge seg inn i klasserommet under påskudd av at en elev som befant seg inne i klasserommet, skyldte ham penger.³ Saers nektet ham adgang, midt i undervisningstimen, hvorpå den kraftige eleven gikk resolutt inn i klasserommet. Saers la hånden på elevens brystkasse for å hindre inntrengingen (Lindh, 2022, s. 236). Eleven tok da tak i lærerens strupehode, trakk det ut og vred rundt. Clemens Saers gikk som en konsekvens i midlertidig sjokk og var ved nedsatt bevissthet. To jenter i klassen skjønte at lærerens liv var i fare, og tok affære. Den ene tok en kost som stod i klasserommet, og gjorde som om hun skulle angripe eleven som overfalt læreren med slag i hodet. Den andre eleven skjøv pulten fremover for å skape avstand mellom angriper og lærer. Eleven slapp da taket grunnet medelevenes inngripen og forlot klasserommet. I sjokktilstand ringte Saers forkontoret og ba om at tre sterke menn måtte komme til unnsetning, da det var farlige tilstander. Ingen kom. Heller ikke politi som skolen ringte til, kom til assistanse.

De to medelevene ble ikke fulgt opp av skolen etter at hendelsen hadde skjedd, ifølge intervju med begge elevene (personlig kommunikasjon, 8. juni, 2016). Det eneste de oppgir å ha blitt spurt om fra en i skoleledelsen, var om de kom til å slutte. De fortalte at de kom til å fortsette på skolen. Hvordan de selv hadde det eller om de hadde fått noen konsekvenser som følge av voldshendelsen, ble ikke etterspurt eller fulgt opp i ettertid. I stedet ba skoleleder om at de ikke skulle snakke noe mer om det som var skjedd i klasserommet.

3 Hendelsen ligger ti år tilbake og dreier seg om lektor Clemens Saers. Vi har valgt å omtale den voldsrammede læreren ved navn grunnet betydelig omtale i media gjennom flere år (f.eks. Wade, 2020). I tillegg har Saers i samarbeid med forfatter publisert boka med tittelen: *Lærer på liv og død. Clemens Saers – Fortalt til Knut Lindh* (2022). Boka er både en selvbiografi hvor han forteller om egen oppvekst i Holland og Sverige, samt sin lærerkarriere i Norge, med oppstart i Aurland. Siste del av boka er en subjektiv opplevelse av en voldsepisode ved Oslo Handelsgymnasium.

Gjennomgang av dommen

Eleven ble dømt til fengsel i 6 måneder av tingretten. Staffen ble av lagmannsretten redusert med to tredjedeler, til 2 måneder. Siden det kun var straffeutmålingen som det ble anket på, forble samlet erstatningssum som eleven ble dømt til å betale Clemens Saers, uendret på kr 154 270. Eleven ble dømt etter straffeloven av 1902 §§ 127, 128, 228 og 350. § 127 har en strafferamme på fengsel inntil 3 år og gjelder vold mot offentlig tjenestemann. § 128 gjelder trusler mot offentlig tjenestemann, og har strafferamme på inntil 3 år. § 228 dreier seg generelt om vold mot en annen person, strafferamme inntil 1 år. Men dersom volden har ført til skade på legeme eller helbred, eller tydelig smerte, er strafferammen inntil 4 år. Den siste paragrafen gjelder slagsmål eller utilbørlig atferd som forstyrrer omgivelsene, med 2 måneders strafferamme. I dette tilfellet, hvor voldsofferet blir utsatt for rå vold, utført via strupegrep som beskrevet ovenfor, synes allerede dommen som er avsagt i Oslo tingrett 2014, lav i forhold til strafferammen.

Eleven er også dømt for å ha angrepet to billettkontrollører, i tillegg til å ha truet skolens rektor med å utsette hans barn for ugjerninger, altså fire ulike personer i offentlig tjeneste ble enten truet eller utsatt for uprovosert vold, hvor strafferammen er 3 år. Dommen i tingretten på 6 måneders fengsel utgjør dermed en sjettedel av strafferammen. At dommen i lagmannsretten reduserer denne brøkdelen til «en flik», til en tjuesjerdedel av strafferammen (Borgarting Lagmannsrett 14. april, 2016), synes påfallende lavt. I stedet for skjerpning idømmer de voldsutøver en ikke ubetydelig lettelse.

Drøfting av dommen

Det kommer frem i selve dommen at voldsutøver ikke har angret, og han er ikke i rehabilitering. Én eneste grunn oppgis som grunnlag for å sette ned fengselsstraffen, er lang saksbehandling. Retten finner ikke at tiltalte elev har hatt «Noen klart positiv utvikling fra handlingstidspunktet» (Borgarting Lagmannsrett, 14. april 2016), og at tiltalte «viser liten innsikt og kan virke bagatelliserende om egen voldsbruk» (fra personundersøkelse, Borgarting Lagmannsrett 14. april, 2016, s. 8). Det mangler følgelig grunnlag for å ettergi så stor del av soningstiden, etter vår vurdering. Dette kan indikere at lærere har spesielt svakt rettsvern som ansatte i skolen i møte med voldelige elever.

Vi finner det riktig å omtale eleven som på tidspunktet var voksen, 18 år, for «voldsforbryter,» siden han dømmes for fysiske angrep på lærer og to billettkontrollører, i tillegg til trussel mot skolens rektor. Trusselen han ytret overfor trikkekontrollørene med at han «skulle få sin onkel, 'den største iraneren i byen, til å ta dem» (Oslo tingrett, 14. august 2015, s. 6), finner vi egnet til å påkalle berettiget frykt.

I dommen reagerer vi på ordlyden som er valgt. Det står at fornærmede «skubbet tiltalte unna for å kunne lukke døren» (Borgarting lagmannsrett, 14. april 2016; Oslo tingrett, 14. august 2015). Foranledningen var «interessekonflikt» mellom eleven som ville inn i klasserommet, og læreren som ikke ville tillate «dette av hensyn til undervisningen» (Borgarting lagmannsrett, 14. april 2016). I Carnegies heltefond sin begrunnelse beskrives hendelsesforløpet i en annen rekkefølge, hvor eleven er den som først forsøkte å trenge seg inn med makt. I begrunnelsen for tildelingen beskriver den voldsrammede læreren situasjonen som oppstod slik:

Da banker det på døren. Dørene til alle klasserom på Oslo Handelsgymnas er til vanlig låste. Jeg tenker at det må være en av elevene som kommer sent etter store friminutt. Jeg åpner døren og ser rett i ansiktet på en meget sint mann som roper høyt at han skal ha penger. Rett bak ham står fire andre gutter som sammen med gjerningsmannen er på full fart inn i rom 312, det klasserommet der jeg underviser. Som en ren refleks legger jeg min høyre håndflate på hans bryst for så å skyve ham bakover, slik at jeg kan få lukket døren. Jeg oppfattet situasjonen som livsfarlig. Gjerningsmannen, som jeg ikke kjenner fra før, roper høyt at jeg ikke skal røre ham. Jeg overser det idet jeg opplever at jeg får kontroll over situasjonen og skjøvet vekk gruppen med fem unge menn (Carnegies heltefond tildelingsbrev).

Sitatet anskueliggjør den opplevde trusselsituasjonen like før angrepet, som utelates i dommen, nemlig at eleven, sammen med andre elever, «var i full fart inn i rom 312» (Carnegies heltefond tildelingsbrev). Beskrivelsen har en helt annen rekkefølge enn i dommen, som kun nevner «en interessekonflikt», noe vi oppfatter å være en ufarliggjøring av en truende og uoversiktlig trusselsituasjon. Retorisk kan ikke voldtekstsituasjon mellom overgriper som vil

tvinge til seg sex, og jenta som nekter, omtales som «interessekonflikt». For oss forfatterne er dette et sentralt og uforklarlig punkt i dommen. Rettens begrunnelse for å ufarliggjøre det som læreren opplevde som en dramatisk voldshendelse, er uforståelig.

I en artikkel fra det svenske fagforeningsbladet *Vi Lärare* er en beskrivelse vi finner mer dekkende for hva som skjedde (Huss, 2024). På Ringsjöskolan i Höör hadde en lærer inspeksjon da han kom over en 16 år gammel elev som trakasserte en yngre funksjonshemmet elev. 16-åringen dyttet læreren i brystet og truet ham verbalt. Situasjonen blir beskrevet slik: «[...] hendelsen ble innledet av sterk fysisk og verbal provokasjon» fra eleven, som medførte at læreren ble «plassert i en nødsituasjon». Videre står det i dommen fra tingretten i Lund, referert i *Vi Lärare*: «[...] at læreren Paul Carlbark hadde rett til å bruke noe vold med tanke på det kriminelle angrepet han ble utsatt for, sier seg selv». Hendelsen med Clemens Saers finner vi sammenlignbar ved at eleven forsøkte å trenge seg inn i klasserommet med makt, og at Saers da forsøkte å hindre inntrengingen med makt, ved å dytte ham fysisk ut fra en inntrengingssituasjon ved å skyve eleven ut av klasserommet med en hånd på elevens brystkasse. Beskrivelsen med begrepet «interessekonflikt» brukt i Tingretten (Oslo tingrett, 14. august 2015) og gjentatt i lagmannsrettsdommen (Borgarting lagmannsrett, 14. april 2016) tolker vi som en sterk nedtoning av en dramatisk situasjon i klasserommet.

En av jentene som grep inn mot voldseleven, førte til at den angripende eleven slapp strupetaket i Saers. Hun ble tildelt Carnegies heltefond sin diplom og bronsemedalje for «sin og uredde vitnemål i tingretten» (Carnegies heltefond tildelingsbrev) (Oslo tingrett, 14. august 2015). Vi lar henne selv berette om hvordan hun oppfattet situasjonen virkelig og dramatisk, noe som står i kontrast til rettens formildende språk om «interessekonflikt»:

Jeg har hørt at Norge er et fredelig land. Jeg trodde ikke noe slikt kunne skje her. Ja, ikke sant? Jeg trodde slikt kunne skje i arabiske land. Lærerne har rettigheter. Ikke sant? De (ledelsen) vil beskytte ryktet til skolen, ikke sant? Ikke til han læreren som ble angrepet, ikke sant? Og han gutten fikk straff i bare seks måneder, og jeg synes han fortjener mer enn det. For tenk hvis han (Clemens) døde. Han skulle dødd, hva da? Han (Clemens) skulle bare være læreren, og det som skjedde skulle ikke ha skjedd. Han (angriper) var en stor gutt.

Han gjorde det ikke for å skade, men for å (forårsake) død. Fordi jeg kjenner de gutta. Og de er farlige (Personlig kommunikasjon, 8. juni 2017).

Sitatet fra eleven som hindret angripende elev i å påføre læreren enda mer alvorlig skade, belyser seks sentrale momenter rundt problematikken med «elever som utøver vold mot lærere» i sin tolkning ut fra denne ene situasjonen:

1. At lærere og skolen ikke er godt forberedt på økende vold som kan skje i «fredelige» Norge.
2. Renommé: Skolen, slik eleven oppfattet det, var mer opptatt av å beskytte ryktet enn læreren.
3. Lover som skal beskytte lærere, finnes, at Norge har (lovbestemte) rettigheter for lærere.
4. Alvorlig vold: At eleven utøvde grov vold, ikke for å skade, men for å drepe, slik hun tolket situasjonen.
5. Straffenivået mener eleven er for lavt. Dette gjaldt tingrettsdommen på 6 måneder. I intervjuet tok hun ikke opp at den idømte straffen også inkluderte angrep på to trikkekontrollører og trussel mot skolens rektor. Hennes vurdering av for lav straff med kun 6 måneder i fengsel blir enda mer påfallende når vi finner at lagretten reduserer dommen med to tredjedeler, til kun to måneder.
6. Noen elever er faktisk farlige. Dette punktet skrives samtidig med at NRK-nyhetene opplyser en fordobling av ungdom i 14-årsalderen som bærer kniv. Videre at det var en ungdomsskoleelev som like før julen 2022 angrep og drepte en passasjer på bussen i Bærum (Aam et al., 2023).

Oppreisning

Eleven ble i dommen dømt til å betale den voldsutsatte læreren 158 000 kr. Seks år etter dommen er det ifølge læreren kun blitt innbetalt 20 % av erstatningssummen (Personlig kommunikasjon, 25. januar 2024.) Det blir ikke lagt til noen renter på summen. Statens innkrevingssentral krever inn pengene på vegne av læreren. Ifølge Saers forståelse opphører kravet etter ti år. Med

andre ord vil tiltalte som, etter hva vi er kjent med, jobber i familiens firma, kunne slippe unna å betale pålagt erstatning og oppreisning dersom han unngår å tjene over minstebeløp. I tingrettsdommen oppgis hans månedlige inntekt til 6000 kroner brutto.

Følgeskader etter hendelsen

Clemens Saers ble påført varige fysiske skader. Han ble sykemeldt i tre år etterpå, og kom delvis tilbake i jobb før han gikk av med pensjon. Strupehodet ble varig skadet, samt stemmebåndet. Han kunne undervise under forutsetning av å ha mikrofon og bærbar høyttaler i klasserommet. Også psykisk førte voldshendelsen til skade. Han fikk påvist PTSD og mottar en månedlig utbetalt voldserstatning på 900 kr (Personlig kommunikasjon, 25. januar, 2024).

Ervervet innsikt

Episoden viser at Clemens Saers reagerer intuitivt på at en elev fysisk forsøker å trenge seg inn i hans «domene», klasserommet. Det er ingen betenkeligheter knyttet til lærerens handlemåte når han prøver å forhindre inntrengeren. Det at Clemens Saers forsøker å skyve eleven ut, fremstår som en adekvat legitim handling. Det faktum at eleven svarer med å ta strupetak og rive ut strupehodet etter en kraftig vridning, er en klar og tydelig voldshandling i den hensikt å skade læreren. Det at retten betegner hendelsen som en «interessekonflikt», blir for oss helt feil. Betegnelsen «interessekonflikt» fjerner alvorlighetsgraden av elevens voldshandling. Vi oppfatter dette som en del av den omfattende systemsvikten hvor elev-lærer-vold ufarliggjøres.

Manglende og feil tolkning/forståelse av vernebestemmelsene fører til feil håndheving, som igjen truer den enkelte lærers rettssikkerhet.

Case 2

Voldshendelsen

En lærer inspiserer (kan også ha vært røykepause) i skolegården sammen med en annen lærer, da en tidligere elev kjører inn på skolens område i en nyere BMW. Bilde av bilen blir fremvist i rettssalen, hvor førsteforfatter fulgte hovedforhandlingen over én dag hvor elever oppholder seg, som en

sikkerhetsrisiko. Som verneombud kjente han på et særlig ansvar for å følge opp det som var bestemt, ved å si ifra og hindre fremtidig parkering.

I retten kommer det frem at læreren ble provosert over å være vitne til parkeringen. Han går bestemt frem mot bilen og ber sjåføren om å hensette bilen et annet og lovlig sted. Dette resulterer i et munnhuggeri der sjåføren nekter å etterkomme lærerens tilrettevisning. Da læreren tar frem mobilkameraet og tar bilde av bilens feilparkering, reagerer den tidligere eleven med å brutalt legge læreren i bakken. I rettssalen kommer det frem at den tidligere eleven tok strupetak på læreren. Den andre læreren oppfattet situasjonen som livsfarlig. Kollegaen, som både var til stede i skolegården og bevitnet hendelsen, og som vitnet i rettssaken, oppgav at han var tidligere dørvakt på utested og trent til å ufarliggjøre fysiske angrep. Han så seg derfor nødt til å gripe inn og berge kollegaen sin i en alvorlig situasjon. I retten oppgav han at han bedømte den angripende tidligere eleven som «kamptrent», at bare en kamptrent person kan legge et annet menneske så raskt i bakken.

I retten hevdet sjåføren at hans uføretrygdede far lå i baksetet da han parkerte. Og at han hadde et skilt med godkjent handikapparkering liggende synlig i frontruta. Dette ble ikke trodd eller hensyntatt i dommen. Kollegaen oppgav at han var «helt sikker» på at det ikke var noen andre mennesker inne i bilen. Han hadde heller ikke sett noe skilt om tillatt handikap-parkering i frontruta, slik tiltalte oppgav i retten.

Gjennomgang av dommen

Gjerningsmannen ble dømt etter straffeloven § 273, «skadet en annens kropp og helse». Strafferammen er her 6 år når «en skader en annens kropp eller helse, gjør en annen fysisk maktesløs». Bestemmelser som i særlig grad beskytter undervisningspersonale eller personer i offentlig tjeneste, § 286, som har en strafferamme på 3 år, ble ikke vist til. Bestemmelsen har en strafferamme på 6 år. Dommen lød på 90 dagers fengsel, 3 måneder.

Drøfting av dommen

Hendelsen som blir beskrevet i dommen, førte til «nedpressningsbrudd og delvis avrevet sideleddbånd i kneet» (Oslo tingrett, 23. januar 2023, s. 1). Både i dommen og i avisintervju senere dokumenteres det at den tidligere eleven

har påført læreren betydelig skade. I retten ble det også fremlagt bilder av den konkrete skaden, som får frem at skaden var omfattende. I dommen fastslås det at «fornærmede påført en ikke ubetydelig skade, som medførte plager og smerter over lang tid». Videre nevnes det i dommen at saken «ikke er av de mest alvorlige, men som heller ikke ligger helt i nedre sjikt».

Når vi leser domspremissene, forventes en dom som ligger midt i sjiktet opp mot 6 år. Dommen blir overraskende på 90 dager i fengsel. Altså 3 måneder, som utgjør 4,2 % av mulig strafferamme på 6 år, eller 72 måneder. At en så grov voldshendelse mot en lærer «belønnes» med kun 4,2 % av rammen, «en brøkdel» av den strafferammen som er mulig å idømme, er for oss forfatterne vanskelig å begripe.

I rettssalen, hvor førsteforfatter var til stede, forklarte kollegaen at tiltalte anvendte «strupepegret» mot læreren, noe som gjorde at han oppfattet at læreren var i livsfare. At dette utsagnet fra kollegaen ikke nevnes som et forsterkende voldselement, stiller vi oss undrende til. Én av tilhørerne i retts-saken tok opp alt som ble sagt inne i salen, og ettersendte førsteforfatter, slik at utsagnet om «strupepegret», kan dokumenteres.

Oppreisning

Læreren tilkjennes kr 20 000 i oppreisning. I tillegg må den dømte voldsmannen betale skjønnsmessig kr 3000 i saksomkostninger.

Følgeskader etter hendelsen

I dommen nevnes det at fornærmede har:

[...] smerter og nedsatt funksjon i flere måneder i etterkant. Han forklarte blant annet at sommerferien ble helt ødelagt, da han ikke kunne gå turer og bevege seg slik han ønsket. Han har fremdeles smerter hvis han går lengre distanser, og klarer ikke å rette beinet helt ut. Han går til behandling hos psykiatrisk sykepleier, og har følt seg engstelig i etterkant av hendelsen. Dette er typiske skadefølger etter å ha blitt utsatt for denne typen vold. (Oslo tingrett, 23. januar 2023, s. 3)

Etter vår oppfatning tar dommen ikke tilstrekkelig høyde for den store psykiske skaden læreren opplevde i etterkant. I avisintervju (Fladberg, 2023b) beskriver han søvnløshet, at han sluttet med gåturer i marka og besøk på den lokale puben. En grunnleggende usikkerhet er oppstått, og han frykter at bare det å gå på et fortau kan føre til angrep fra ukjente personer. Han beskriver hvordan redselen satte seg i kroppen. Sommeren etter hendelsen «forsvant» ved at han isolerte seg, ble liggende under dyna og kjente seg engstelig og redd. Hans grunnleggende oppfatning av å være menneske ble fratatt ham gjennom angrepet. Dette beskriver noen teoretikere som «ontologisk utrygghet» (Giddens, 1994; Laing, 1960), dvs. at menneskets grunnleggende trygghet og tillit til andre og sine omgivelser ikke lenger er tilstede.

Ervervet innsikt

Vi ble overrasket over den manglende støtte og lojalitet fra den voldsutsattes kolleger. Dette er et kjent fenomen i «victim blaming» – teorien hvor en tar avstand fra «offeret» (Engel, 2015). En kan også forstå manglende solidaritet ut ifra teorien om troen på en rettferdig verden (Lerner, 1997).

Rektors uttalelser til avisen om at «hun [...] anser saken som avsluttet fra skolen side» (Fladberg, 2023b), vitner om manglende forståelse for hvor lenge en voldshandling «kan sitte i» for den som er blitt utsatt. Dette underbygges av at læreren i samme avisartikkel, lenge etter dommen falt, fortalte om store helsemessige og psykiske langtidsvirkninger. Vi undrer oss over hvor trygt og støttende et arbeidsmiljø egentlig kan oppleves etter en slik uttalelse fra rektor. Dette, i kombinasjon med kollegaens manglende solidaritet under rettssaken, fremstår for oss som en ensom posisjon å være i for den voldsutsatte. I tillegg fremkommer det at den alvorlige voldssaken ikke ble meldt til Nav, Oslo skoleetats hovedverneombud, Oslo pensjonistforening eller Arbeidstilsynet (Fladberg, 2023a).

Vi merker oss hvor lang tid bearbeidelsen av slike hendelser kan vare, både yrkesmessig og privat. Vår vurdering er at lærerens rettsikkerhet i denne casen ikke er tilstrekkelig ivaretatt.

Case 3

Hendelsen

Hendelsen skjedde i et klasserom i en videregående skole på vg2 mens fornærmede gjennomførte undervisning. Det var om lag 25 elever til stede i klasserommet (Inntrøndelag tingrett, 28. mai 2020). Den kvinnelige læreren hadde på seg en knelang kjole. På et tidspunkt står hun med ryggen mot tiltalte og lener seg forover for å hjelpe en annen elev. Tiltalte elev tar opp mobiltelefonen og filmer læreren opp under kjolen slik at lår og undertøy vises, uten at læreren merker det. Tiltalte deler deretter filmsnutten på en Snapchat gruppe med minst 19 medlemmer. I tillegg blir tiltalte selv filmet av sine medelever samtidig som han filmer læreren. Videre blir videosnutten spredd over hele småbyen.

Først flere dager senere blir læreren gjort oppmerksom på hva som er skjedd. Hun reagerer med forferdelse, sjokk og vantro over at det kunne skje. Tanken på at hennes mest private deler er blitt spredd til mange mennesker i småbyen, fremskaffer sterke følelsesmessige reaksjoner. Hun oppgir hendelsen som «krenkende og audmjukande» (Sørbø, 2020b).

Hun forventer at skolens ledelse skal anmelde saken, noe som ikke skjer. Ledelsen vet ikke hvordan de skal reagere og kontakter fylkets jurist i utdanningsetaten. Denne foreslår at eleven får én dags utvisning og én nedsatt ordenskarakter. Siden eleven går i vg2, vil dette ikke få innvirkning på den endelige avgangskarakteren i orden i vg3.

Læreren finner skolens reaksjon inadekvat og anmelder selv saken. Politiet vurderer at handlingen/krenkelsen er straffbar og ilegger eleven en bot på 6000 kroner. Eleven aksepterer ikke boten. Det blir derfor rettssak, som det her vises til.

Gjennomgang av dommen

Saken/hendelsen rammes av straffeloven § 266 «for å ha krenket en annens fred ved hensynsløs adferd». Det finnes lite rettspraksis på området, og det som finnes, er av mer alvorlig karakter enn i vår sak. Ettersom spredning av krenkende materiale på nettet er et økende problem, fremstår det som om retten ønsker at avgjørelsen skal ha en preventiv effekt for å unngå liknende hendelser. Retten slår fast at hendelsen utgjør «en betydelig integritetskrenkelse» (Inntrøndelag tingrett, 28. mai 2020, s. 4).

Dommen vektlegger det faktum at fornærmede var på jobb når hendelsen skjedde, og at hun da har et særlig behov for vern. Retten fremhever som positivt at tiltalte «tok grep» for å hindre videre spredning, men presiserer samtidig at idet noe er delt på internett, så har en ingen kontroll over videre spredning. I referat fra rettssaken (Sørbø, 2020b) står det at politiet ikke har etterforsket om det har skjedd spredning av videoen.

Drøfting av dommen

Det som er påfallende i beskrivelsen av hendelsen i dommen, er at tiltalte var klar over at han selv ble filmet mens han utførte handlingen. Dette faktum kan tyde på at krenkelsen var en planlagt handling. Tiltalte har forklart at han ønsket å «høste latter fra kameratene sine» (Inntrøndelag tingrett, 28. mai 2020, s. 4). Dette vitner om et klassemiljø med en negativ internjustis. Det er derfor naturlig å stille spørsmålet om tiltalte ville filmet oppunder kjolen hvis klassemiljøet hadde en positiv internjustis. Spørsmålet kan vanskelig besvares eller konkluderes, men det er forfatternes påstand at usynlige sosiale mekanismer, som negativ internjustis, bidrar til normbrytende adferd. Denne saken er et eksempel på dette.

Forfatterne reagerer, i tråd med fagforeningen, på at det var læreren selv som måtte anmelde saken (Lektorlaget, 2020). Retten fremhever at når en lærer er på jobb, har læreren et særlig behov for vern. Hvorfor skolen og fylkeskommunen ikke anså anmeldelse for å ligge innenfor sitt omsorgsansvar av egen arbeidstaker, vet ikke forfatterne, men finner det betenkelig. Saken illustrerer at lærere ofte blir stående alene når det er tale om å anmelde en elev. Daværende leder i Norsk Lektorlag mente dommen var en seier for lærernes rettssikkerhet, og at dommen slo fast at norske lærere skal kunne forvente at skolen som arbeidsgiver står opp for lærerne når de trenger det (Lektorlaget, 2020). De senere års utvikling ser dessverre ikke ut til å ha styrket lærernes rettssikkerhet nevneverdig. Dommen er i og for seg en seier, men forfatterne undrer seg over om den har ønsket preventiv effekt. Det nasjonale mobilforbudet som direktoratet har anbefalt i barnehage, grunnskole og på videregående, vil forhåpentligvis føre til at lærere ikke trenger å bekymre seg for liknende problematikk i fremtiden (Utdanningsdirektoratet, 2024).

Oppreisning

Eleven dømmes til å betale en bot på kr 7200. I tillegg inndras elevens telefon, ettersom den var brukt i en straffbar handling, jf. strfl. § 69. Telefonen var av typen iPhone X. Forfatterne vet ikke hvor gammel telefonen var, men prisen anslås å ligge mellom 8000 og 10 000. Verd å merke er at politiets bot på kr 6000 ble hevet til 7200 kr, og at eleven i tillegg fikk inndratt redskapet/telefonen, han hadde brukt til å begå lovbruddet. Vi anslår at elevens samlede utgift/bot økte fra kr 6000 til ca. 17 000 kr. Eleven anket ikke dommen.

Følgeskader etter hendelsen

Det fremgår av dommen at opplevelsen har fått store negative konsekvenser for læreren i ettertid, både yrkesmessig og privat. Hendelsen førte til lengre sykemelding, og det tok lang tid før hun «torde» kle seg i skjørt igjen. Hun forteller om en generell utrygghet i møte med elever og kolleger da hun etter sykemeldingen vendte tilbake til arbeidet (Sørbø, 2020a; 2020b). Dommen går ikke nærmere inn på hva konsekvensene innebærer, og forfatterne kommer ikke til å spekulere i dette. Vi finner følgende sitat fra læreren sentralt for å beskrive hvor alvorlig læreren oppfattet krenkelsen: «Det som skjedde tok frå meg makt, integritet og autoritet i klasserommet, seier læreren i retten» (Sørbø, 2020b).

Ervervet innsikt

Dommen illustrerer hvordan skoleledelsen blander sammen sanksjoner etter ordensreglementet/skoleregler og straff i sin juridiske form. Vi undrer oss over at ledelsen på grunn av én dags utvisning og nedsatt ordenskarakter ikke støtter læreren ved å anmelde saken. I slike tilfeller vil det være naturlig at det er skolen ved rektor, eventuelt ordfører, som sender anmeldelse. Her blir læreren stående alene om å anmelde forholdet.

Det er også verdt å merke seg at ledelsen ved avdelingsleder ikke har tatt inn over seg hva dommen i realiteten innebærer. Når avdelingsleder etter rettssaken uttaler at han mener at skolen har handlet riktig, samtidig som dommen slår fast at det ikke er tilfellet, vitner det om manglende erkjennelse av sitt lovpålagte ansvar som skoleleder.

Case 4

Hendelsen

Tiltalte, en elev i ungdomsskolen, hadde lånt en replika av en pistol på skolen for å benytte den i en filminnspilling. Hendelsen skjer i forbindelse med at eleven skal returnere replikaen til skolen. Eleven retter pistolen mot en lærer.

Retten deler seg i et mindretall bestående av to fagdommerne og et flertall bestående av fem fagdommere. En av meddommerne i flertallet «mener at tiltalte holdt våpnet slik at det et kort øyeblikk ble vendt mot fornærmede, men at det ikke er godtgjort at det ble rettet mot henne.» De andre fire meddommerne legger til grunn at ikke bare rettet eleven pistolen mot læreren, hun ble også skremt av det som skjedde (Gulating lagmannsrett, 24. mai 2019, s. 3).

Fagdommerne, som utgjør mindretallet, legger til grunn at eleven «siktet mot hodet/brystet hennes med pistolen», og at læreren ikke fikk vite at det var en replika før etter at hun ba eleven legge den bort, og at hun ble skremt og redd av det som skjedde.⁴

Gjennomgang av dommen

Dommen er en anke av Jæren tingrett sin avgjørelse om frifinnelse datert 19. oktober 2018. Statsadvokaten anførte strl. § 265 første ledd, jf. annet ledd bokstav c, og la ned påstand om 21 dagers betinget fengsel. Straffeloven § 265 er brutt med det samme forsøksstadiet er passert. Det kreves ikke at trusselen er egnet til å fremkalle alvorlig frykt (Ot.prp. nr. 22 (2008–2009) s. 424). For at en skal kunne domfelles, må forsettkravet være oppfylt. Forsettkravet har en objektiv og en subjektiv side. Ettersom mindretallet, bestående av meddommerne, ikke finner det subjektive vilkåret for skyld oppfylt, ender tingrettsdommen med frifinnelse.

4 Hendelsen har en parallell til en episode i barneskolen i Oslo (Fladberg, 2023b). Lærer Anne Marte N. Sandnes ser at en elev i timen tar frem en pistol/replika og retter den mot medelev, og tenker at «Nå skjer det». I artikkelen med overskriften «Hun elsket læreryrket. Plutselig skjer det. Hun er sikker på at de skal bli skutt» illustrerer hvor alvorlige konsekvensene en slik «dum handling» i klasserommet kan få for lærere. Uavhengig om pistolen i ettertid viser seg å være en lekepistol/replika, vil konsekvensene for fremtidig helse og utøvelse av læreryrket være alvorlige.

Det er interessant at det i dommen er tre ulike forståelser av hendelsesforløpet. Det var ført totalt fem vitner i tillegg til partsforklaring. Vitnene er ikke samstemte på når det ble gjort kjent at «pistolen» var en replika, og læreren og eleven spriker i forklaringen om hvorvidt eleven «rettet» replikapistolen mot lærerens hode/bryst eller ikke. Det er sistnevnte som blir det springende punkt for flertallet og mindretallet, og som blir avgjørende for votumet.

Drøfting av dommen

At Statsadvokaten anker frifinnelsen fra tingretten, er positivt sett hen til styrking av lærernes rettssikkerhet og forståelsen i anvendelsen av §§ 265 og 286. Setningen «Han handlet dumt, men han handlet ikke forsettlig med hensyn til å fremsette en trussel» i flertallets votum, har et element av sympati. Forfatterne undrer seg over om meddommerne har sympatisert med eleven og latt seg «skremme» av å domfelle en 15 år gammel gutt? Eller om de ikke har forstått hva som ligger i skyld-/forsettvrderingen?

Forfatterne er enige med mindretallets vurdering. Fagdommernes begrunnelse for å ilegge straff er god og, etter vår mening, korrekt. Mindretallet finner både det objektive og det subjektive skyldvilkåret oppfylt. De har i sin begrunnelse lagt særlig vekt på lærerens forklaring og lærerens beskrivelse av hva som skjedde. Hadde dommen ført til domfellelse, er forfatterne av den oppfatning at det ville styrket lærernes opplevelse av profesjonens rettssikkerhet. Vernet i straffeloven § 265 oppleves, slik det er nå, ikke som reelt, men som et «et særskilt (dårlig) vern mot vold», *Utdanningsnytt* (Vedvik, 2023b), og dommen bygger opp om dette synet.

Følgeskader etter hendelsen

Det fremgår ikke at læreren har hatt følgeskader etter hendelsen utover det som ble forklart i retten. Læreren forklarte at hun ble skremt, men forholdt seg rolig. Dette bekreftes av politiet, som forklarte at læreren var skremt og gråt da hun skulle forklare hva som hadde skjedd.

Ervervet innsikt

Det prinsipielle som vi merker oss ved denne saken, er forskjellen i fagdommer- og meddommernes vurdering av skyldkravet.

For oss fremstår det som om at meddommerne ikke har forstått vurderingen av det subjektive skyldkravet. I likhet med case nr. 1, hvor en farlig voldssituasjon blir betegnet som en «interessekonflikt», blir en alvorlig situasjon her beskrevet av meddommerne som en «dum handling». En liknende trusselsituasjon som skjedde i Oslo, fikk store fysiske og psykiske konsekvenser for læreren. Fenomenet med at «det er ikke så farlig» er viktig å være svært oppmerksom på.

Avsluttende diskusjon

Samlet fremkommer disse fire eksemplene å være deler av fenomenet «svikt satt i system». Her er det voldsutsatte lærere som er blitt sviktet, med store konsekvenser for den enkelte lærer. Eksemplene får frem en manglende forståelse, kunnskap og vilje til å endre svikten i systemet.

Fenomenet rundt vold mot lærere, som vi har undersøkt via fire konkrete rettssaker, avslører en kompleks og bekymringsfull side ved skole- og opplæringsmiljøet. Lærernes arbeidsmiljø, hvor trusler og fysisk vold er utbredt, er alvorlig for både fremtidig rekruttering og helsesituasjonen til de lærerne som er der nå.

Funn fra de fire rettssakene som er brukt som eksempler i dette kapittelet, indikerer at lærere i norsk skole har manglende rettssikkerhet og beskyttelse. Straffelovparagrafene §§ 127, 128 og 155 gir offentlige tjenestemenn beskyttelse. Straffeloven § 286 gir særskilt vern til usatte yrkesgrupper hvor personer som har ansvar for opplæring i grunnskole eller videregående skole, nevnes spesielt i punkt c. Disse lovene fremkommer ikke å være tilstrekkelige til å føre til nødvendig rettsbeskyttelse til lærere, noe vår gjennomgang av fire utvalgte dommer antyder.

Våre funn indikerer at nye lærere som kommer ut i skolen, og de som allerede arbeider der, mangler tilstrekkelig rettsvern. Ledende politikere som Høyres representant Michael Tetzschner uttaler at «skolen er ikke et

lovtomt rom» (Stortinget, 2020). Statsråd Gunvor Melby gjentar i samme stortingsmøte begrepet «lovtomt rom» og uttaler at samfunnets vanlige lover gjelder også her. Dette mener vi ikke stemmer, etter vår gjennomgang av fire ulike dommer. Dataene våre antyder at om ikke skolen er tom for lover, så anvendes de i liten grad. Implikasjoner av våre funn bør føre til instruks til domstolene om å justere opp straffenivå for vold mot lærere. Eksempelet med Clemens Saers viser at selv om dommen gjengir instruks fra statsadvokat om å heve strafferammene, så reduseres denne sterkt i ankedommen ut fra en noe tynn begrunnelse, «lang saksbehandlingstid» (Borgarting lagmannsrett, 14. april 2016).

Lærere er sårbare mennesker i slike situasjoner (Skåland, 2020). Skillet mellom menneske og profesjonell pedagogisk yrkesutøver innenfor skolens rammer er ofte syltynt (Nias, 1996). Sykemeldt lærer i barneskolen, Christine Koth Fliid, forteller om situasjonen i en barneskole i Skien hvor lærere blir «slått, sparka og lugga» (Lilleås, 2024). Hun er nå sykemeldt og uttaler til NRK Telemark at det går på selvrespekten løs for de voksne. Forfatterne vil understreke at nedvurdering av vold som vi finner i voldsepisoder som barn står bak, med ord som «dum handling, interessekonflikt, de er jo bare barn», vil fremstå som en deeskalering av hendelser med alvorlige konsekvenser for utsatte lærere. Det må utvises forsiktighet for hvordan mennesker som krenkes opplever krenkelsene. Vi må ta inn over oss de store omkostningene det har for en lærer å bli utsatt for krenkelser, trusler og vold. Lovverk og utdanning vil aldri kunne dekke den påkrevde menneskelige innsikten.

I Arbeidstilsynets veileder understrekes at opplæringsloven og arbeidsmiljøloven er likestilte lover. Arbeidstilsynet sin undersøkelse har som målsetting å besøke 40 skoler, og de kommer i denne forbindelse med seks råd for å forebygge vold i skolen (Vedvik, 2023a). «Men ikke alle hendelser kan forebygges eller fjernes helt, men det er likevel viktig at de ansatte ikke står alene med utfordringen», sier seniorrådgiver i Arbeidstilsynet Ingri Litleskare i artikkelen om de seks rådene. Trass i at vold mot lærere har vært et tema i media og fagforeningene i senere år, viser en oppdatert undersøkelse blant lærere at en stadig mindre andel av voldsutsatte lærer får tilstrekkelig hjelp i ettertid. Undersøkelsen viser at mens 41 % av utsatte lærere i 2018 oppga at de mottok tilstrekkelig hjelp, sank denne andelen til 33 % i en tilsvarende undersøkelse seks år senere (Eidset, 2024, s. 14). Vår gjennomgang av fire dommer, og øvrig materiale, finner at voldsutsatte lærere tilsvarende blir

stående alene med utfordringer rundt vold og trusler og ikke er tilstrekkelig rettsbeskyttet, trass i et omfattende lovverk.

Vold som forekommer i skolen, er et alvorlig tema som trenger mye forskning. Vi har i kapitlet satt søkelys på lærere og belyst temaet gjennom rettssaker. Intervju med elever som både har vært utsatt for vold av medelever, eller har vært vitne til vold og krenkelser mot både medelever og lærer, mangler forskning. Også vold som skjer i barnehage mot ansatte fra både barn og foreldre, er mangelfullt dekket i forskningen, ut fra vår kjennskap.

Forslag til tiltak

Kommunedirektøren har det overordnede ansvaret for at kommunens ansatte har den kunnskapen som trengs for å utøve sitt daglige virke etter gjeldende regelverk. Ansvaret gjelder alle nivåer i skolens virksomhet. Vi mener at det er nødvendig med kompetansehevende tiltak som sikrer en felles og riktig forståelse av lovverket. Økt kunnskap blant skoleledere vil igjen sikre større grad av korrekt håndheving, som igjen styrker den enkelte lærers rettsikkerhet.

Dette krever at en har et vedvarende søkelys på problematikken, og at en øver på hvordan en skal håndtere både situasjoner som har oppstått, og hypotetiske voldshendelser. Dessverre er det nok hendelser presentert jevnlig i media som en kan gripe fatt i og anvende som øvingsmateriale.

En bør også se på hvordan en kan implementere og sikre kunnskap om lovverket i lærer- og skolelederutdanningen. Videre bør pålagt kursing gjøres til en del av kommunenes dynamiske internkontroll.

Referanser

- Asdal, K. & Reinertsen, H. (2022). *Doing document analysis: A practice-oriented method*. SAGE Publications.
- Beck, T. K. (2011). The eye of the beholder: Violence as a social process. *International Journal of Conflict and Violence*, 5(2), 345–356.
- Bettencourt, A. F., Clary, L. K., Jalongo, N. & Musci, R. J. (2023). Long-term consequences of bullying involvement in first grade. *Journal of School Psychology*, 97, 63–76. <https://doi.org/10.1016/j.jsp.2023.01.004>
- Borgarting lagmannsrett. (2016). *Gjelder spørsmål om det skal idømmes samfunnsstraff i stedet for ubetinget fengsel for vold og trusler*.
- Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory*. SAGE.
- Charmaz, K. & Thornberg, R. (2021). The pursuit of quality in grounded theory. *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 305–327. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357>
- Eidset, I. (2024). *Lærernes arbeidsmiljø: Undersøkelse blant Utdanningsforbundets medlemmer som er grunnskolelærere*. Utdanningsforbundet. https://www.utedanningsforbundet.no/contentassets/e08e633ef0664573bfaa7dd473a3b873/utedanningsforbundet_arbeidsmiljo_rapport_240408.pdf
- Engel, B. (2015). *When did “victim” become a bad word: Why do we despise weakness in ourselves and others?* [The Compassion Chronicles]. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/blog/the-compassion-chronicles/201504/when-did-victim-become-bad-word>
- Enhancing Online Safety (Non-consensual Sharing of Intimate Images) Act*. (2018).
- Fladberg, K. L. (2023a, 15. januar). *Ble ikke varslet da Oslo-lærer ble skadet etter vold i skolegården*. *Dagsavisen*. <https://www.dagsavisen.no/nyheter/2023/01/15/ble-ikke-varslet-da-oslo-laerer-ble-skadet-etter-vold-i-skolegarden/>
- Fladberg, K. L. (2023b, 13. mars). *Voldsutsatt Oslo-lærer: – Jeg ville jo ikke være noen «dramaqueen» heller*. *Dagsavisen*. <https://www.dagsavisen.no/nyheter/2023/03/13/voldsutsatt-oslo-laerer-jeg-ville-jo-ikke-vaere-noen-dramaqueen-heller/>
- Giddens, A. (1994). Living in a post-traditional society. I U. Beck, A. Giddens & S. Lash (Red.), *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order* (s. 56–109). Polity Press.
- Gulating lagmannsrett. (2019). *Dom* (Saksnr. LG-2018-157565).
- Huss, J. (2024). *Lærer Paul ble angrepet av en elev – fikk selv sparken*. *Vi Lärare*. <https://www.vilarare.se/nyheter/vald-i-skolan/lararen-paul-attackerad-av-elev--fick-sjalv-sparken/>
- Inntrøndelag tingrett. (2020). *Dom* (Saksnr. 20-038561MED-INTR).
- Jantzer, V., Ossa, F. C., Eppelmann, L., Parzer, P., Resch, F. & Kaess, M. (2022). Under the skin: Does psychiatric outcome of bullying victimization in school persist over time? A prospective intervention study. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 63(6), 646–654. <https://doi.org/10.1111/jcpp.13502>
- Kunnskapsdepartementet. (2023). *Flere elever mobbes på alle trinn*. <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/flere-elever-mobbes-pa-alle-trinn/id2959900/>
- Laing, R. D. (1960). *The divided self: A study of sanity and madness*. Tavistock.
- Lektorlaget, R. (2020). *En merkedag for norske læreres rettssikkerhet*. <https://www.norsklektorlag.no/nyheter/merkedag-laereres-rettssikkerhet/>

- Lerner, M. J. (1997). What does the belief in a just world protect us from: The dread of death or the fear of understanding suffering? *Psychological Inquiry*, 8(1), 29–32. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0801_5
- Lilleås, V. P. (2024). *Flere voldsutsatte som jobber i skolen får ikke hjelp og oppfølging i etterkant* [Radioprogram]. NRK Telemark. <https://radio.nrk.no/serie/distriktsprogram-telemark>
- Lindh, K. (2022). *Lærer på liv og død: Clemens Saers – Fortalt til Knut Lindh*. Borg forlag.
- Lund, I. & Helgeland, A. (2020). *Mobbing i barnehage og skole: Nye perspektiver*. Cappelen Damm Akademisk.
- Nias, J. (1996). Thinking about feeling: The emotions in teaching. *Cambridge Journal of Education*, 26(3), 293–306. <https://doi.org/10.1080/0305764960260301>
- Opplæringslova. (1998). *Opplæringslova*. PEDLEX Norsk Skoleinformasjon.
- Opplæringslova. (2023). *Opplæringslova*. Kunnskapsdepartementet. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2023-06-09-30>
- Oslo tingrett. (2015). *Dom*.
- Oslo tingrett. (2023). *Dom* (Saksnr. 22-163599MED-TOSL/07).
- Roland, E. (2014). *Mobbingsens psykologi: Hva kan skolen gjøre?* (2. utg.). Universitetsforlaget.
- Skåland, B. (2020). *Lærere er svært sårbare i møtet med elever som krenker dem*. *Utdanningsnytt*. <https://www.utdanningsnytt.no/borge-skaland-clemens-saers-utdanningsforbundet/nar-bor-fagforeninger-stotte-ikke-medlemmer/228291>
- Stortinget. (2020). *Interpellasjon fra Michael Tetzschner (H) til kunnskaps- og integreringsministeren: Interpellasjon nr. 18 (2020–2021)*. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Sporsmal/Interpellasjoner/Interpellasjon/?qid=82511>
- Sørbo, K. (2020a). *Elev dømt for å ha snikfilma under kjolen til lærer*. NRK. https://www.nrk.no/trondelag/elev-_19_-domt-for-a-ha-filma-under-kjolen-til-laerar-1.15034176
- Sørbo, K. (2020b). *Skuleelev tiltalt for å ha filma under kjolen til lærer*. NRK. <https://www.nrk.no/trondelag/skuleelev-tiltalt-for-a-ha-filma-under-kjolen-til-laeraren-1.15029761>
- Utdanningsdirektoratet. (2024). *Anbefalinger om regulering av mobiler og smartklokker i skolen*. <https://www.udir.no/regelverk-og-tilsyn/skole-og-opplaring/anbefalinger-for-mobilbruk-og-smartklokker-i-skolen/>
- Vedvik, K. O. (2023a). *Dette er Arbeidstilsynets seks punkter for å forebygge vold i skolen*. *Utdanningsnytt*. <https://www.utdanningsnytt.no/arbeidstilsynet-trusler-vold/dette-er-arbeidstilsynets-seks-punkter-for-a-forebygge-vold-i-skolen/378314>
- Vedvik, K. O. (2023b). *Et særskilt (dårlig) vern mot vold*. *Utdanningsnytt*. <https://www.utdanningsnytt.no/juss-laerer-laereryrket/et-saerskilt-darlig-vern-mot-vold/375545>
- Vedvik, K. O. (2023c). *Landets 20 største kommuner: Over 100 krenkelses mot ansatte i skolen hver dag*. *Utdanningsnytt*. <https://www.utdanningsnytt.no/over-100-krenkelses-mot-ansatte-i-skolen-hver-dag/355420>
- Vedvik, K. O. (2024). *30 prosent økning i meldinger om vold og trusler mot skoleansatte på ett år*. *Utdanningsnytt*. <https://www.utdanningsnytt.no/geir-rosvoll-vold-vold-i-skolen/30-prosent-okning-i-meldinger-om-vold-og-trusler-mot-skoleansatte-pa-ett-ar/391447>
- Aam, I. S., Krantz, A., Loe, I. L. P. & Sirum-Eikre, M. (2023, 23. desember). *Ung mann døde etter knivstikking i Bærum*. NRK. <https://www.nrk.no/norge/knivstikking-i-baerum-1.16691039>

Sæle, O. O. (2025). Idrettsvold i toppfotball – noen perspektiver. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 135–166). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510103>

Kapittel 3

Idrettsvold i toppfotball – noen perspektiver

Ove Olsen Sæle

Sammendrag: Er idretten en maskulin arena som fremmer vold og aggresjon, eller er den uttrykk for en ritualisert og iscenesatt vold? Og fungerer idretten som en katarsis for innbygd aggresjons- og voldstrang, eller bidrar den til å fremme gode verdier i kraft av at den foregår innenfor rammen av gitte regler og normer? Dette er sentrale spørsmål som kapittelet drøfter, med utgangspunkt i toppfotballen som eksempel. Teksten konsentrerer seg om fysisk vold i tilknytning til idrettskonkurransen og fotballkampen, knyttet til spillere og publikum. Som bakteppe for drøftelsen vises det i første del av kapittelet til noen kategoriseringer av idrettsvold, en historisk gjennomgang av vold i toppidretten og til noen sentrale regler, normer og verdier som gjelder for fotballidretten. I andre del av kapittelet foretas det en prinsipiell drøftelse av hvorvidt toppidrett i seg selv fremmer vold eller beskytter mot vold. Her drøftes også vold blant fotballsupportere og mulige årsaker til denne.

Nøkkelord: idrettsvold, katarsis, ritualisert vold, idrettens normer og regler, supporter-vold

Abstract: Is it the case that sports promote violence or protect against it? Is sport a masculine arena that fosters violence and aggression, or is it an expression of ritualized and staged violence? Does sport serve as a catharsis for built-up aggression and violent impulses, or does it contribute to promoting positive values by taking place within the framework of given rules and norms? These are central questions that the chapter discusses, using professional football as an example. The text focuses on physical violence in connection with sports competitions and football matches, related to both players and the supporters. As a backdrop for the discussion, the first part of the chapter refers to some categorizations of sports-related violence, a historical review of violence in elite sports, and some key rules, norms, and values that apply to football. In the second part of the chapter, a principled discussion is conducted about whether elite sports in themselves promote violence or protect against it. The chapter also addresses violence among football supporters and possible causes for it.

Keywords: sports violence, catharsis, ritualized violence, sports norms and rules, supporter violence

Innledning

I Idrettens strategidokument 2019–2023 står det at «Idretten skal på alle nivåer praktisere nulltoleranse for enhver form for diskriminering og trakassering». Norges idrettsforbund (NIF) presiserer også i sin veileder for håndtering av vold og trusler i idretten at norsk idrett har som visjon idrettsglede for alle, og at idretten skal utgjøre en trygg arena for alle som deltar. Veilederen beskriver også hvordan man bør handle når krevende voldskonflikter oppstår i kamp, og hvordan man bør følge opp dette i etterkant. Det inkluderer vold og trusler.

I dette kapitlet drøftes de mer bakenforliggende årsaker og forklaringer til vold i toppidrett og toppfotball. Metodisk er kapitlet et teoretisk og ideologisk fundert forskningsbidrag som drar veksler på både empiriske studier og teoretiske bidrag hentet fra biologiske, psykologiske og sosiologiske vitenskaper.

Vold knyttet til idretten er ikke entydig forstått. Det er mange ulike aspekter ved idrettsvold, fordi vold har mange former og avskygninger (se introduksjonskapitlet). Det gjelder fremtredelsesformer som går utover den ofte vanlige forståelsen av idrettsvold, som gjelder aggressivitet og fysiske voldsformer. Vold i idretten kan skje på ulike steder, enten under selve idrettsspillet på banen, på tribunen eller i en annen kontekst utenfor banespillet. De voldsutfordringer idretten i dag står overfor, er ikke bare av fysisk art, det gjelder også psykisk vold og seksualiserte former for vold. Og de mer strukturelle former, det vi gjerne forbinder med symbolsk, økonomisk eller politisk vold, som for eksempel økonomisk korrupsjon, sportsvasking, rasisme eller utnyttning av arbeidskraft ved store idrettsarrangementer; voldsformer som klart har en aktualitet i moderne tid hvor toppidrett har nære koplinger til politikk, byråkrati og kapital.

Det er selvsagt slik at fysisk vold forekommer i større grad innenfor kampsporter som tillater slag og spark, og i idretter som for eksempel fotball, som tillater harde, tette kroppstaklinger, enn i for eksempel tennis og andre «myke» idretter hvor kroppskontakt ikke tillates. Men å avklare hvorvidt vold forekommer i idretten, og eventuelle årsaker til slik vold, vil være helt avhengig av hva man forstår med begreper som *idrett* og *vold*. Det vil være umulig i et enkelt bokkapittel å drøfte idrettsvold i alle sine former. Jeg vil derfor begrense kapitlet til å gjelde fysisk vold innenfor toppidrett og toppfotball. Det vil da gjelde såkalt *interpersonal violence*, som innebærer et fysisk, kroppslig forsøk

på å skade, misbruke eller drepe andre (Matthews & Channon, 2017). Og fysisk vold som da er knyttet til selve fotballspillet, til det som skjer på eller ved banen under kamp av spillere og supportere. Kapittelet drøfter følgende hovedproblemstilling:

Fremmer toppidrett og toppfotball per se vold, eller beskytter den mot vold i kraft av sine iboende regler, normer og verdier?

For å sette drøftelsen omkring idrettsvold i toppfotballen i relieff vil det innledningsvis bli presentert et bredere historisk perspektiv på idrett og vold. Men før et slikt større bakteppe skrives frem, må en nærmere avklaring av idrettsvold som begrep gis.

Forsøk på en definisjon av idrettsvold

I Wikipedia finner vi følgende definisjon på idrettsvold (egen overs.):¹

Vold i idrett refererer vanligvis til voldelige og ofte unødvendig skadelige tilsiktede fysiske handlinger begått under, eller motivert av, et idrettsspill, ofte i kontaktidretter som amerikansk fotball, ishockey, rugbyfotball, lacrosse, fotball, boksing, mikset kampsport, bryting og vannpolo. Og når det refereres til spillerne selv, involverer det ofte overdrevent voldelig eller potensielt ulovlig fysisk kontakt utover det normale kontaktnivået som forventes. Disse voldshandlingene kan inkludere bevisste forsøk på å skade en spiller eller trener fra en annen spiller eller trener, i tillegg til trusler om fysisk skade eller påført fysisk skade av spillere eller trenere av fans eller tilskuere, eller trusler og voldshandlinger utført mellom motstridende fans eller tilskuere.

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Violence_in_sports. Nettsiden viser til mange eksempler på vold som har forekommet i ulike idretter tidligere i historien og i nyere tid.

Definisjonen over føyer seg inn i den tradisjonelle oppfatning av idrettsvold, som gjelder fysisk vold som begås under selve idrettsutøvelsen på banen (Matthews & Channon, 2017), og som skjer i relasjon til spillere, trenere eller supportere. Noe overraskende er vold mot dommerne utelatt, noe som også forekommer i idretter som fotball (Sæle, 2021). Som introduksjonskapittelet viser til så opereres det med en langt bredere definisjon av voldsbegrepet i dag for å kunne dekke de ulike former for vold som vi opererer med. Innenfor faglitteraturen finner vi en lignende definisjon av idrettsvold som vist til over, avgrenset til å gjelde fysisk vold som begås i kampsituasjonen (Young, 2000). Her går de mer systematisk til verks idet de presenterer en voldstypologi som består av fire voldskategorier med ulik alvorlighetsgrad (egen overs.):

1. **Brutal fysisk kontakt** brukt i noen idretter i form av kollision, støt, dytte, ta ballen vekk fra motstanderen, hindringer og andre former for fysisk kontakt som kan føre til skade. Det vil være vold (noen vil unngå å ta i bruk dette begrepet, se Smith, 1983)² som defineres innenfor idrettsgrenens gjeldende regelverk.
2. **Vold som ligger på grensen** (borderline), det vil si en praksis som er i strid med reglene, men som vanligvis tolereres av både spillere og trenere. Det kan gjelde at man kommer for seint inn i en takling som medfører skade på motspiller, og som dermed kvalifiserer til frispark, gult eller rødt kort.
3. **Halvkriminell vold** inkluderer praksis som alvorlig bryter ikke bare reglene av sporten, men også de anerkjente juridiske og moralske standarder som gjelder. Her utsettes spillere for fysisk fare, i form av spark, slag mot ansiktet og andre åpenbare feil. Det kan for eksempel være slåsskamper mellom spillere, og som resulterer i innrapportering og avstraffelse fra idrettens egne juridiske instanser.
4. **Kriminell vold** inkluderer praksis som åpenbart er ulovlig og som er gjenstand for sivil straffefølgelse, for eksempel forsøk på å alvorlig skade eller drepe motspiller.

2 I dette kapittelet blir det vist til Smith, 2008.

Definisjonen av kriminell vold i idretten er problematisk fordi ikke alle nasjoner overlater alvorlige voldstiltfeller i idretten til det sivile rettssystem. For eksempel er det en bred oppfatning i land som USA og Canada at alvorlig voldsutøvelse i idretten er noe idrettens egne straffeorganer skal behandle (Ohlert et al., 2021). Det finnes flere eksempler på voldssaker i fotballen som er blitt behandlet av det sivile rettssystemet.³ Idrettsjurist Gunnar Martin Kjenner mener at så lenge alvorlige voldsskader i topp- og breddefotballen skyldes klare brudd på idrettens egne normer og regler, bør slike saker politianmeldes og behandles av en sivil domstol, i likhet med annen illegitim vold i samfunnet (Sæle, 2021). Det vil da gjelde det som går under kategoriene semikriminell vold og kriminell vold.

Det finnes også en annen voldstypologi innenfor idretten, fremstilt av Dunning (2008). Han ser på idrettsvold fra et sosio-juridisk perspektiv, og definerer idrettsvold ut fra polaritetene *rituell – ikke-rituell, legitim – ikke-legitim, væpnet – ubevæpnet, fysisk – psykisk, tilsiktet – tilfeldig, oppviglende – reaktiv og instrumentell – ekspressiv*. Matthews og Channon (2017) viser også til andre voldskategoriseringer i idretten og konkluderer med at enhver kategorisering og konseptualisering av idrettsvold vil være forenklinger som står i fare for å ikke fange opp det mangfold av vold som kan oppleves av den som blir krenket, eller forvoldt skade i idrett. Slik vil idrettsvold som begrep og konsept kunne fungere unnvikende, med manglende evne til å gripe voldens kompleksitet (Young, 2000). Ohlert et al. (2021, s. 366) prøver å løse dette ved å fremsette en sosial-økologisk modell som også inkluderer noe av voldens bakenforliggende årsaker. I denne modellen vises det til at vold i idretten kan skyldes trekk både på individnivå (som atferd, personlighet, helse etc.), mellommenneskelig nivå (relasjoner til familie, venner, trenere etc.), institusjons- og fellesskapsnivå (retningslinjer, programmer innad i klubben,

3 Et eksempel er Rachid Bouaouzan, som i 2004 taklet sin motspiller Kokmeijer med et susende karatespark i knehøyde (Christiansen, 2008). Kokmeijer fikk flere brudd og måtte legge opp sin yrkeskarriere. Det var første voldssak i nederlandsk toppfotball som endte opp i det sivile rettssystemet. Straffen ble et halvt års betinget fengsel og 800 000 kroner i erstatning. Bouaouzan anket saken til høyesteretten, men fikk ikke medhold. Hans advokat skal ha uttalt i retten at taklingen ikke ble gjort med overlegg, og at slike episoder skjer i toppfotball.

vinnerkultur etc.) og på politisk, sosiostrukturelt nivå (rådende idrettskulturer, atletiske forbilder, sosiale medier etc.).

Ser vi på Norges idrettsforbund sin forståelse av idrettsvold, er denne svært vid og er en forståelse som er juridiske fundert. Her er også psykisk vold og trusler trukket inn som en del av voldsbilde. I forbundets *Veileder for håndtering av vold og trusler i idretten*⁴ står det:

- Vold og trusler er definert i straffeloven, og disse definisjonene ligger også til grunn for forståelsen om hva som er straffbart etter idrettens lov- og regelverk. Vold kan defineres som «enhver handling rettet mot en annen person, som skader, smerter, skremmer eller krenker, får den personen til å gjøre noe mot sin vilje eller å slutte å gjøre noe den vil».
- Å slå, sparke, gi juling, ta kvelertak, vri armen, holde fast og dytte er vold. Men voldshandlingene trenger ikke kun bestå av slag og knyttnever. Det innebærer også bruk av makt, tvang og trusler.
- Vold som medfører en krenkelse av kroppens integritet uten å skade den vesentlig kalles i straffeloven for kroppskrenkelse. Eksempler kan være slag og spark som medfører rødhet, mindre hevelse, blåmerke eller andre små skader som går over.
- Medfører volden eller maktbruken skade av mer alvorlig eller varig karakter, kan det rammes av bestemmelsen om kroppsskade i straffeloven. Kroppsskade omfatter bl.a. bruddskader, bevissthetstap, hjernerystelser, smerter etter kraftig kvelertak, sår som må sys, skader som gir varig men eller fører til sykmelding.
- En trussel er straffbar dersom det ved ord eller handling trues med straffbar adferd på en slik måte at trussel er egnet til å fremkalle alvorlig frykt. Dette gjelder for eksempel ved trussel om vold.
- Dersom trusselen omhandler mottakers hudfarge, etniske opprinnelse, religion/livssyn, seksuelle orientering eller funksjons- evne, skal den straffes strengere.

4 <https://www.idrettsforbundet.no/tema/tryggidrett/vold-og-trusler/>

- I enkelte idretter aksepteres handlinger fra utøvere som utenfor banen ville vært ansett som vold (f.eks. kampsport hvor selve formålet kan være å slå/sparke motstanderen). Dette er i utgangspunktet ikke straffbare handlinger. Vold som overstiger det som etter reglene er godkjente handlinger i en idrett, vil kunne være straffbare både i norsk rettsvesen og etter idrettens regelverk.

Vi ser i siste avsnitt at vold på idrettsarenaen i noen tilfeller vil bli oppfattet og behandlet ulikt enn om denne volden foregikk utenfor idrettsarenaen. Vi ser at vold i idretten eller idrettsvold er et komplekst fenomen som det vil være umulig å drøfte i hele sin bredde i dette kapitlet, og vi vil derfor som nevnt fokusere på den fysiske volden som forekommer mellom sentrale aktører i en fotballkamp: spillerne og publikum/supporterne.

Idrettsvold i et historisk perspektiv

Tar vi utgangspunkt i vår egen europeiske kulturhistorie, i den greske olympismen og ser på idretten frem til og med middelalderen, registrerer vi at idretten den gangen hadde klare brutale, voldelige trekk. En fellesnevner for datidens idrettskulturer var at de var maskuline idretter fremført av menn, nært knyttet til militærvesen og det religiøse felt, og de hadde et lite utviklet, standardisert regelverk sammenlignet med dagens moderne idretter. Når det modere samfunn vokser frem og vi får en mer sivilisert samfunnsutvikling, bidrar det til at de moderne og standardiserte idrettene som kommer til, også blir mer siviliserte (Lorentz, 1966; Elias & Dunning, 1986ab). Jeg vil i den videre fremstilling peke på noen hovedtrekk ved disse tidligere idrettskulturene og dra noen historiske linjer frem til dagens moderne idretter og det som kjennetegner disse.

Den antikke idrettskulturen var brutal med sine militært orienterte kampsport (agonistiske idretter, av det greske begrepet *agon*, som betyr kamp, strid). Den var også klart vinnerorientert (kjærligheten om å vinne, gr. *philonikia*) (Sæle, 2013). Det var ikke uvanlig at idrettsutøvere i den greske

olympismen ble sterkt skadet eller drept som følge av den brutaliteten som kjennetegnet en del av øvelsene (Kolnar, 2000; Thorbjørnsen, 2011). Dette understrekes i følgende sitat (Elias & Dunning, 1986a, s. 138): «It was in line with this warrior ethos that a boy or man killed in one of the Olympic boxing or wrestling matches was often crowned as victor to the glory of his clan and his city and that the survivor – the killer – was neither punished nor stigmatized». Det skyldes at datidens idrettskultur var bærer av en maskulin æreskultur (gr. *philotimia*, kjærlighet til æren), hvor ære og berømmelse ble tildelt vinneren, mens taperne ofte stod igjen med skam og vanære, påført ens slekt og familie (Dombrowski, 2010). Thorbjørnsen (2011) poengterer at den greske idrettens orientering rundt ære, seier og heltemot var helt fremmed for de sosiale verdier som vi i dag tillegger idretten, som omsorg, vennskap og samarbeid. Vi finner lignende æreskodeks og maskuline, militære preg innenfor den norrøne idrettstradisjonen (Sæle, 2013).

Men selv om den greske olympismen var en svært rå idrettskultur, var den også bærer av noen etiske idealer og koder som har hatt som funksjon å beskytte utøverne og begrense voldsomfanget. For eksempel var æresbegrepet også knyttet til at alle skulle delta på like premisser (likhetsideal) og at øvelsene skulle foregå på ærlig, rettskaffent vis, samlet i det moralske prinsippet *kalo-kagathia*⁵ (Dürriegl, 2003). Slike etiske idealer markerte at det var en ritualisert vold som foregikk, annerledes den regulære volden som ble utført i krig på slagmarken.⁶ Så selv om idretten den gang ble knyttet til krigsmetaforer og ble oppfattet å være en trening til regulær krigføring, var den samtidig uttrykk for noe annet. Et godt eksempel på dette er de greske olympiske lekene, som ble avholdt i fredstid, mellom krigsslagene, som symbol på fred og forbrødring. Går vi noen hundre år frem i tid til Romerrikets idrettskultur, finner vi den mest ekstreme formen for idrettsvold i datidens gladiator kamper. Vi finner også eksempler i vår egen norrøne idrettstradisjon og i den seinere

5 Begrepet samler opp i seg flere konnotasjoner. Det er sammensatt av ordet *kalós*, som kan bety *vakker, pen, ærlig og dydig*, og ordet *agathós*, som kan være synonymt med *ærlighet, god, edel og modig* (Dürriegl, 2003).

6 Dette bildet kan nyanseres fordi også ved regulær krigføring er det satt opp noen humane normer og regler som skal gjelde. I nyere krigføring følger vi for eksempel den Internasjonale humanitærrett, som skal beskytte sivile og som setter krav til hvilke metoder og midler som kan benyttes. Samtidig har vi nok av eksempler fra kriger hvor slike internasjonale lover ikke er blitt fulgt.

middelalders ridderkultur at den både var bærer av en rå, vinnerorientert og krigers mentalitet og praksis, samtidig som den hadde noen edle verdier knyttet til seg (Sæle, 2013).⁷

Ser vi nærmere på ballspillets tidligste faser, finner vi elementer av et begynnende ballspill i de gamle sivilisasjonene der spillet inngikk som en del av de religiøse riter (Sæle, 2015). Blant annet viser Baker (2008) til mayafolket og aztekerne, hvor spillet kunne få en brutal utgang idet man ofret spillere til måneguden. Ser vi på fotballspillets utvikling, viser Elias og Dunning (1986b) til et folkelig, provisorisk ballspill tilbake til 1300-tallets London. Spillet foregikk ved at større folkemengder forflyttet en lærkule mellom seg. Det var få regler og ingen definert bane som man spilte på. I flere perioder utover på 1300-tallet ble det utstedt forordninger som forbød slike ballspill, fordi de ble sett på som unyttige og voldelige, og myndighetene oppfordret derfor heller til våpentrening. Elias og Dunning (1986b) hevder dette spillet fungerte som en sjelelig rensetelse eller katharsis for folket, en adspredelse som bidrog til å holde folkets uro og misnøye i sjakk og slik forhindre et folkelig opprør. Lorentz poengterer i sin bok *On Agression* (1966) at nettopp fordi slike idretter kunne være voldelige, satte det også krav til selvkontroll og edel fremferd hos de som deltok (s. 130):

The values of sport [...] educates man to a conscious and responsible control of his own fighting behavior. Few laps of self-control are punished as immediately and severely as loss of temper during a boxing bout. More valuable still is the educational value of the restrictions imposed by the demands for fairness and chivalry which must be respected even in the face of the strongest aggression-eliciting stimuli.

7 I vår egen norrøne tradisjon finner vi idretter som *knattleik*, som var en parvis konkurranse hvor utøverne kunne bli lemlestet og i verste fall drept, og *holmgang*, hvor menn «duellerte» for å gjøre opp tvister seg imellom, og som også kunne ende med døden som utfall – en æreskultur som forsvant med kristendommens inntog. Nettopp fordi æren stod så sentralt i den norrøne kulturen og ridderkulturen, var idretten den gangen også bærer av verdier som mot, rettferdighet og ridderlighet. For en utdyping av datidens idrettskulturer, se Sæle (2013, 2015).

Elias og Dunning (1986a, s. 108) konkluderer med at selv om datidens ballspill kunne spilles på ulike måter, var fellesnevneren at det bar preg av en spontan stridslyst og en tolerert form for vold.

Beveger vi oss frem til den moderne idrettens begynnelse i Storbritannia på 1800-tallet, vokste det frem nye aristokratiske idrettskonsepter som *Sportsmanship* og *Gentleman Sports*. Det var også innenfor denne engelske kulturkonteksten at det moderne fotballspillet ble utviklet (Keating, 1995; Goksøyr, 2014; Sæle, 2021). I konseptet *Sportsmanship* vektla man det å overholde reglene for spillet, ha respekt for hverandre, besinne seg og unngå brutalt spill (Keating, 1995). Man så på ulike idretter, deriblant lagidretter som fotball, som en egnet arena for barn og unge til å utvikle ulike dannelses kvaliteter og som medførte at disse idrettene ikke bare fikk innpass på fabrikkene, men også i kostskolene og i kirken. Det skjedde i England, i klubber som Arsenal, Everton, Aston Villa og Birmingham, og seinere i Norge i klubber som for eksempel Vålerenga. I starten var skolemyndigheter i England og Norge skeptiske til fotballspillet på grunn av spillets voldelige preg, men tok den etter hvert inn i skolen da de så at lagspillet fremmet kvaliteter som samarbeid, arbeidsdisiplin og kampvilje (Sæle, 2013).

Før spillet fikk et fast regelverk mot slutten av 1800-tallet, var fotballen beheftet med en brutal spillestil hvor det for eksempel var tillatt å sparke motspiller i skinnleggen (såkalt *hacking*) uten at man trengte å gå etter ballen (Goksøyr, 2014). På denne tiden var det heller ingen dommer som regulerte spillet, fordi man tenkte at siden man hadde gentlemen sidealer som spillere skulle følge, så regnet man med at spillerne selv kunne ordne opp i konflikter som oppstod under kamp. Men som en følge av at fotballspillet ekspanderte og stadig flere publikummere strømmet til kampene, og man så seg lei på slåsskamper som til tider kunne oppstå på banen og tribunen, kom det i 1884 på plass et felles regelverk utarbeidet av det såkalte FIFAs International, og dommere som håndhevet disse reglene. Det er et regelverk som stort sett har holdt seg uendret frem til i dag.

Kolnar (2000) mener at den moderne idretten innehar klare aggresjons- og voldstrekk fordi den tok opp i seg og videreførte rivaliseringsmønsteret som kjennetegnet tidligere tiders kamp- og duelleringsidretter (se også hans kapittel 1 i denne antologien). Tradisjonen fra oldtidens og middelalderens maskuline, antagonistiske idretter hvor menn kjempet mot hverandre, var et volds- og aggresjonsmønster som på sublimt vis ble videreført i de moderne idrettene. Selv om den nye idretten som vokste frem i England på 1800-tallet,

som eksempelvis fotball, inneholder et lavere voldsnivå enn de førmoderne, har de likevel fortsatt som formål å fremme aggresjon og voldsbruk. Kolnar skriver: «Selv om duellen er historie, eksisterer basiskonstellasjonen, som er avarter av menn som duellerer, rivaliserer og kjemper mot hverandre i et utall av former» (Kolnar, 2000, s. 140). Det er et faktum at skolefag som gymnastikk både i England (Mangan & Mckenzie, 2000) og i Norge (Augestad, 2003) opprinnelig var forbeholdt gutter og hvor formålet med faget var å skape sterke soldater. Det er et eksempel på, ifølge Kolnar, at myndighetenes oppdragerformål var å fremme det han kaller en betinget, rasjonell brutalitet, gjennom «forsvar, krigføring, grensesetting og overvåking av lov og rett» (Kolnar, 2000, s. 140). Det er den moderne stats behov for et sterkt militært forsvar og politi som han her sikter til, en myndighet som er gitt mandat til å utøve legitime voldsformer. På den måten skaper staten på sikt «menn som er i stand til å utøve vold uten at de blir rene volds mennesker» (s. 138).

De moderne idrettens maskuline preg ser vi tydelig komme til uttrykk innenfor *Muscular Christianity*, som er en ideologisk bevegelse som vokste frem innenfor den britiske anglikanske kirke på 1850-tallet og som seinere spredte seg til blant annet USA og til andre kirkesamfunn (Justvik, 2014). Bevegelsen fremmet gentlemanverdier med utgangspunkt i kristent tankegods, samtidig som den var kjent for sitt maskulinitetsideal hvor den forente gudfryktighet (godliness) med mandighet (manliness) (Newsome, 1961). En slik maskulinitetsstenkning finner vi blant annet i de største lagidrettene i dagens amerikanske college og universiteter, som i sin tid tok opp i seg bevegelsens tankegods. Ladd og Mathisen (1999) viser til at dette er idretter som er konkurranse- og vinnerorienterte, som nærer oppunder bibelske krigsmetaforer om kampen mellom det gode og det onde, og som dyrker kommersielle heroiske idrettsmodeller mer enn kristne dydsideal.

I denne grovkisserte gjennomgangen av idrett- og fotballhistorien kan vi oppsummere med Elias og Dunning (1986b), som konkluderer med at idrettsspillet over tid ble mer sivilisert fordi man fikk større kontroll på de spenninger og konflikter som oppstår i spillet, gjennom økt organisering, etablering av standardisert regelverk og dommere som fikk myndighet til å håndheve disse. Det betyr selvsagt ikke at all aggresjon og vold er blitt borte i moderne idretter som fotball, men at psykiske spenninger som oppstår hos spillere (og supportere) under kamp, i mindre grad slår over i regulære voldsformer, eller i det Elias og Dunning kaller «åpen vold» (s. 126).

Idrettsvold i fotballen i vår tid

Når det gjelder det som faller inn under ikke-kriminelle voldshandlinger, det vil si vold som er overtredelser, men som likevel blir akseptert innenfor idretten, finnes det et utall eksempler på slike i fotball, og de fleste går under betegnelsen grove taklinger (Sæle, 2021). Sjeldnere oppstår det halvkriminelle og kriminelle voldshandlinger på fotballbanen. Noen eksempler på slike kan du se på YouTube.⁸ Større voldshandlinger oppstår oftest fordi spillere ikke evner å kontrollere sitt temperament og kommer i affekt. Som da den tidligere russiske Zenit-stjernespilleren Roman Shriokov i 2020 slo ned en dommer i en amatørkamp og sparket ham mens han lå nede. Et annet kjent eksempel er da Zinedine Zidane skallet ned Marco Materazzi i VM-finalen mellom Frankrike og Italia i 2006.⁹ Eller da Manchester United-spilleren Roy Keane felte Inge Håland stygt i 2001, en takling som resulterte i at Håland aldri ble helt bra igjen og måtte seinere legge opp.¹⁰ Keane fikk fem kamper karantene og en bot på 1,8 millioner kroner. Han innrømmet seinere i sin selvbiografi at handlingen var en klar hevnaksjon og at han bevisst var ute etter å skade Håland (Keane & Dunphy, 2002, s. 281):

I'd waited almost 180 minutes for Alfie, three years if you looked at it another way. Now he had the ball on the far touchline. Alfie was taking the piss. I'd waited long enough. I fucking hit him hard. The ball was there (I think). Take that you cunt. And don't ever stand over me again sneering about fake injuries. And tell your pal Wetherall [Leeds-spiller] there's some for him as well. I didn't wait for Mr Elleray to show the card. I turned and walked to the dressing room.

Vi ser at slike voldshendelser ofte følger et mønster hvor det drives en psykisk krigføring mellom enkeltspillere, som seinere bryter ut i åpen vold (Sæle, 2021). En spiller er gjerne blitt stygt felt av en motspiller, som resulterer i at

8 https://www.youtube.com/watch?v=CftmfG_xouI

9 <https://www.youtube.com/watch?v=vF4iWIE77Ts>

10 <https://www.bing.com/search?q=Keane%2C+H%C3%A5land&form=ANNH01&refig=645fc224662c4a819a9d66bbfb43f3a8>

denne spilleren skal ta hevn. I noen situasjoner blir spillere så provosert at de mister besinnelsen. Grunnen til at Zidane skallet ned Materazzi, skyldes en bevisst fremprovosering fra Materazzi hvor han skal ha kommet med skjellsord om Zidanes søster. Det kan i noen tilfeller også skyldes overtenning, det vi kaller innbytterpuls, hvor spillere ikke klarer å tilpasse spenningsnivået og går for hardt, eller kommer for seint, inn i taklinger.

Heldigvis er alvorlige voldshandlinger et marginalt problem i dagens topp- og breddefotball. I norsk fotball blir for eksempel bare én promille innrapportert til fotballforbundet.¹¹ VG kunne avsløre at i perioden 2010–2019 var det 103 voldssaker oppe til behandling i NFFs domsutvalg, og minst 71 av disse sakene ble vurdert så grove at de ville ført til straff i en sivil domstol (Folkvord & Nilsen, 2019). Samtidig vet vi at vold i fotballen er mer omfattende enn det som innrapporteres, ofte fordi offeret ikke ønsker å anmelde saken. Én promille, eller 70 voldssaker, er marginalt, men samtidig 70 saker for mye sett fra offerets side og sett fra forbundets side, som står for nulltoleranse.

Fotballens regelverk, dommere og fortolkninger

For å forstå voldsbildet i fotball er det viktig at man kjenner til de regler som gjelder for spillet og som har som funksjon å beskytte spillerne mot vold. Idrettens regler og dommere som er satt til å dømme etter disse reglene, er til for å beskytte spillet mot vold (Loland, 2005). Reglene definerer idrettsspillet, derfor kalles de *konstitutive regler*, regler som er ment til å verne om spillets formål og opprettholdelse av spillets gang (Critchley, 2018).

11 I en statusrapport fra Norges Fotballforbund fra 2019 (medio 8. november), ble det innrapportert 79 saker fordelt på 72 kamper (NFF, 2019). Av disse gjaldt 50 saker vold, og 22 omhandlet trusler. Ser vi på totalbildet, ble det gjennomført 75 906 kamper, noe som skulle tilsi en hyppighet på volds- og trusselsaker på én promille av alle kamper. Og av disse sakene ble nesten samtlige behandlet på krets nivå; bare 4 var av en så alvorlig karakter at de ble behandlet av Doms- og sanksjonsutvalget.

Det skilles mellom såkalte *intensjonale* og *ikke-intensjonale regelbrudd* i fotball. Det første gjelder om handlingen er en kalkulert, bevisst handling fra spillers side, eller om den er utilsiktet. Det vil ofte være vanskelig å avgjøre for dommerne fordi de kan jo ikke lese spillers tanker, men må forholde seg til den atferden som spillerne viser på banen. Ofte er intensjonale regelbrudd opplagte, som eksemplene med Zidane og Keane. Ikke-intensjonale regelbrudd kan for eksempel være at man kommer for seint inn i en takling, noe som likevel vil bli slått ned på av dommeren fordi det oppfattes som farefullt spill. Innenfor intensjonale regelbrudd har vi videre det vi kategoriserer som *fusk*, *filming* og *profesjonelle feil* (Loland, 2005, s. 67–69). Fusk handler om å bedra sin motstander. Det kan gjelde mindre voldelige forseelser som knuffing, holding eller ulike skjulte knep. Hensikten med slike regelbrudd er at det ikke skal oppdages, og vil da falle utenfor det som gjelder voldelige handlinger eller krenkelser som skjer åpenlyst. Voldelige handlinger som er «oppe i dagen», kan være *taktiske feil*, også kalt *profesjonelle feil*, som skjer på grunnlag av en kalkulert tenkning om at man oppnår flere fordeler enn ulemper. Et klassisk eksempel er når man «klipper ned» angrepsspillere som er i ferd med å passere sisteforsvarer. For å unngå at de får fri bane mot mål, tyr man da gjerne til taklinger bakfra, en overtredelse som kvalifiserer til gult eller rødt kort. Straffeutmålingen blir vurdert i forhold til hvor alvorlig og risikofylt forseelsen er, noe dommersjef og tidligere FIFA-dommer, Terje Hauge poengterer:

Spillerens intensjon kan spille en rolle i bedømmingen av en takling, og det kan bety forskjellen på rødt og gult om en spiller forsøker å nå ballen. Men viktigst er det å spørre om taklingen setter motspilleren i fare. Vi må spørre oss om hvor stor kraft det blir brukt, hvilken fart spilleren har og om det blir brukt strake knotter (Vågane, 2016).

I dag slås det hardere ned på farefullt spill enn tidligere, selv om det ikke skjer med overlegg (NFF, 2022). Det vil ikke være mulig i dette kapittelet å gjengi alt i regelverket som berører voldsproblematikken, siden det er et svært omfattende regelverk og som er detaljert utformet. Her vises det til et utdrag fra regel 12.3, som gjelder disiplinære reaksjoner som kvalifiserer for utvisning (NFF, 2022):

Alvorlig brudd på spillereglene

En spiller som takler eller angriper en motspiller på en slik måte at dennes sikkerhet settes i fare, bruker overdreven kraft eller er brutal, er skyldig i alvorlig brudd på spillereglene og skal utvises. En spiller som kaster seg inn eller angriper en motspiller enten det skjer forfra, fra siden eller bakfra med ett eller begge ben for å nå ballen, er skyldig i alvorlig brudd på spillereglene og skal utvises om dette gjøres med overdreven kraft eller setter motspillerens sikkerhet i fare.

Voldsom opptreden

En spiller som bruker eller forsøker å bruke unødig mye kraft eller brutalitet overfor en motspiller når det ikke er kamp om ballen, eller mot en medspiller, lagledelsen, dommerteamet eller enhver annen person, enten det er fysisk kontakt eller ikke, er skyldig i voldsom opptreden og skal utvises. Om en spiller bevisst slår en motspiller eller annen person i ansiktet eller i hodet med arm eller hånd når det ikke er kamp om ballen, er denne skyldig i voldsom opptreden, om ikke kraften i slaget er så liten/ubetydelig at man kan se bort fra det.

Filming er også blitt mer vanlig i toppfotballen, det vil si når spillere simulerer at de blir felt eller skadet. Noen reagerer sterkt på filming fordi da prøver man å oppnå egne fordeler på bekostning av motspiller som blir påført en urettmessig straff (Loland, 2005). Ifølge Kohn (1986), som jeg kommer tilbake til, oppfattes slike bedrag å inngå i selve spillet, fordi spillets formål er *å vinne for enhver pris*. Kathleen Pearson (2003) er uenig i et slikt resonnement og begrunner det med at alle intensjonale regelbrudd faller utenfor spillets formål. Så lenge spillere har inngått kontrakt om at de skal følge spillets normer og regler, og bryter disse ved regelbrudd, så har man også brutt kontrakten. Hun kaller derfor slike brudd for *definitional deception*, som skiller seg prinsipielt fra såkalte *strategic deception*, for eksempel at man finter sin motspiller. De siste er altså strategiske former for lureri som inngår i spillet eller i selve spillets idé. Pearson konkluderer med at: «Since the criterion of intentionality is missing from the accidental foul, that act has no ethical significance. We would ordinary expect a person to accept the penalty for that foul, but we would not place moral blame on him» (2003, s. 82).

Dommerne har mandatet til å håndheve de regler og normer som gjelder for spillet, og har plikt til å slå ned på vold og andre uregelmessigheter som bryter med disse. Det er ingen lett oppgave, særlig ikke i toppfotballen hvor spillet skjer hurtig og dommerne er omringet av store publikumsmasser som gir høylytt uttrykk for sine meninger. Alle aktører på en fotballkamp, det være seg spillere, trenere eller publikum, har som regel sterke synspunkter om dommerens avgjørelser. Det er ikke bare dommerne, som den juridiske fortolkende instans, som tolker spillet opp mot gjeldende normer og regler. Det gjelder også spillere, trenere og publikum, som ofte besitter høy fotballkompetanse. Ingen regler er selvfortolkende (Lindfelt, 1999). De må alltid tolkes frem av mennesker og vurderes opp mot de konkrete situasjoner og hendelser som oppstår i en fotballkamp. Så det er altså ikke bare dommerne som gjør sine vurderinger og fortolkninger av det som skjer under spillets gang, selv om det er de som har myndighet til å håndheve reglene.

Drøftelsen

Idrettsvold – ritualisert og legitim vold?

Det er vist til at fotballen er regulert av noen gitte regler, og bryter man disse så medfører det straff som blir gitt i forhold til forseelsens alvorlighetsgrad. Et viktig prinsipielt spørsmål i voldsdebatten er hvorvidt idrettsvold er uttrykk for *ritualisert vold* eller *regulær vold*. Ifølge tidligere nevnte voldstypologi vil de to første kategoriene (brutal kontakt og borderline-tilfeller) oppfattes som ritualisert vold, noe også NFFs formulering «alvorlig brudd på spillereglene» kan plasseres innenfor. Det vil da gjelde vold som oppfattes som aksepterte regelbrudd og som ligger innenfor fotballkulturens egne kollektive rammer. Her utføres det voldsformer som man forventer vil forekomme i kampen og i gitte kampsituasjoner (Matthews & Channon, 2017). Matthews og Channon knytter ritualisert vold særlig til kontaktdretter som boksing, rugby, ishockey og bryting. Men som vi har påpekt, kan det også gjelde fotball (soccer). Matthews og Channon (2017) oppfatter at det her er tale om en substansiell, ritualisert vold som er fundamentalt annerledes, men samtidig «en mimesis av», vold i det virkelige liv (regulær vold). De mener at i ritualiserte voldsidretter skapes det følelser og opplevelser som har slektskap til det som føles og oppleves når vold forekommer i det virkelige liv. Ritualisert vold skaper opphisselse i likhet med regulær vold og kan også resultere i fysiske traumer for deltakerne. Men den vil

likevel prinsipielt oppfattes moralsk annerledes fordi den vil ikke av offeret bli opplevd som krenkende, slik tilfellet vil være med regulær vold. Det er i introduksjonskapittelet vist til at vold kan forstås som en prosess. Det er noe som også Matthews og Channon (2017) er inne på når de skriver at ritualisert vold i idretter kan bli transformert til ikke-rituell vold. Her nevner de for eksempel når utøvere tyr til hevnaksjoner og bevisst påfører sin motstander skade, eller blir presset av sin trener til å skade motstander med risikabelt spill. Slike eksempler vil i så tilfelle falle inn under kategoriene halvkriminell eller kriminell vold, eller det NFF kategoriserer som «voldsom opptreden». Det vil si hendelser som vanligvis skjer når utøver «mister hodet» og er ute etter å «ta» motspiller.

En annen måte å nærme seg voldskategoriene på er skillet mellom *legitime* og *illegitime former* for vold i idretten. Legitim vold vil da gjelde vold som forventes vil forekomme i idretten fordi det inngår i selve spillets natur, som for eksempel harde kroppstaklinger som utsetter spillerne for mulige, potensielle skader. Illegitim vold vil for eksempel være å skalle ned motspiller, noe som ikke har noe med spillets natur å gjøre.

Vi ser legitim vold i idretten tydelig dersom vi tar forseelsen ut av idretts spillets kontekst. Hadde man utført kroppstaklinger utenfor banen, ville det umiddelbart blitt oppfattet som en illegitim voldshandling mot et uskyldig offer. Det henger sammen med tidligere nevnte poeng at idrettsspillet er uttrykk for en iscenesatt virkelighet annerledes hverdagslivet eller «livet i sin alminnelighet». Fotball, som all annen idrettsvirksomhet, er uttrykk for en overskridende virksomhet hvor utøverne går fysisk og følelsesmessig opp i spillet i det som på fagspråket kalles kroppslig overskridelse eller transcendens (Gadamer, 2012). Gadamer hevder at aktørene blir spilt med av spillet selv. McIntosh har et interessant poeng idet han hevder at når legitim, ritualisert vold i idretten går over til illegitim, regulær vold, er det uttrykk for at den beskyttende overskridelsen og fortryllelsen som idretten besitter, brytes ned:

We may also describe a man as a good footballer in virtue of his skill at kicking goals. We experience admiration but we do not aspire to his level of skill and only mildly identify with him. When, however, he punches an opponent in the face suddenly he becomes a man instead of a footballer. The unreality of sport gives place to reality and we do now identify with the actors and both feel and express strong emotions (1979, s. 117).

Hvordan man oppfatter og forklarer idrettsvold, vil også henge nært sammen med hvordan man forstår vold og idrett som begrep. Er vold en del av idretten eller idrettsutøvelsen per se, en del av det som definerer idrettens virksomhet, eller skal vold sees på som et uønsket og negativt element som slår inn i idretten utenfra og som i prinsippet bryter med idrettens formål og idealer?

Konkurransetidrett er voldelig i sin natur

En som oppfatter toppidrett som et gjennomgående kynisk prosjekt, er filosofen Gunter Gebauer (2002). Han fremmer en egoistisk utilitarisme hvor han mener at formålet med toppidrett er for både utøver og trener å maksimere egne muligheter og hvor de tar alle midler i bruk for å oppnå seier. Han er kjent for å kalle toppidrett *et spektakkel* og mener med det at toppidretten er gjennomkommersialisert, blitt en estetisert og kynisk underholdningsindustri. Gebauer hevder at toppidrettens kyniske utvikling skyldes at den har løsrevet seg fra sine historiske kulturelle og kollektive verdipreferanser, og står igjen med den enkelte utøvers og treners til enhver tid gitte motiver og egeninteresser. Christoffer Lasch er kjent for sin bok *Den narsissistiske kultur* (1992), hvor han gir en tilsvarende oppfatning av toppidretten som Gebauer. Samtidig er Lasch mer moderat enn Gebauer idet han ikke ser på toppidrett i seg selv som kynisk eller voldelig, men vil til livs toppidrettens utenomsportslige sider. Her viser han til amerikansk ishockey og fotball, hvor han mener spillerne blir omgjort til vareprodukter og entertainere.

Kohn (1986), derimot, mener at kynismen i toppidretten skyldes selve idrettens natur. Han sammenligner toppidrett med en krigstilstand, en duellering mellom fiender, der målet er å underlegge seg og knuse sin motstander eller fiende. Med referanse til filosofen Martin Buber oppfatter Kohn at idrettsutøverne reduserer sine motstandere til objekter som skal beseires (1986, s. 139): «Competition entails a kind of perverse interdependence: our fates are linked in that I cannot succeed unless you fail [...] Because you are my rival, you are an «it» to me, an object, something I use for my own ends». Det ligger innebygd i konkurransetidrettens logikk at man skal vinne, og for å klare det så må man ta alle midler i bruk, også voldelige. Han kaller derfor betegnende nok et av sine kapitler for «The logic of Playing dirty». Han begrunner et slikt kynisk syn på idretten med at kynismen og voldsutøvelsen

ikke skyldes primært egenskaper hos spillerne eller trenerne, men forklares ut fra idrettskonkurransens grunnstruktur (1986, s. 161):

In the case of competition, the root cause of abuses is the competitive structure itself [...] hostility is virtually built into an arrangement where someone else's fate is inversely related to your own. So it is that a structural imperative to beat others invites the use of any means available.

Et unfair idrettspill med bruk av voldelige midler oppfattes å skje fordi alt ved spillet er innrettet mot kampens utfall: den binære koden *tap eller seier*. Målet er å slå sin motstander i et såkalt *zero-sum game*.¹² Siden dette er idrettens grunnstruktur, kan man heller ikke klandre spillerne som tyr til voldelige midler, hevder Kohn. Det voldelige spillet er gjensidig; man spiller urent og forventer at motstander gjør det samme. Spiller man rent, vil det bare utnyttes av motstander. Kohn finner støtte hos idrettsetikeren Michael Novak for sitt syn. Novak er, i likhet med Kohn, også kritisk til de største amerikanske idrettene, og konkluderer med at dette er idretter som «[...] are lively with the sense of evil» (Novak, 1976, s. 311f). Kohn oppfatter som nevnt konkurranseidrett som ensbetydende med rivalisering, som er et ytre motiv. Med referanse til Huizingas klassiske verk om *homo ludens* (1955) setter Kohn idrettskonkurransen opp som motsetning til leken. Han begrunner det med at lek er autotelisk, dvs. at den er et mål i seg selv og er ikke ytre styrt eller har utenforliggende motiver heftet ved seg slik idrettskonkurransen har. Her kan det synes som at Kohn har oversett det faktum at Huizinga ikke setter noe absolutt skille mellom lek og konkurranseidrett. Huizinga mener også at rivaliseringer kan være indre motivert, og at rivalisering også kan forekomme i leken. Her viser han til dyr som leker sammen, som eksempel. Huizinga stiller seg derfor langt mer positivt til konkurranseidrett enn Kohn og mener idretten kan fremme flere verdier, som god kampfornal, samarbeid, fellesskap etc. Kohn, derimot, oppfatter at konkurranseidretten underminerer ethvert

12 *Nullsumspill* er en matematisk beskrivelse innenfor spillteori og økonomisk teori, som innebærer at dersom den ene part vinner, medfører det et tilsvarende tap hos motparten. Det vil si at spilllets gevinst hos den ene part utlignes med spilllets tap hos motstander, slik at det totale utfallet (nettogevinsten) av spillet blir lik null.

felleskap fordi den bygger opp under aggresjon, vold, angst og usikkerhet. Også Shields og Bredemeier (2009) hevder amerikanske toppidretter kan være svært kyniske og bygge opp under et resultatorientert klima som gir seg utslag i usikkerhet og angst hos dem som deltar, og fremmer fusk og umoral. Men de nyanserer bildet idet de hevder at konkurranseidretten også er bærer av etiske normer og verdier som vil være viktig at spillerne internerer og oppdras til å følge. Her er de helt på linje med McIntyre og andre som mener at idretten bygger på aristotelisk dydsetikk, noe jeg kommer tilbake til. Ifølge Meier (1988) blir Kohns fremstilling av konkurranseidrett og lek som absolutte motsetninger upresis, idet han hevder at det eksisterer glidende overganger mellom størrelser som idrett, lek og spill, og at det som utgjør deres felles omdreiningsakse, er at de alle har et etos knyttet til seg (Sæle, 2013).

Toppfotball – en krig

Noen har sammenlignet toppidrett med krig. Det er ikke urimelig med tanke på en europeisk idrettshistorie som kan bevitne at idrettskulturer har utgått fra, og har hatt tette bånd til, krigskulturer og et militært forsvar. Flere kjenner til det klassiske ordtaket «The battle of Waterloo was won on the playing fields of Harrow and Eton». Ordtaket skal ha vært uttalt av den britiske generalen Arthur Wellesley Wellington etter at britene sammen med tyske, nederlandske, belgiske og prøyssiske styrker vant slaget ved Waterloo mot franskmennene og Napoleon i 1815. Det siktes til at det var gjennom den maskuline idrettsutøvelsen at man la grunnlaget for den sterke (og voldelige) soldat. Den kjente engelske forfatteren George Orwell skal ha skrevet at fotball er en «krig uten våpen» (Goksøyr, 2014). Kohn (1986) mener vi finner igjen det samme hovedmønsteret mellom krig og konkurranseidrett, idet det er en kamp/krig som bølger frem og tilbake, og hvor de rivaliserende lag/fiender prøver å vinne konkurransen/slaget ved å innta motstanders banehalvdel/territorium. Ronglan (2022) understreker at ulike ballspill som fotball, håndball, basket etc. karakteriseres som *invasjonsspillet*, som kjennetegnes ved at spillerne og laget prøver å skape eller forhindre rom og gjennombrudd, og hvor det vil være viktig å være i balanse og skape overtallssituasjoner.

Goksøyr (2014) poengterer at fotball kan representere en symbolsk flertydighet i forhold til krig, idet spillet er blitt brukt som middel til å fremme fred og forbrødring mellom fiender, samtidig som det er blitt brukt til å fremme

en krigersk kampånd. Han viser til første verdenskrig som eksempel. Ved juletider 1914 kom engelske, franske og tyske soldater sammen ved fronten i Nord-Frankrike og deltok i felles julesanger og vennskapelige fotballkamper. Seinere i krigen så en engelsk kaptein seg lei av stillingskrigen og sparket to fotballer i retning tyskernes stillinger. Hans fotballidenskapelige soldater adlød ordre, løp etter ballene og rett inn i døden.

Noen vil mene at fysisk vold i fotballen og i andre idretter vil forekomme, fordi vold og aggresjon er noe som ligger nedfelt i vår menneskelige natur. Som Goksøyr skriver (2014, s. 83–84): «Noen vil gjerne se fotball som en katalysator for folkesjelens mest primitive sider». I introduksjonskapittelet ble det vist til noen psykologiske voldsteorier som argumenterer ut fra en slik tenkning. Under vises det til noen innenfor idrettsfeltet som står for en lignende argumentasjon.

Vi har tidligere vist til Kohn, som oppfatter aggresjon som synonymt med konkurranseidrett (1986, s. 143). Vi har sett at det skyldes hans syn på konkurranseidrett som han kaller «omvendt krigføring». Han viser til tenkere som Aristoteles, Freud, Lorentz og Novak, som fremmer en katharsis-tenkning, at aggresjon er noe medfødt som til tider trenger å bli ventilert ut. Idrett oppfattes da å fungere som en sunn utluftingsventil. Her refererer Kohn til Novak, som mener at mennesket er et krigersk dyr, og at idrett fungerer som en dramatisering av konflikt. Kohn vil derimot hevde at aggresjon er noe lært (s. 144): «Watching others be aggressive does not discharge our own aggressiveness. What seems to happen instead is straightforward modelling: *We learn to be aggressive*». Han peker på nyere empirisk forskning som tilbakeviser katharsis-teorien, som oppfattes å være en etablert myte. Her viser han til studier foretatt på yngre elever og high school-elever, som ble mer aggressive etter å ha deltatt i konkurranseidrett. Det gjaldt også i de tilfeller hvor elevene var tilskuere til aggresjon og vold i idretten. For eksempel viste en studie av elever i barneskolen at når de fikk se boksefilmer, resulterte det i at de i større grad dyttet eller slo hverandre. Derfor konkluderer Kohn med at konkurranseidrett ikke fungerer som en ventilering for innestengt aggresjon, men heller forsterker aggresjon. Han nyanserer bildet når han skriver at det å se andre være aggressive ikke utløser vår egen innebygde aggressivitet på direkte vis, men det vil skje en form for enkel modellering hvor vi lærer aggresjon (s. 144).

Hjelseth (2005) forklarer toppfotballens harde og brutale kultur som uttrykk for en gitt kjønnnet maskulinitetskultur. Han nyanserer samtidig denne maskulinitetskulturen når han legger til at toppfotball også viser «myke sider» ved mannen, for eksempel når de omfavner hverandre etter en scoring. Han er også tydelig på at maskulinitetskulturen er noe lært og ikke noe primært biologisk gitt. I nyere tid har jente- og kvinnefotball hatt en enorm vekst, og selv om vi her registrerer mindre vold og regelbrudd enn i herrefotball (Sæle, 2021), trenger ikke det da skyldes genetiske forhold, men at man i jente-fotballen i større grad er blitt opplært til å vektlegge «myke» verdier.

Konkurransetidrett har et iboende etos som forebygger og beskytter mot vold

Andre idrettsetikere vil hevde at forestillingen om at idretten innehar en iboende vold eller aggressivitet, blir en for pessimistisk og reduksjonistisk tilnærming. De vil kunne være enig i at toppidretten er beheftet med mange etiske utfordringer knyttet til at den er blitt en kommersiell og kapitalistisk virksomhet. Men årsaken til denne utviklingen hevder de skyldes ikke primært egenskaper ved idretten selv, men utenforliggende forhold. Man er heller ikke uenig i at topp- og konkurransetidrett er basert på et vinnermotiv, som bidrar til et opphetet spill og til tider unfair, voldelig spill. La oss se litt nærmere på de som hevder et slikt mer positivt syn på idretten.

Etikeren MacIntyre (1984) er en av dem som har revitalisert aristotelisk dydsetikk og som hevder at i enhver samfunnskultur vil det være nedfelt noen kollektive normer og verdier som fungerer som «kjøreregler» i samfunnet. På samme måte gjelder det for idretten og idrettsfellesskapet, som også har sine normer og regler som er satt der for at idrettskonkurransen skal forløpe på kontrollert og sivilisert vis. Flere bygger derfor sin idrettsetiske tenkning på aristotelisk dydsetikk (se for eksempel Morgan, 1994). Man tenker seg da at idrettstradisjonen og idrettsfellesskapet er bærer av gitte normer og verdier som idrettsdeltagerne lærer seg når de deltar i idrettsspillet. Et slikt resonnement finner vi hos tidligere leder i NFFs etiske komité, Mina Gerhardsen, når hun hevder at vold i ungdomsfotballen skyldes primært at den har sitt utspring i voldelige ungdomsmiljøer utenfor idretten og at idretten heller virker forebyggende og beskyttende mot vold: «Å holde ungdom på banen

er kanskje det viktigste bidraget vi har å gi for å begrense vold. Lykkes vi med å skape gode holdninger der, vil det skape gode ringvirkninger» (Strand, 2020).

Selv har jeg anvendt klassiske aristoteliske dyder som mot, besinnelse, rettferdighet og klokskap i forbindelse med idrettsdeltagelse, danningskvaliteter jeg mener både idrett generelt (Sæle, 2017) og fotballidrett spesielt (Sæle, 2021) kan fremme. Loland (2005) viser til aristotelisk rettferdighetsnorm i sin begrunnelse for idrettens moralske legitimering. I motsetning til Kohn hevder Loland at selv om toppidretten til tider fremstår voldelig, betyr ikke det at idretten per se er voldelig. Han vil hevde at idretten har et etos ved seg som bidrar til å begrense og forhindre vold. Et eksempel på dette er det etiske konseptet *fair play*, som er en nyere variant og videreføring av konseptet *gentlemansport*. Loland og McNamee definerer fair play slik (2000, s. 76): «If voluntarily engaged in sporting games, keep the ethos of the game if the ethos is just and if it includes a proper appreciation of the internal goods and the attitude of playing to win!». Vi ser at etos oppfattes å inngå som en del av idrettsspillet, som legitimerer idrettsspill per se. Fair play oppfattes å omhandle overholdelse av spilleregler, men også det etos eller de overordnede normer som gjelder for spillet og som rommer verdier som respekt, sjenerøsitet, likhet, vennskap etc. I denne definisjonen av fair play ser vi at også innsats inngår, at man skal yte sitt beste. Stor innsats i fotball vil kunne bety tette, tøffe kroppstaklinger som har en innebygd risiko for å påføre motstander fysisk skade. Det kan gjelde ritualisert eller legitim vold som inngår i fotballspillet, eller «grisetaklinger» som faller utenfor aksepterte etiske grenser som idretten selv setter. Fair play-reglene er tydelig på at man skal ha respekt for alle involverte parter i spillet, både medspillere, motspillere og dommere. Det er tidligere i kapitlet blitt pekt på at skolen tidligere tok opp i seg fotballspillet fordi det innehar krav til lagmoral og samarbeid. Slike kvaliteter er også blitt brukt som argument for å skape en større kollektiv (motstands)kraft til motstanderlaget. Som Ronglan (2002) understreker, vil ethvert lagspill kreve både individuelle og relasjonelle spill-egenskaper. Et godt lagspill krever hensiktsmessige bevegelser av hele laget for å skape og utnytte spillsituasjoner til fordel for eget lag.

I lys av fair play-tenkningen, hvor man tenker at man er avhengig av ens motspillere for at spillet skal bli bra, vil dine motspillere bli oppfattet som «medspillere» mer enn som fiender som du skal slå. Lagspill som fotball er

et gjensidig, dynamisk spill. Det er ikke bare det enkelte lags spill som avgjør om det blir en god kamp eller ikke. Det vil også være avhengig av motstanderlagets spill-prestasjoner og holdninger til spillet. Blir det mye regelbrudd og stopp i spillet, blir det heller ikke god flyt i spillet. Vi kan si det på den måten at i fotballen så spiller man hverandre god, både ens medspillere og motspillere (Sæle, 2021). Bak en slik kollektiv, gjensidig tankegang ligger det en forståelse om at fair play handler om å ha respekt for selve spillet. Som Butcher og Schneider (2003) poengterer, fair play omhandler respekt for «the game», som videre innebærer respekt for de interne normer og regler som følger med spillet.

Afdal (2004), som også drar veksler på aristotelisk etikk, utdyper dette aspektet ved å vise til at fotballspillet telos ikke bare er å score mål og vinne kampen, men det er også innrettet mot å få til et godt etisk spill:

Breaking the rules in order to realize the purpose does not make you a good soccer-player. A good soccer-player is the one who follows the rules and develops virtues like strength, honesty, practical wisdom, discipline, courage, cooperativeness, care, creativity and so on.

Spillet har et formål (telos) som rommer både spillets skrevne og uskrevne regler, og blir det som konstituerer spillet. Nettopp fordi spillet har en slik etisk innramming, kan det opprettholdes i to ganger førtifem minutter uten at det utarter til å bli et rent regulært voldsoppgjør og på den måten bryter sammen som idrettslig spill.

Vi ser av tidligere nevnte fair play-definisjon av Loland og McNamee at idrettens etos er knyttet til en rettferdighetsnorm (just), som innebærer at de som deltar, stiller ut fra like vilkår. I regulær voldsutøvelse hvor volds-overgriperen ofte er fysisk overlegen sitt offer, tas det ikke hensyn til et slikt likhetsprinsipp. Vi har sett i introduksjonskapittelet at maktaspektet er tett knyttet til voldsaspektet. Det gjelder også innenfor toppidrett og toppfotball. Det er nok av eksempler på fysisk og psykisk vold eller seksualiserte former for vold utført av trener mot unge utøvere. I slike tilfeller er vold knyttet til misbruk av makt, som i neste omgang kan lede til avmakt hos dem som blir rammet. Når det gjelder fysisk vold i en fotballkamp mellom profesjonelle spillere, er det annerledes, fordi disse oppfattes som jevnbyrdige.

Vold i supportermiljøer

Det er tidligere pekt på at publikum kan ha en rolle når vold oppstår mellom spillere på banen. Critchley (2018) mener dette kan ha sammenheng med at publikum, som betegnes som *den tolvte spiller*, har en dommerfunksjon. I kraft av sin fysiske distanse til spillet har de mulighet til å få et overblikk på spillet som ikke spillerne har. De kan betrakte spillet fra sidelinjen, mens spillerne er «fortapt i spillet» (Critchley, 2018, s. 99). Tilskuerne oppfattes da å utgjøre en *umpire*, dommer, som er i stand til å påvirke spillets gang. Men i motsetning til dommerne er ikke publikum underlagt de samme krav til å beskytte spillerne og måtte fortolke spillet i tråd med spillets normer og regler. Det finnes nok av eksempler der publikum har brukt all sin negative påvirkningskraft til å påvirke kamputfallet til sin fordel. Noen ganger oppstår det sterke, hatefulle ytringer fra publikum mot dommerne, selv når dommeravgjørelsen er gjort etter boken. Publikums sterke påvirkningskraft under kamp ser vi tydelig komme til uttrykk når de for eksempel håner motstanderlagets spillere eller applauderer og oppildner egne lagspillere til å utføre «stygt spill».

Mye av den fysiske volden som knyttes til toppfotball, er supporter-vold. Denne volden forbinder vi ofte med bestemte supportergrupperinger, som for eksempel *hooligans*-supporterne som vokste frem i britisk fotball på 1970–80-tallet, som var kjent for å spre frykt og vold mot andre supportergrupper, publikum og ordensmakten (Buford, 1991). Etter hvert fikk vi hooligansgrupper spredt til andre land der fotballen stod sterkt (Dunning, 2000). Seinere fikk vi de såkalte *casuals* som også er kjent for sin voldskultur. Dette er voldelige supportermiljøer som oppfattes å representere et større samfunnsproblem som strekker seg utover selve fotballmiljøet (Dunning, 2000).

Det er blitt antydnet både individualistiske, kollektive, psykologiske og sosiologiske forklaringsmodeller til supportervold (Guttman, 1978; Buford, 1991). At supportervolden ble så omfattende i England, er blitt forklart med at England på 60–70-tallet stod overfor store strukturelle og sosiale samfunnsutfordringer med klasseskille, høy arbeidsledighet, rasisme etc. (Buford, 1991). Buford, som drev feltarbeid blant hooligans i engelsk toppfotball, poengterer at denne supportervolden var uttrykk for et rebelsk og sosialt opprør mot omverdenen, samtidig som den ga supporterne et sterkt adrenalinkick.

Supportervolden er også blitt forklart historisk med at supportergrupper vokste frem som en konsekvens av at klubbene ble profesjoniserte,

som i neste omgang bidrog til at avstanden mellom laget og publikum ble større (Dunning, 2000). Det opprinnelige fotballpublikummet hadde arbeidsoppgaver som anleggsarbeidere og materialforvaltere, arbeidsoppgaver som seinere ble overtatt av lønnede, profesjonelle aktører. Det bidrog til å bryte ned noe av de nære bånd og det samholdet som tidligere eksisterte mellom lag og publikum. Etter hvert etablerte publikum sine egne supporterklubber som ble en viktig støttespiller for klubbene, men som også har utgjort en trussel mot spillere, rivaliserende supportergrupper og samfunnet for øvrig. Et eksempel er da Napoli-supportere tok seg inn på treningsanlegget til Napoli og jagde spillerne fordi laget hadde prestert svakt. Hendelsen var også en symbolsk protest mot et Napoli som hadde blitt en rikmannsklubb med høye spillerlønninger som den jevne fattige søritaliener ikke lenger kunne identifisere seg med.

Vi finner også sterke supporterkulturer i enkelte norske toppklubber som Vålerenga, Brann, Lillestrøm og Rosenborg. Og norske medier kan vise til flere voldssituasjoner og voldskonflikter som har oppstått mellom supportere i norsk toppfotball. I Johnsen (2007) sin studie av Vålerenga-klanen ble det oppdaget hatefulle ytringer under kamp både mot dommere, spillere og publikummere. Flere som hun intervjuet, begrunnet det med at tribunen ble oppfattet å være et «moralsk fristed» hvor slike ytringer bør tillates.

Vi har tidligere vist til at vold er blitt begrunnet med at det er noe som kan ligge latent i menneskets natur. Supportervold tillegges beslektede forklaringer, som uttrykk for bestemte stammemiljøer som verner om sine interesser og sin makt. Her tenkes det evolusjonistisk, at mennesket opprinnelig var et flokk- og jegerdyr som levde mer eller mindre i en naturtilstand (se introduksjonskapittelet), og man måtte ta i bruk voldelige midler for å overleve. Noen vil hevde at mennesket fortsatt er bærer av et slikt overlevelsesinstinkt og kampmotiv, som kommer til uttrykk når maskuline supportermiljøer barker sammen i voldelige sammenstøt. Det forklares med at den enkelte supporter inngår i, og identifiserer seg med, et bestemt supportermiljø som oppfattes å utgjøre en gitt stamme- og klankultur. I en slik stammekultur gis det aksept for å kunne ta i bruk voldelige midler mot andre tilsvarende rivaliserende klan- og supportermiljøer (Sæle, 2021).

Slike rivaliserende kamper mellom supportermiljøer kalles *tribalisme*. I dokumentarserien *Why we hate* vises det til flere psykologer som har forsket på det de kaller *nytribalisme*, som vil si moderne former for stammekonflikter. De viser til maskuline supportermiljøer som eksempel på slike. Et kjent

eksperiment på hvordan tribalisme oppstår, finner vi i feltarbeidet til sosialpsykologen Muzafer Sherif og hans kolleger som de utførte i perioden 1949–54. Eksperimentet blir nevnt i dokumentarserien og er et eksempel Kohn også viser til i sin kritikk av konkurranseidretten (1986, s. 145). Eksperimentet går ut på at forskerne utplasserte homogene 11–12 år gamle gutter til å delta på en speiderleir i Robber's Cave i Oklahoma, delte dem inn i to lag, *Rattles* og *Eagles*, og lot dem bo adskilt fra hverandre i tre uker. Deretter lot han dem konkurrere mot hverandre i idretter som baseball, fotball og dragkamp, med premie til vinnerlaget. Han oppdaget at etter hvert som guttene kjempet mot hverandre, utviklet det seg sterke interne bånd, samtidig som rivaliseringen og hatet mot det andre laget tiltok i styrke. Det begynte med hån og fornærmelser som siden gikk over til brenning av hverandres bannere og fysiske angrep. Også gutter som hadde vært gode venner før de kom på øya og som kom på rivaliserende lag, ble fiender. I dokumentaren vises det til såkalt *identitetsfusjon*, det vil si at når gruppetilhørigheten overskygger for, og utvisker, den individuelle, personlige identiteten, så er det mye større sannsynlighet for at man utøver vold mot andre grupperinger. Tribalisme er uttrykk for mentaliteten «vi mot dem», noe som innbyr til konfliktstoff og voldelige hendelser. Sherif kunne dokumentere at når guttene fikk nye arbeidsoppgaver som måtte løses gjennom samarbeid på tvers av gruppene, så utviklet de nære vennskapsbånd til hverandre. Det skulle tilsi at tribalisme i seg selv ikke er ensbetydende med voldsbruk, men vil være avhengig av hvilke normer og verdier slike miljøer vektlegger.

Oppsummering

I dette kapittelet er vold i toppidretten, med fotballen som eksempel, tematisert. Vold i idretten, som ellers i samfunnet, har vi vist er kompleks, og kapittelet har derfor begrenset seg til å gjelde fysisk vold. Det kan være en svakhet med en slik avgrenset tilnærming til idrettsvold, fordi i mange tilfeller vil fysisk vold også påføre offeret psykisk vold og vice versa, for eksempel i de tilfeller hvor psykisk vold trigger fysisk vold, noe som ikke er uvanlig i en fotballkamp. En slik problematikk berører det som har vært dette kapittelets

hovedproblemstilling, nemlig hva som er beveggrunnene til at vold i idretten forekommer. Ligger det eksplisitt i idrettens natur, eller finnes det andre utenforliggende forklaringer? Kapittelet har tydelig vist at vold i (topp)idretten alltid har funnet sted i historien, selv om den er blitt mer sivilisert med årene, i takt med de moderne idrettens standardisering og modernisering.

For å svare på problemstillingen om toppidrett og toppfotball fremmer vold eller beskytter den mot vold i kraft av sine iboende regler, normer og verdier, er det vist til motstridende psykiske og sosiologisk forklaringer. Sentralt i de psykologisk forklaringer til vold er tanken om katarsis eller renselse, at gjennom idrettsdeltagelse får utøverne utløp for en innebygd aggresjon. Her vil volden kunne legitimeres ut fra idretten selv, forstått som en kamp eller krig mellom lagene, i tillegg til at volden søkes forklart i den enkelte utøvers natur. I en sosiologisk tilnærming til idretten vil gjerne en etisk forståelse av idretten legges til grunn, hvor idretten oppfattes å være regulert av et iboende etos og gitte regler som bidrar til å fremme gode holdninger og handlinger på idrettsarenaen, og hvor brudd på disse vil føre til avstraffelse. Vi har med andre ord på den ene siden de som hevder at idretten selv legitimerer og fremmer vold ut fra en forståelse om at idretten er uttrykk for en krigstilstand mellom spillerne, og hvor formålet er å slå motparten for enhver pris. På motsatt side har vi dem som hevder at en slik tenkning er uttrykk for en kynisme som går utover idrettens iboende etos og de regler som gjelder for spillet, noe som også vil kunne bidra til at idrettsspillet kvalitet synker. Her vil man tenke at dersom idrett reduseres til ren kynisme, kan man ikke lenger kalle det idrett. Avslutningsvis er det vist til supportervold, som er en utfordring toppfotballen til tider står overfor, og som har sin årsak i og speiler større strukturelle og sosiale samfunnsutfordringer. Det er også vist til *tribalisme*, som et kjennetegn på supportervold hvor supporter miljøer «kriger» mot hverandre.

Referanser

- Afdal, G. (2004). Facts, values and moral education. *Nordic Studies in Education*, 24(3), 195–210. <https://doi.org/10.18261/ISSN1891-5949-2004-03-02>
- Augustad, P. (2003). *Skolering av kroppen: Om kunnskap og makt i kroppsovingsfaget* [Doktorgradsavhandling]. Høgskolen i Telemark.
- Baker, W. (1988). *Sports in the Western World*. University of Illinois Press.
- Bredemeier, B. & Shields, D. (1986). Moral growth among athletes and nonathletes: A comparative analysis. *Journal of Genetic Psychology*, 147(1), 7–18.
- Buford, B. (1991). *Among the thugs*. Secker and Warburg.
- Butcher, R. & Schneider, A. (2003). Fair play as respect for the game. I J. Boxill (Red.), *Sports ethics: An anthology* (s. 153–171). Blackwell Publishing.
- Christiansen, A. K. (2008, 24. april). *Oppsiktsvekkende dom i nederlandsk høyesterett: Fikk fengselsstraff for denne taklingen*. VG. <https://www.vg.no/sport/i/KOV77/oppsiktsvekkende-dom-i-nederlandsk-hoeyesterett-fikk-fengselsstraff-for-denne-taklingen>
- Clifford, C. & Feezell, R. (2010). *Sport and character: Reclaiming the principles of sportsmanship*. Human Kinetics Books.
- Critchley, S. (2018). *Det vi tenker på når vi tenker på fotball*. Tiden.
- Dombrowski, D. (2009). *Contemporary athletics & ancient Greek ideals*. The University of Chicago Press.
- Dunning, E. (2000). Towards a sociological understanding of football hooliganism as a world phenomenon. *European Journal on Criminal Policy and Research*, 8(2), 141–162.
- Dunning, E. (2008). Social bonding and violence in sport. I N. Elias & E. Dunning (Red.), *The quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process* (s. 224–244). University College Dublin Press.
- Dürriegl, M.-A. (2003). Kalokagathia: Beauty is more than just external appearance. *Journal of Cosmetic Dermatology*, 1(4), 208–210.
- Elias, N. & Dunning, E. (1986a). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Blackwell.
- Elias, N. & Dunning, E. (1986b). *Från riddarspel till fotbollscup: Sport i sociologisk belysning*. Atlantis.
- Folkvord, M. S. & Nilsen, S. (2019, 13. november). *Minst 71 av 103 saker kunne ført til straff om de ble anmeldt*. VG Sporten. <https://www.vg.no/spesial/2019/vold-i-fotballen-dommer/>
- Gadamer, H.-G. (2012). *Sannhet og metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Pax Forlag.
- Gebauer, G. (2002). *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*. Academia Verlag.
- Goksøyr, M. (2014). *Hva er fotball*. Universitetsforlaget.
- Guttmann, A. (1978). *From ritual to record: The nature of modern sports*. Columbia University Press.
- Hall, D. E. (1994). *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*. Cambridge University Press.
- Hjelseth, A. (2005). De som streber nedover: Om klasse og identitet blant fotballsupportere. *Sosiologi i dag*, 35(4), 69–87.

- Huizinga, J. (1955). *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Beacon Press.
- Johnsen, E. S. (2007). *Klanen: Den kollektive kroppen*. Akilles.
- Justvik, N. M. (2014). Aspects of muscular Christianity in Norway and the United States: A historiographical comparison. *Journal of Religion & Society*, 1–18.
- Keane, R. & Dunphy, E. (2002). *Keane: The autobiography*. Michael Joseph.
- Keating, J. (1995). Sportsmanship as a moral category. I J. Morgan & V. Meier (Red.), *Philosophic inquiry in sport* (s. 144–151). Human Kinetics Books.
- Kohn, A. (1986). *No contest: The case against competition*. Houghton Mifflin.
- Kolnar, K. (2000). Sport, vold og seksualitet. I *Homofili, seksualitet og idrett* (s. 52–61). Norges idrettshøgskole (NIH).
- Ladd, T. & Mathisen, J. A. (1999). *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the development of American sport*. Baker.
- Lasch, C. (1982). *Den narsissistiske kultur*. Pax Forlag.
- Loland, S. (2005). Juks: Et tema med variasjoner – eksempler på etiske analyser i konkurranseidrett. *Norsk filosofisk tidsskrift*, 40, 157–169.
- Loland, S. & McNamee, M. (2000). Fair play and the ethos of sports: An eclectic philosophical framework. *Journal of the Philosophy of Sport*, 27, 63–80.
- Lorentz, K. (1966). *On aggression*. Routledge.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Mangan, J. A. & McKenzie, C. (2000). The other side of the coin: Victorian masculinity, field sports and English elite education. I J. A. Mangan (Red.), *Making European masculinities: Sport, Europe, gender* (s. 62–85). Frank Cass.
- Matthews, C. R. & Channon, A. (2017). Understanding sports violence: Revisiting foundational exploration. *Sport in Society*, 20(7), 751–767. <https://doi.org/10.1080/17430437.2016.1179735>
- McIntosh, P. (1979). *Fair play: Ethics in sport and education*. Heinemann.
- Meier, K. V. (1988). Triad trickery: Playing with sport and games. *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), 11–30. <https://doi.org/10.1080/00948705.1988.9714458>
- Morgan, W. J. (1994). *Leftist theories of sport: A critique and reconstruction*. University of Illinois Press.
- Newsome, D. (1961). *Godliness & good learning: Four studies on a Victorian ideal*. Murray.
- Norges Fotballforbund. (2022). *Spilleregler*. <https://www.fotball.no/lov-og-reglement/spilleregler/spilleregler2/#143753>
- Ohlert, J., Vertommen, T., Rulofs, B., Rau, T. & Allroggen, M. (2021). Elite athletes' experiences of interpersonal violence in organized sport in Germany, the Netherlands, and Belgium. *European Journal of Sport Science*, 21(4), 604–613.
- Ommundsen, Y. & Roberts, G. (2003). Juks og fanteri eller god idrettsmoral i fotball? *Tidsskrift for Norsk psykologforening*, 665–675.
- Pearson, K. M. (2003). Deception, sportsmanship, and ethics. I J. Boxill (Red.), *Sports ethics: An anthology* (s. 81–83). Blackwell Publishing.
- Ronglan, L. (2022). *Lagspill, læring og ledelse: Om lagspillenes didaktikk*. Fagbokforlaget.
- Shields, D. & Bredemeier, B. (2009). *True competition: A guide to pursuing excellence in sport and society*. Human Kinetics Books.

- Smith, R. T. (2008). Pain in the act: The meanings of pain among professional wrestlers. *Qualitative Sociology*, 31(2), 129–148. <https://doi.org/10.1007/s11133-008-9098-9>
- Strand, J. (2020, 31. januar). *Voldsutviklingen i negative miljøer rammer fotballen*. *Aftenposten*. <https://www.aftenposten.no/sport/fotball/i/dOB2Gw/voldsutviklingen-i-negative-miljoer-rammer-fotballen>
- Sæle, O. O. (2013). *Fair play: Et dydsetisk perspektiv på idretten*. Fagbokforlaget.
- Sæle, O. O. (2015). *Med gud på banen: Idrett og religion – en flerdimensjonal tilnærming*. Portal forlag.
- Sæle, O. O. (2021). *Fotballens etikk: Idealer og realiteter*. Fagbokforlaget.
- Thorbjørnsen, S. (2011). *En plass på pallen: Konkurransen, idretten og mennesket*. Høyskoleforlaget.
- Vågane, E. (2016). *Til forsvar for spillets idé*. *Josimar*. <http://magasin.josimar.no/artikkel/813>
- Young, K. (2000). Sports violence. I J. Coakley & E. Dunning (Red.), *Handbook of sports studies* (s. 382–408). Sage.

Grande, P. B. (2025). Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 167–181). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510104>

Kapittel 4

Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon

Per Bjørnar Grande

Sammendrag: I denne artikkelen forsøker jeg å se vold som en prosess som stadig antar verre former. Det er går en linje som starter med sammenligning og identifisering, og munner etter hvert ut i en tilstand av rivalisering og vold. Intensiferingen i våre relasjoner til hverandre skaper altså lett grobunn for vold og brutalitet. Ifølge René Girards mimetiske teori er imitasjon en kraft som styrer våre relasjoner. Mimesis er derfor en motivasjonsfaktor som setter voldsprosessen i gang. Vi vil ha det som andre har. Ulikt de fleste teoriene omkring vold spiller forskjeller i mimetisk teori en mindre rolle, ettersom intense konflikter har en tendens til å skape ufrivillig likhet. I en prosess av stadig mer intens rivalisering blir grensene mellom en selv og den andre mer og mer utvisket. Økt likhet skapes med andre ord gjennom rivalisering med hverandre.

I evangeliene i *Det nye testamente* legges det stor vekt på det relasjonelle, med Jesus som en positiv imitativ modell. Et historisk gjennombrudd med Jesu forkynnelse er forestillingen om at vold ikke stammer fra Gud, men forstås som et mellommenneskelig problem. I *Det nye testamente* framstiller Jesus menneskets kulturelle grunnlag som bygd på drap. Jesus åpenbarer det voldelige grunnlaget i kulturen gjennom selv å bli et offer. Korsfestelsen blir en synliggjøring og en avsløring av menneskehetens vold. Drapet på Jesus forstås da ikke som et gudevillet offer, men først og fremst som et urettmessig mord. Med Jesus blir synet på offerets rolle snudd på hodet. Korsfestelsen blir forstått som et offer av en uskyldig, og forsøket på å skjule og rasjonalisere udåden rakner.

Evangelistenes framstilling av Jesu korsfestelse kan ses på som en avvikling av denne tradisjonelle offertenkningen. Jesu død fungerer som en avsløring av den rituelle volden i det jødiske samfunnet. Jeg vil hevde at man kan se for seg to linjer i kristendommens historie: en offerbetont hvor man ser på offeret av Jesus som gudevillet (som opererer med ulike hevneforestillinger), og en annen hvor Jesus avslører volden, og man stiller seg tvilende til offeret som villet av Gud.

Nøkkelord: Girard, Imitasjon, Mimesis, Vold, Korsfestelse, Likhet, Ulikhet

Abstract: In this article I try to see violence as a process. The intensification of our relationships with each other creates a fertile ground for violence and brutality. According to René Girard's mimetic theory, imitation is a force that governs our relationships. Mimesis is therefore a motivational factor that sets the process of violence in motion. We want what others want. Unlike most theories of violence, differences in mimetic theory play a smaller role as intense conflicts tend to create involuntary similarities. In a process of increasingly intense rivalry, the boundaries between oneself and the other becomes more and more blurred. In other words, increased equality is created through rivalry with each other.

In the gospels great emphasis is placed on the relational, with Jesus as a positive imitative model. A historical breakthrough with Jesus' preaching is the notion that violence does not originate from God but is understood as an interpersonal problem. In the *New Testament*, Jesus portrays man's cultural foundation as built on murder. Thus, Jesus reveals the violent basis of the culture by becoming a victim himself. The crucifixion becomes visible and a revelation of human violence. The murder of Jesus is then not understood as a divine sacrifice, but primarily as an unjust murder. With Jesus, the view of the victim's role is turned upside down. The crucifixion is understood as the sacrifice of an innocent, and the attempt to hide and rationalize the crime unravels.

The evangelists' portrayal of Jesus' crucifixion can be seen as a reversal of the traditional idea of sacrifice. The death of Jesus serves as a revelation of the ritual violence in Jewish society. I would argue that one can envision two lines in the history of Christianity: a sacrificial one in which sacrifice of Jesus is seen as the will of God (which operates with various notions of revenge) and another in which Jesus reveals violence, and one is skeptical of seeing victimization as willed by God.

Keywords: Girard, Imitation, Mimesis, Violence, Crucifixion, Sameness, Difference

Innledning: Vold som en prosess

I utallige samtaler om vold ender diskusjonen opp i en uenighet om hvorvidt mennesket er godt eller ondt; om ondskapen er samfunnsskapt eller en del av menneskets matrise. Hos René Girard blir imidlertid vold i større grad enn vanlig sett på som en prosess der en intensivering i våre relasjoner til hverandre skaper grobunn for vold og brutalitet. Det er en utvikling fra sammenligning og identifisering til rivalisering og vold. Når den andre tar mer og mer negativ oppmerksomhet i våre liv, er det fare på ferde, og gjennom den stadig mer intense imitasjonen og ufrivillige identifiseringen ender man som hverandres dobbeltgjengere.

I mimetisk teori kommer altså volden av økt intensitet i forhold til den andre. Ønsket om å tilegne seg noe som den andre har, utvikler seg til en høyintensiv kamp. Girard beskriver denne prosessen fra identifisering til besettelse på følgende måte:

Violence is mimetic rivalry itself becoming violent as the antagonists who desire the same object keep thwarting each other and desiring the object all the more. Violence is supremely mimetic. (Girard, 1996, s. 12–13.)

Det er altså når objektet for rivaliseringen kobles stadig tettere til den andre, at det så lett slår over i vold. Utvikling i menneskelige relasjoner er ofte en forverring: fra fascinasjon og vennskap til rivalisering og fiendskap.

Vold er både et opprinnelsesprinsipp for kultur samtidig som den truer kulturen på det mest fundamentale. Ifølge den katolske teologen Gil Bailie har vold tidlig i menneskets utvikling frigjort mennesker ved å holde en kultur samlet gjennom ofring av en sydebukk, samtidig har volden i løpet av den senere tids historietutvikling umuliggjort vårt sivilisasjonsprosjekt. Bailie beskriver denne historiske prosessen som «Civilization made-possible-by-violence becomes civilization-made-impossible-by-violence» (Bailie, 1999, s. 114). Mens volden i såkalte primitive kulturer kunne bidra til å holde et samfunn sammen gjennom offermekanismer, er det nettopp dette voldelige samholdet som i moderne tid stenger for et åpent og sunt samfunn.

Imitasjon

Selv om vold i tradisjonelle samfunn har vært en kilde til kultur, er volden allikevel ikke selve urkilden. Ifølge mimetisk teori er imitasjon kraften som setter det hele i gang. Altså selve urkilden. Imitasjon kan både starte og avslutte volden. Volden er ikke «alle tings far» (Heraklit), men noe sekundært, som er et resultat av feilslått imitasjon. Imitasjon er noe forut for volden, noe som motiverer den. Først er det imitasjon, og så blir volden til gjennom konfliktene som utløses av det imitative begjæret. På den måten er ikke volden, slik enkelte hevder, opprinnelsen til kultur (se for eksempel Lundager Jensen, 1991, s. 36–38). Volden skyldes det imitative begjæret og er bare et biprodukt av dette begjæret (Girard, 1996, s. 12).

Vold blant dyr og mennesker

For å løfte perspektivet omkring vold kan det være klargjørende å sammenlikne vår aggresjon med andre arter. Ettersom mennesker ikke er styrt av instinkter på samme måten som dyr, vil man ha en viss frihet i forhold til vold og konflikter. Ut fra et slikt perspektiv blir vold et moralsk problem. Når noe blir kalt vold, mener man at det nettopp ikke er bygd på instinkt, men refererer til en moralsk dimensjon. Vold er med andre ord et mellommenneskelig problem. Voldsforskere bruker ikke begrepet vold om dyr, men forbeholder det den menneskelige sfæren. Man kan si det slik: Dyr kan ikke klandres for vold. Nettopp dette etiske aspektet viser en grunnleggende forskjell mellom mennesker og dyr.

Dersom mennesket hadde forholdt seg mer som dyr til konflikter, ville det «løst seg» ved at man trekker seg tilbake dersom overmakten blir stor. Men mennesket gjør jo ikke alltid det. Tvert imot. Historien er full av beretninger à la David som vinner over Goliat, om seier mot alle odds. Ikke sjelden har en liten hær slått ut en overlegent større hær. Heller ikke er det slik at makt og psykisk/fysisk overlegenhet behøver å resultere i vold. Utfoldelse av makt og dominans kan tvert imot bli brukt til å minske vold og konflikter.

Når det gjelder slektskapet med andre arter er ikke mennesket ifølge Aristoteles (i utgangspunktet) i noen særstilling. Mennesket er som naturen for øvrig, idet det behøver føde, og det oppfører seg som dyr i formeringsakten. Men mennesket er som Gud i det at det kan tenke og ha forestillinger omkring seg selv, hevder han. Evne til systematisk tenkning, til å ha forestillinger omkring seg selv og til å leve gjennom det symbolske, er helt klart noe spesielt ved mennesket. Men det spørres om ikke Aristoteles nærmer seg det spesifikt menneskelige på en enda mer grunnleggende måte når han i *Poetikken* sier at det som først og fremst skiller mennesket fra dyrene, er menneskets overlegne evne til å etterligne (mimesis).

Imitation is natural to man from childhood, one of his advantages over the lower animals being this, that he is the most imitative creature in the world, and learns at first by imitation. (Aristotle. *Poetics*, 1448b, s. 5–10.)

Vold og likhet

Til forskjell fra de fleste teoriene omkring vold spiller forskjeller mindre rolle i imitativ teori, ettersom intense konflikter har en tendens til å skape ufrivillig likhet. Spenningene økes og grensene mellom en selv og den andre utviskes. I stedet for ulikhet oppstår det doble bindinger. Det store paradokset er at dess sterkere rivaliseringen er, dess mer ulik tror de involverte at man er fra de andre. Rivaliseringen skaper med andre ord en stadig mer akutt likhet med andre, mens de involverte tror de blir mer og mer forskjellig fra hverandre. Dette er selve ur-paradokset, selve aksene mellom en troverdig og en ikke-troverdig relasjonsteori.

Rent antropologisk er likhet en problematisk størrelse. Likhet har blant annet materialisert seg som forbud mot tvillinger og frykt for speil (Girard, 1987, s. 12–18). Drapet av den ene tvillingen, som har vært vanlig i enkelte kulturer, er nettopp basert på et tabu mot likhet, et primitivt behov for å skjule en åpenbaring av likhet. Hvorfor, kan man spørre? Likhet er basert på etterlikning. Gjennom imitasjon oppnås likhet, men likhet er truende. Vi godtar at

en person etterligner oss så lenge han eller hun ikke truer vår posisjon. Men idet etterligningen truer vår posisjon, truer med å gjøre oss mindre original og unik, blir det gjerne konflikt. Man verdsetter som regel flinke folk, men dersom noen er flink på akkurat det området hvor jeg har mine ambisjoner, og vedkommende truer min posisjon, vil det lett oppstå rivalisering. Denne rivaliseringen kan imidlertid dempes og føre til noe positivt dersom det sluses inn i samarbeid.

Relasjoner er ofte basert på likhet. Vennskap blir som regel til gjennom at man har noe til felles. Når man har noe til felles, ønsker man å tilegne seg det samme som den andre, og vi tilegner oss dette gjennom å følge og etterligne hverandre. På det viset er det et element av repetisjon i alle våre imitasjoner. Repetisjon innebærer nettopp dette ønsket om å tilegne seg noe som en annen innehar, eller tror at vedkommende innehar det. Ifølge Girard uttrykker det triangulære begjæret et konstant behov for å repetere hverandres begjær (Girard, 1965, kapittel 1). Og siden begjær ofte uttrykkes gjennom ønsket om å tilegne seg noe gjennom andre, repeterer vi hele tida hverandres ønsker og lidenskaper. Problemet med å repetere hverandres lidenskaper er imidlertid at intens rivalisering hindrer hverandres livsutfoldelse.

Hver gang imitasjon fører til alvorlig rivalisering, vil vold oppstå, enten psykisk eller fysisk. Om ikke lenge vil rivalene ha glemt hva det egentlig var de rivaliserte om. Man er bare opptatt av å rivalisere. Knut Hamsun gir et glimrende eksempel på hvordan tingene transformeres gjennom andre personer.

Når en ting ligger på marken har den ingen verdi for dig. Det er først når en anden kommer og vil ta den op at den får verdi for dig og da griper du ind. (Hamsun, 1992, s. 151)

I denne imitative tilstanden begynner altså fascinasjonen for objektene – det som i utgangspunktet skapte konflikten – å avta. Snart er man fiksert på hverandre, i verste fall mest opptatt av å ta rotta på hverandre. Dette er et menneskelig drama som virker helt uløselig, til tross for at man i de siste tiårene har fokusert mye på voldens ødeleggende virkninger. I Vesten forsøker man å løse dette gjennom å tabuisere vold. Det synes å virke, men det gjenstår mye når det gjelder å få bukt med ulike psykiske former for vold.

Hamsun-sitatet viser at i konflikter har ting liten statisk verdi. Tingenes verdi er upålitelige og er i stor grad regulert av etterligning. Hamsun viser

at det først er når noen forsøker å tilegne seg tingene og vise dem fram for andre, at de blir verdifulle.

Nå er det slik at etterligning verken behøver å føre til konflikt, vold eller doble bindinger. Historien i likhet med vår hverdag er full av eksempler hvor potensielle rivaler blir venner. Et integrert menneskesyn kan gjøre underverker. Dersom man tror at den man rivaliserer med er like mye verdt som en selv og har samme grunnleggende frihet til å utfolde seg, kan man ta brodden av en latent konflikt. Også det å legge vekt på å lære av konkurrentene kan snu fiendskap til vennskap. På makronivå kan samfunnet legge til rette for at et konkurransebasert arbeidsfellesskap munner ut i samarbeidsprosjekter. På den måten blir rivalisering kanalisert, ofte på kreative områder, som gagnar samfunnet.

Vold og forskjeller

Går man tilbake et hundreår eller mer, ble rivalisering og konflikt forsøkt regulert gjennom rigide inndelinger i klasser og privilegier. Dersom man forestiller seg et samfunn preget av akutte konflikter, vil et hierarki faktisk kunne fungere som en konfliktdemper. Når en bonde forholdt seg til en adelsmann i middelalderen, ville nettopp standsforskjellen virke preventivt i forhold til rivalisering. Bonden ville kunne forakte adelsmannen, men ville ikke konkurrere med ham. Og vis versa. En samfunnsmodell med hierarki og privilegier er selvsagt ikke noen ideell tilstand, men de som lokaliserer disse fenomenene som ren utbytting, har nok tatt for lite høyde for konfliktnivået i et samfunn.

Likevel, når et samfunn ikke lenger ser seg tjent med disse inndelingene, blir nettopp klasseinndeling og privilegier grobunn for rivaliseringer. Man kan si at oppretting av forskjeller er både et forsøk på å demme opp for konflikter (gjennom å rasjonalisere dem) og en kilde til konflikt (når dette ikke lenger fungerer). En utfordring med demokratiet er nettopp denne rivaliseringen som oppstår når alle blir like, når det ikke finnes noe fristed fra imitasjon og rivalisering, og når det ikke er opprettet forskjeller. I et samfunn uten skillelinjer vil rivalisering lett flyte inn i alle områdene i livet. Alle konkurrerer med

hverandre. Særlig der hvor det er størst likhet vil rivaliseringen være mest intens. En tiåring vil helst konkurrere med en annen tiåring, ikke med en seksåring. Det er liksom ingen vits i å rivalisere dersom ulikhetene er for store.

Etterligning av modeller

Selv om imitasjon er roten til rivalisering, er jo imitasjon i seg selv verken konfliktfylt eller rivaliserende. Man kan blant annet etterligne modeller som innehar kvaliteter som får mennesket til å dempe hangen til rivalisering. De fleste modeller, spesielt modeller frigjort fra etiske og religiøse perspektiv, er imidlertid ofte både rivaliserende og voldelige. Et av problemene i dag er at man unngår å se imitasjon både som et problem og som en hjelp. I dagens medieverden har man forbausende få gode etiske modeller. Man legger seg flat for modernismens noe naive bilde av det autonome mennesket – den som tilsynelatende er frigjort og klarer seg uten modeller og som er styrt av egen styrke. Svakheten med modernismen, etter min mening, er at den ikke tar høyde for at vi blir, i så mye større grad enn vi ofte er klar over, påvirket av andre. Derfor er vi produkter av våre idealer og våre modeller. En gutt som har Rambo som sitt ideal, vil lettere ty til vold som konfliktløsning enn den som lever i en imitasjon av slike som Jesus, Buddha eller Gandhi. Det er jo likevel ikke sikkert at en ungdom som har voldelige idealer, blir voldelig, særlig ikke dersom han har andre, mer fundamentale idealer bak disse råde idealene. Problemet oppstår idet mennesker ikke har fått integrerte etiske idealer, idealer som kan avsløre de voldelige idealene.

Gud blir offer for volden

Et historisk gjennombrudd ved Jesu forkynnelse, sett i lys av et voldsperspektiv, er at vold ikke stammer fra Gud, men forstås som et mellommenneskelig problem. Når Jesus anklager fariseerne for å være like skyldige i systematiske

drap på profeter og vismenn som forfedrene deres, gjelder ikke dette kun fariseerne. Det kan leses som et bilde på hvordan kulturen har virket fra tidenes morgen (Girard, 1987, s. 158–159). Den som setter seg opp mot klanen og kritiserer den, vil falle for den. Jesus nevner drapene på profeter og vismenn. Listen kan utvides til Jesus selv og en mengde mennesker, de mest kjente kritikere av offerstrukturene i vår tid; mennesker som Martin Luther King og Gandhi fikk jo samme skjebne. De som pukker på samfunnets voldelige offerstruktur, vil selv kunne bli et offer. Samtidig er det nettopp profetenes, vismennenes, menneskerettighetsforkjempernes ikke-voldelige holdninger som har bidratt til å tydeliggjøre denne strukturen. Egentlig kan man innlemme alle hverdagseltene; de som klarer å snu konflikt og eskalerende vold til fredelige løsninger.

I *Det nye testamente* framstiller Jesus menneskets kulturelle grunnlag som bygd på drap. I en konfrontasjon med fariseerne i Matteus 23,34–36 ramser han opp en rekke drap, fra Abel i Første Mosebok til det siste drapet nevnt i Andre Krønikebok:

Derfor sender jeg til dere profeter og vismenn og lærde. Noen av dem vil dere drepe og korsfeste, andre skal dere piske i synagogene og forfølge fra by til by. Og slik skal straffen komme over dere for alt det uskyldige blod som er utøst på jorden, helt fra drapet på den rettferdige Abel og like til drapet på Sakarja, sønn av Barakia, som dere slo i hjel mellom templet og alteret. Sannelig, jeg sier dere: Alt dette skal ramme denne slekt.

Gjennom en intertekstuell tolkning kan man lese fremstillingen av Jesu skjebne som en repetisjon av profetenes skjebne i *Det gamle testamente*. Gjennom drapet på Jesus gjentas jødernes voldelige fortid. Ifølge Jesus går drapet på Abel tilbake til den første kulturelle orden (Girard, 1987, s. 159). Fra det samme perspektivet åpenbarer Jesus dette voldelige grunnlaget i kulturen gjennom selv å bli et offer. Men gjennom det å selv bli et offer avslører han ytterligere det morderiske grunnlaget i egen kultur. Teologen Raymund Schwager tolker dette som en universell avsløring av menneskehetens vold (Schwager, 2000, s. 153). Ifølge Schwager var evangeliene den første litteraturen i stand til å åpenbare sannheten om volden (Schwager, 2000, s. 153). Dersom kristendommen bare var en av mange religioner, ville denne mekanismen blitt skjult slik som i de

andre religionene (Girard, 1974, s. 53), ettersom denne volden er, i sin essens, også grunnlaget for religion. Gjennom avvisningen og elimineringsen av Jesus blir altså syndebrukmekanismen synlig. Korsfestelsen blir en synliggjøring og en avsløring av menneskehetens vold. Drapet på Jesus forstås først og fremst som et urettmessig mord. Med Jesus blir synet på offeret snudd på hodet. Samtidig, når evangeliene presenterer Jesus som uskyldig, rakner forsøket på å skjule udåden.

Korsfestelsen blir en grell og dystre realitet innenfor en historisk ramme. Nok en gang skjer det et drap på en uskyldig i rettferdighetens navn. På det viset viser korsfestelsen at riter kan bety det motsatte av hva tilhengerne tror. Stridigheter skaper det man kan kalle «ritenes hermeneutikk» (Schwager, 2000, s. 138). Dette ser man blant annet i uttalelsen til øverstepresten Kaifas, når han sier at det er bedre at «ett menneske går til grunne enn at hele folket skal gå til grunne» (Johannesevangeliet 11,49–50). Menneskene trodde de handlet ut fra Guds vilje, mens ettertiden viser at hele prosessen er rå og naken vold. De gamle religiøse offersystemene er avhengig av at offeret blir kjent skyldig. Samtidig kan offeret bringe samfunnet en midlertidig fred og forsoning (Girard, 1987, s. 143). Dette setter drapet eller offeret i en dobbeltrolle. Ettersom Jesus ble framstilt som uskyldig, begynte offersystemet gradvis å falle sammen. Den kulturelle orden ble avslørt, men det tok århundrer før de gamle regimenes syndebrukstenkning omkring offerets skyld mistet sin troverdighet og en mer offerfri holdning vokste fram.

I evangeliene blir offeret først og fremst tolket som et mord og ikke som noe livgivende ritual. Evangelistene beskriver ikke korsfestelsen av Jesus som gudevillet, men først og fremst motivert av samfunnets ledere for å eliminere et uromoment.

Jesus avslutter den imitative krisen gjennom å dekonstruere den sakrifielle volden og foreslår seg selv som imitativ modell, både som en human og ikke-voldelig modell og som en kjærlig Gud. Teologen John Milbank hevder at dersom det ikke var noen imitasjon knyttet til denne avsløringen, ville den kristne gudsriketankegangen blitt erstattet av en rent sekulær forståelse omkring voldens virkninger (Milbank, 1991, s. 395), men når modellen for imitasjonen er guddommelig og verd å imitere, uttrykker ikke ofringen av Jesus bare en rent sekulær forståelse av voldens virkninger. Gjennom Jesus-imitasjon fortsetter en prosess mot et inkluderende fellesskap av utstøtte, som i *Det nye testamente* kalles Guds rike.

Selve voldsavsløringen i evangeliene er i utgangspunktet en voldsavsløring som forklarer og beskriver vold generelt. Å se korsfestelsen som en avsløring av vold forutsetter ikke nødvendigvis noen religiøs tro, ettersom selve offersystemets logikk kan forstås ut fra et rent sekulært perspektiv. Ifølge den spanske litteraturviteren Cesáreo Bandera viser evangeliene at Jesus må elimineres fordi han avslører den voldelige urettferdigheten i sin kultur.

All the other victims could have been spared. Each of them could have been replaced by something else, leaving the system intact and fully operational, that is, as incapable as ever of facing up to the unspeakable truth. The only victim the sacrificial system cannot spare without immediately running the risk of self-destruction, is the one who reveals, exposes, the truth (Bandera, 1994, s. 25).

Dette avsnittet belyser effektene av Jesu død. Jesu avsløring av menneskenes vold gir innsikt i hvordan det sakrifielle systemet virker. Selv om evangeliene Jesus ikke til stadighet proklamerer pasifisme, blir evangeliets budskap fremstilt gjennom et voldelig offer. Samtidig viser avsløringen av dette voldelige offeret til en religion motivert av nestekjærighet.

Lucien Scublas utsagn om at ikke-vold og offer sjelden nevnes av Jesus, er ikke urimelig (Scubla, 1988) med tanke på Jesu lære, men Jesu liv er jo selve illustrasjonen på fenomenet vold og offer. Ser man Jesu liv ut fra pasjonsdramaet, ser man ikke bare et menneske som ofres, men også en beskrivelse av menneskets historie som bygd over et voldelig offerprinsipp (Bartlett, 2002, s. 7). Ut fra et slikt perspektiv blir det klart at vår historieforståelse ikke bare kan bygges på ren faktisitet (Bartlett, 2002, s. 7), men man må også ta i betraktning offerets paradoksale virkninger.

Jesu offer blir det hermeneutiske punkt fra hvor man tolker historisk utvikling og mening. Det å handle uten å skape nye offer betyr å imitere Jesu egen ikke-voldelige holdning. På det viset kan ikke kristendommens gode nyhet realiseres uten en viss form for imitasjon. Enten imiterer man kulturens voldelige grunnlag, eller man imiterer den som forsøkte å gjøre slutt på blodige offer. Volden har en tendens til å gi mennesket en falsk forståelse av tilværelsen (Girard, 1987, s. 197). På det viset gir imitasjonen av Jesus menneskene en mulighet for kulturbygging hvor volden ikke er den dominerende kraften.

Å imitere Gud i kristendommen betyr altså imitasjon av Jesus. Man vil etterligne, bli lik Jesus. I tilfellet Thomas á Kempis betydde det å imitere Kristus å transformere ens personlighet slik at det lignet Jesus. Å imitere Jesus har også betydd en realisering av pasifistiske idealer og normer, slik Tolstoj tolket det å bli Jesus lik. Ut fra et kristent perspektiv vil imiteringen av Jesus være relevant i enhver prosess hvor man forsøker å minke volden. Derfor betyr det å imitere Jesus at man imiterer en kjærlig og ikke-rivaliserende modell.

I kristendommen er Jesu forsoning sett på som en løsning på voldsproblemet gjennom en ny forståelse av relasjoner. Ifølge teologen James Alison kan imitasjonen av Jesus frigjøre mennesker fra å etterligne hverandre på en rivaliserende måte. En slik imitasjon kan, gjennom å skifte imitative modeller, skape et nytt jeg. Gjennom å oppgi begjæret etter anseelse gjør Jesus-imitasjonen oss i stand til å munge oss med mennesker med dårlig rykte og lav anseelse, hevder Alison (1996, s. 180–189).

Vold og kulturell orden

Jesu ord og handlinger belyser altså menneskenes voldelige fortid. I evangeliene tar offeret hovedpersonens plass. Dette er ikke ukjent innenfor den jødiske litteraturen, hvor offeret ofte blir sett på som en rettferdig røst i forhold til den volden som begås. Utviklingen av kulturbegrepet i *Det gamle testamente* er på mange måter assosiert med voldens virkninger. Kain dreper broren Abel på grunn av at Abels dyreoffer er mer attråverdige enn Kains kornoffer. Med dette offeret dannes en ny kultur. Den samme kulturdannelsen finner man i romersk mytologi, hvor Romulus dreper broren Remus fordi Remus ikke respekterte Romas grenser. Likevel, det er en fundamental ulikhet mellom disse to mytene. I Kain og Abel-teksten blir ikke mordet legitimert. Tvert imot oppfattes det som en synd. I boka *Ancient Judaism* hevder Max Weber at de bibelske forfatterne hadde en tendens til å ta offerets side. Men Weber ser ikke på dette som en genuin religiøs innsikt. I stedet ser han det som et utslag av jødene som et undertrykt folk ute av stand til å bygge seg et storrike (Weber, 1952, s. XXIII–XVI). Slik sett blir *resentment* grunnen til at man tar offerets parti. Men dersom man legger vekt på offerets uskyld, kan det bibelske

perspektivet være et tegn på et vesentlig kulturelt framskritt, et framskritt som åpner opp for alternativer til menneskenes voldelige opphav.

Gjennom at ikke-voldelige holdninger gradvis vant fram og impregnerte samfunnet, skapte de et relativt nytt kulturklima. Dette klimaet leder på mange vis fram til den sekulære, individualistiske, differensierte og liberale kulturen som Vesten opplever i dag. En visjon om en ikke-voldelig eksistens gjorde seg gradvis gjeldende i Romerriket. Veldig langsomt ble romernes voldelige religion og menneskesyn erstattet med et kristent livssyn. Men dette kristne livssynet ble samtidig «resakralisert». Kristendommen ble av mange tolket som identisk med tradisjonell offerreligion. Man kan her se for seg to linjer i kristendommens historie: en offerbetont hvor man ser på offeret av Jesus som gudevillet (som opererer med ulike hevneforestillinger), og en annen som stiller seg tvilende til offeret som villet av Gud, og ser på offeret av Jesus som voldsavslørende, men som i lengden fører til tilgivelse og fred. I lys av imitasjonens etiske tosidighet motiverer imitasjon med dens pågående rivalisering til vold, samtidig som imitasjonen av gode modeller er den eneste måten å få bukt med volden.

Referanser

- Alison, J. (1996). *Living in the end times*. The Crossroad Publishing Company.
- Aristoteles. (1984). *Poetikken*. I *The complete works of Aristotle* (Vol. 1–2). Princeton University Press.
- Bailie, G. (1999). *Violence unveiled: Humanity at the crossroads*. The Crossroad Publishing Company.
- Bandera, C. (1994). *The sacred game*. The Pennsylvania University Press.
- Bartlett, T. (2002). *The work of James Williams*. COV&R, (21).
- Bibelen*. (2011). Det Norske Bibelselskap.
- Girard, R. (1965). *Deceit, desire, and the novel: Self and other in literary structure*. Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1974). Das Evangelium legt die Gewalt bloss. *Orientierung*, 38.
- Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world*. Athlone Press.
- Girard, R. (1996). Mimesis and violence. I J. Williams (Red.), *The Girard reader* (s. 9–19). The Crossroad Publishing Company.
- Hamsun, K. (1992). *Benoni* (Bd. 5). Gyldendal.
- Lundager, H. J. (1991). *René Girard*. Anis.
- Milbank, J. (1991). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Blackwell.
- Schwager, R. (2000). *Must there be scapegoats?*. The Crossroad Publishing Company/Gracewing.
- Scubla, L. (1988). The Christianity of René Girard and the nature of religion. I P. Dumouchel (Red.), *Violence and truth* (s. 121–140). The Athlone Press.
- Weber, M. (1952). *Ancient Judaism*. The Free Press.

Del 2

Vold i tekster og myter



Syéd, G. F. (2025). «Tjuv heter de og tjuver er de.»: Identitet, vold, ensretting og frihet i Marianne Gretteberg Engedals *Pølsetjuven* og hvordan gode intensjoner kan gjøre vold på teksten. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 185–213). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510105>

Kapittel 5

«Tjuv heter de og tjuver er de.»

Identitet, vold, ensretting og frihet i Marianne Gretteberg Engedals Pølsetjuven

Grethe Fatima Syéd

«Nei, sa han lågt, ein kan ikkje vaske rein den som har vorte slik tilflidd.
For resten: om det var sant?» (Olav Duun: *I stormen*, 1923).

Sammendrag: Det er en utbredt forventning, ikke minst i skoleverket og lærerutdanningen, at litteraturlesing fører til oppbyggelige virkninger, der fenomen som empati, toleranse, dannelse og demokratiske holdninger styrkes og begrunnes. Denne artikkelen mener dette ikke uten videre stemmer. Artikkelen søker å vise at dette misforholdet henger sammen med et for ensidig teoretisk utgangspunkt. Artikkelen argumenterer dermed for viktigheten av å arbeide grundig med litterære tekster, og for at vi trenger god trening i dette. Den er en nylesing av Marianne Gretteberg Engedals prislønnede bildebok *Pølsetjuven* (2019), og viser hvordan mangler i resepsjonen av denne har oppstått på grunn av en for overfladisk lesing og en for høy grad av styring fra en forventning om positive resultater. Artikkelen er lite teoretisk. Den hviler på grunnleggende billedbokanalyseverktøy og trekker inn læreplanverket, diverse artikler om litteraturdidaktikk og undersøkelser av lesing blant elever, lærere og studenter, i tillegg til statistikk og en debatt om representasjon i den litterære offentligheten.

Nøkkelord: Marianne Gretteberg Engedals *Pølsetjuven*, lesing i skolen, representasjon, mangfold, identitet, etikk, utenforskap, andregjøring

Abstract: There is a widespread expectation, especially within the school system and in teacher education, that reading literature leads to constructive effects, where phenomena such as empathy, tolerance, *bildung* and democratic attitudes are supposed to be strengthened and justified. This article argues that this is not necessarily the case. It seeks to show that this problem has to do with a one-sided theoretical foundation. The article thus advocates for the importance of engaging thoroughly with literary texts and emphasizes the need for proper training in this area. It provides a new reading of Marianne Gretteberg Engedal's award-winning picture book *Pølsetjuven* (2019), showing how weaknesses in the reception of this work have arisen due to a superficial reading and a too high degree of expectation of positive outcomes. The article is not very theoretical. It rests on basic tools for picture book analysis and draws in the curriculum framework, various articles on literature didactics, surveys on reading among pupils, teachers and students, as well as statistics and a public debate on representation.

Keywords: Marianne Gretteberg Engedal's *Pølsetjuven*, reading in school, representation, diversity, identity, ethics, exclusion, othering

Innledning: Fins det snille tyver?

Det er motstridende krefter i det meste. Noen vil synke, andre stige, noen resignere, andre sparke fra. Noen vil ha ro og fred, andre bråk og villskap. Noen vil frihet, andre tilknytning. Noen vil oss vel, andre ødelegge alt. Hvordan vite hva som er hva?

Målet med denne artikkelen er todelt: For det første vil jeg gi en nylesing av en samtidskanonisert barnebok. Med det vil jeg rette søkelyset mot et problem i norskfaget. Problemet henger så vidt jeg kan se sammen med at særlig den litterære delen av norskfaget har slitt med dårlig selvtilit. For å bøte på dette har man, i stedet for framfritt å fronte det litterære *per se*, surfet på litteraturens nærhet til tema som etikk, identitet, utforskning av godhet og ondskap osv., på mer eller mindre godt begrunnede oppfatninger av dens evne til å fremme ønskede virkninger på disse områdene, og på åpninger i læreplanens tverrfaglige tema som kom med fagfornyelsen i 2020. Mer enn å holde fanen høyt og argumentere for hvordan man gjennom å forholde seg til den gode litteraturen over opp språk og tanke og dermed arbeider mot dannelse, identitet og intelligens på et dypere nivå, har man slått seg til tåls med litteraturen som middel. Man har prøvd å legitimere beskjeftigelsen med den med at det fører til gode effekter, altså lagt litteraturen *under* verden, i stedet for *over* den. Men i en virkelighet stadig mer preget av KI, mastersyke, plagiering og essayfabrikker, er det å tolke, reflektere og forstå viktigere enn noen gang. Dette kan man blant annet oppøve seg gjennom dyp og langsom lesing av gode tekster. Det er derfor pussig at de som ønsker å fronte litteraturens verdi, ikke går mer helhjertet inn for at vi trenger å arbeide grundig med den. I stedet har man i praksis båret ved til bålet: Medisinen mot at det leses for lite og for dårlig har vært å lese mindre og dårligere.

Nylesingen er strengt tatt ikke mer enn en nærlesing, som jeg mener i altfor liten grad har blitt gjort med Marianne Gretteberg Engedals *Pølsetjuven*. I stedet har man slått seg til tåls med å løfte frem en overflatemoral som er synlig for enhver: at boken handler om identitet og bejubler muligheten for at man kan være den man vil.

Pølsetjuven er en billedbok for barn som kom ut på Samlaget i 2019. Den ble mottatt med uvanlig gode kritikker, fikk blant annet Kulturdepartementets bildebokpris og har siden blitt dramatisert for teater og funnet veien til pensum-liste og lærebøker innenfor flere av landets lærerutdanningsinstitusjoner.

Boken er upaginert og i stående A4-format med vekselvis tegneserieruter, enkeltsidige og dobbeltsidige oppslag, 20 i alt. Den beskriver et lite samfunn befolket av dyrelignende mennesker eller menneskelignende dyr, med hovedpersonen Kjell på 9 år, som er mellomste barn i familien Tjuv. Handlingen er i høy grad replikkdrevet, med mange snakkebobler.

Tjuv heter familien, og tjuver er de. De stjeler alt de trenger og vil ha, og det virker som om de har både glede og stolthet i tjuve-identiteten sin. «Me er tjuvar, Kjell», sier faren når Kjell spør hvorfor de ikke bare kan kjøpe ting, sånn som andre (oppslag 3). «Å stele er jobben vår» (s.st.). Riktignok åpner formuleringer som farens «Me har ikkje pengar» (s.st.), «Om me vil ete, må me stele mat» og «Om me vil gå på ski, må me stele skia» (s.st.) for et snev av misnøye over at til og med han, lovbrøyteren som overskrider normal-samfunnets begrensende restriksjoner, er underlagt vilkår som ikke kan brytes. Tenk å kunne gå på ski uten å måtte stjele dem! Men stort sett ser det ut som om familien, med unntak av Kjell, er fornøyd. Tyve-identiteten stikker dypt. Den er nedarvet, i alle fall så langt tilbake som fra bestemoren. Med replikker utformet i et skriftbilde som skal representere hennes skjelvende stemme, oppsummerer hun verdisystemet i slekten: «Alt kan og må stelast!» (s.st.).



Marianne Gretteberg Engedal: Pølsetjuven, oppslag 3

Så er det det faktum historien bæres på: Kjell vil ikke være tyv. Han vil ikke stjele, og i alle fall ikke fra huset til Pølse-Per, som er vennen hans, og målet for familiens neste tokt. Det gjør ham uvel både fysisk og psykisk, han legger seg flat på kjøkkengulvet og sier at han har vondt i magen.

Fra denne indre og ytre krisen springer plot og handling ut. Kjell er det ensomme barnet, det utsatte barnet, den som ikke blir sett og møtt på egne premisser, den som er annerledes. Et velkjent topos både i barne- og voksenalitteraturen, der karakterer som Kjell stadig uttrykker en følelse av ikke å høre til, et behov for å løsrive seg og et ønske om å finne sammen med andre og mer likesinnede.

Det gjør Kjell. Han må finne sin egen vei i livet, og han tar oppfordringen som ligger i den innledende følelsen av utilpasshet. Selvsagt møter han hindringer og farer, ikke minst i den mørke og kaotiske skogen, som er befolket av andre som har rømt fra lammende forventninger. Men han lander i det som ser ut til å være en gjenopprettet harmoni, der han verken må gi slipp på sine emosjonelt nærmeste, primærflokken i familien, eller på seg selv og drømmene sine. Moralen i boken, eller én av moralene, er uttrykt i klartekst når et troll han møter i skogen, noe overrasket sier: «Eg visste ikkje at det fanst snille tjuvar», hvorpå Kjell svarer «Eg visste ikkje at det fanst snille troll» (oppslag 15). Folk er folk, troll er troll, tyver er tyver, og mangfold er bra. Det er den manifeste moralen. Et trygt, didaktisk og oppbyggelig budskap som ikke kan støte noen. Men som vi skal se, fins det andre undertekster i boken.

Siden Kristin Hallberg preget termen i 1982, har vi vært bevisste om at *ikonoteksten*, som Hallberg sier, er billedbokens *egentlige* tekst. Lenge gikk man ut fra at når samme person sto bak både bilder og verbaltekst, ville bildene tendere mot å være kongeniale med verbalteksten – altså ha en støttende eller utdypende funksjon, uttrykke samme intensjon, og i alle fall ikke stå i strid med eller destabilisere den. Boel Westin har hevdet dette i arbeidet med Tove Janssons *Hvem skal trøste Knøttet* (1960) og andre kanoniserte billedbøker. Med tiden har utviklingen gått i retning av stadig større kompleksitet og ambivalens, og Ulla Rhedin har hevdet at den *genuine* billedboken er den som utnytter de særegne mulighetene som ligger i mediet eller formen.

Det er gjort flere forsøk på å systematisere billedbøker ut fra forholdet mellom verbaltekst og bilder. Carole Scott og Maria Nikolajevas mye brukte typologi etablerer følgende kategorier (gjengitt med noe ulike begrep i ulike

kilder, se f.eks. Ommundsen, 2018, s. 157): 1) *Symmetrisk*. Verbaltekst og bilder bekrefter hverandre, samme historie fortelles. Resultatet er redundant eller overflødig informasjon. Den ene kan leses uten den andre, uten at noe vesentlig går tapt. 2) *Kompletterende, utfyllende eller utdypende*. Bildene gir nyanser til teksten, eller omvendt. De fyller ut hull eller tomrom hos hverandre, alt etter hva de hver for seg er god til, deres modale affordans. (Verbalspråket er for eksempel ypperlig for å fremstille tid og forløp i en tekst, mens bilder formidler romlig plassering, kroppsspråk, ansiktsuttrykk o.l. For mer om dette, se f.eks. Maagerø og Seip Tønnesen, 2014.) 3) *Utvidende, forsterkende eller ekspanderende*. Verbaltekst og bilder er gjensidig avhengig av hverandre, og det vil være vanskelig å forstå den ene uten den andre. 4) *Kontrapunktisk, motstridende eller ambivalent*. Ord og bilder utfordrer eller motsier hverandre, enten på en produktiv eller ufruktbar måte. (Noen bildebokforskere vil dele denne kategorien i to alt etter om motsetningene lar seg forene eller ikke. Det synes ikke jeg er nødvendig. Den enkelte lesingen vil avgjøre.) Til sist: 5) *Sylleptisk*. Det fortelles helt ulike historier i verbaltekst og bilder. Sistnevnte har gjerne sitt eget narrativ, på siden av hovedfortellingen.

Jeg vil mene at hvis vi ikke leser bildene i *Pølsetjuven* minst like nøye som verbalteksten, går vi glipp av uunnværlig informasjon. Vi får en annen tekst, med en annen tendens. Tekst og bilder er altså ikke kongeniale. Jeg vil altså forsøksvis antyde at Gretteberg Engedals bok beveger seg mellom kategoriene 2, 3 og 4 i Scott og Nikolajevas typologi, det vil si mellom et forhold mellom tekst og bilder som er *utdypende, utvidende og utfordrende*.

I *Pølsetjuven* fortelles det dels ulike historier i tekst og bilder. Om dette er intendert fra forfatteren, er ikke så viktig. Det er etter min oppfatning størst grunn til å tro at det *ikke* er det, at vi har å gjøre med noen kulturelle dyp-strukturer som sniker seg med som den berømmelige nissen på lasset. Sannsynligvis er betydningsskapelsen i bildene mindre håndterlig enn den vi finner i verbalteksten, fordi bildene i sin natur er mindre enstrengt og lineær-logiske (jf. når vi – med et bilde – kaller noe språklige bilder. Da kan de ikke avkodes 1 : 1). Dette blir viktig i min lesing.

Språkets voldelige kraft

Pølsetjuven har som sagt fått mye oppmerksomhet og flere priser. Hilde Dybvik på Barnebokkritikk.no mener boken er «en befriende bildebokfortelling som ikke belemres med en eksplisitt moral», Katrine Judit Urke plasserer den i kategorien *årets beste bøker* og sier at den er «en helt fantastisk bok om å tørre å være den man er», og Karen Frøysland Nystøl inkluderer den i samme kategori blant annet fordi den har «et frodig galleri av herlige personligheter kombinert med utsøkt fargebruk og mengder av artige detaljer». Anne Cathrine Straume på nrk.no skriver: «Selv jeg som misliker barnebøker med for tydelig moral, må bøye meg for denne: Verdien av å være seg selv og følge sin overbevisning er noe de fleste av oss bør kunne enes om.»

Dette er ikke rart. Grunnkonflikten i boken er gjenkjennelig. Det er lett å identifisere seg med hovedpersonen, og bildene er fulle av detaljer både voksne og barn kan fordype seg i, holdt i en innimellom nesten nonsens-aktig strek og, med unntak av den mørke skogen, som er bevokst med overdimensjonerte sopp, med appetittvekkende farger som tar opp sukkertøy- eller kakepyntdesignet vi finner på første og siste innsideperm. Det er stor underholdningsverdi og mye gåtefullt i bildene; de har andre og større åpne plasser, rom for leserens medvirkning i betydningsskapelsen, for å si det med Wolfgang Iser og resepsjonsetetikken, enn verbalteksten.

Men boken har etter mitt syn noen problematiske sider. Jeg vil peke på to. Det første er knyttet til synet på identitet. På overflaten, i den manifeste moralen og i verbalteksten, er *Pølsetjuven* en historie som verdsetter muligheten for å velge sin egen identitet. Man *kan* frigjøre seg fra forventninger og normer, kaste av seg åket av plikt som omgivelsene legger på en, følge sin egen drøm og kanskje til og med realisere den, uten at omkostningene blir for store for noen involverte parter. Kjell blir for eksempel ikke utstøtt når han svikter totalt på toktet mot vennen Pers hus. «Det er klart at du ikkje skal flytte ut i skogen!» (oppslag 17), sier bestemoren. «Du skal sjølvsagt få bu her hos oss» (s.st.), følger moren opp. Det er romslighet i sanksjonene. De er til å leve med. Kjell får bare beskjed om at han er *sagt opp fra jobben* som tyv. Å være tyv er en jobb, og jobber kan man i utgangspunktet slutte i. Man kan omskolere seg, kvalifisere seg til andre yrker, skifte retning på livsveien. Vi har med andre ord, ser det ut som, å gjøre med et *konstruktivistisk* og *performativt* syn på identitet, der dette oppfattes som noe fluktuerende, bevegelig og utbyttbart, og ikke et *essensialistisk*,

der det oppfattes som strammere og mindre fleksibelt, med iboende egenskaper, en medfødt natur, vesen eller kjerne. Satt på spissen blir det snakk om identitet som frihet eller tvangstrøye, et sett av muligheter eller en uforanderlig essens.

I et konstruktivistisk og performativt syn *oppstår* et individs identitet blant annet gjennom språk, tegn og symboler. Men med dette i bakhodet, og med et blick for ikonoteksten, er det grunn til å spørre: *Er virkelig Pølsetjuven* en historie om frigjøring, med *happy ending* for den lille hovedpersonen og alle rundt ham? For det er trekk her som sår tvil om performativiteten. For eksempel går ikke grensene mellom kropp og ikke-kropp der vi er vant til å finne dem. De svarte maskelignende feltene som samtlige medlemmer av familien Tjuv har foran øyene, som man skulle tro gikk an å ta av og på, har ingen synlige fester. Derimot sitter fargen fast selv etter at Kjell har latt den falle.¹

I oppfølgeren, *Polittjuven* (2021), tematiseres dette.² Her varierer det veldig hvor synlig «masken» er, fra å være helt usynlig når Kjell er hjemme hos Pølse-Per og leser i et hesteblad i et oppslag holdt i varme farger, og når de leker i skogen (oppslag 1 og 6), til å være svært synlig når han beskyldes for å stjele av Perit (oppslag 7). På ett oppslag (15) mørkner masken utvetydig i takt med Kjells sinne når Perit lyver og fratrar ham æren for å ha reddet Per fra å drukne. Sinnet og masken trer her gradvis frem i fire sidestilte bilder; aggresjon hører tydeligvis med til den delen av Kjell der tyveidentiteten bor; å være i sine drifters vold, ikke ha kontroll over sine primitive impulser er et kjennetegn ved det tyv-iske. Og det sitter dypt. I *Polittjuven* blir det eksplisitt spurt om hvorfor Kjell har «tjuvmaske» hvis han ikke er tjuv. Han svarer: «Den går berre ikkje bort» (oppslag 4).

Kjell har pådratt seg kjennetegn han ikke så lett kan legge fra seg. Kostymet har blitt kropp, masken ansikt, overflaten kjerne (hvis det fins en), skinnet essens. Det tar den nye eleven i klassen, Perit Politi, ett sekund å fange

-
- 1 Tvert imot ser det ut som den bare setter seg fastere med tiden; bestemorens maske har hekter, så det ser ut som hun tross alt kan ta den av.
 - 2 Det har siden kommet enda en oppfølger, *Verdas rikaste tjuv* (2023). Her prøver Kjell bl.a. å kjøpe seg vennskap, men boken ender med å slå et slag for bytteøkonomi og orale nytelser, når Kjell kvitter seg med blokkfløyten han har kjøpt for penger familien vant på et stjålet lodd i godteributikken, med søtsaker som motytelse. Familien brenner opp resten av pengene og fortsetter ufortrødent å stjele.

opp at han er tyv, nettopp på grunn av at identitetsmarkeringen som ligger i masken, selv om Kjell har gjort det han kan for å ta den bort, likevel er synlig. «Ein gong tjuv, alltid tjuv» sier Perit (oppslag 7).



Marianne Gretteberg Engedal: *Polititjuven*, oppslag 15, øverste del av høyre side

Masken representerer det av Kjells identitet som er synlig for andre. La oss se hva språket gjør. Også den språklige identitetsproduksjonen i *Pølsetjuven* har noe deterministisk ved seg. At identitet er knyttet til yrker, og yrker går i arv, er ikke så uvanlig i og for seg, selv om det var vanligere i tider med mindre sosial mobilitet enn i dag, da familier kunne få navn etter yrkestitler som Møller, Fleischer, Bødker o.l. Men det er en nokså streng forventning, som understrekes av at hovedpersonene bærer de bokstavrimeende navnene *Kjell Tjuv* og *Pølse-Per*. Selv språket medvirker til tvangen: Hva annet er allitterasjon enn en gjentakende insistering på likhet? Perit, som er politi, har etter alt å dømme også fått det som ellers skulle vært det individuelle fornavnet endret av slektens yrke (vi må anta at hun i vår verden ville hett Berit). Likhet er en så sterk norm i denne bokens univers at det kan beskrives som totalitært på grensen til det voldelige.

Også tittelen på boken tar del i den språklige volden. På toktet mot Pølse-Per stjeler Kjell bildet av en pølse. Men han leverer det tilbake. Han opphever altså tyveriet. Likevel heter boken *Pølsetjuven*. Tittelen peker mot det Kjell ikke er, eventuelt det han var i det korte tidsrommet mellom forbrytelsen og gjenopprettelsen, men som likevel blir hengende ved ham, eller – noe som synes rimeligst, mot det han fortsetter å være i andres øyne uansett hvordan han bærer seg ad for å gjøre galt rett. Ordet fanger, ryktet hefter, når vi møter

våre medmennesker er de allerede definerte, og altså også av noe de faktisk ikke er. Språket har mer autoritet enn realitetene.

Men realitetene er også preget av ensretting her. Familien Pølse kjennetegnes ved at *alt* de gjør, dreier seg om pølser. De lager dem, går vi ut fra, de spiser dem, de har bilder av dem på klærne, sekken, sengetøyet, tapetet og veggene, de henger dem ikke bare opp inne i det som trolig er et pølse-makerverksted, men også ute, på klessnoen, til tørk. Den overdrevne pølse-sentrertheten er én side av en ekstremt ensrettet verden, som *kan* være et hyperbolsk uttrykk for leserkretsen boken henvender seg til, og en kritikk av hvor like vi er, men som også kan være en fremstilling av synet på identitet som rå i boken. En slik oppfatning understøttes av at familien Tjuv på ingen måte ser ut til å stjele av nød, fordi de må: De har flere blendere, flere mikrobølgeovner, ti gule badeender på badet og ikke minst en hærs-kare av klokke hengende på det lille utsnittet av veggene vi ser på siste oppslag. (I bok to har beibien to armbånds-ur på armen og fire liggende foran seg: Det fortsetter.) De stjeler tydeligvis ikke fordi de er nødt til det, men fordi de har lyst eller er drevet av en trang så sterk at det ikke virker overdrevet å kalle den sykkelig. De lever i overflod av enkelte ting, også unyttige ting som blomstervaser, alle uten blomster i. Kanskje er de en slags *white trash*. Eller kanskje er de, slik som retninger innenfor antropologi og naturvitenskap fra 1800-tallet av har ønsket å forklare avvik med, preget av arvelig degenerasjon.³

Og la oss se på noen av figurene i det typegalleriet som kun er nevnt i bildene, ikke i verbalteksten. I første oppslag møter vi tømmerhoggere, snekkere eller hva det er. Tre-folk, i alle fall. De sager. Vel og bra. De utøver yrket sitt, gjør det tre-folk gjør. De har rutete tømmerhoggerskjorter på seg. Et kjent signal fra kulturen, fortsatt vel og bra. Men: De har også trær voksende ut av hodet. Da har vi flyttet oss et langt skritt ut av realismen og de ytre kjennetegnene. Da er vi over i kropp, som ikke er like utskiftbar. Er ikke disse trærne et voldsomt

3 Den italienske legen Cesare Lombroso (1835–1909) regnes som grunnlegger av *kriminal-antropologien* eller *den positivistiske kriminologien*. Han utviklet en teori der forbrytters adferd forklares med arvelig degenerasjon. Sammen med f.eks. frenologien har slike kvasivitenskapelige retninger blitt brukt til å stigmatisere, begrense og utrydde uønskede individer, bl.a. i form av tvangssterilisering og tvangsaborter utført på romfolk o.a. Eugenikken er selvsagt på papiret forlatt for lenge siden, men vi ser reminisenser av den f.eks. i biokapitalistiske holdninger til avvik som Trisomi 21 (Downs syndrom), som defineres som biologisk uønskede egenskaper.

Siden ikke bare helten, men absolutt alle, ser det ut som, i dette lille samfunnet, er forhåndsdefinert av noe som ligger utenfor deres egen makt å gjøre noe med, må vi kunne spørre oss om det virkelig *er* frihet og muligheter som postuleres i boken, eller om, og i tilfelle i, hvilken grad diversiteten er uniformert og mangfoldet striglet. Som antydnet synes jeg boken gjør følgende spørsmål presserende: Er *Pølsetjuven* en *kritikk* av uniformeringen, et *knefall* for den eller bare en *påpekning* av at verden er som den er? *Støtter* boken Kjell i at man kan være det man vil, eller er prosjektet bare hans egen private flukt, mens systemet og alt utenfor ham forblir det samme? Står bokens bilder for en annen tendens enn *folk er folk*-moralen, der både troll og tyver kan være snille og enhver er fri til å skape sin skjebne? Sier boken at Kjell, og resten av oss, er like mye i lenker som før, og gir oss en helt å identifisere oss med, slik at raslingen overdøves av en forsonende, trivelig, men akk så reaksjonær humring? Eller kommuniserer den til barn, som jo ofte leser bildene før og mer enn verbalteksten, at de ikke må stole på hva morra deres sier? Med andre ord: Sår bildene tvil om idyllen verbalteksten proklamerer, slik at ikonoteksten blir reelt tvetydig og boken må karakteriseres som kontrapunktisk, motstridende og ambivalent i Nikolajevas forstand?

Vi kan merke oss at boken har et prolog-bilde, der Kjell i «fange-klær» står i en snikende, tyve-aktig positur, men ikke et epilog-bilde, der vi kanskje kunne ha forventet ham i «sivil» og eventuelt med sitt viktigste drømme-attributt, hesten. I stedet ender boken med et dobbeltsidig oppslag (oppslag 20). Som nevnt er det bare fire oppslag i boken som dekker en dobbeltside. Alle disse er nesten uten tekst, men bare dette ene er helt uten ord. I dette aller siste, scenen i stuen som boken toner ut med, dens *lysis*, for å si det jungiansk, er det verken replikker, fortellerstemmetekst eller plakater o.l., som det ellers er mye av. Alle personene i Kjells familie er til stede, mer eller mindre engasjert i ulike gjøremål. Og forfatteren har altså valgt å vise oss det kun visuelt. Hvordan skal vi tolke dette bildet? Alle klokkene går i utakt: uorden. Katten bæsjer fornøyd: vemmelse, det frastøtende. Tvillingene, som har to hoder, men én kropp, og som en mer dyptgående lesing ville kastet seg over med begeistring, balanserer vaser: potensiell destruksjon. Moren sover med appelsinhud på rumpen synlig gjennom buksen, beibi og bestemor spiller tv-spill, far strikker og Kjell kjemmer kjepphesten sin, som vi skal se mer til om litt. Det er et krevende, og givende, bilde å ha meninger om.



Marianne Gretteberg Engedal: *Pølsetjuven*, oppslag 20

Folkehelse og livsmestring. Med blancofullmakt mot solnedgangen

Jeg sier ikke at *Pølsetjuven* ikke kan leses oppbyggelig og positivt. Det kan den utvilsomt. Som Synne Ytre Arne oppsummerer i det hittil nyeste bidraget til resepsjonen av boken: «Kritikere betoner det individualistiske ved det visuelle uttrykket i *Pølsetjuven*, hvor karakterer og omgivelser preges av en variasjonsrikdom som framhever verdien av mangfold». I «Nå vil jeg heller være brannmann! *Pølsetjuvens* potensiale for livsvalg og livsmestring» (2021) leser Gro Ulland boken med en gruppe førsteklassinger, og kommer nokså forutsigelig til at jovisst kan den relateres til det tverrfaglige temaet folkehelse

og livsmestring, tilsatt litt tilgangskompetanse for godt mål.⁴ De tverrfaglige temaene som kom med fagfornyelsen – som i tillegg til folkehelse og livsmestring er demokrati og medborgerskap og bærekraftig utvikling – har slik sett vært manna fra himmelen; med en begrunnelse som «[s]kjønnerlitteraturen utforsker kort sagt menneskets tilværelse i verden, og er derfor *alltid* grunnleggende opptatt av spørsmål som kan knyttes til fagfornyelsens tverrfaglige temaer» (Samoilow & Myren-Svelstad, 2020, s. 13, min uth.) innebærer de en blancofullmakt for lesing av alt som heter skjønnerlitteratur, rått og råde, uten unntak.

I tillegg til de tverrfaglige temaene blir litteraturens legitimering gjerne knyttet til honnørord som identitetsutvikling, empati og dannelse. Dette er å gi den en nytteverdi som store deler av vår flertusenårige tradisjon av estetisk tenking har prøvd å gå etter i sømmene som noe langt mer komplisert enn: Les en roman, bli snill (ev. tolerant, likestilt, bærekraftig – mulighetene er legio).

Men *Pølsetjuven* åpner for flere lesemåter enn den som sklir inn med fagfornyelsen som glidemiddel. Det er jo det skjønnerlitteraturen gjør, vil mange mene. Den har ikke én håndterlig, entydig mening, men raster og blubber og tråder og dynn det er opp til leseren å skape orden i. Og for ikke å bli døgnville og forvirret i møtet med disse tekstene må vi øve oss på å lese dypere enn den bokstavelige betydningen. Den faktisk nokså omfattende resepsjonen av denne boken gir en pekepinn om at den *har* slike tråder og dynn osv. Da må vi svare på invitasjonen den gir oss.

I *Pølsetjuven* inviteres vi, særlig av bildene, inn på to områder for betydning som vi kjenner fra eventyr, myter, drømmer, hallusinasjoner o.l. Jeg tenker på hesten og skogen. Jeg oppfatter disse to elementene som tilhørende et dypere lag av betydning, både i våre bevisste lesekyndige jeg, men også i de mindre dagklare delene av psyken. Det foregår noe i kunst- og symbolskapelse som vi ikke har like stort herredømme over som når vi er i argumen-

4 Tilgangskompetanse er en term Bjørn Kvalsvik Nicolaysen begynte å prege i 2005, men som ikke ser ut til å ha blitt ferdigteoretisert. Ifølge Atle Skaftun (2015) foreslår Nicolaysen begrepet som en oversettelse av begrepet *literacy*, men sistnevnte er ikke nevnt i Nicolaysens artikkel. Ulland beskriver tilgangskompetanse som «å kjenne til et bredt utvalg av tekster, for deretter å innta en selvstendig og vurderende holdning til tekstene en leser» (s. 130), noe som i neste omgang skal gi innpass i et skriftkulturelt fellesskap. Det ser altså ut til å være et trappetrinn mot å bli et fullverdig medlem av den demokratiske skriftkulturen læreplanverket setter høyt.

terende modus. Dette trenger ikke være så beundringsverdige betydninger som det vi prøver å bygge gjennom å fremelske gode holdninger som demokrati, toleranse osv. Hesten, for eksempel, er et dyr som symboliserer kraft, styrke, virilitet og en potensielt truende aggresjon. I Kina ble hester visstnok alltid malt røde, og få som har lest Aksel Sandemoses beskrivelse av den som stormer blindt frådende på tre bein gjennom Jante etter at lynet har slått ned i den og brent bort det fjerde, eller driftskampen mellom den svære hingsten som nærmest voldtar en forsvarsløs ponni og dreper den etter at den har bitt av ham testiklene, glemmer det med det første. Dette er uregjerlig villskap, muligheter og en grusom, ekstrovert fare.

Hestemotivet opptrer i *Pølsetjuven* første gang på oppslag 4, og der to ganger: i en drøm, der Kjell sitter i det vi må kunne beskrive som en kjærlig omfavelse på en stor blå hest i en rosa sky, og «i virkeligheten», med en liten blå kjepphest som han prøver å mate med en gulrot. I *Polittjuven* er det presentert alt på prologbildet, det Kjell sitter på en dysfunksjonelt utseende, «stappet» og veldig liten hest med korte bein. Men den smiler, og vi må merke oss at Kjell her er vendt mot høyre, som i vår kultur antyder fremtid, mens han i *Pølsetjuven* var vendt mot venstre, fortiden. Videre har vår protagonist hestedekor på genseren, flere hestebilder, hestesenetøy og minst fire hestebilder på veggen i oppfølgerboken. Resten av *Polittjuven* foregår utenfor hjemmet, der han har hestebild med seg på klasseturen. Det har Perit også, det er derfor de blir venner: De dypere, mer arketypiske lagene i litteraturen viser dem at de har noe felles. Men boken slutter med tvillingene ridende bort på Kjells hest fra prologbildet, som ser ut til å være politihesten Perit eier, og som hun har lovet å lære Kjell å ri på. De slemme tyvene ødelegger stadig.

Dessuten symboliserer hesten, gjennom den bevingede Pegasus, i vår kultur diktekunsten. Også Kjells hest ser ut til å fly på det nevnte oppslaget. *Ordet* hest er bare nevnt en gang i *Pølsetjuven*, nettopp der: «Om han ikkje hadde vore tjuv, kunne Kjell tenkt seg å vere hestetemmar» (oppslag 4). Han ville altså like å mestre den dyriske villskapen, få den til å tjene hans egne interesser. Han drømmer om frihet også i bok to, som innledes med en overflod av hestebild og -bilder, men det er ikke før mot slutten at hesten nevnes i verbalteksten igjen, når han og Perit finner hverandre.

OM HAN IKKJE HADDE VORE
TJUV, KUNNE KJELL
TENKT SEG Å VERE HESTETEMMAR.
ELLER BRØYTEBILSJAFØR.
ELLER GRØNSAKBONDE.



DÅ KUNNE HAN TENT SINE EIGNE PENGAR.
HAN KUNNE KJØPT MOTORSYKKEL.
ELLER EIT GIÆSTORT SLOTT.

ELLER EIN IS.



Marianne Gretteberg Engedal: Pølsetjuven, oppslag 4, venstre side

I Gretteberg Engedals bøker blir vi bedt, av bildene, om å tenke hest. Tenke Kjell – hest. Tenke hestekjell, kjellehest, tenke at dette er det Kjell drømmer om, det han lengter etter, det han vil ha kontakt med, kanskje i seg selv, kanskje i relasjoner til andre. En hest som flyr så det suger i magen, enten det er med vinger eller ikke. En hest å forsvinne på kanskje.

Skogen derimot, er det som vender innover, stenger ned og lukker. Den er det mørknende stille. I skogen trår man varsomt, og sakte, det lurert farer der også, men mer bortgjemt, usynlig. Skogen i *Pølsetjuven* er holdt i en jordaktig og dyster fargeskala – en veletablert måte å signalisere uhygge på. Den skiller seg spesielt fra det søte og spiselige ved husene på innsidepermene, som jeg forestiller meg appellerer til orale fantasier, selv om det også er noe felles her, nemlig eventyret om Hans og Grete, som nettopp ble satt ut i skogen for å dø, og der inntak av ulike orale stimuli har stor plass. Den innbydende første innsidepermen lokker med orale fristelser som pølse, sopp (rett nok det som ser ut til å forestille fluesopp) og søtsaker som smultringer, krem og noe dropsaktig. Er det for å sukke pillen? Lokke leseren med inn i bokskogen? På første innside er det vindstille, stjerneklar natt. På siste er fargene lysere, det rosa dominerer, men det regner – tårer?

Skogen er skummel, der er røvere og ville dyr, det er passasjerer man må ta seg levende gjennom for eksempel i eventyret om Rødhette. Det er der de forviste holder seg, også i *Pølsetjuven*, de som ikke har kunnet tilpasse seg, men som har tatt bladet fra munnen og tilkjennegir sin misnøye med identiteten de har fått tildelt. Ordføreren som ikke vil være ordfører sier det tydelig: «Jo, det hadde vore best å bu i byen, men ikkje så lenge me må vere ting me ikkje vil vere» (oppslag 13) utlagt: Den som ikke vil underkaste seg kravene fra de andre, må finne seg i å leve i natt og mørke.

Skogen er ukjent, det diametralt motsatte av skolens orden og system. Men kanskje er den et mer kjent sted for barnet tross alt, med mørket som stiger opp fra under sengen når lyset blir slått av, og med ubegripelige, ekle voksne som gjør og sier rare ting. Er skolen et postulat om sivilisasjon, som ikke er helt til å tro på? I hvor stor grad ligner konflikten mellom skog og skole den mellom oppbyggelighet og destruksjon, den mellom didaktisk overflatebudskap og kreativt sannhetsbud?

Andregjøring

Så til mitt andre punkt. Det fins ingen statistikk på hvor mange barn i Norge i dag som har foreldre som soner, verken i fengsel, forvaring, varetekt, går med elektronisk fotlenke e.l. Det fins heller ikke tall som viser hvor mange som har søsken eller andre pårørende i slike situasjoner. Statistisk sentralbyrå har det ikke, Kriminalomsorg i frihet har det ikke, heller ikke andre aktører man skulle tro at anså dette som relevant informasjon, har det. Det blir ikke spurt om det, det blir ikke registrert; vi, som samfunn, er ikke interessert nok til å sørge for at vi får fremskaffet disse tallene. Vi vet det rett og slett ikke.

Disse barna fins altså ikke, i det offisielle Norge. Men de fins i det virkelige Norge. I barnehager, skoleklasser, på skolefritidsordninger, bibliotek, hjemme og på besøk hos familie og venner. De fins der bøker fins. Og det er mange av dem. I 2010 anslo Barneombudet at tallet lå mellom seks og ni tusen barn årlig.⁵

Hvordan er det for dem å oppleve at kriminelle blir fremstilt som underholdning? Som stereotyper som *liker* å være slemme, å bryte med de normer og regler vi ellers regner for å være grunnleggende trygghetsskapende markører som skiller mellom Oss og De andre? Som predeterminerte til å ha forbryterlivet som skjebne?

Man kan selvsagt si at kriminelle i dag ikke går med stripeklær, verken innenfor eller utenfor murene. Og at det her er snakk om innbruddstyver, det vil si vinningsforbrytere, og ikke alle de andre straffedømte som fins, fra rusavhengige på gaten til hvitsnippforbrytere på fasjonable kontor. Men det er klart at det er et potensial for stigma her. Synekdotisk lest representerer de stripeklæde samtlige lovbrøttere og andre som befinner seg i normalitetens grenseland.

Samfunn baserer seg nå engang på at hvem vi er, avhenger av hvem andre er. Og av hva andre sier om en. De som ikke er innenfor, er utenfor. Og kriminelle er nederst på veldig mange statistikker, også når det gjelder boforhold, helse osv. De er en av de aller mest marginaliserte gruppene, uten verken kulturell kapital eller kapital av annen art.

5 I rapporten *Fengslet familie*. Barneombudets kilde er Foreningen for fangers pårørende. Samme tall oppgis i P2-programmet Ekko 23/11-23. Er det fordi det ikke foreligger nyere estimat? Verken Kriminalomsorgsdirektoratet, Statistisk sentralbyrå eller Kriminalomsorg i frihet har svar.

Judith Butler fremhever i sin premissettende artikkel «Performative Acts and Gender Constitution» (1990) hvordan det å se en transvestitt på scenen kan avstedkomme helt andre reaksjoner – først og fremst latter – enn det ville gjort å møte en på bussen, der det snarere kan utløses avsky, frykt og til og med aggresjon. Dette kan knyttes til Gretteberg Engedals bok, der vi møter tyver «på scenen», det vil si mellom permene, og trolig reagerer nokså annerledes enn om vi hadde en som nabo. Her er det uskyldig moro, og vi – de av oss det er uskyldig moro for – kan le avvæpnende.

Men i læreplanens del om norskfagets relevans og sentrale verdier står det at «Lesing av skjønnlitteratur og sakprosa skal gi elevene mulighet til å reflektere over sentrale verdier og moralske spørsmål og bidra til at de får *respekt for menneskeverdet og for naturen*» (<https://www.udir.no/lk20/nor01-06/om-faget/fagets-relevans-og-verdier?lang=nob>, min uth.). Er det å fremstille en marginalisert og stigmatisert gruppe som enda mer marginalisert og stigmatisert en god måte å fremme respekt for deres menneskeverd på?

Det er grunn til å spørre. Dessuten er det grunn til å spørre om boken kan komme i konflikt med de tverrfaglige temaene fra fagfornyelsen om demokrati og medborgerskap og folkehelse og livsmestring. Bidrar *Pølsetjuven* til at elevene «utvikler forståelse, toleranse og respekt for andre menneskers synspunkter og perspektiver?» og får «innblikk i andre menneskers livssituasjon og utfordringer»? I overordnet del står det: «I barne- og ungdomsårene er utvikling av et positivt selvbilde og en trygg identitet særlig avgjørende.» Får man et positivt selvbilde og en trygg identitet av å lese *Pølsetjuven* hvis man har sin egen tjuv i familien? Og hva med elevenes «identitetsutvikling og livsmestring» hvis man lærer at identitet er en tvangstrøye? At det som har merket en aldri kan vaskes av? Og at generasjonstraumer er skjebne man ikke kan fri seg fra?

Jeg antar at en lærer som vet at det er barn av straffedømte i en klasse, vil tenke seg om to ganger før hen leser denne boken i en skolesituasjon. Det samme med dem som bor i sosialt belastede områder. Men mange lovbrudd er usynlige. Selv i privilegerte strøk kan dette dermed representere et potensielt smertefullt innslag i en ellers trygg arena som skolen kan være. Og hvem har oversikt over elevenes pårørende litt lenger ut enn kjernefamilien?

Velmenende voksne lufter nok ikke fordommer, frykt eller antipatier på det nivået at hvis de kjenner noen som har sonet en fengselsdom, så gir de seg til å rope til vedkommende om det på gaten. Men siden stigmatiseringen

ligger i bildene mer enn i verbalteksten, er det lettere for den barnlige leseren å plukke opp, og lettere for den voksne å overse. Er faren for å utsette elever for mobbing, selvforakt eller andre påkjenninger på grunn av dette en risiko det er greit å ta? Eller er det en moralistisk, krenkelsesorientert, politisk korrekt, humørløs *woke*-lesing jeg legger opp til? Har ikke barnelitteraturen alltid snudd verden på hodet, kunne man innvende, presentert barn som klokere enn voksne, er ikke dette et av dens eldste *topos* og kriminalitetsmotivet i *Pølsetjuven* bare en måte å gjøre det på, der overdrivelsen i seg selv gjør det mindre farlig? Tar jeg til orde for sensur av den frie kunsten?

Jo, kunne man svare, men i det karnevaleske *verden på hodet*-motivet er det de høye som blir trukket ned og de lave løftet opp. Der blir kongen narr og narren konge, det er ikke slik at de som er på bånn blir trukket enda lenger ned. Humor skal i det hele tatt ikke sparke nedover.

Diversitet og representasjon er blant de viktigste temaene i den offentlige samtalen i dag. Vi kunne lett tenke oss andre anklager rettet mot *Pølsetjuven*, ut fra samme tankegang: Det er én melaninrik karakter i den (*en house paki?*). Og den beveger seg inn på flere minefelt knyttet til kjønnsroller og kropp: *fetthets og body shaming, sexism og alderisme*, se særlig på bestemoren, som faktisk oppfattes som mann i et undervisningsopplegg på nettstedet nynorsk.no, selv om hun utvetydig har høye hæler, øredobber, hårruller og (lange!) bryster i en nakenscene i badekaret. Men hun mangler tydeligvis stereotype, kulturelt repeterte markører for akseptabel – det vil sannsynligvis si seksuelt attråverdig – femininitet.⁶ Bevisstheten om hvor viktig representasjon er når det gjelder kjønn, ser vi ellers i dramatiseringen for teater, der Pølse-Per er blitt til Pølse-Pia (<https://dns.no/forestillinger/polsetjuven/#kjop-billetter>).

Nå er imidlertid klasse et mindre synlig stigma, og jeg tror det i det ensartede kultur-Norge er mindre oppmerksomhet for denne variabelen enn det er for kjønn, etnisitet, legning osv. Her lever vi, tross nyfattigdom og sprekker i velferdsstaten, i en klasseblind tid. Enten du liker det eller ikke: Dersom du leser dette, tilhører du eliten. Alle vi som leser, skriver, utgir, formidler og forsker på bøker, gjør det. 20. oktober 2020 skrev Dilani Vamapahan i en

6 En stereotypi er ifølge oxfordreference.com «A preconceived and oversimplified idea of the characteristics which typify a person, race, or community which may lead to treating them in a particular way». (<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100530532>).

kronikk på nettstedet bok365.no at når hun nå forlot forlagsbransjen, falt prosentandelen ansatte med flerkulturell bakgrunn i det norske almenforleggeriet såvidt hun visste med 25 % (så er det all grunn til å spørre hva man legger i benevnelsen «flerkulturell», det blir en annen historie). I *Vinduet* fulgte daværende rådgiver i Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening Lan Phuong Le opp med nøkternt å påpeke at «[d]et er et samfunnsproblem når bokbransjen ikke evner å speile den norske virkeligheten slik den er». Hun viste samtidig, og dette er viktig, til at problematikken er større og mer sammensatt enn snakket om at den «kritthvite bransjen» må rekruttere «nye stemmer», som hun beskrev som noe nær en klisjé. Likevel samlet responsen, som man kunne vente seg, seg rundt ytterpunktene selvpisking og fornektelse. Norsk forleggerforening gjorde en undersøkelse, Norsk barnebokinstitutt arrangerte et seminar, og så var balansen gjenopprettet for en stund. Eller ikke. Observasjonen som kom i 2020, gjelder fortsatt: På litterære arrangement er det størst sjanse for å treffe en melaninrik person ett av to steder: bak bardisken eller på scenen.⁷

I mye av 1900-tallets tenking var andregjøring, annetgjøring eller annengjøring (othering) viktig. Man ble i økende grad oppmerksom på hvor ofte et positivt utsagn, for eksempel om identitet, innebar en uuttalt etablering og utstøtelse av dens motsetning. Man rettet oppmerksomheten mot hvor verdiladet språk, kunnskap, vitenskap og symboldannelse er, og at man, uansett hvor gode intensjonene er, ikke uten videre kan renske vekk uønsket betydning. Kort sagt ble det tydelig hvordan makten som ligger i språklige diskurser kan være frigjørende og *empowering*, men også undertrykkende, stigmatiserende og voldelig. Nissene kan forkludre et oppbyggelig budskap i nesten hvilken form som helst. Max Horkheimer og Theodor W. Adorno henledet i *Opplysningens dialektikk* (1944) oppmerksomheten mot hvordan fremskritt ofte følges av *backlash*, der kapitalismen klarer å varegjøre det meste, ikke minst våre nakneste drømmer og lengsler. Simone de Beauvoirs utsagn i *Det annet kjønn* (1949) om hvordan man ikke fødes som kvinne, men blir

7 <https://bok365.no/artikkel/like-barn-leker-best/>
<https://www.vinduet.no/debatt/bransjen-ma-ta-ansvar-kommentar-til-mangfoldsspoersmalet-i-den-norske-bokbransjen/>
<https://bok365.no/artikkel/ikke-bekjent-av-blendahvit-bransje/>
<https://barnebokinstituttet.no/arrangement/a-kjenne-seg-hjemme-i-barnelitteraturen/>

det, ble også skjellsettende. Michel Foucault var en viktig tenker i tidlige faser, siden kom Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak med mange flere, med påvisning av orientaleren, den skeive, den funksjonsnedsatte o.l. som Andre. Dynamikkene de var opptatt av, ble etter hvert beskrevet som (en gjerne usynlig) *symbolsk*, *hermeneutisk* eller *epistemisk* vold, vi har fått termer som identitetspolitikk, interseksjonalitet m.m., og oppmerksomheten har spredd seg til fenomen som krenkelser og hatprat, kansellering, *shit storming* osv.

Sett som disiplinering og sanksjonering av ønsket og uønsket adferd, med tause trusler for eksempel om utestengelse eller emosjonell straff, er det et element av vold i all dannelse. Det uønskede skal undertrykkes og utestenges. Men epistemisk vold er å gjøre noen til Andre, å stenge ute gjennom språklige mekanismer. For et barn, vil jeg mene, kan det å møte *Pølsetjuven* oppleves som en slik form for vold. Et symbolsk, hermeneutisk overgrep, en form for diskursiv mobbing.

Instrumentalisme

«Forskning på alle trinn i skolen viser at skjønnlitteratur er på vikende front i norskfaget» (2017, s. 56), lyder en nedslående konklusjon i Siri Hovda Ottesen og Aasfrid Tysværs artikkel «Skjønnlitteratur for kosen. Skjønnlitterære tekstpraksiser på mellomtrinnet, slik lærere forteller om dem». Forfatterne mener norsklærere det siste tiåret har tatt ansvar ikke bare for den norskfaglige, men også for den fagovergripende leseopplæringen. Lærerne «melder at dette skjer på bekostning av arbeidet med de skjønnlitterære tekstene» (54), skriver de, og hevder videre at «*skjønnlitteratur kommer i skyggen av arbeidet med fagtekster*» (s.st., forf.s uth.). Hovda Ottesen og Tysvær viser bl.a. til Pål Hamre, som både i sin doktorgradsavhandling og andre steder har beskrevet skjønnlitteraturens *rise and fall* i skolen, med nedgang grovt sagt fra 1970-tallet.

Audhild Norendal har gjort tre intervju med lærere på ungdomsskolen og tre på videregående. Om de på videregående skriver hun: «Lærerne opplever at elevenes mangelfulle konsentrasjonsevner har medført at tekstarbeidet har blitt mer instrumentelt innrettet» (2022, s. 49). Mens Marianne Røskeland

fremhever hvordan det er et problem «at når det blir lese litteratur, er det ein tendens til at det er andre perspektiv enn dei litteraturfaglege som blir lagt til grunn, både for legitimeringa og for korleis ein arbeider med litteraturen» (2014, s. 204).⁸

Problemet er både mengden som leses, og måten det leses på, nemlig i en form der litteraturen ikke blir lest som litteratur, men brukes som redskap eller middel for å oppnå noe annet. Dette er, mener jeg, å gjøre vold på litteraturen, noe jeg håper lesingen av *Pølsetjuven* har vist. Litteraturen legges i en prokrustesseng, der undergravende hjørner blir sagd av og oppbyggelige tendenser strukket ut, gjerne lenger enn fellen rekker.

Norendal skriver at Laila Aase var tidlig ute med å påpeke «at dreiningen fra læreplaner som sa noe om undervisningens innhold og arbeidsmetoder, til en læreplan som angir krav til resultater, kan føre norskfaget i en instrumentell retning» (2022, s. 43). På terskelen til LK20 hevdet Aase at «det er kulturfaget norsk som er mest utsatt, og som trenger støtte» (2020, s. 25 i Norendal, 2022, s. 44), og, på konferansen NOLES på Gardermoen 5. februar 2014, at skolens dannelsesdimensjon er truet fordi «Språket om skolens formål er dreidd i en instrumentell retning (læringsutbytte, måloppnåelse etc.)». Dermed, fortsatte Aase, «tilsløres et bredt kunnskapsbegrep som omfatter alt som ikke kan måles». Læreren er den viktigste motkulturen til denne utviklingen, sa Aase da. Mon det.

Perspektivene Røskeland snakker om, kan være alt fra å utvikle ordforråd til å sosialiseres inn i aksepterte verdisystem: oppbyggelige, skolske, moralske.⁹ Det kan i den forbindelse være verdt å legge merke til at skolen i *Pølsetjuven*, i likhet med familien Tjuvs hus, geografisk ligger et godt stykke *utenfor* samfunnsfellesskapet, den kollektive ringen av trygghet og samhold (det gjør for øvrig også fengeålet, som i vår avskjed med fiksjonsuniverset,

8 Disse er langt fra de eneste. Også Per Arne Michelsen og Atle Skaftun (*Litteraturdidaktikk*, 2017) advarer mot instrumentell bruk av litteratur i norskfaget, se også f.eks. Kjelen 2014, Igland 2019, Aase 2019 og Fodstad 2019.

9 Ordet skolsk hørte jeg første gang fra Laila Aase (se f.eks. *Stilskrivning og danning*, 1988, s. 23). Aase var en av mine første, og beste, leselærere, og jeg har ofte, også her, trukket på innsikter fra hennes måte å forstå tekst på, som gjerne går ut på å få øye på en konflikt mellom hva som passer seg og ikke, mellom overflatebetydning og undertekst eller mellom tendenser eller stemmer i en tekst og traderingen av den. Når det gjelder det voldelige aspektet, se Syéd 2010.

innsidepermen i bok 2, for første gang har fått gjerde rundt seg og en innsatt, som godt kan være et familiemedlem av Kjell, bak gjerdet. Jobbyttesenteret er derimot borte). Så kanskje sier boken at det som foregår på skolen ikke *er* så sentralt eller viktig.

Arbeidet med litteratur i skolen ser altså ut til å ha blitt mindre i omfang og dårligere i kvalitet. Mye tyder på at det ikke er for sterkt å ty til ordet krise. Dette tør jeg påstå uten så mye som å tenke på akronymet PISA. Hva gjør vi med dette? Gjør vi opprør, slår vi i bordet eller roper alarm?

Det ser ikke veldig slik ut. I takt med at kunsten har blitt mer aksjonistisk, performativ og uttalt politisk, har litteraturvitenskapen beveget seg fra autonomiestetikk til teorier med porøse grenser mot samfunn og kontekst. Litteraturen har tatt opp i seg at vi som art står foran en mulig klimautslettelse, og at hvite politimenn kan drepe svarte ungdommer uten at det får særlige konsekvenser – kort sagt at det brenner, i mer enn én forstand. Den må dermed leses på andre premisser, og med andre verktøy. Det er verken ønskelig eller mulig å vende tilbake til autonomiestetikken. Men må man gjøre vold enten på kunsten eller pedagogikken for å få den til å passe inn i norskfaget? Dette spørsmålet ser for meg ut til å stå mindre i fokus enn situasjons- eller krisebeskrivelsen tilsier at det burde gjøre.

Kanskje gjør det ikke så mye. Jeg tror man kan bli gangs mennesker uten å vite forskjellen på metafor og metonymi, og jeg tror man kan bli gode (nok) norsklærere uten å ha tilkjempet seg en mastergrad, uavhengig av hva slags grep man har tatt i bruk for å få det til (for tiden ser det ut til å være mange). Men det er et problem når pensum, emnebeskrivelser, karakterforskrifter o.l. ligger på et annet nivå enn studentenes forutsetninger tilsier at det er realistisk å forvente. Da må man enten se gjennom fingrene med alt dette og premiere de tilløp til refleksjon og kunnskap som tross alt er å finne, eller operere med en svært høy strykprosent. I alle fall ikke late som man videreformidler en faglig standard som ikke fins.

St. Martha av Jorden

Den amerikanske filosofen Martha Nussbaum har lenge vært en innsiktsleverandør for legitimering av skjønnlitteraturens plass i skolen. Skjønnlitteratur fører til empati, lyder en kortversjon av tankerekken.

Det er flere spørsmål å stille til dette: 1) Stemmer det? og 2) Fører empati til moralsk aktverdige handlinger som omsorg, generøsitet, barmhjertighet osv.? Til 2) er det enkle svaret: Nei. Det mener heller ikke Nussbaum. Empati er «verken nødvendig eller tilstrekkelig for den moralske emosjonen medfølelse», sier hun i et intervju i *Morgenbladet* 20. oktober 2023. En torturist, forklarer hun, kan for eksempel bruke sin empati til å iverksette en mest mulig effektiv pine.

Skal vi nærme oss et svar på 1), må vi gå et lite stykke vei. Den kan blant annet hete *empati-altruisme-hypotesen*, som har vært diskutert av forskere som Suzanne Keen, Mary-Catherine Harrison, Elaine Scarry et al. Alt i 1890 noterte William James seg hvordan rike russiske kvinner kunne gråte hjertene sine ut over fattige menneskers skjebner slik de ble fremstilt på teaterscenen, uten å ofre en tanke på at mens de satt trygt i varmen innendørs og var tilskuere til disse stykkene, holdt kusken som ventet på dem utenfor på å fryse i hjel. I *Habit* uttrykker han bekymring for hvorvidt for mye beskjeftigelse med kunst kan «produce true monsters» (63, se også Syéd 2012 og 2015). I «Hvilken litteratur møter elevene i norskfaget?» viser Ida Lodding Gabrielsen og Marte Blikstad-Balas til Janet Alsups besinnelse over «at forskningen i liten grad har klart å finne empirisk bevis for at det å lese historier fører til endring i atferd» (Gabrielsen & Blikstad-Balas, 2020, s. 88). Ifølge deres gjennomgang fins det heller ikke mange studier som har lyktes med å knytte forbindelsen mellom skjønnlitteratur og evnen til å tenke kritisk (s.st.).

Så mye for empati-altruisme-hypotesen altså. Flere har også henledet oppmerksomheten på at selve ordet empati, fra det tyske *Einführung*, opprinnelig tilhørte kunstsfæren, og beskrev en måte å forholde seg til kunstverk på, og altså slett ikke den virkelige verden med virkelige mennesker med virkelige problemer. En samlet norsk norsklærerstand ser imidlertid ut til å ha slukt kortversjonen av Nussbaum med sluk, søkk og snøre, og himmelropende begeistret funnet argument der for å fortsette med det de selv er glade i: å lese. Norsklærere, i alle fall den generasjonen som fortsatt befinner seg på norske

lærerværelser, liker å lese.¹⁰ Det er klart det da hadde vært fint om det også var karakterforedlende og nyttig.

Matematiker og forfatter Jo Røislien understreker i sin *TENK før du snakker* (2023) at nyere hjerneforskning tyder på følgende: Hjernen foretrekker narrativer fremfor fakta. Dette gjelder særlig dersom fakta er nedslående og narrativene hyggeligere å sitte i sofaen med. Er det derfor vi så hardnakket klamrer oss til dette halmstrået? Fordi det er behagelig å tro på? Når snudde vi hodet andre vei og prøvde å se om det var sant?

Nå er imidlertid Nussbaums siste utspill av en slik art at det er håp om at det kan helle kaldt vann i årene på begeistrede didaktikere: «Vil at dyr skal bruke prevensjonsmidler og kunne saksøke mennesker» er overskriften på intervjuet i *Morgenbladet*. Nussbaums tenking har beveget seg dit det blant annet virker rimelig å gi kunstig fremstilt kjøtt til rovdyr, slik at ikke det som ellers ville vært byttedyr, må bøte med livet. «Å si at det er antilopens skjebne å bli revet i stykker av rovdyr, er omtrent det samme som å si at det er kvinners skjebne å bli voldtatt». Spenstig, men kanskje litt i overkant? Er alle menn løver? Noen vil mene nei.

Avslutning: kunstverkenes kunstkarakter

Side om side med begeistring over litteraturens empati- og dannelsesmirakel har det imidlertid i årevis gått en kritisk tradisjon, representert blant annet ved Laila Aase og Sylvi Penne. Sistnevnte har advart mot det hun kaller «en litteraturens banalisering» (2013, s. 50), der skjønnlitteratur reduseres til kommunikasjon, og «et dikt *sidestilles* med former for direkte

10 Dette ser det ut til å bli en endring på: Ifølge Håvard Skaar, Lisbeth Elvebakk og Jannike Hegdal Nilssen leser lærerstudenter nå mindre enn gjennomsnittsbefolkningen, og bare 3 av 163 informanter (lærerstudenter på barnetrinnet) leser «for å finne ut hvem de selv er» (2016, s. 18). Selv de som leser, vurderer litteraturen i et nytteperspektiv, skriver forfatterne, det leses lite «som yter en form for motstand» (17) eller «krever et merkbart kognitivt arbeid». I stedet gjengis begrunnelser som disse: «'Språk er nøkkelen til mange gleder her i livet'» (13) og lesing «anses som 'god trening for hodet'». Spenning og flukt er foretrukne sjangre.

kommunikasjon som søknader og tekstmeldinger» (s.st., forf.s uth.). Laila Aase beskriver allerede i *Stilskrivning og danning* (1988) en motsetning mellom «det som er praktisk nytteorientert» og det «som er dannende eller bevissthetsutvidende» (8). Det ser for meg ut som om det nytteorienterte har osmosert seg over i det dannende, slik at det vi kaller dannende nå er blitt infisert av instrumentelle hensyn, og pakket inn i en pakke der man tilsynelatende får alt.

Studentene er bare ikke særlig interessert i litteratur, sier kollegaene mine. De ser på tekstene som midler å få gjennom et budskap i, eller utvide ordforrådet fra. Aases «Litterære samtalar» (2005) er en gjenganger på pensumlistene i emnene jeg har vært innom. Studentene synes den er tung. Jeg er tilbøyelig til å være enig, den er tørr og begrepsspekket, men det største problemet er at den ikke er i samsvar med hva det er realistisk at studentene skal ta til seg. De vil ha opplegg de kan ta med ut i klasserommene, ferdige og klare til bruk. I denne teksten blir de skubbet mot å tenke at dette ikke nødvendigvis er så enkelt.

Når det gjelder å snakke om de litterære verkenes kunstkarakter, sier Aase i denne artikkelen, strekker ikke vanlig læringsteori til. Og hva skulle vi med kunst, hvis det ikke var for dens kunstkarakter? Ribbe den for det den er og tvinge den inn som det vi skulle ønske den hadde vært? Kunst er ikke bare frigjørende og progressiv, full av rollemodeller og identifikasjonsfigurer som man kan utvinne empati av. Kunst er også reaksjonær, et fristed for impulser vi ellers sensurerer vekk. Der får de komme til, mellom de berømmelige linjene, der får de flyte opp og nå dagens lys.

Noen ganger kommer kunstens sannhetsgehalt i konflikt med det som er anstendig, respektabelt, demokratisk og godt. Når dette skjer, er det vanskelig å si noe generelt om. Det må leses frem og diskuteres fra gang til gang. For kunsten snakker om det menneskelige, og der er ikke godt og vondt så adskilt som i skolens styringsdokumenter.

Blant annet derfor er det viktig å analysere litteratur. Plukke fra hverandre, sette sammen. Noe annet er å gjøre vold på teksten.

Referanser

- Barneombudet. (2010). *Fengslet familie: Erfaringer fra å ha en forelder i fengsel*. <https://www.barneombudet.no/uploads/documents/Publikasjoner/Fagrappporter/Fengslet-familie.pdf>
- Butler, J. (1990). Performative acts and gender constitution. I S.-E. Case (Red.), *Performing feminisms* (s. 270–282). Johns Hopkins University Press.
- Dybvik, E. (2019, 11. april). *Å stjele eller ikke stjele* [Anmeldelse]. *Barnebokkritikk.no*. <https://www.barnebokkritikk.no/a-stjele-eller-ikke-stjele/>
- Engedal, M. G. (2019). *Pølsetjuven*. Det Norske Samlaget.
- Engedal, M. G. (2021). *Polititjuven*. Det Norske Samlaget.
- Fodstad, L. A. (2019). Fortsatt kulturfag? Norsk på nytt. I M. Blikstad-Balas & K. Solbu (Red.), *Det (nye) nye norskfaget* (s. 123–139). Fagbokforlaget.
- Gabrielsen, I. L. & Blikstad-Balas, M. (2020). Hvilken litteratur møter elevene i norskfaget? En analyse av hvilke skjønnlitterære verk som inngår i 178 norsktimer på 8. trinn. *Edda*, 2, 99–115. <https://doi.org/10.18261/issn.1500-1989-2020-02-02>
- Iglund, M.-A. (2019). Kjerneelement i norskfaget. I M. Blikstad-Balas & K. Solbu (Red.), *Det (nye) nye norskfaget* (s. 29–45). Fagbokforlaget.
- James, W. (1890). *Habit*. Norwood Editions.
- Kjelen, H. (2014). Litterær kompetanse hos nye lærarstudentar. *Norsklæraren*, 2, 35–43.
- Le, L. P. (2020). Bransjen må ta ansvar. *Vinduet*, 4. <https://www.vinduet.no/debatt/bransjen-ma-ta-ansvar-kommentar-til-mangfoldsspoersmalet-i-den-norske-bokbransjen/>
- Maagerø, E. & Tønnesen, E. S. (2014). *Multimodal tekstkompetanse*. Portal Akademisk/Cappelen.
- Norendal, A. (2022). Litteraturhistorien i klasserommet: Lærere i ungdomsskolen og i videregående forteller. I M. C. Breckan & A. Norendal (Red.), *Litteraturhistoriske muligheter i forskning og undervisning* (s. 87–105). Universitetsforlaget.
- Nussbaum, M. (2023, 20. oktober). Vil at dyr skal bruke prevensjonsmidler og kunne sak-søke mennesker [Intervju av T. S. Elnan]. *Morgenbladet*.
- Nystøl, K. F. (2019, 6. desember). Hva er det som imponerer? 2019 – de beste bøkene. *Vårt Land*.
- Ommundsen, Å. M. (2022). Bildeboka. I R. S. Stokke & E. S. Tønnesen (Red.), *Møter med barnelitteratur: Introduksjon for lærere* (s. 45–58). Universitetsforlaget.
- Ottesen, S. H. & Tysvær, A. (2017). Skjønnlitteratur for kosen: Skjønnlitterære tekstpraksiser på mellomtrinnet, slik lærere forteller om dem. *Norsklæraren*, 4, 16–23.
- Penne, S. (2013). Skjønnlitteratur i skolen i et literacy-perspektiv. I D. Skjelbred & A. Veum (Red.), *Literacy i læringskontekster* (s. 243–259). Cappelen Damm Akademisk.
- Røskeland, M. (2014). Litteratur i leseopplæringas teneste? Om litteratur og litteraturfaget i skolen. I H. Gujord & P. A. Michelsen (Red.), *Norsk litterær årbok 2014* (s. 177–193). Samlaget.
- Samoilow, L. & Myren-Svelstad, P. (2020). *Kritisk teori i litteraturundervisningen*. Universitetsforlaget.
- Skaftun, A. (2015). Leseopplæring og fagenes literacy. *Nordic Journal of Literary Research*, 1(1). <https://doi.org/10.17585/njlr.v1.170>

- Skaar, H., Elvebakk, L. & Nilssen, J. H. (2016). Lærerstudenten som frafallen leser – om litteraturens fremtid i norsk skole. *Acta Didactica Norge*, 10(3). <https://doi.org/10.5617/adno.2401>
- Straume, A. C. (2019). *Anmeldelse: «Pølsetjuven» av Marianne Gretteberg Engedal*. NRK. https://www.nrk.no/kultur/anmeldelse_-_polsetjuven_-av-marianne-gretteberg-engedal-1.14572563
- Syéd, G. F. (2010). Hevn over teksten: Tekst, tolking, resepsjon, med nedslag i Olav Duuns forfatterskap. *Norsk litterær årbok*, 2010, 224–242.
- Syéd, G. F. (2012). *Nådeløs omsorg: Kjærlighet, selvmord, kunst og overskridelse i Olav Duuns fiksjonsverden* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Bergen.
- Syéd, G. F. (2015). *Olav Duun: Kunsten, døden og kjærlighetens dikter*. Vidarforlaget.
- Ulland, G. (2021). Nå vil jeg heller være brannmann! Pølsetjuvens potensiale for livsvalg og livsmestring. I B. K. Risøy & M. Eilifsen (Red.), *Komplementerende kunnskap i grunnskolelærerutdanningene* (s. 201–214). Universitetsforlaget.
- Ytre Arne, S. (2024). Kunsttjuven: Identitet og intermedialitet i Pølsetjuven. *Barnelitterært forskningstidsskrift*, 15(1). <https://www.idunn.no/doi/full/10.18261/blft.15.1.2>
- Aase, L. (1988). *Stilskrivning og danning*. LNU/Cappelen.
- Aase, L. (2005). Litterære samtalar. I L. Aase & B. K. Nicolaysen (Red.), *Kultur møte i tekstar: Litteraturdidaktiske perspektiv* (s. 97–110). Samlaget.
- Aase, L. (2019). Et fag i strid med seg selv? I M. Blikstad-Balas & K. Solbu (Red.), *Det (nye) nye norskfaget* (s. 19–28). Fagbokforlaget.

Kvalvaag, R. W. (2025). «Salig er den som dreper»: Den forløsende volden hos den gotiske Nick Cave. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 215–246). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510106>

Kapittel 6

«Salig er den som dreper»

Den forløsende volden hos den gotiske Nick Cave

Robert W. Kvalvaag

«Then shall he kill the goat of the sin offering, that is for the people, and bring his blood within the veil, and do with that blood as he did with the blood of the bullock, and sprinkle it upon the mercy seat, and before the mercy seat» (Leviticus 16,15)

Sammendrag: Dette kapitlet handler om hvordan den australske artisten Nick Cave anvender én bestemt side ved den gotiske sjangeren i den tidlige delen av sitt sangverk. Jeg hevder at mange av hans låter fra denne perioden viser en markant innflytelse fra det gotisk-teologiske. Flere forskere har vist interesse for hvordan det gotiske kommer til uttrykk hos Cave, men ingen har så langt undersøkt hvilke sammenhenger det er mellom det gotiske og teologien som preger denne sjangeren. Hva kjennetegner det gotisk-teologiske i Caves tidlige sangverk? Hvordan kommer dette til uttrykk i hans tekster? Og hvilken rolle spiller de bibelske tekstene i Caves gotisk-teologiske univers? Jeg hevder dessuten at låten «The Mercy Seat», hvor det gotiske og det teologiske møtes på en ny og uventet måte, innebærer at det groteske og voldelige i Nick Caves dystre univers snus på hodet og overvinnes.

Nøkkelord: Nick Cave, gotisk-teologisk, vold i Bibelen, apokalypse, nådestolen

Abstract: The label «gothic» is often used to characterize the work of the Australian artist Nick Cave. In this chapter my focus is upon the early part of his career, and how he is using one specific part of the gothic tradition, namely the gothic-theological point of view. Several researchers have dealt with the gothic expression in Cave's early work, but no one has so far tried to investigate what connections there are between the gothic Nick Cave and the gothic theology of Nick Cave. What characterizes the gothic-theological in Cave's gothic period? How is this expressed in his lyrics? And what role does the biblical texts play in this gothic-theological universe? I also contend that in the song «The Mercy Seat» there is a creative and unexpected encounter between the gothic and the theological, and that the result of this encounter is that the grotesque and violent in Cave's gloomy universe is turned upside down and overcome.

Keywords: Nick Cave, gothic-theological, violence in the Bible, apocalypse, mercyseat

Innledning

«Gotisk» er et komplekst og mangetydig begrep. De opprinnelige goterne var en østgermansk folkegruppe som spilte en viktig rolle i forbindelse med Romerrikets fall. I renessansen ble «gotisk» brukt om arkitektur, om middelalderens uregelmessige og asymmetriske byggestil. I opplysningstiden ble det brukt nedsettende om middelalderen; den tusen år lange «mørketiden» i Europas historie. Ordet «gothic» betegnet det barbariske, grove, umoderne og udannede (Botting, 2014, s. 21). Men et stykke ut på 1700-tallet ble denne oppfatningen snudd på hodet, det gotiske ble oppvurdert og betraktet som noe irrasjonelt, men samtidig dypt fascinerende. Dette resulterte blant annet i en ny litterær sjanger.

Den gotiske romanen oppsto i Storbritannia i 1750-årene, delvis som reaksjon på den borgerlige, realistiske romanen. Typisk for sjangeren er at det legges vekt på det fantastiske og makabre, samt at overnaturlige fenomener spiller en viktig rolle. Storhetstiden er slutten av 1700-tallet, men sjangeren har vist seg å være omstillings- og tilpasningsdyktig. Det kan ofte være vanskelig å skille det gotiske fra det romantiske, og Emily Brontës *Wuthering Heights* fra 1847 er et godt eksempel på at disse glir over i hverandre. Omtrent samtidig med dette utgir Herman Melville *Moby-Dick* i USA, en roman preget av den gotiske imaginasjonen. På 1900-tallet gjenoppstår den gotiske romanen i de amerikanske sørstatene som «Southern gothic», representert ved forfattere som Flannery O'Connor og William Faulkner. I europeisk populærkultur dukker betegnelsen *goth* opp på slutten av 1970-tallet i forbindelse med rockeband som Siouxsie and the Banshees og The Cure – og tidlig på 1980-tallet med det australske bandet The Birthday Party, som etter hvert ble til Nick Cave & The Bad Seeds.

I dette kapitlet ønsker jeg å finne ut hvilke sammenhenger det er mellom det gotiske, på den ene siden, og Nick Caves bruk av religiøse forestillinger, på den andre. I og med at *Bibelen*, og særlig *Det gamle testamente*, alltid har vært en viktig inspirasjonskilde for Cave, er det også relevant å reise følgende problemstilling: Hvilken rolle spiller tekster fra *Bibelen* som inneholder voldstematikk i Caves gotisk-teologiske billedbruk? Og hvordan kommer tematikken knyttet til forløsende og frigjørende vold til uttrykk i Caves gotisk-teologiske tekstunivers?

Musikkforskeren Simon Reynolds har påpekt at «Cave was one of the first songwriters to reject post-punk's ultrarational, anti-religious tenor, and start using Old Testament imagery – sin, retribution, curses, bad seed, damnation» (Reynolds, 2005, s. 431). Men Reynolds unnlater å nevne at Caves bruk av *Det gamle testamente* også har en annen side, representert for eksempel med låten «The Mercy Seat». Denne låten, som er sentral i Caves sangverk, aktualiserer følgende problemstilling: Hvilke sammenhenger er det i Nick Caves gotiske teologi mellom synd, forbannelse og fortapelse, på den ene siden, og det tilgivende, frelsende og barmhjertige, på den andre?

Det gotisk-teologiske

Litteraturforskeren Brenda Ayres hevder at utgangspunktet for den gotiske sjangeren er fortellingen om Satan, den falne engelen, som gjorde opprør mot Gud, og brakte døden og synden inn i verden (Ayres, 2020, s. 169). Dette er et sentralt tema i John Miltons episke verk *Paradise Lost* (1667), som er en viktig forløper for den gotiske sjangeren. Cave har hentet tittelen på låten «Red Right Hand» (fra *Let Love In*, 1993) nettopp fra Miltons *Paradise Lost*. Åpningssangen på *Murder Ballads* (1996), med den anakronistiske tittelen «Song of Joy», forteller om en drapsmann som siterer «red right hand» fra Miltons verk. Han skriver disse tre ordene med blodet fra sine ofre på deres vegger:

It seems he has done many, many more
Quotes John Milton on the walls in the victim's blood
The police are investigating at tremendous cost
In my house he wrote, «Red right hand»
That, I'm told, is from *Paradise Lost*

Allerede i den tidlige låten «Mutiny in Heaven», som Cave spilte inn med The Birthday Party i 1983, møter lytteren en jeg-person som rapporterer om et opprør i himmelen. Himmelen er et uutholdelig sted å være, tekststjeget ønsker ikke å oppholde seg der lenger, det vrirler av skadedyr og lus i hans

slitne sjel. Mytteriet i himmelen fører til at himmelen ligner mer på helvetet enn på paradiset:

If this is Heaven ah'm bailin out!
Mah threadbare soul teems with vermin and louse
Thoughts come like a plague to the head... in God's house!
Mutiny in Heaven!

Tekstjeget forlater Guds hus, en viktig indikasjon på hvordan Caves gotisk-teologiske univers utvikler seg videre på utgivelsene med *The Bad Seeds* fram til og med *Murder Ballads* i 1996.

Brenda Ayres påpeker at litteraturen om det gotiske er omfattende og uoversiktlig, og at det har vært forsket lite på hvordan de gotiske forfatterne bruker Bibelen. Hun hevder at *Jobs bok* i Bibelen er den eldste av alle gotiske fortellinger, fordi Satan der for første gang opptrer som en som aktivt stiller i stand ondskap i verden (Ayres, 2020, s. 169; s. 171). De bøkene i Det gamle testamente Cave likte best, var Salmene (Cave, 2022, s. 9) og *Jobs bok*. Caves *The Complete Lyrics* innledes med et sitat fra Job 1,15–19: «And I only am escaped to tell Thee» (Cave, 2022, s. 2). Den som taler, er en av fire budbringere som kommer til Job for å fortelle om den store ulykken som har rammet ham: «Mens den første [budbringeren] ennå talte, kom en annen og sa: 'En Guds ild falt fra himmelen. Den traff sauene og tjenerne og brente dem opp. Jeg var den eneste som slapp unna og kan fortelle deg det'» I Caves tekster fra den gotiske perioden gjenfinnes ulike varianter av gudsbildet denne teksten uttrykker, og han sammenligner fortellingene i Det gamle testamente med en kriminalroman:

I Det gamle testamente møter du en ekstremt voldelig, nådeløs og grusom Gud, en sinnssyk og ond skaperkraft som gjennomstrømmer alle fortellingene. Det er som å lese en skikkelig ekkel kriminalroman. Det liker jeg. Jeg liker voldelige historier. De utvider perspektivet på livet (Wandrup, 1999, s. 7).

Et eksempel på sammenhengen mellom det gotiske og *Det gamle testamente* er Herman Melvilles *Moby-Dick* (1851). I denne romanen fungerer bibelteksten som en viktig kilde for den gotiske imaginasjonen, det er en form for

intertekstualitet mellom det gotiske og det bibelske: «Employing the Gothic manner in *Moby-Dick* to enliven an awareness of malevolence at work in the world, Melville drew upon the Bible's store of frightening images» (Lackey, 1987, s. 43). Også Melville siterer fra Job 1,15–19, som overskrift i epilogen til *Moby-Dick*. Det er Ishmael som i den norske oversettelsen sier: «Bare jeg alene slapp unda, så jeg kunde melde dig det» (Melville, 2009, s. 591). Når Nick Cave åpner boka som samler alle hans sangtekster mellom to permer med dette sitatet fra *Jobs bok*, kan det indikere at Cave ser seg selv som en budbærer som gjennom sine sanger ønsker å fortelle noe viktig, både om Gud og mennesker, og om relasjonen mellom disse to.

I boka *God & the Gothic* skriver teologen Alison Milbank om menneskesynet som ligger til grunn for den gotiske litteraturen. I likhet med Ayres peker hun på Satans rolle; alle lever i en fordervet verden, under Satans herredømme. Ingen er i stand til å frelse eller utfri seg selv, fordi alle fra fødselen av er merket av arvesynden (Milbank, 2018, s. 152). En annen forsker hevder at «contemporary Gothic is haunted by Christianity» (Marsden, 2018, s. 193). Selv fortellinger om det som er grotesk og voldelig, uten håp om noen forløsning, uttrykker sentrale teologiske forestillinger, ikke minst når det gjelder måten det ondes natur beskrives på. Et viktig kjennetegn ved «horror» i gotisk litteratur er nettopp en form for åndelighet:

Horror, rather than being opposed to spiritual experience, is deeply spiritual in itself, akin to the numinous «Something», or mysterium tremendum, which Rudolf Otto discusses in his classic work, *The Idea of the Holy* [...]. The self becomes displaced and endangered in an encounter with horror, but it is through such a process that the self can also transcend its own material and ideological limitations to experience that which is ultimately spiritual (Ng, 2010, s. 138).

Litteraturforskeren Jonathan Greenaway påpeker i boka *Theology, Horror and Fiction* at mye av den gotiske litteraturen er preget av et paradoks. På samme tid som den er markant influert av språkbruken og temaer fra kristen teologi, har den også en tvetydig og ofte fiendtlig holdning til de teologiske ideene som legges til grunn: «In short, then, the Gothic novel serves as a site of particular contestation to theological thinking, presenting *theo-logos* or talk of God in provocative, challenging and hostile ways» (Greenaway, 2021, s. 2–3). Den

gotiske romanen utfordrer teologien i den forstand at den finner gudsåpenbaring på de merkeligste og de mørkeste stedene (Greenaway, 2021, s. 179). Dessuten blandes godt og ondt, lys og mørke, tro og vantro, slik at grenser ofte overskrides og viskes ut (Spooner, 2006, s. 78).

Det voldelige og det guddommelige i Det gamle testamente

I 2020 ble Cave spurt om hvilke bøker han liker best («a list of 40 books you love»). Han laget da en liste med femti (ikke førti) titler (Cave, 2020, RHF#101), og jeg refererer til tre av disse i dette kapitlet: King James-oversettelsen av Bibelen, Melvilles *Moby-Dick* og Flannery O'Connors novellesamling *A Good Man Is Hard to Find*.

Cave sier at årsaken til at han først fordypet seg i *Det gamle testamente*, var at det var der han fant tekster som han kunne identifisere seg med:

Da jeg kjøpte mitt første eksemplar av Bibelen, King James-utgaven, var det mot Det gamle testamente jeg følte en dragning – med sin vanvittige, tuktede Gud som over en lidende menneskehet utmålte straffer som var så bunnløst hevngjerrige at jeg steilet i vantro. Jeg hadde en blomstrende interesse for voldelig litteratur, kombinert med en navnløs sans for tingenes guddommelighet, og da jeg var i de tidlige 20-årene, talte Det gamle testamente til den delen av meg som raste og hveste og spyttet på verden (Cave, 1999, s. vii).

Da Nick Cave and the Bad Seeds i 1986 ga ut et nytt album, fikk det tittelen *Kicking Against the Pricks*. Dette uttrykket stammer fra King James-oversettelsen av Ap Gj 26,14. I norske oversettelser brukes uttrykket «stampe mot brodden». Alle engelske bibelsitater i dette kapitlet er derfor fra King James-oversettelsen. I essayet *The Secret Life of the Love Song*, som innleder *Nick Cave. The Complete Lyrics 1978–2022*, bruker Cave Salme 137 som et eksempel på skildring av vold i Det gamle testamente. Salme 137 er en tekst mange kjenner, fordi deler av salmeteksten ble brukt i Boney Ms «Rivers of

Babylon». Men Boney M utelot den siste delen av Salme 137 (vers 9), hvor salmisten i form av en saligprisning uttrykker et sterkt ønske om gjengjeldelse: «Salig er den som griper dine barn og knuser dem mot berget!» Ordet «salig» uttrykker en intens følelse av lykke. Her dreier det seg om gleden over drap; den høyeste formen for lykke oppnås ved å knuse små barn mot berget.

For Cave ble Bibelens salmer forbilder når han skrev sadistiske kjærlighetssanger. Om dette skriver han følgende:

What I found, time and time again in the Bible, especially in the Old Testament, was that verses of rapture, of ecstasy and love could hold within them apparently opposite sentiments – hate, revenge, bloody-mindedness, etc. – these sentiments were not mutually exclusive. This idea has left an enduring impression upon my song-writing. (Cave, 2022, s. 10–11).

Cave påpeker at i Salme 137 kombineres nærhet til Gud med vold. Salmisten synger til Gud om frigivelse fra slaveriet i Babylon, og at han vil bli lykkelig dersom han kan få myrde barna til sine fiender. Det hebraiske ordet som er oversatt til norsk med «salig» kan betegne noe som gis mennesket av Gud, fordi mennesket utfører Guds vilje. Ordet «salig» forekommer 38 ganger i GT, 25 ganger i Salmene. «Salig er den» brukes om mennesker som gjør det rette, de som stoler på Gud (Sal 34,9), hvis synder er tilgitt, som blir undervist av Gud og bor i templet (Sal 84,5), med andre ord de som lever nær Gud.

«Reading Flannery O'Connor»

Innflytelsen fra Flannery O'Connor (1925–1964) er markant til stede i store deler av Caves sangverk fra den gotiske perioden. I et intervju hvor Cave forteller fra perioden han bodde i Berlin på 1980-tallet, sier han: «At that time I was also reading a lot of Southern Gothic literature which had a huge impact on me – William Faulkner and Flannery O'Connor in particular. That had a big influence on my style of writing» (Snow, 2011, s. 218). I låten

«Carnage» (fra *Carnage*, 2022) nevnes O'Connor eksplisitt. Tekstjeget sitter på en balkong og leser Flannery O'Connor for selv å få inspirasjon til å skrive:

I'm sitting on the balcony
Reading Flannery O'Connor
With a pencil and a plan

I artikkelen «Nick Cave, Flannery O'Connor, and the Embodied Sacred» undersøker Irwin H. Streight paralleller og sammenhenger mellom O'Connor og Caves utgivelse *The Boatman's Call*. Streight mener at en viktig forskjell mellom de to er at mens Cave er en heretiker, nærmere bestemt en som hører hjemme i den gnostiske tradisjonen, var O'Connor en katolsk kristen som sa at «for me the meaning of life is centered in our redemption by Christ and what I see in the world I see in its relation to that» (Streight, 2019, s. 160).¹ Et tema hos O'Connor og Cave som Streight ikke berører, er tematikken knyttet til forløsende vold. Dette skyldes at Streight ikke behandler den gotiske perioden i Caves sangverk. Vold spiller en sentral rolle hos O'Connor, men hun påpekte at

Violence is never an end in itself. It is the extreme situation that best reveals what we are essentially [...]. Violence is a force which can be used for good or evil, and among other things taken by it is the kingdom of heaven (O'Connor, 1969, s. 113–114).²

O'Connors *A Good Man Is Hard to Find* er både tittelen på en novelle (norsk: «Ikke en du kan stole på»), og på en novellesamling (1955). Novellesamlingen inneholder ni noveller som alle berører samme tema: «nine stories about Original Sin» (O'Gorman & Hobson, 2004, s. 180). Katolikken O'Connor både gjennomskuet og erkjente et åndelig slektskap med en religiøsitet som hadde groteske trekk: den apokalyptiske, teologi-fiendtlige protestantismen

-
- 1 Spørsmålet om Nick Cave er gnostiker eller gnostisk kristen, er for omfattende til å behandles her.
 - 2 Dette siste er en referanse til Matt 11,12 KJV: «And from the days of John the Baptist until now the kingdom of heaven suffereth violence, and the violent take it by force». O'Connors andre roman, som hun publiserte i 1960, har tittelen *The Violent Bear It Away*.

i bibelbeltet i de amerikanske sørstatene. En forsker har påpekt at de som er nærmest Gud hos O'Connor, er de onde og utstøtte: «But what are the most offensive and obduracy provoking of all disgusting themes in O'Connor? According to many scholars it is the depictions of evil or stupid freaks as nearest grace, conversion and salvation» (Agrell, 2016, s. 168). Dette er en problemstilling som Nick Cave både omfavner og viderefører, og som derfor også utgjør en sentral tematikk i dette kapitlet.

Tidligere forskning om den gotiske Nick Cave

Donald A. Burke har foretatt en inndeling av Caves utgivelser med the Bad Seeds i fire grupper, hvorav den første gruppen utgjør den gotiske perioden. Denne perioden begynner med *From Her To Eternity* i 1984, og avsluttes med *Murder Ballads* i 1996. I perioden fra 1984 til 1996 utgir Nick Cave and the Bad Seeds ni studioalbum. Det gotiske kulminerer med den niende utgivelsen, den bloddryppende og hypervoldelige *Murder Ballads*. Denne utgivelsen skiller seg fra de andre fordi Cave her stort sett holder seg til en og samme sjanger, og fordi det gotiske får nesten uhemmet utløp. *Murder Ballads* inneholder 66 drap, begått av 7 menn og 3 kvinner. Overgangen til det tiende studioalbumet, *The Boatman's Call* i 1997, blir derfor desto større. I dette kapitlet undersøker jeg hvordan det gotisk-teologiske gjenspeiles i Nick Caves sangverk i perioden 1984–1996. Alle sangtekstene er hentet fra *Nick Cave. The Complete Lyrics 1978–2022*.³

Isabella van Elferen skriver at det som mer enn noe annet kjennetegner det gotiske hos Cave er hans referanser til *Bibelen*, og til religiøs diktning og poesi (van Elferen, 2013, s. 187). Det gotisk-religiøse hos Nick Cave er ifølge van Elferen nært forbundet med den såkalte «gammeltestamentlige perioden» i hans kunstneriske produksjon, som er sammenfallende med den gotiske perioden. Slik Cave beskrev Gud i *Det gamle testamente*, i perioden før han

3 For en kort biografisk innføring i Nick Caves liv, se Kvalvaag, 2000, s. 33–35.

begynte å lese *Det nye testamente* og utviklet et mer nyansert gudsbilde,⁴ er dette en hevnjerrig og ond Gud som ikke viser nåde:

Jeg trodde på Gud, men jeg trodde også at Gud var ond, og dersom Det gamle testamentet var vitnesbyrd om noe som helst, var det vitnesbyrd om dét. Det lot til å leve ondskap der, så tett under tilværelsens overflate at det var som om man kunne lukte dens sinnsyke ånde, se den gule røyken krølle seg opp fra de mange sidene, høre de grufulle stønnene av fortvilelse. Det var en vidunderlig, grusom bok, og det var en hellig skrift (Cave, 1999, s. vii).

Dette gudsbildet endres imidlertid fra og med utgivelsen *The Boatman's Call* (1997). Da forsvinner også et annet sentralt trekk ved det gotiske, nemlig ironien. Fra nå av fremstår Cave som «ekte» og autentisk: «And for all things that Gothic is, authentic it is not» (van Elferen, 2013, s. 187). Gotisk inkluderer mye forskjellig, men ikke det autentiske. Emma McEvoy viser til et intervju med Cave i musikkbladet *Melody Maker* fra mai 1997, hvor Cave tar avstand fra sine tidligere tekster som «an incredible amount of bluster, and a way of using words in order to hide behind them, to obscure what I was actually saying» (McEvoy, 2007, s. 87). McEvoy synes dette er en trist utvikling: «Nick Cave has fallen prey to sincerity [...]. He has swallowed the myth of wholeness. He considers himself healed» (McEvoy, 2007, s. 87). Det gotisk-teologiske hos Nick Cave har tidligere i liten grad vært gjenstand for forskning, kanskje fordi Cave selv misliker å bli kategorisert som goth:

Cave, of course, has often been called a goth – even «the king of goths» – and just as often denied it. But if «gothic» means – as it did in 1790 – irrational, superstitious and unhealthily obsessed with hellfire and damnation, then Cave is gothic to the tips of his well-tailored black suits (Schuftan, 2009, s. 150).

Både Isabella van Elferens kapittel «Nick Cave and Gothic: Ghost Stories, Fucked Organs, Spectral Liturgy» og Donald A. Burkes artikkel «The Gothic

4 Om Nick Caves lesning av Det nye testamente, se Kvalvaag, 2023.

and the Romantic in Nick Cave and the Bad Seeds» fungerer som gode introduksjoner til Nick Cave og det gotiske. Burke plasserer Cave i den gotiske romansjangeren med romanen *Og eselet så Herrens engel*, og i musikkjangeren *goth* med låten «Red Right Hand». Burke påpeker at Cave både har hentet inspirasjon fra den gotiske sjangeren i europeisk litteratur, og fra sørstatsgotikken i amerikansk litteratur. Han legger særlig stor vekt på Flannery O'Connor som et viktig litterært forbilde. Burke skriver også at «the Gothic theme in Nick Cave is rife with religious imagery», men han utdyper ikke hva slags religiøs billedbruk det er snakk om. Dette er derfor et sentralt tema i min analyse av det gotisk-teologiske hos Cave.

«Jeg elendige menneske»

For å forstå sammenhengen mellom religion og vold i den gotiske delen av Nick Caves sangverk er det nødvendig først å undersøke hvilket menneskesyn som kommer til uttrykk i tekstene fra denne tiden. Jeg finner flere likhetstrekk mellom antropologien til apostelen Paulus og den til Cave. Når det gjelder Paulus' menneskesyn, skriver bibelforskeren Richard H. Bell: «The first thing to say about his anthropology is that it is pessimistic [...]. He stresses the sinful nature of humanity. He has an ontological view of sin, i.e., sin is something that affects the person's very being» (Bell, 2022, s. 129).

Også hos Cave er menneskesynet grunnleggende pessimistisk. Simon Reynolds skriver at Caves menneskesyn er beslektet med synet på mennesket i middelalderen: «Cave's departure from progressive humanism, with its belief in individual and social transformation, is so extreme that his worldview verges on the Mediaeval: the language of curses, bad seed, the worm in the bud. The world is a vale of tears, a giant ball of dung» (Reynolds, 1990, s. 77). Cave bruker ord og uttrykk fra King James-bibelen når han skal sette ord på den tilstanden mennesket befinner seg i. I sangen «Up Jumped the Devil» (fra *Tender Prey*, 1988) kastes sangjeget fra fødselen av inn i en verden av kaos:

O my, O my
What a wretched life
I was born on the day
That my poor mother died
[...]
O poor heart
I was doomed from the start
Doomed to play
The villain's part
I was the baddest Johnny
In the apple cart
My blood was blacker
Than that of a dead nun's heart

Livet er «wretched» eller «elendig». Dette høres ut som et ekko av Paulus' klagerop i Rom 7,24: «O wretched man that I am! Who shall deliver me from this body of death?» Både hos Paulus og hos Cave kobles «elendighet» sammen med død. Paulus' rop tolkes på to ulike måter, noen forstår det slik at dette uttrykker den kristnes situasjon, mens andre tolker det slik at Paulus her uttrykker menneskets situasjon før det kommer til tro. Sangjeget hos Cave befinner seg definitivt i den siste kategorien. Han er overlatt til seg selv, fordervet, og dømt til å leve som «villain» eller kjeltring. Den som er «doomed from the start» er dømt til å feile, til undergang og død. Fordi mennesket er dømt til å være kriminell er det alltid på flukt. Det er etterlyst overalt, slik som i «Wanted Man» (fra *The Firstborn Is Dead*, 1985).⁵

Hos den gotiske Nick Cave er mennesket ikke bare dømt til å spille rollen som forbryter, det *er* en forbryter. Mennesket har en dødsdom hengende over seg allerede før livet har begynt. Kriminalitet eller lovløshet er den universelle tilstanden som alle må hanskes med. I «The Good Son» (fra *The Good Son*, 1990) henspiller tittelen både på fortellingen om Kain og Abel, og på den hjemmeværende sønnen i lignelsen om sønnen som kom hjem. Det første verset handler om Kain, som i motsetning til sauegjeteren Abel omtales som jordbruker (1 Mos 4,2):

5 «Wanted Man» er egentlig en Dylan-låt, som Cave fikk tillatelse fra Dylan til å bearbeide og endre på.

The good son walks into the field
He is a tiller, he has a tiller's hands
But down in his heart now
He lays down queer plans
Against his brother and against his family

Den eneste skikkelsen som i King James-oversettelsen betegnes med det arkaiske ordet «tiller», er Kain. Det er lett å assosiere ordet «tiller» med «killer», noe som trolig er intendert fra Caves side. Det viser seg at «den gode sønnen» er en morder, og i Det gamle testamente er Kain den første i en lang rekke av drapsmenn med hjertet fullt av onde planer.

I «Up Jumped the Devil» er «djevelen» et uttrykk for sangjegets onde natur (Steiner, 2023, s. 62). Som en følge av dette er vold ikke bare nødvendig, men helt naturlig. Denne personen er dødsdømt:

O no, O no
Where could I go
With my hump of trouble
And my sack of woe
To the digs and deserts of Mexico
Where my neck was safe from the lynching rope

«Hump of trouble» og «sack of woe» (sekk av sorg) er gammelmodige uttrykk, som til sammen sier noe om den håpløse situasjonen mennesket befinner seg i. Menneskene i mange av Caves sangtekster i den gotiske perioden er alle dødsdømte, og de venter på at dommen skal eksekveres.

Seinere i sangen henspilles det på tanken om de to veiene, slik dette kommer til uttrykk i Jesu ord i Matt 7,14: «Because strait is the gate, and narrow is the way, which leadeth unto life, and few there be that find it»:

The righteous path
Is straight as an arrow
Take a walk
And you'll find it too narrow
Too narrow for the likes of me

Den ene veien er smal, og den andre er bred. Sangjeget kjenner til dette, men den smale er *for* smal, og jeg-personen er ute av stand til å gå på den. I «Your Funeral, My Trial» (fra *Your Funeral, My Trial*, 1986) vandrer sangjeget i mørket, og beskriver både seg selv og veien han går med ordet «crooked»:

I am a crooked man
And I've walked a crooked mile
Night, the shameless widow
Doffed her weeds, in a pile

Sangjeget er «crooked», dvs. «skeiv» eller «uærlig». I *Det gamle testamente* er «krokete» noe Gud har gjort: «Se på det som Gud har gjort. Hvem kan rette opp det han har gjort krokete?» (Fork 7,13). Dessuten forbindes «krokete» med de som er onde: «De ondes vei [...], dem som vandrer på mørke veier [...], krokete er stiene deres» (Ordsp 2,12–15).

Når blodet renner i grøftene

Tittelen på sangen «City of Refuge» (fra *Tender Prey*, 1988) henspiller på de såkalte tilfluktsbyene, som flere ganger er omtalt i *Det gamle testamente*. I disse byene kunne en som hadde drept noen uten å ville det, søke tilflukt eller få asyl, og slippe unna fra hevnen. I 4 Mos 35,11–12 sier Gud til Moses:

Tal til israelittene og si: Når dere går over Jordan og inn i landet Kanaan, skal dere velge ut noen byer som skal være tilfluktsbyer for dere. Dit kan en drapsmann flykte om han har slått hjel noen av vanvare. Disse byene skal gi tilflukt til den som flykter fra en blodhevner, så drapsmannen ikke skal dø før han har stått til rette for menigheten og fått sin dom.

Den som får opphold i en tilfluktsby er beskyttet, fordi stedet er hellig og ukrenkelig. «Du»-personen i *Caves* tekst er et eksempel på en *outcast* eller *outlaw* (slik som «Stagger Lee» fra *Murder Ballads*), skikkelser som det finnes

mange av i hans sangverk. «Du»-et oppfordres til å løpe til tilfluktsbyen, og «you better run» gjentas mange ganger, noe som gir lytteren en opplevelse av at det haster, her er det ikke tid til nøling:

You better run
You better run and run and run
You better run to the City of Refuge

Caves «City of Refuge» har likhetstrekk med en gammel blueslåt, «I'm Gonna Run to the City of Refuge», innspilt av Blind Willie Johnson i 1928. Johnson, som også var forkynner, brukte tilfluktsby-motivet til å forkynne at det er håp – dersom synderen vender om:

Let me tell you, my sinner
If you wanna join in the end
Well, you've got to be converted
And give that preacher your hand

Hos Cave finnes det imidlertid ingen håpsdimensjon. Tekstens «du»-person løper og løper, men kommer aldri fram til tilfluktsbyen. I stedet for å finne tilflukt møter tekstens «du» sin skaper. Dette kan henspille på dommedagen, da alle skal stilles til regnskap for sitt liv. Problemet er at «du»-personen ikke er klar for å møte Gud. Han er uren, har skitne klær og befinner seg i en tilstand av skam. Møtet med Gud sidestilles med møtet med en prostituert, men det ender med blodsutgytelse:

You stand before your maker
In a state of shame
Because your robes are covered in mud
While you kneel at the feet
Of a woman of the street
The gutters will run with blood
They will run with blood!

I essayet «In the Hands of an Angry God: Religious Terror in Gothic Fiction» hevdet litteraturforskeren Joel Porte at i den klassiske gotiske fortellingen er

tema som synd, skyld og fortapelse sentrale. Porte mente at den gotiske fiksjonen kan leses som en dramatisering av den fortapte synderens forsøk på å flykte fra Guds vrede (Porte, 1974, s. 63). «City of Refuge» er et godt eksempel på at Cave utforsker denne tematikken. Menneskets urene tilstand forstås i lys av at det stilles overfor skaperen. Caves tekst kan leses som en kommentar til Jesu ord i Åp 16,15: «Behold, I come as a thief. Blessed is he that watcheth, and keepeth his garments, lest he walk naked, and they see his shame».

I monografien *Nick Cave: A Study of Love, Death & Apocalypse* skriver teologen Roland Boer at sangene er preget av et syn på mennesket som innebærer at menneskets eksistens er totalt fordervet. Boer viser til Calvin, og hevder at Caves tekster kan høres som et ekko av Calvins menneskesyn, slik Calvin tolker Paulus (Boer, 2012, s. 17). Paulus beskriver mennesket som en slave av synden (Rom 6,17), med formørket forstand, avstumpet og med forherdet hjerte (Ef 4,18–19). Menneskene er fulle av all slags urett, umoral, ondskap, mordlyst, svik og falskhet, de bruker vold og pønsker ut ondskap (Rom 1,29–30).

Ifølge Jonathan Greenaway har mange forfattere som skriver i den gotiske sjangeren tatt opp i seg markante impulser fra Calvin og den reformerte tradisjonen (Greenaway, 2021, s. 55–73). Et kjent eksempel fra USA i denne perioden er Jonathan Edwards' preken «Sinners in the Hands of an Angry God» fra 1741. Edwards var en kalvinsk teolog og prest, og gjennom hans virksomhet oppstod det fra 1734 en stor vekkelse. Han forkynte med rystende alvor at fordi mennesket er fordervet av synd, er det også fortapt og under Guds vrede. Som Roland Boer har påpekt, gjenfinnes dette kalvinske menneskesynet også hos den gotiske Nick Cave (Boer, 2012, s. 17). Mennesket er en forbryter, en lovløs som utøver vold og utfører grusomme handlinger. Men mennesket kan ikke flykte fra sin skaper, det vil en dag bli innhentet og stilt til ansvar for sitt liv.

«Sinners in the Hands of an Angry God» regnes som en klassiker i amerikansk litteratur. I denne prekenen forkynte Edwards hvor grusomt det er for den som ikke er frelst å falle i hendene på den vrede Gud:

You are in the Hands of an angry God; 'tis nothing but his meer Pleasure that keeps you from being this Moment swallowed up in everlasting Destruction [...]. The God that holds you over the Pit of Hell, much as one holds a Spider, or some loathsome Insect, over the Fire, abhors you, and is dreadfully provoked, his Wrath towards you burns like Fire (Edwards, 2005, s. 178).

Gud er til stede i Caves tekster i den gotiske perioden, men det guddommelige nærværet er et *mysterium tremendum et fascinosum*; på den ene siden ubehagelig og skremmende, på den andre siden tiltrekkende og uimotståelig (Otto, 1958, s. 25–40). I Jonathan Edwards' preken holder Gud mennesket fast over avgrunnen til helvete, slik man holder en edderkopp eller et insekt over flammen. Dette har markante likhetstrekk med følgende linjer fra Nick Caves «City of Refuge»:

In the days of madness
My brother, my sister
When you're dragged towards the Hell-mouth
You will beg for the end
But there ain't gonna be one, friend
For the grave will spew you out
It will spew you out!

Hos Cave dras mennesket mot helvetes åpning. Hvem er det som utfører denne handlingen? Det kan ikke være noen andre enn skaperen, som Cave allerede har omtalt tidligere i låten. Vi har allerede sett at teksten har apokalyptiske trekk, noe som forsterkes av at det som omtales, finner sted «in the days of madness». Mennesket står overfor sin skaper som på dommens dag, men det er ingen hjelp å få. Det nytter heller ikke å bønnfalle Gud om at døden skal inntreffe, for graven vil spy deg ut som oppkast.

Dyret kommer!

I Bibelens mest kjente apokalyptiske tekst, *Johannes Åpenbaring*, opptrer dyret, «the beast». I kapittel 13 i Åpenbaringen dukker det opp to dyr, ett stiger opp av havet, og det andre stiger opp av jorden. Dyret som stiger opp fra jorden, har til oppgave å få alle til å tilbe det første dyret. Forestillingen om «the beast» er med andre ord en sentral del av kristen, apokalyptisk tenkning. Apokalyptisk og gotisk litteratur er beslektet med hverandre, og dyret i apokalyptisk litteratur har likhetstrekk med monstret i den gotiske

litteraturen (Churton, 1987, s. 139). Noe annet som forbinder det gotiske og det apokalyptiske, er det voldelige aspektet. En forsker sammenligner brevene i begynnelsen av Bibelens mest kjente apokalyptiske tekst, *Johannes Åpenbaring*, med gotisk litteratur: «The introductory epistles are, then, like Gothic texts, replete with ‘hints’ of all kinds of sinfulness, abomination, and violence» (Carpenter, 1995, s. 116).

I april 1936 ble byen Tupelo nord i staten Mississippi rammet av en kraftig tornado med store nedbørmengder og påfølgende flom. Det var store ødeleggelser i byen, og mange mennesker omkom. Blant de overlevende var en familie på tre: mor, far og en liten gutt på ett år. Gutten var tvilling, men tvillingbroren var dødfødt. Den lille gutten på ett år fikk navnet Elvis Aron. Den dødfødte tvillingbroren, som ble født først, ble kalt Jesse Garon.

Denne tornadoen er utgangspunktet for Nick Caves låt «Tupelo», som han spilte inn til albumet *The Firstborn is Dead* i 1985. Platen innledes med et tordenskrall og silende regn, før musikken starter med en tung basslinje. Tittelen «Den førstefødte er død» henspiller både på Jesse Garon (Elvis' bror), og på den tiende landeplagen Gud lot ramme Egypt, da Gud slo i hjel alle førstefødte. I tillegg smetter Cave også inn en referanse til fortellingen om tvillingene Jakob og Esau. Da de ble født holdt Jakob Esau i hælen med hånden (1 Mos 25,26):

Well Saturday gives what Sunday takes
And a child is born on his brother's heels
Come Sunday morn the firstborn's dead

I «Tupelo» opptrer Cave som predikant, som forkynner Dyrets komme. Han skaper et bilde av rockesangeren som et skrøpelig barn på den ene siden, og som budbringer av mektige og destruktive krefter på den andre. Han er på én og samme tid både demonisk og messiansk. Det som rammer Tupelo, er ikke bare et meteorologisk fenomen, men en apokalypse, det er Dyret som kommer:

Distant thunder rumble, distant thunder rumble
Rumble hungry like the Beast
The Beast it cometh, cometh down
The Beast it cometh, cometh down
Tupelo bound, Tupelo-o-o, yeah Tupelo
The beast it cometh, Tupelo bound

Det regner mye i «Tupelo», slik det gjør i mange av Caves later fra den gotiske perioden (for eksempel i «The Carny», «Black Crow King» og i «Blind Lemon Jefferson»). Regnet eller naturkatastrofen peker bakover til syndfloden, og framover mot den kommende apokalypsen: Gatene blir til elver, elvene blir til gater, det svarte regnet faller, det er vann overalt. Ingen fugl kan fly, og ingen fisk kan svømme. Det er bare én ting som kan redde byen fra undergangen, og det er Kongens fødsel:

In a clap-board shack with a roof of tin
Where the rain came down and leaked within
A young mother frozen on a concrete floor
With a bottle and a box and a cradle of straw

Kongen som blir født i et falleferdig skur, er Elvis, og i Caves tekst er tornadoen som rammet Tupelo i 1936, flyttet ett år tilbake i tid, slik at den rammer byen samtidig med at Elvis blir født. Kongen ble født i et skur i Tupelo på et kaldt betonggulv, men i skuret fantes det også en krybbe med strå. Det viser seg at Kongen bærer byrden og frelser Tupelo:

The King will walk on Tupelo
Tupelo-o-o! O Tupelo!
He carried the burden out of Tupelo!
Tupelo-o-o! Hey Tupelo!
You will reap just what you sow

Elvis fremstår med andre ord som en Kristus-figur, født til å fri menneskene fra syndfloden og fra Dyret. Identifikasjonen med Jesus har stått sentralt i Elvis-mytologien helt fra starten av. Elvis' produsent, Sam Phillips, uttalte i 1982 at de to viktigste hendelsene i amerikansk historie var Jesu fødsel og Elvis' fødsel (Marcus, 1991, s. 121–22). Gjennom det feilbarlige mennesket Elvis er det guddommelige til stede i verden også når det katastrofale og grusomme inntreffer.

En apokalyptisk dimensjon er også markant til stede i låten «New Morning», som avslutter utgivelsen *Tender Prey* i 1988:

One morn I awakened
A new sun was shining
The sky was a Kingdom
All covered in blood
The moon and the stars
Were the troops that lay conquered
Like fruit left to wither
Poor spiritual food

Denne låten skiller seg fra stort sett alt Cave har laget tidligere, men den har likhetstrekk med Bob Dylans «Death is not the End», som Cave gjør en coverversjon av helt mot slutten av *Murder Ballads*. Musikalsk har den preg av gospel, og sangen kan forstås som en låt om den kommende forløsningen. Cave har selv uttalt at den har likhetstrekk med «Amazing Grace» (Sanderson, 2022, s. 38). Teksten er imidlertid tvetydig, på den ene siden skinner sola og Guds rike manifesterer seg på himmelen, på den andre siden er alt tildekket med blod, og det antydes at et slag har funnet sted. Dermed står vi enda en gang overfor et karakteristisk trekk ved den gotisk-teologiske Nick Cave; også her opptrer det transcendent og rene sammen med og i det voldelige og forgjengelige.

Guds røde, høyre hånd

I «Red Right Hand» (fra *Let Love In*, 1994) konfronteres tekstens «du» med en mytisk skikkelse, som både er et spøkelse, en gud, et menneske og en guru. Det fremste kjennetegnet ved denne låten, og som kanskje klarest uttrykker det gotiske elementet, er alt det som ikke sies eksplisitt, men bare antydes, og som dermed bidrar til å skape spenning i teksten (Van Elferen & Weinstock, 2016, s. 28). Fortellerstemmen tar lytteren med til utkanten av en by, hvor «du»-personen møter en skummel og mystisk skikkelse med en rød høyre hånd. Denne skikkelsen opptrer både i «du»-ets hode, drømmer, mareritt og på TV. Uansett hvor «du» befinner deg, er han der. Dette allestedsnærværet er imidlertid ubehagelig, fordi identiteten til tekstens handlende subjekt er

uklar. Hvem er denne skikkelsen som styrer alt med sin røde høyre hånd?
Det sier Cave aldri eksplisitt:

You'll see him in your nightmares, you'll see him in your dreams
He'll appear out of nowhere, but he ain't what he seems
You'll see him in your head, on the TV screen
And hey buddy, I'm warning you to turn it off
He's a ghost, he's a god, he's a man, he's a guru
You're one microscopic cog in his catastrophic plan
Designed and directed by his red right hand

Mennesket er et mikroskopisk tannhjul i en katastrofal plan, designet og rettleidet (som en marionettfigur?) av «hans røde, høyre hånd». Her er det nærliggende å trekke inn den kalvinske forestillingen om predestinasjon, som gir mennesket små muligheter til selv å avgjøre sin skjebne, ettersom alt er bestemt på forhånd.

En forsker hevder at «'Red Right Hand' is an evergreen in the gothic rock genre whose foreboding title references John Milton's *Paradise Lost*» (Van Elferen & Weinstock, 2016, s. 27). I «Song of Joy» sier Cave eksplisitt at han har hentet uttrykket «red right hand» fra en linje i John Miltons episke dikt *Paradise Lost*. Uttrykket «red right hand» forekommer i del II av Miltons dikt. Satan og hans falne engler diskuterer om de skal ta sjansen på et angrep for å gjenvinne eller ta tilbake himmelen. Molok anbefaler et angrep mot Gud og hans himmel, mens Belial fraråder det på grunn av Guds uovervinnelighet og hans «røde, høyre hånd». Belial påpeker at det å bli drept er en mild straff sammenlignet med å bli hjemsokt av Guds hellige vredes ild.

I «Red Right Hand» bygger Cave videre på Milton, og identiteten til det handlende subjektet er mest sannsynlig Gud. Dette guddommelige nærværet framstår som truende og uforutsigbart. Lyn McCredde skriver at Cave med denne låten

places us momentarily in *Paradise Lost* where all are victims and perpetrators, fallen creatures. So many of Cave's lovers are murderers, so many are the ones sinned against. Many are both. This vision of the double nature of humans haunts Cave's theology (McCredde, 2009, s. 178).

I «Sinners in the Hands of an Angry God» minnet Jonathan Edwards tilhørerne på at når de ikke allerede har blitt tilintetgjort, så skyldes det Guds tilbakeholdenhet. Gud holder sin straffende hånd tilbake, men han kan når som helst bestemme seg for å ta bort sin beskyttelse, og dermed gi de destruktive kreftene frie tøyler. Det er nettopp dette som skjer i «O'Malleys bar».

Drapet som sakramental handling

«O'Malley's Bar» (fra *Murder Ballads*, 1996) er en ballade om en massedrapsmann. Her kommer det gotiske blant annet til uttrykk gjennom overdrivelsen: Morderen går inn på en bar i sin hjemby, bestiller en drink, og så setter han i gang med å drepe. Han tar livet av alle som er til stede, ingen i baren overlever. Etter hvert omringes baren av femti politifolk, og morderen adlyder politiets ordre. Han slipper skytevåpenet, blir tatt hånd om av politiet og føres bort i en politibil.

I «O'Malley's Bar» rammer den guddommelige rettferdighetens hånd uten nåde. Morderen korsrer seg, før hans hånd avgjør at «tiden er nær». «The time was nigh» brukes i Bibelen om dommens dag, forstått som nært forestående. I Caves tekst er det morderens hånd som bestemmer, den har en egen vilje. Den forsvinner et øyeblikk ut av syne, men når den vender tilbake, er den full av selvtillit:

My hand decided that the time was nigh
And for a moment it slipped from view
And when it returned, it fairly burned
With confidence anew

Dette er et eksempel på synekdoke; hånden står for personen, en del representerer helheten. Denne hånden har klare likhetstrekk med «Red Right Hand», eller Guds hånd. I sangens neste linje utløser hånden torden, før den dreper sitt første offer. Mot slutten av sangen vurderer morderen å ta sitt eget liv. Han oppdager da at «My hand, it looked almost human, as I held it to my head». Dette gjør det vanskelig å identifisere morderen, hvem er han egentlig? Slik beskriver han seg selv:

I am the man for which no God waits
For which the whole world yearns
I'm marked by darkness and by blood
And one thousand powder-burns

Sangjeget er tilsynelatende en revolusjonær, en som står opp mot tyranniet. Men to steder i teksten sies det at han ligner på en engel, og har vinger. I kontrast til hans fine og rene utseende er alle hans ofre «skitne», de mangler verdighet og menneskelighet. Synden til O'Malleys kone besto i at hun hadde et utseende som var «raw and vicious», og hennes datter drev med tvilsomme seksuelle handlinger. O'Malleys datter Siobhan sammenlignes med et bilde av en Madonna-skikkelse på en kirkevegg:

I swooped magnificent upon her
As she sat shivering in her grief
Like Madonna painted on the church-house wall
In whale's blood and banana leaf

Mr. Brookes har likhetstrekk med bildet av «Saint Francis and his sparrows», og mens drapsmannen skyter den unge Richardson, forvandles han i morderens tanker til «St. Sebastian and his arrows». At helgener fra middelalderen kobles til det grusomme og groteske, passer godt inn i et gotisk-teologisk univers: «Goth style offers many opportunities for the mixture of sacred and profane signifiers. Goths often 'profane' traditional religious iconography by using it for flagrantly stylistic rather than religious purposes. Christian (particularly Roman Catholic) references abound in goth culture» (Powell, 2007, s. 36).

Omtrent midtveis i den fjorten minutter lange låten, mens massakren er på sitt blodigste, beskriver fortellerstemmen atmosfæren i baren slik:

Well, the light in there was blinding
Full of God and ghosts and truth

Drapene utløser ikke mørke, men et sterkt lys, og det som preger åstedet er et gudsnærvær. Massedrapsmannen søker etter «the holy, divine, hierophanic, epiphanic» – i et rom preget av det kroppslige, erotiske og voldelige (McCredden, 2009, s. 167–68). Han opplever en form for åndelig tilfreds-

stillelse ved hvert drap. Han bærer ikke nag overfor sine ofre, men er heller opptatt av deres forvandling. Drapsøyeblikket skildres gjennom utstrakt bruk av religiøs symbolikk, som igjen antyder at morderen opplever en slags sakral-sadistisk ekstase.

Den elektriske stol er også en nådestol

Det finnes mange referanser til *Det gamle testamente* hos Nick Cave i den gotiske perioden, og en låt hvor dette kommer tydelig til uttrykk allerede i tittelen, er «The Mercy Seat». «The Mercy Seat», eller «nådestolen», er første gang omtalt i 2 Mos 25,17. Her beskrives paktkisten israelittene skal lage, og som skal inneholde de to steintavlene med de ti bud. I 2 Mos 25,17 får Moses beskjed om at han skal lage et soningssted av rent gull, og dette soningsstedet skal han legge som lokk på kisten. «Der vil jeg møte deg», sier Gud til Moses. King James-oversettelsen oversetter soningsstedet med «mercy seat», og NO1930 med «nådestol». Det hadde to funksjoner. For det første skulle det rense bort synder ved at blod fra offerdyr ble stenket på lokket, for det andre var det stedet der Gud manifesterte seg og talte til Moses. Det var Guds tronstol.

I 1987 uttalte Cave følgende om «The Mercy Seat» til *New Musical Express*: «It is a metaphor in a lot of ways, which I'm very proud of as a song, could almost be saying something about the world [...]. The prison situation seems to be a vehicle for just about everything I'm interested in writing about» (Steiner, 2023, s. 272). Da Simon Reynolds noen år seinere ba Cave forklare hva «The Mercy Seat» er, fikk han dette svaret:

Reynolds: Pardon the ignorance, but what exactly is «The Mercy Seat»?

Cave: It's the throne of God, in the Bible, where he sits and throws his lightning bolts and so forth. But it is also about this guy sitting on Death Row, waiting to be electrocuted or whatever. Its juxtaposing those two things. A person in his final days, thinking about good and evil and all the usual fare (Reynolds, 1990, s. 68).

I likhet med mange andre i Caves gotisk-teologiske univers er også jeg-personen i «The Mercy Seat» en dødsdømt mann. Denne morderen sitter og venter på at dødsstraffen skal eksekveres. Han røper aldri eksplisitt hva hans forbrytelse består i, men det antydes at han har drept sin kone. Drives sang-jeget til vold på grunn av et dysfunksjonelt ekteskap, symbolisert gjennom giftingen som presser seg på hans finger? Den hånden han dreper med, har et kallenavn:

My kill-hand is called E.V.I.L.
Wears a wedding band that's G.O.O.D.
'Tis a long-suffering shackle
Collaring all that rebel blood

Teksten forteller om en kriminell handling, men langt viktigere er spennin-gen mellom det onde og det gode, som involverer hele personen. Dette er en person som både er ond og god, og dermed kapabel til å begå kriminelle handlinger. Igjen møter vi hos Cave en person som er sammensatt, men mest av alt kriminell, en lovbryter, med «rebel blood». Det voldelige og kriminelle er ikke avgrenset til noen bestemte handlinger, det er en del av menneskets natur, som det ikke kan unnslippe.

Den dødsdømte estetiserer og abstraherer voldshandlingene, volden blir noe sublimt, den fungerer som en nøkkel til hans frelse, og som en inngang til en verden hvor hans sanne rolle vil bli forstått. Dette minner om Flannery O'Connors beskrivelse av hvilke følger vold kan få for et menneske: «Violence is strangely capable of returning my characters to reality and preparing them to accept their moment of grace» (O'Connor, 1969, s. 112). Mannen som snart skal sitte i nådestolen, sammenligner seg selv med eller identifiserer seg med Jesus. Når han ser ned i tallerkenen med suppe han får servert i fengselet, er det ikke sitt eget, men Jesu ansikt han ser:

I began to warm and chill
To objects and their fields
A ragged cup, a twisted mop
The face of Jesus in my soup

Varmen og ilden («My body is on fire/And God is never far away») han kjenner når han plasseres i nådestolen, kan betegne en opplevelse av ekstase, hvor noe guddommelig formidles gjennom en såret menneskekropp. Samtidig med dette hører han fortellinger om Kristus fra rommet der henrettelsen skal finne sted; at Kristus ble født i en krybbe og, lik en fillete fremmed, døde på korset:

I hear stories from the chamber
How Christ was born into a manger
And like some ragged stranger
Died upon the cross

Cave kobler her sammen to gjenstander som hører hjemme i to helt ulike kontekster og forskjellige tidsaldre: den elektriske stol og korset. Felles for begge er at de har blitt brukt til å henrette dødsdømte fanger.

I fortsettelsen får lytteren en forklaring på betegnelsen «Mercy Seat». Den dødsdømte sammenligner den elektriske stol laget av tre og stålstrenger med Guds trone av gull i himmelen:

In Heaven His Throne is made of gold
The ark of His testament is stowed

Down here it's made of wood and wire
And my body is on fire

«The Mercy Seat» er Guds trone, stedet der et møte mellom Gud og mennesker finner sted, men det er også arken, hvor hans testamente (de ti bud) oppbevares. «The Mercy Seat» refererer dermed både til den elektriske stol, til korset og til lokket på paktens ark. Disse elementene smelter sammen i Caves tekst. Dette gir igjen assosiasjoner til fenomenet *metalepsis*, et kjent retorisk virkemiddel fra antikken. *Metalepsis* innebærer at et sitat eller et begrep kan virke slik på lytteren at det skapes et samspill av ulike betydninger mellom den konteksten sitatet eller begrepet er hentet fra, og den nye teksten det forekommer i. På den måten vekkes et mer omfattende betydningspotensial til live hos lyttere som kjenner til den opprinnelige konteksten (i dette tilfelle Bibelen), enn det som ligger i den blotte ordlyden av begrepet eller sitatet (her: nådestolen eller

soningsstedet).⁶ De som kjenner til den bibelske bakgrunnen for uttrykket «mercy seat», vil høre og tolke låten på en helt annen måte enn de som ikke kjenner den opprinnelige konteksten til «nådestolen».

På forsoningsdagen (*jôm kippur*) ble lokket på paktkisten (NO2011: «soningsstedet») stenket med blod fra et sonoffer:

Deretter skal han slakte den syndofferbukken som er for folket, og bære blodet innenfor forhenget. Han skal gjøre med blodet som han gjorde med blodet av oxen: skvette det på soningsstedet og foran soningsstedet. Han skal gjøre soning for helligdommen på grunn av israelittenes urenhet, lovbruddene og alle syndene deres (3 Mos 16,15–16).

Dette soningsstedet dukker også opp på et sentralt sted i Det nye testamente, hvor Paulus taler om Jesus som «nådestol» (gresk: *hilasterion*). I Rom 3,25 sier Paulus: «Ham [Jesus] har Gud stilt synlig fram for at han ved sitt blod skulle være soningsstedet (*hilasterion*) for dem som tror. Slik viste Gud sin rettferdighet. For han hadde tidligere i tålmodighet holdt tilbake straffen for de synder som var begått». Ifølge Paulus er det Jesus selv som er nådestolen eller soningsstedet, og ved sin død og gjennom sitt blod frigjør han mennesker som ligger under for syndens og dødens makt. Jesus er både soningsstedet og offeret, og Jesu død svarer dermed til forsoningsdagens funksjon og rolle i Det gamle testamente (Sandnes, 1996, s. 134).

Jeg slutter meg til Lyn McCredde når hun skriver at «‘The Mercy Seat’ is a strange, gothic and performative narrative» (McCredde, 2009, s. 179), men med et viktig forbehold. I «The Mercy Seat» smelter den kriminelle sammen med Kristus-skikkelsen. Hans voldelige handlinger bidrar paradoksalt nok til at han kommer nær Gud, og henrettelsen finner sted ikke bare i den elektriske

6 Den som først gjorde meg oppmerksom på fenomenet *metalepsis*, var Richard B. Hays, i boka *Echoes of Scripture in the Gospels* (2016). Hays bruker *metalepsis* om måten tekster fra Det gamle testamente gjenbrukes på i Det nye testamente. Hays skriver at fordi de som skrev evangeliene kjente så godt til Det gamle testamente, er deres allusjoner til GT meta-leptiske: «They nudge the discerning reader to recognize and recover the context from which their intertextual references are drawn» (Hays, 2016, s. 360).

stol, men også i nådestolen. Kategorier fra fullstendig ulike kontekster blandes slik at lytteren kan tolke teksten på flere ulike måter:

Here, the Old Testament mercy seat, the manger, the cross, the throne of Christ, and the electric chair all collide into one apocalyptic image of redemption, injustice, and salvation (Callway & Taylor, 2019, s. 121).

Ifølge Cave er «The Mercy Seat» en metafor (Steiner, 2023, s. 272), og metaforer er som regel tvetydige. Jeg hører «The Mercy Seat» slik at den dødsdømte representerer mennesket som en synder, som står overfor en hellig Gud. Men i nådestolen oppheves dette skillet. At han ser på seg selv som gudlik (han blander sitt eget ansikt sammen med Jesu ansikt i suppen), kan innebære at han betrakter sin egen død som et offer, og derfor er han ikke redd for å dø. En identifikasjon mellom mennesket og Kristus finner sted – mennesket blir som Kristus, og Kristus blir som mennesket – og dette gud-mennesket ofrer seg selv sammen med eller i stedet for den som har begått forbrytelsen.

Roland Boer hevder at en søken etter forløsning og utfrielse står sentralt i Caves sangverk:

All of Cave's literary work is in some sense a search for redemption, no matter how small or ambivalent the hint. Yet Cave has also realized that in a depraved world, redemption cannot be achieved on our own, for it must come from beyond human agency (Boer, 2012, s. 31).

Det er nettopp dette som skjer i «The Mercy Seat»; at forløsningen kommer «from beyond human agency». Dermed beveger «The Mercy Seat» seg ut over det gotisk-teologiske, fordi tekstens «nådestol» bringer inn et element som viser til noe utenfor mennesket. Dette elementet er ikke destruktivt, men tvert imot frelsende. Volden sangjeget har begått, slettes ut gjennom en offerhandling, den overvinnes ved at en annen tar det skyldige menneskets plass og dør i hans sted.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg for det første vist at det gotisk-teologiske først og fremst kommer til uttrykk gjennom Nick Caves bibelbruk. Tekster, tema og begreper fra Bibelen spiller en helt sentral rolle i hans gotisk-teologiske univers. Lytteren møter Lucifer, som gjør opprør mot Gud, mennesket som fallen skapning, Kain og Abel, syndfloden, den førstefødtes død, nådestolen og Dyret i apokalypsen.

For det andre er det en nær sammenheng mellom vold og transcendens i Nick Caves sangverk i den gotiske perioden av hans låtproduksjon. Det er den kriminelle og lovløse som befinner seg nærmest det guddommelige. Mange av Caves låter fra denne perioden kan høres som en kommentar til teksten han selv siterer fra i Salme 137, og som innledes med «Salig er den som dreper». Denne tette forbindelsen mellom åndelig erfaring, på den ene siden, og det groteske og grusomme, på den andre, er et sentralt element i Nick Caves gotisk-teologiske univers. Slik bidrar Cave, i likhet med mange andre som opererer innenfor sjangeren «gotisk», til at skillet mellom hellig og profant oppheves:

«Gothic» in popular music indicates the construction of particular affective spaces informed by reflection on a world of sadness, pain, death, and the disease at the heart of modern life. It is a way of prising open the fissures that run thorough the modern world by refusing to accept the boundaries that distinguish darkness and light, death and life, sickness and health, past and present (Partridge, 2014, s. 89).

Det er nettopp dette som skjer hos Cave, han blander kategoriene: mørke og lys, død og liv, vold og transcendens. Hos den gotisk-teologiske Cave er døden smertefull og ofte utløst av vold og drap, samtidig som den tas imot som en ønsket gjest. Døden er en terskel inn til noe annet og større, livet slutter ikke selv om pulsen gjør det. Det er derfor neppe tilfeldig at da Cave i 1996 skulle avslutte *Murder Ballads*, utgivelsen som markerte slutten på hans gotiske periode, valgte han å gjøre en coverversjon av en låt skrevet av sitt store forbilde, Bob Dylan. Selv om noen ble overrasket over låtvalget, passer låten etter mitt syn fint som en bro over til den neste fasen i Nick Caves sangverk. Kanskje var låtvalget et utslag av en dose bisarr humor, kanskje ikke uten et snev av ironi? Uansett: Caves gotisk-teologiske periode ender med Bob Dylans «Death is not the End».

Referanser

- Agrell, B. (2016). Redemption by Offence? Literary Terrorism in Flannery O'Connor. I K. O. Eliassen, G. Foss & L. Nylander (Red.), *Litteratur og terror. Volden, politikken, estetikken* (s. 159–172). Novus.
- Ayres, B. (2020). The Devil's in it: The Bible as Gothic. I S. E. Maier & B. Ayres (Red.), *Neo-Gothic Narratives: Illusory Allusions from the Past* (s. 169–186). Anthem Press.
- Baker, J. H. (Red.) (2013). *The Art of Nick Cave. New Critical Essays*. Intellect.
- Bell, R. H. (2022). *The Theology of Paul in Three Dimensions: Dogmatics, Experience, Relevance*. Cascade Books.
- Boer, R. (2012). *Nick Cave. A Study of Love, Death & Apocalypse*. Equinox.
- Botting, F. (2014). *Gothic*. The New Critical Idiom. Routledge.
- Burke, D. A. (2021). The Gothic and the Romantic in Nick Cave and the Bad Seeds. *Scenari*, 14(1), 61–78.
- Callaway, K. & Taylor, B. (2019). *The Aesthetics of Atheism. Theology and Imagination in Contemporary Culture*. Fortress Press.
- Carpenter, M. W. (1995). Representing Apocalypse: Sexual Politics and the Violence of Revelation. I R. Dellamora (Red.), *Postmodern Apocalypse: Theory and Cultural Practice at the End* (s. 107–135). University of Pennsylvania Press.
- Cave, N. (1999). *Innledning til Markusevangeliet*. J.M. Stenersens Forlag.
- Cave, N. (2020). *The Red Hand Files* (RHF) # 101. <https://www.theredhandfiles.com/would-you-consider-compiling-a-list-of-40-books-you-love/>
- Cave, N. (2022). *The Complete Lyrics 1978–2022*. Penguin Books.
- Churton, T. (1987). *The Gnostics*. Weidenfeld & Nicholson.
- Dellamora, R. (Red.) (1995). *Postmodern Apocalypse: Theory and Cultural Practice at the End*. University of Pennsylvania Press.
- Edwards, J. et al. (2005). *Sinners in the Hands of an Angry God and Other Puritan Sermons*. Dover Publications.
- Eliassen, K. O., Foss, G. & Nylander, L. (Red.) (2016). *Litteratur og terror. Volden, politikken, estetikken*. Novus.
- Falke, C. (Red.) 2010. *Intersections in Christianity and Critical Theory*. Palgrave Macmillan.
- Goodlad, L. M. E. & Bibby, M. (Red.) (2007). *Goth. Undead Subculture*. Duke University Press.
- Greenaway, J. (2021). *Theology, Horror and Fiction: A Reading of the Gothic Nineteenth Century*. Bloomsbury.
- Hays, R. B. (2016). *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press.
- Kvalvaag, R. W. (2000). 'Som hos Blake': Nick Cave og den guddommelige imaginasjonen. *Tidsskrift for religion og kultur*, Nr. 1–2, 27–66.
- Kvalvaag, R. W. (2023). Å bli tatt med storm av en bibeltekst. Nick Caves transformative lesning av Markusevangeliet. *Kirke og Kultur*, 4, 295–319. <https://doi.org/10.18261/kok.128.4.2>
- Lackey, K. (1987). 'More Spiritual Terrors'. The Bible and the Gothic Imagination in Moby-Dick. *South Atlantic Review*, 52(2), 37–50. <https://doi.org/10.2307/3200479>
- Maier, S. E. & Ayres, B. (Red.) (2020). *Neo-Gothic Narratives: Illusory Allusions from the Past*. Anthem Press.

- Marcus, G. (1991). *Dead Elvis. A Chronicle of a Cultural Obsession*. Harvard University Press.
- Marsden, S. (2018). *The Theological Turn in Contemporary Fiction: Holy Ghosts*. Springer.
- McCredden, L. (2009). Fleshed Sacred: The Carnal Theologies of Nick Cave. I K. Welberry & T. Dalziell (Red.), *Cultural Seeds. Essays on the Work of Nick Cave* (s. 167–185). Ashgate.
- McEvoy, E. (2007). Now, who will be the witness/When you're all to healed to see?. *Gothic Studies*, 9(1), 79–88. <https://doi.org/10.7227/65.9.1.9>
- Melville, H. (2009). *Moby-Dick*. Verdensbiblioteket. De norske bokklubbene.
- Milbank, A. (2018). *God & the Gothic. Religion, Romance, and Reality in the English Literary Tradition*. Oxford University Press.
- Ng, A. (2010). Theologizing Horror: Spirituality and the Gothic. I C. Falke (Red.), *Intersections in Christianity and Critical Theory* (s. 135–147). Palgrave Macmillan.
- O'Connor, F. (1969). *Mystery and Manners*. Farrar, Straus & Giroux.
- O'Gorman, F. & Hobson, F. (2004). *Peculiar Crossroads. Flannery O'Connor, Walker Percy and the Catholic Vision in Postwar Southern Fiction*. Louisiana State University Press.
- Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy*. Oxford University Press.
- Partridge, C. (2014). *The Lyre of Orpheus. Popular Music, the Sacred, & the Profane*. Oxford University Press.
- Porte, J. (1974). In the hands of an angry god: Religious terror in gothic fiction. I G. R. Thompson (Red.), *The Gothic Imagination. Essays in Dark Romanticism* (s. 42–64). Washington State University Press.
- Powell, A. (2007). God's Own Medicine. Religion and Parareligion in U.K. Goth Culture. I Goodlad & Bibby, 357–374.
- Reynolds, S. (1990). *Blissed Out. The Raptures of Rock*. Serpent's Tail.
- Reynolds, S. (2005). *Rip It Up and Start Again. Postpunk 1978–1984*. Faber & Faber.
- Sanderson, D. (2022). *Nick Cave & The Bad Seeds. Every Album, Every Song*. Sonicbound.
- Sandnes, K. O. (1996). *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Luther forlag.
- Schuftan, C. (2009). *Hey! Nietzsche!: Leave Them Kids Alone. The Romantic Movement, Rock & Roll, and the End of Civilization as We Know It*. ABC Books.
- Snow, M. (2010). *Nick Cave Sinner Saint: The True Confessions*. Plexus Publishing.
- Spooner, C. (2006). *Contemporary Gothic*. Reaktion Books.
- Steiner, A. (2023). *Darker with the Day: Nick Cave's Song of Love and Death*. Rowman & Littlefield.
- Streight, I. (2019). Nick Cave, Flannery O'Connor, and the Embodied Sacred. *Flannery O'Connor Review*, 17, 147–164.
- Thompson, G. R. (1974). *The Gothic Imagination: Essays in Dark Romanticism*. Washington State University Press.
- Van Elferen, I. (2013). Nick Cave and Gothic: Ghost Stories, Fucked Organs, Spectral Liturgy. I J. H. Baker (Red.), *The Art of Nick Cave. New Critical Essays* (s. 175–188). Intellect.
- Van Elferen, I. & Weinstock, J. A. (2016). *Goth Music. From Sound to Subculture*. Routledge Studies in Popular Music. Routledge.
- Wandrup, F. (1999). Med Gud på sin side. *Dagbladet* 30. april.
- Welberry, K. & Dalziell, T. (2009) (Red.). *Cultural Seeds. Essays on the Work of Nick Cave*. Ashgate.

Grande, P. B. (2025). Bebe Rexha: vold, selvhat, selvisolering og tap av frihet. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 247–263). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510107>

Kapittel 7

Bebe Rexha: vold, selvhat, selvisolering og tap av frihet

Per Bjørnar Grande

Sammendrag: Ifølge den franske tenkeren René Girard (1923–2015) tar vår identitetsbygging til gjennom å begjære det andre begjærer. Girard hevder at begjæret er først og fremst styrt i forhold til den andres begjær. Han snakker derfor om *begjæret ifølge den andres begjær*. Denne hangen til å identifisere oss med hverandre er en vesentlig forståelsesramme for å forstå Bebe Rexhas univers. Bebe Rexhas sanger uttrykker stor frihet i forhold til tradisjonelle roller, samtidig som de, på den andre siden, avslører en kvinne med ekstremt dårlig selvfølelse. Tekstene hennes kan tolkes dit hen at lavt selvbilde, selvhat og selvdestruktivitet ikke nødvendigvis kommer fra ens indre, men blir til gjennom et imitativt begjær overfor den andre, som igjen fører til selvisolering – ikke fordi man ikke klarer å tilegne seg tingene, men fordi den andre får for mye negativ innflytelse.

Bebe Rexhas tekster er bygd på en psykologi som minner om Gregory Batesons binære bindinger, hvor kontrasterende feed-back («elsk meg, ikke elsk meg») produserer virkelighetstap. I forsøket på å lokalisere tvetydighetene i følelseslivet kommer forfatteren gang på gang til at det beste er å isolere seg. Denne isolasjonen og forakten for andre skjuler i virkeligheten begjæret etter den andres aksept. Dette hegelianske begjæret etter aksept har blitt så påtrengende at man i det virkelige livet vegrer seg for det. I Bebe Rexhas tilfelle fører det til en oppløsning av personligheten og at de tingene som betyr mest, blir ødelagt.

Nøkkelord: Vold, Selvbilde, Isolasjon, Imitativt begjær, Girard

Abstract: According to the French thinker René Girard (1923–2015), our identity building takes place through desiring what others desire. Girard claims that desire is primarily governed in relation to the other's desire. He therefore speaks of desire according to the other's desire. I believe that this tendency to identify with each other is an essential framework for understanding Bebe Rexha's universe. Bebe Rexha's songs express great freedom in relation to traditional roles, but at the same time, reveal a woman with extremely low self-esteem. Her lyrics about low self-esteem, self-hatred and self-destructiveness do not necessarily come from within but are created through an imitative desire towards the other, which in turn leads to self-isolation – not because one cannot acquire the things, but because the other gets too much negative influence.

Bebe Rexha's lyrics are built on a psychology reminiscent of Gregory Bateson's double bind, where contrasting feed-back («love me, don't love me») gradually produces a loss of reality. In the attempt to locate the ambiguities in her emotional life, the author time and again comes to the conclusion that the best thing is to isolate herself. This isolation and contempt for others actually hides the desire for the other's acceptance. This Hegelian desire for acceptance has become so urgent that in real life one refuses it. In Bebe Rexha's case, it leads to a dissolution of personality and destruction of the things that matter most.

Keywords: Violence, Self-image, Self-esteem, Isolation, Imitative desire, Girard

Innledning

I denne artikkelen ønsker jeg å analysere noen av tekstene til den amerikansk-albanske sangeren og låtskriveren Bebe Rexha ut fra teorier omkring imitasjon, med særlig vekt på den franske filosofen René Girards teori omkring det imitative begjær. Bebe Rexha er for tiden en av verdens mest-salgende artister. I februar 2023 lå tre av låtene hennes på over en milliard lyttere på Spotify, som tyder på at hun på usedvanlig vis har truffet en nerve i livsfølelsen til ungdommen. Enkelte av hennes innsikter uttrykker det jeg vil kalle en privat apokalypse og kan være en stor hjelp til å forstå en mentalitet av selvhøst hos de unge.

Å flykte inn i seg selv

I dag er det fritt fram for å sammenligne oss med hvem som helst. Sosiale medier fremskynder denne «friheten», en frihet som går på selvbildet løst. I tekstene til Bebe Rexha er i utgangspunktet friheten stor, og selvbildet hennes avslører genuin selvinnsett. Samtidig er selvinnsetten vond: Selvbildet er så lavt, relasjonene så skjøre og så fiendtlige at det hele dirrer av snarlig sammenbrudd. Sangene avslører en tilværelse av utilfredshet, både med seg selv og andre. Relasjonen til seg selv ender i bebreidelser, og relasjonene til andre inneholder så mye sjalusi og usunn sammenligning at det må ende i avvisning.

I de første versene av sangene hennes gis lytteren en mental tilstandsrapport. Første vers understreker gjerne hennes mentale problemer og blir senere i sangen selve refreng som alt dreier seg rundt. Dette grepet ser man allerede i de tidlige sangene som «I'm Gonna Show You Crazy» fra 2015.

There's a war inside my head
Sometimes I wish that I was dead, I'm broken
So I called this therapist
And she said
«Girl, you can't be fixed just take this»

Innledning indikerer en indre krise, en forvirring i hodet og en følelse av å ikke ville leve lenger. Møtet med helseinstitusjonen er drepende fordi man der først og fremst deler ut medisiner i stedet for å gå inn og forstå problemet. Det fører til krasse angrep på psykiatrien og dens lettvinde holdning til bruk av diagnoser.

Loco, maniac, sick bitch, psychopath
Yeah, I'm gonna show you
I'm gonna show you
Yeah, I'm gonna show you
Mental out my brain, bat shit, go insane
Yeah, I'm gonna show you
I'm gonna show you
Yeah, I'm gonna show you

Også i sangen «I'm A Mess» kritiseres psykiatriens lettvinthet, men her er terapeuten i det minste positiv og på hennes side.

Everything's gonna be alright
Everything's gonna be OK
It's gonna be a good, good life
That's what my therapist say

Helsevesenets svikt fører til at hun forsøker å løse problemet selv og finner grunnen til den mentale kollapsen i en form for overopphetet tankekontroll.

I'm tired of trying to be normal
I'm always over-thinking
I'm driving myself crazy
So what if I'm fucking crazy?
(«I'm A Mess». Fra *Expectations*, 2018)

Tvilen på om hun er normal, forsøkes løst gjennom å gå gjennom problemene bit for bit, og det ender med at hun finner ut at hun slettes ikke er unormal. Etter å ha beveget seg ut på skråplanet for å finne ut om hva det er som feiler henne, finner hun bekreftelse på normalitet.

I've been searching city streets
Trying to find the missing piece like you said
And I searched hard only to find
There's not a single thing that's wrong with my mind
(«I'm Gonna Show You Crazy». Fra *I Don't Wanna Grow Up*, EP, 2015)

Ut fra selvforakt springer selverkjennelsens frukter. Tilstanden av å føle seg som taper og sosialt utskudd fungerer altså som et vern mot verden utenfor. Selvforakten er i det minste mer ekte og mer fruktbar enn det som venter utenfor. Derfor denne flukten inn i seg selv, der man angivelig finner ekte vare. På en måte kan man snakke om en dyrking av ens negative sider, samtidig avsløres de mest akutte problemene omkring eget selvbilde. Dyrkingen av det negative er for forfatteren å foretrekke framfor terapeutens idealer om funksjonalitet. Negasjonene er også positive gjennom å bygge seg et nødvendig forsvarsverk.

Det lave selvbildet kommer også fram i ønsket om ikke å involvere seg, bare ta imot – noe som kan være katastrofalt i kjærlighetslivet. I sangen «Not The One» ønsker hun å bli holdt og elsket, men ikke for lenge fordi all denne negativiteten inni henne gjør henne ubrukelig som kjærlighetsmateriale. Hun ønsker derfor å bli elsket, men ikke selv forelske seg.

I want you to
To love me, to love me, to love me but don't fall in love
To hold me, to hold me, to hold me but not for too long
I want you to love me, to love me but don't fall in love
Cause I'm not the one to love
(«(Not) The One». Fra *All Your Fault Pt: 2*, 2017)

Selvdestruktivitet

Lavt selvbilde fører til selvdestruktivitet. I Bebes tilfelle fører det til at de tingene som betyr mest, blir ødelagt. Det er som om man ikke kan hankes med for mye godhet. Til tross for at hun beveger seg i nye sosiale sirkler,

repeterer fortiden seg. Tendensen til å gå til grunne gjennom andres godhet minner om utviklingen hos hovedpersonen Vásja Sumkóv i Dostojevskijs kortroman *Et svakt hjerte* (1980). Hovedpersonens enkle bakgrunn gjør ham forvirret og ute av stand til å ta imot så mye godhet, og det ender i galskap. Men mens hovedpersonen i *Et svakt hjerte* reagerer servilt, reagerer Bebe aggressivt. Selvbildet hennes blir flytende og ustadig gjennom feedbacken fra andre. For å kunne klare å ta imot må man ødelegge det man elsker. En type selvdestruktivitet bunner i at det blir for mye positivitet, og man reagerer som om man ikke har fortjent denne kjærligheten. Bak dette igjen finner man ønsket om aksept til tross for uakseptable holdninger og handlinger.

Why do I sabotage
Everything I love?
It's always beautiful
Until I mess it up
(«Sabotage». Fra *Better Mistakes*, 2021)

I en av sangene søker forfatteren forklaring på denne selvdestruktiviteten i hennes fattigslige bakgrunn. Når alt plutselig snur; man blir superstjerne og befinner seg i en ytre, eventyrlig sosial setting, så går det imidlertid virkelig ille. Å stige sosialt med lavt selvbilde gjør det umulig å hankses med stjerneverollen og man må ty til selvisolering iblandet selvforherligelse. Bebe Rexha beskriver på mange måter en forvrent amerikansk drøm, hvor sinnet, på grunn av de store svingningene, ikke henger med.

I'm elevated high but I started on the pavement
Yeah, I came from nothing, turned it into something
Look into the mirror tell myself «I'm fucking awesome»
(«I Got Time». Fra *All Your Fault Pt: 2*, 2017)

Selvisolering og overføring

Selv om noe av det selvdestruktive skulle bunne i fattigdom og vanskelige kår, blir det en for enkel løsning på et fenomen som først og fremst styres gjennom relasjoner. Det som stadig skaper selvdestruktive handlinger, er de doble, kontrasterende bindingene. Tekstene er bygd på en psykologi som minner om Gregory Batesons binære bindinger, hvor kontrasterende feedback («elsk meg, ikke elsk meg») produserer virkelighetstap (Bateson, 1972). I forsøket på å finne ut av svingningene i følelseslivet gjennom å lokalisere tvetydighetene kommer forfatteren gang på gang til at det beste er å isolere seg. I strofen «I'm my own worst enemy and think you are» («It's You, Not Me» (Sabotage)) avslører hun forsøket på å få den andre til å fremstå som hennes verste fiende. I realiteten er hun sin egen verste fiende. Denne innsikten er et glimrende eksempel på hvordan vi overfører egne uakseptable følelser på andre.

Forfatterens opprydding i et kontrasterende villnis av følelser er, på grunn av hangen til overføring, illusoriske og fører til selvisolering, samtidig som lytteren forstår at dette ikke skjer som et resultat av manglende selverkjennelse, men er et forsøk på å overleve.

I got darkness in my head
Don't believe a word you said
Still I let you in my bed, my bed (yeah)
(«Say My Name». Singel, 2018)

I disse linjene ser vi hvordan tap av tillit bøtes gjennom intime handlinger, som en erstatning for at man ikke er tillitsfull. Lav selvfølelse gjør en tilgjengelig på måter som en ellers ikke ville tillatt seg. Væremåter som man i tidligere tider karakteriserte som «billig», kan forstås som oppførsel basert på lavt selvbilde. Mørket inni en lemper på regler og tabuer. Det er tilsynelatende paradoksalt med tanke på at selve mørket inni en inneholder et mønster, en rekke kontrasterende sperrer i bevisstheten. Dette mønsteret er imidlertid logisk, i og med at den lave selvfølelsen både skaper sperrer og søker å eliminere dem.

I sangen «Break My Heart Myself» forsterkes forestillingen om å være seg selv nok. Her fremstiller Rexha seg selv som så innesluttet at hun ikke trenger noen annen for å knuse sitt hjerte. Dette kan ses på som utslag av en

ekstrem form for selvisolering. I denne tilstandsbeskrivelsen er hun virkelig sin egen verste fiende. Dette kan imidlertid tolkes dit hen at man knuser sitt eget hjerte for slik å slippe å bli skuffet over andres manglende kjærlighet.

No, I don't need your help
To make me sick, to make me ill
I don't need anybody else
Cause I can break my heart myself
I don't need your help

(«Break My Heart Myself». Feat. Travis Barker. Fra *Better Mistakes*, 2021)

En slik intens følsomhet er basert på et behov for, rent emosjonelt, å ligge et hestehode foran de andre for slik å slippe overraskelsen og smerten. Det er ikke uvanlig å gjøre slutt på et forhold i redsel for at den andre skal gjøre det før en selv. Også det å velge en partner som man har lunkne følelser for, kan ses som motivert av samme fryktsomme følsomhet.

Dette mørke som Bebe beskriver, gjør det vanskelig å opprette nærhet til andre. Det finnes ingen enkel løsning. Å avsløre ens mørke sider fører lett til tap av prestisje og begrenset sosial omgang. Det gjelder derfor å finne møtesteder og anledninger der man tør vise disse sidene. Problemet er at dess nærmere man kommer noen, og, særlig hvis vedkommende betyr mye for en, så vil man holde disse mørke sidene for seg selv. Forfatteren bygger murer rundt seg, superhøye murer slik at hun slipper å vise fram sin usikkerhet. Lave selvbilder skaper høye murer – forsvarsmurer – og man trenger disse for å fungere.

Don't get any closer
These walls are super high, so don't even try
To get any closer
I'm scared you're gonna find
All the things I've been hiding from you
All the things I've been hiding from you
(«Don't Get Any Closer». Fra *Expectations*, 2018)

Selvbilde

En persons selvbilde kan defineres som summen av hva personen mener om seg selv. Selv om Bebe drømmer om å frigjøre seg fra andre, viser hun samtidig hvordan selvbildet er uløselig knyttet til andres blikk. Det å sammenligne seg er for henne rene giften, ettersom det fremkaller negativt selvbilde. Det er spesielt den doble, kontrasterende tilbakemeldingen som skaper et vakkende selvbilde.

You wanna hold my hand and then you won't
You say you love me then you don't
You keep me running and running around
(«Knees». Fra *Expectations*, 2018)

Venner og kjærester svikter stadig. Alle er inne i sin egen boble og dyrker sin individualitet. Noen fungerer greit på denne måten, forfatteren blir imidlertid mentalt satt ut og flykter inn i seg selv. I noen tekster er selvhatet så intenst at hun formelig feirer sin mislykkethet. Det er ikke til å komme bort fra at det nettopp er de tekstene der hun er mest mislykket og nede, som er de mest vellykkede.

Vennskap

Når det gjelder relasjoner, er det særlig vennskap som er det mest problematiske.

Nobody shows up unless I'm paying
Have a drink on me cheers to the failing
(«I'm A Mess». Fra *Expectations*, 2018)

Vennene er egoistiske og invaderende. I «My Dear Love» har hun ingen venner igjen. I stedet for hjelp og støtte er vennskap et hinder for hennes måloppnåelse. Det å kvitte seg med vennene er en del av hennes frigjøring, en nødvendig del av det å nå toppen.

I got no friends left right now
All they ever do is slow me down
(«My Dear Love» Feat. Ty Dolla \$ign & Trevor Daniel)

Det ville vært naturlig å tro at denne skepsisen mot vennene kommer av rivalisering, men dette blir aldri direkte nevnt. Det virker som om nøkkelen til å forstå hennes univers ligger i å forstå følelsen av mislykkethet. Ut fra denne mislykkethetsfølelsen skapes et univers basert på *jeg mot de andre*, som ser ut til å bunne i et *jeg mot jeg*. På samme måte som hun lager karikaturer av seg selv, lager hun karikaturer av andre.

«All my friends are monsters, I don't need no sponsors»
(«I Got Time». Fra *All Your Fault Pt: 2*, 2017)

Noen ganger er det også et oss, en alliert, mot de andre, men dette oss, som regel kjæresten, fører, fordi hun frykter tapet av den elskede så sterkt, til at også han forsvinner og blir en del av «rukla» som hun hater. Dermed er det fritt fram for å flykte inn i dette stadig gjentakende selvhatet. På en måte er hatet mot seg selv den mest stabile tilstanden, selve støtten i en kjærlighetsløs eksistens. Selvfølelsen er både et produkt av og et vern mot de negative tilbakemeldingene.

De andre

Hangen til selvisolasjon synes å bunne i en morbid besettelse, motivert gjennom en skuffelse over andre. «My soul is bruised from all the others that I let inside.»¹ Begjæret etter den andres aksept (Hegel) er blitt så sterkt at man tør ikke forsøke å realisere det i det virkelige livet. Vår naturlige hang til å identifisere oss med hverandre er et utgangspunkt for å forstå Bebe Rexhas univers. Men her gjelder det samtidig å ikke la seg lure: Selvisolering kommer

1 «Trust Fall» (Fra *Better Mistakes*, 2021).

ikke av genuin desinteresse for andre, tvert imot, isoleringen kommer av at de andre betyr for mye, på feil måte. Skuffelsen over manglende aksept er så sterk at hun tvinges til å løse det gjennom isolasjon. Dess dårligere selvbildet er, dess lettere er det å isolere seg. Selvbildet skaper ikke bare selvisolering, det ødelegger relasjonene fordi man ikke hankses med at andre betyr så mye, og man forsvarer seg med å «ikke bry seg».

For å forstå hvordan selvbildene dannes, må vi altså forstå relasjonene til andre. Utgangspunktet mitt er at før vi får tilbakemelding på oss selv, er selvbildene våre nøytrale. Ettersom forskning viser at allerede nyfødte barn begynner å etterligne omgivelsene (Oughourlian, 2009, s. 88–95), kan man imidlertid si at vår selvfølelse er dømt til å formes gjennom de andres blikk.

Begjæret ifølge den andres begjær

For bedre å vise illusjonene omkring et autentisk selvdrevet indre liv kan det være til hjelp å introdusere René Girard sin teori om det imitative begjæret. I denne teorien foregår vår identitetsbygging i en prosess av å begjære det andre begjærer. Girard hevder at alt begjær er styrt i forhold til den andres begjær. Han snakker derfor om *begjæret ifølge den andres begjær*. Det betyr at det egentlig ikke eksisterer noe spontant begjær hentet fra vårt indre sjeleliv, all begjærsutfoldelse formes av andre. Ved å begjære via en annen, gjennom noen som Girard kaller en mediator (mellommann), blir mediatoren gradvis omformet til et negativt begjærsobjekt, og det opprinnelige begjærsobjektet mister gradvis sin betydning. Begjærene transformeres med andre ord gjennom en annen. Girard beskriver denne transformasjonen slik at de opprinnelige begjærene er gått over til å bli *illusoriske* eller *metafysiske*. «Metafysisk» betyr at et naturalistisk og biologisk begjær erstattes av et mer psykisk begjær bygd på andres begjær. Det opprinnelige begjæret forvandles med andre ord til noe sjelelig gjennom at objektet, begjært som det er via en annen, transformeres av den andre. Imitasjon blant mennesker uttrykker sin egenart gjennom at rivaliseringen ikke er objektrettet, og heller ikke rettet mot ting, men mot andre. Man kan kanskje si at menneskelig imitasjon

transcenderer objektrelatert imitasjon. I de fleste tilfeller antar begjæret en triangulær struktur (Girard, 1965, kapittel 1).

Bebe følger stadiene i sin begjærsutvikling på en svært selvstendig måte. Det begynner med selverkjennelse, så skuffelse over andre, så selvisolering og deretter en hyllest til egen storhet. Denne storheten må ses i lys av lavt selvbilde og er egentlig en form for degradering av personligheten. Denne utviklingen mot å lovprise seg selv kan se ut som den skiller seg fra Girards begjærsmode, hvor man først fascineres eller frastøtes av noen, så oppstår en besettelse og så til slutt blir man mer og mer styrt av sin forhatte rival. Men denne lovprisningen av seg selv er egentlig en overlevelsesstrategi i kamp mot ens rivaler. Økt intensitet fører til at begjæret rettes mer og mer mot rivalen. Prosessen ligner en flue som forsøker å fly fra kjøkkenet og ut i hagen, men som hver gang den er på vei ut, støter mot kjøkkenvinduet. Begjæret overfor rivalen blir bare mer og mer intenst. Denne prosessen er ikke alltid like tydelig hos Bebe Rexha, men tekstene gir mer mening dersom man ser rivaliseringen med andre som den skjulte motivatoren. Rivaliseringen med den andre er for Bebe først og fremst skapt gjennom sammenligning som ender ut i sjalusi.

I'm sorry, I'm not the most pretty.

I'll never ever sing like Whitney.

(«The Way I Are (Dance With Somebody)» Feat. Lil Wayne. Fra *All Your Fault Pt: 2*, 2017)

Avslutningen i sangene hennes, hvor man ser begjærets tragiske endelikt gjennom brutte relasjoner og indre tomhet, ligner sterkt på Girards forståelse av begjærets metamorfoser av personligheten. Dersom man leser tekstene hennes som et samlet verk, ser man en direkte sammenheng mellom den innledende selvisolasjonen – som skjuler fascinasjon for andre – og tragiske avslutninger i form av akutt selvdestruktivitet og lovprisning av seg selv. Grunnene til denne selvisoleringen må altså forstås gjennom begjærets utvikling: Dess nærmere man kommer hverandre, dess mer intens blir relasjonen og jo lettere er det for at konkurranse og sammenligning økes i en kamp for å overgå hverandre. I singelen «Baby, I'm Jealous» fra 2020 (Feat. Doja Cat) dreier alt seg omkring det å begjære andres begjær.

Went from beautiful to ugly
'Cause insecurity told me you don't love me
All it takes is a girl above me
On your timeline to make me nothing

This is me
A woman in dichotomy
I love me
Until I don't

Baby, I'm jealous
Of the pictures that you like
Baby, I'm jealous
Of the girls with lighter eyes
Baby, I'm jealous (Ooh)
And I know that it ain't right
But I'm jealous, jealous
The jealous kind

Liberaliseringen av begjær

Ifølge den franske psykiateren Jean-Michel Oughourlian er begjæret den bevegelse som skapes gjennom imitasjon og gir mennesket autonomi og individualitet (Oughourlian, 1982, s. 24). Det imitative begjæret er blitt så intenst fordi barrierene for selvutfoldelse har minket. Begjæret blir, som man stadig vekk ser, stabilisert på ulike nivåer, men det moderne samfunnet mangler det arkaiske samfunnets evne til konkret utstøtelse. Det betyr, slik som Bebe Rexha viser, at utstøtelsen i dag først og fremst er mental. De indre, psykiske hindringene er på et vis nye, interne former for forbud som etableres gjennom rivalisering.

Når forbudene og de juridiske lovene mykes opp, skaper det naturlig nok større rom for lovløshet og umoral. Liberaliseringen av begjær skaper friere samfunn, men friere begjærsutfoldelse skaper samtidig nye hindringer.

Liberaliseringen av begjær forutsetter at individet selv i mye større grad klarer å kontrollere sine begjær. Det leder til følgende spørsmål: I hvor stor grad kan et liberalt samfunn være i stand til å kontrollere uønskede begjær?

Liberalismens illusjon består i troen på en rettlinjert utvikling av begjær og fullbyrdelse, uten å ta hindringene med i betraktning – som skaper alle de motstridende og paradoksale retningene begjæret fører oss ut i.

Modern people imagine that their discomfort and unease is a product of religious taboos, cultural prohibitions, even the legal forms of protection. They think that once this confinement is over, desire will be able to blossom forth (Girard, 1987, s. 285).

Konklusjon

Bebes sanger uttrykker en selvforståelse som i sin negativitet bidrar til å beskrive en kultur i full fart mot oppløsning. Tekstene uttrykker et selv-bilde som på den ene siden kan ses som et utslag av en ny og uant frihet, samtidig som de på den andre siden, avslører en kvinne med ekstremt dårlig selvfølelse. Hvis man dukker ned i hennes selvdestruktive tekster, er det som om man tar tempen på en kultur i forfall. Hennes private apokalypse går på at det mentalt destruktive tar over og truer ens eksistens. Forfatterens helvete korresponderer med en utvikling mot det stadig mer ekstreme i kulturen, på både godt og vondt.

Denne dobbelte utviklingen mot en stadig mer ekstrem livsfølelse må sies å være bygd på en vekselvirkning mellom selvhat og selvforherligelse. På den ene siden skapes en uant frihetsfølelse, på den andre siden er begjæret en snublestein, og man opplever å stadig stange hodet mot en mur. I disse stormkastene av kontrasterende følelser kan det se ut som om man er i ferd med å oppnå frihet, mens man i stedet tappes for livsvitalitet.

I dette essayet har jeg forsøkt å vise hvordan drivet etter frihet så lett leder til det motsatte. Bebe Rexhas tekster er apokalyptiske på den måten at de tydeliggjør dette frihetstapet og viser til et begjærenes nullpunkt, hvor det nakne individet søker tilflukt og beskyttelse inn i seg selv. Selverkjennelsen

hennes er både sann og ærlig, samtidig som den er full av blindsoner. Den mest alvorlige blindsonen er ignoranse over hvordan andre preger våre sjelsliv. På akkurat det området er hun en «god og gammeldags» tilhenger av modernismen med dens betoning av det autonome mennesket. Dette uttrykker fascinasjon for autonomi og selvskapt individualisme – selv om hun aldri greier å nå det lovede landet, der man er seg selv nok.

Referanser

- Bateson, G. (1972). *Steps towards an ecology of the mind*. Ballantine Books.
- Dostojevskij, F. M. (1980). *Et svakt hjerte*. Solum Forlag.
- Girard, R. (1965). *Deceit, desire, and the novel: Self and other in literary structure*. Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world*. Athlone Press.
- Oughourlian, J.-M. (1982). *Un mime nommé désir: Hystérie, transe, possession, adorcisme*. Grasset.
- Oughourlian, J.-M. (2009). *The genesis of desire* (Studies in violence, mimesis, and culture). Michigan State University Press.
- Øiestad, G. (2021). *Hva er selvfølelse?* Gyldendal.

Wang, Y. M. (2025). Jordan Peterson om ondskap – i religiøse myter, eventyr og individ. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 265–294). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510108>

Kapittel 8

Jordan Peterson om ondskap – i religiøse myter, eventyr og individ

Yvonne Margaretha Wang

«The world isn't split into good people and Death Eaters. We've all got both light and dark inside us. What matters is the part we choose to act on. That's who we really are» (Rowling et al., 2007).

Sammendrag: Dette kapitlet undersøker om Jordan Petersons forståelse av forholdet mellom religiøse myter, eventyr og individets livserfaringer kan være et relevant bidrag innenfor didaktiske arbeider med filosofisk samtale i det norske faget KRLE (kristendom, religion, livssyn og etikk). Et sentralt perspektiv i Petersons tilnærming er å forstå hvordan ondskap fremstilles i myter og eventyr, og dette vil også denne undersøkelsen avgrense seg til. Med utgangspunkt i Petersons tre bøker – *Maps of Meaning* (1999), *12 regler for livet* (2018) og *Mer enn bare orden* (2021) vil jeg først utforske Petersons forståelse av hvordan mennesker kan lære hva ondskap er, og sin egen trang til ondskap gjennom de store religiøse mytene og klassiske eventyr. Funnene diskuteres i lys av fortellingsdidaktikken i KRLE og en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale. Jeg vil undersøke om Petersons tilnærming til forståelse av ondskap kan bidra til en faglig utvikling av både fortellingsdidaktikken i KRLE og en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale, som inkluderer elevenes egne erfaringer i møte med myter og eventyr. Funnene viser at Petersons psykologiske tilnærming bidrar til å knytte individers livserfaring til de store fortellingene på en mer folkelig og pragmatisk måte. Dette kan være med på å utvikle fortellingsdidaktikken i KRLE mot mer bruk av visdomsorienterte filosofiske samtaler i møte med det psykologiske perspektivet på myter og eventyr og deres betydning for egne erfaringer i nåtid. Petersons tilnærming begrenser seg i utgangspunktet til den jødisk-kristne kulturen og må videreutvikles om den skal tilpasses det livsynsmangfoldet som KLRE-undervisningen favner.

Nøkkelord: religiøse myter, eventyr, psykologi, danning, fortellingsdidaktikk, filosofiske samtaler, visdomsorientert pedagogisk tilnærming, erfaringer

Abstract: This chapter examines whether Jordan Peterson's understanding of the relationship between religious myths, fairy tales and the individual's life experiences can be a useful contribution within didactic work with philosophical conversation in the Norwegian subject KRLE (Christianity, religion, outlook on life and ethics). A central perspective in Peterson's approach is to understand how evil is portrayed in myths and fairy tales. Based on Peterson's three books – *Maps of Meaning* (1999), *12 Rules for Life* (2018) and *More Than Just Order* (2021), I will first explore Peterson's understanding of how people can learn what evil is and their own urge to evil through the great religious myths and classical fairy tales. Jordan Peterson's texts, will be discussed further in relation to the narrative didactics in KRLE and a wisdom-oriented educational approach to philosophical conversation. I will investigate whether Peterson's approach to understanding evil can contribute to the professional development of both the narrative didactics in KRLE and a wisdom-oriented pedagogical approach to philosophical conversation, which includes the student's own experiences in the face of myths and fairy tales. The findings show that Peterson's psychological approach helps to connect individuals' life experience to the great narratives in a more popular and pragmatic way. This may be helpful in order to develop the storytelling didactics in KRLE towards more use of wisdom-oriented philosophical conversations in the face of the psychological perspective on myths and fairy tales and their significance for one's own experiences in the present. On the other hand, the investigation shows that Peterson's approach is limited to the Judeo-Christian culture and must be further developed if it is to be adapted to the diversity of views on life that KLRE teaching embraces.

Keywords: religious myths, fairy tales, psychology, Bildung, narrative didactics, philosophical conversations, wisdom-oriented pedagogical approaches, experiences

Innledning

Sitatet ovenfor er hentet fra Harry Potter-filmen – og er det svar Sirius Svart gir til Harry Potter når han forteller om sin frykt for at den onde Voldemort er en del av ham selv. Fortellingen om Harry Potter er ett av flere eventyr som Peterson trekker frem og setter inn i et psykologisk perspektiv. I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan Jordan Peterson forstår ondskap i forhold til religiøse myter, eventyr og menneskers bearbeidelse av sine erfaringer.

Den kanadiske psykologen Jordan Peterson gir i sine populærvitenskapelige bøker – som Amazon for øvrig kaller «Best Selling Combo Books»¹ – kontinuerlige eksempler på hvordan religiøse fortellinger og klassiske eventyr har et meningsbærende budskap, som han mener mennesker i vår tid har behov for. Begge de populærvitenskapelige bøkene er knyttet til hans mer vitenskapelige tese i boken *Maps of meaning* (1999) – der han bygger på en rekke ulike fagdisipliner. Av disse fagdisiplinene vil jeg nevne hans tilnærming til religionsfenomenologi med henvisning til Mircea Eliade (Peterson, 1999, s. 81, 87, 314), religionspsykologi med henvisning til Sigmund Freud og Carl Jung (Peterson, 1999, s. xvii, 331, 336–337), eksistensfilosofi med henvisninger til spesielt Fredrich Nietzsche (Peterson, 1999, s. 6–7, 323–324), kjente russiske forfattere som Solzhenitsyn (Peterson, 1999, s. 35, 342), og Tolstoy (Peterson, 1999, s. 322), samt den berømte skaperen av logoterapi Victor Frankl (Peterson, 1999, s. 33–34, 354–355, 366). Peterson viser også jevnlig til den kanadiske litteraturforskeren Herman Northrop Frye – kanskje spesielt når det gjelder kritikken Frye retter mot en vitenskapelig forståelse av at poetiske og skjønnlitterære ideer er pseudovitenskapelige (Peterson, 1999, s. 270–271). Det er likevel Petersons arbeid omkring klinisk psykologi som er av størst interesse i denne undersøkelsen.

Problemstillingen jeg ønsker å besvare, er: Kan Petersons tilnærming til forståelse av ondskap bidra til en faglig utvikling av både fortellingsdidaktikken i KRLE og en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale, som inkluderer elevenes egne erfaringer i møte med myter og eventyr? Jeg starter med å tydeliggjøre temaets relevans i forhold til KRLE-faget. Deretter

1 Amazon.com: <https://www.amazon.com/Jordan-Peterson-selling-combo-books/dp/B09TRTDSKM>

presenterer jeg tidligere forskning om Jordan Peterson vedrørende hans tilnærming til myter. Jeg gir en kort avklaring av min analytiske tilnærming, metode og det materialet jeg har valgt ut, før jeg presenterer mine funn fra en kvalitativ innholdsanalyse. Funnene er kategorisert rundt Petersons forståelse av 1) myter, 2) ondskap og 3) hvordan ondskap fremstilles i myter og eventyr. I den analytiske delen vil jeg diskutere mine funn rundt fortellingsdidaktikk og en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale. I denne undersøkelsen har jeg valgt å ikke ta for meg Petersons deltakelse i en rekke diskusjoner og debatter, men utelukkende hans tre bøker. Til slutt diskuterer jeg mine funn ut fra tidligere forskning og min problemstilling.

Eksistensielle spørsmål, etiske verdier og elevens livserfaring i KRLE

Temaet for denne undersøkelsen må ses i sammenheng med fagfornyelsen og spesielt i forhold til fagets relevans og sentrale verdier: Faget skal gi elevene «øvelse i etisk refleksjon og bidra til å utvikle elevenes dømmekraft» (RLE01-03). Videre står det: «Alle fag skal bidra til å realisere verdigrunnlaget for opplæringen. I KRLE behandles verdispørsmål på bakgrunn av kunnskap om religiøse og filosofiske tradisjoner og ideer og gjennom utforskning av slike tradisjoner og ideer». Dette samsvarer med de to kompetansemålene etter 7. og 10. trinn, der elevene skal: «samtale om og formidle etiske ideer fra sentrale skikkelser i religiøse og livssynsbaserte tradisjoner» (RLE01-03) (Etter 7. trinn) og «utforske og sammenligne etiske ideer fra sentrale skikkelser i religiøse og livssynsbaserte tradisjoner» (RLE01-03) (Etter 10. trinn).

Innenfor KRLE-didaktikken ser vi også utviklingen av en egen etikkdidaktikk som bidrar til å fremme undervisningsmetoder i KRLE om etisk refleksjon og eksistensielle spørsmål og svar (Hansen & Aukland, 2023; Skeie, 2023). En sentral tilnærming til etiske verdier og eksistensielle spørsmål er filosofisk samtale, og dette nevnes konkret i de to kjerneelementene «Utforskning av eksistensielle spørsmål og svar» og «Etisk refleksjon». I læreplanen til KRLE trekkes det også frem at elevene skal kunne «drøfte moralske spørsmål ved hjelp av egen erfaringsbakgrunn» (RLE01-03) og «sette seg inn i og formidle

egne og andres tanker, følelser og erfaringer» (RLE01-03). Av den grunn mener jeg det er viktig å utvikle en fortellingsdidaktikk i KRLE som gir rom for filosofisk samtale om eksistensielle spørsmål, om tema som gjenfinnes i de ulike religiøse og livsynsbaserte tradisjonene, og som inviterer elevene til å knytte egne erfaringer til dette på en pedagogisk måte. Nyere forskning viser også at samtaler om vold er et litt uavklart tema innenfor etikkdidaktikk, men noe som elever ved flere undersøkelser viser at de tenker mye på (Hansen & Aukland, 2023, s. 103; Sporre et al., 2022, s. 94–95). Derfor kan fokuset på ondskap i denne undersøkelsen være relevant.

Tidligere forskning

I denne undersøkelsen avgrensner jeg min presentasjon av tidligere forskning til forskning tilknyttet Petersons tre bøker (se ovenfor), og ikke til hans deltakelse i debatter. Jeg har gjort et utvalg av tidligere forskning til å gjelde de som analyserer Petersons arbeid med myter, og hans bruk av referanser fra litteraturvitenskap (Dart, 2020; 2022), filosofi (Champagne, 2020; 2022) og teologi (Steel, 2022; Brocklehurst, 2022).

Ron Dart har skrevet et kapittel om Jordan Peterson i boken *Jordan Peterson: Critical response* (2022) med tittelen «Biblical Lilliputians Meet Gulliver». Dart starter her med å plassere Peterson innenfor de ulike tilnærmingene til myter – både fra et historisk perspektiv og fra et samtidsperspektiv. Dart mener, som Peterson selv nevner (1999, s. 13), at Peterson ikke tilhører den «aggressive secularism» (Dart, 2022, s. 134), som anser Bibelen som førmoderne og del av vår «underdeveloped past» (Dart, 2022, s. 132). Dart mener heller ikke at Peterson kan plasseres blant de mer konservative teologene, som vil bevise at Bibelen var sann, gjennom empiriske studier innenfor antropologi og arkeologi (Dart, 2022, s. 132). Dart får frem at Peterson har en annen tilnærming, som også er vitenskapelig:

Peterson very much sees himself as a scientist. As a scientist who judiciously weights the facts in both the external and internal spheres of life, he takes seriously, the evidence of evolution in both the bio-

logical and psychological areas of life, and as a clinical psychologist, he is interested on how the wisdom of human unfolding is stored and passed on from generations to generations (Dart, 2022, s. 135).

På denne måten forklarer Dart hvordan Peterson bygger på en rekke ulike faglige kilder, samtidig som han står innenfor det klinisk psykologiske fagfeltet. Dart skriver videre om Petersons leksjoner om 1 Mosebok, og avrunder med en sammenligning mellom Peterson og Northrop Frye:

There can be no doubt that Northrop Frye [...] has a literary, cultural, religious and historic depth and breadth Petersons simply lacks, but Peterson has a psychological and applied approach that is lacking in Frye. However, both men focus on more in-depth ways of interpreting the Bible (Dart, 2022, s. 137).

På den ene siden mener Dart at Petersons tilnærming til myter burde blitt mer utviklet i retning Frys «more layered and subtle approach» (Dart, 2022, s. 138). Men samtidig understreker Dart at «Peterson has a greater commitment to wedding mythic reads of the Bible to a form of existential, personal and individualist application in a way Frye does not» (Dart, 2022, s. 139). Videre plasserer Dart Petersons tilnærming til myter innenfor den klassiske greske tradisjonen. Dart konkluderer med at Peterson har en mer «typological [...] and the tropological (moral, existensial, ontological) analysis applied in a more psychological manner» (2022, s. 140), som Dart mener hører mer hjemme innenfor klassisk tankegang:

Classical Western thought and Christian exegesis interpreted and applied Greek myth-epics and the Bible for soul transformation and character formation. Education is, therefore, in this more classical sense understood that the «techen» information must always be put in the service of self-knowledge (know yourself) and formation through the education of desires («Paideiam») (Dart, 2022, s. 140).

På denne måten er det ikke riktig å plassere Peterson innenfor litteraturvitenskapen, men heller som en som benytter ulike tilnærminger innenfor et utvalg fra litteraturvitenskapen (som Frye) for å gi en psykologisk tilnærming

til myter. Ron Dart er også redaktør av en bok om Jordan Peterson kalt *Myth and Meaning in Jordan Peterson: A Christian Perspective* (Dart, 2020), der han skriver at Peterson:

[...] takes biblical stories in a mythical sense, not getting hung up on the historicity of them, and will ask almost what a spiritual director would ask: «What does this story mean for you on your journey?» All of a sudden, people realize that the text can speak to them (Dart, 2020, s. 6).

På denne måten får Dart frem Petersons psykologiske tilnærming til mytene. Marc Champagne har studert Peterson fra et mer filosofisk perspektiv (Champagne, 2020). I boka *Myth, Meaning, and antifragile individualisme* (Champagne, 2020) kritiserer han Petersons bok *Maps of Meaning* for manglende historisk nøyaktighet og påstår at Petersons filosofiske kunnskap er «self-taught» (Champagne, 2020, forord). Likevel argumenterer Champagne for at den historiske unøyaktigheten kunne blitt løst ved å «drop all pretensions of historical accuracy and say that one's interpretation of pasthuman stories is useful» (Champagne, 2020, kap. 14). I kapitlet «Jordan Peterson, Secular Priest», fra boka *Jordan Peterson: Critical response* (2022), skrevet av teologen Alex Brocklehurst, foretas en kritikk av Petersons manglende teologiske forståelse, i forbindelse med at Peterson trekker frem verdien av de bibelske mytene fra et utelukkende psykologisk perspektiv. Brocklehurst mener at Peterson: «without becoming a confessing Christian, he has grafted a Judeo-Christian framework of applied virtues and wisdom onto the underlying universal hero sheme» (Brocklehurst, 2022, s. 4–5). I kapitlet problematiserer Brocklehurst hvordan Peterson trekker frem bibelske karakterer som arketyper hovedsakelig i forbindelse med hvordan Petersons tilnærming til de bibelske mytene ikke samsvarer med hvordan Brocklehurst som teolog vil forsøke å tolke en forståelse av det kristne trossystemet ut fra de bibelske fortellingene:

For me Petersons has grafted the suffering and redemption motif running though the Bible [...] Peterson's scheme is therefore much more conducive to an understanding wherein what defines Christian identity is solely actualization of the suffering/virtue inner hero [...] This is about as far from requiring a necessary belief system as we can get! (Brocklehurst, 2022, s. 14).

Kapitlet konkluderer svært kritisk når Brocklehurst trekker frem Petersons sykdom i 2019–2020, og avslutter med å si noe Brocklehurst hevder å ha hørt Petersons si:

Having survived his trials Jordan Peterson continues as courageous exemplar of flourishing twenty-first century humanity. He has often shown himself humble enough to say «I don't know». Perhaps that is his most telling contribution in leading us away from the cliff edge [...] (Brocklehurst, 2022, s. 14).

Dette er likevel en interessant forståelse av Peterson fra en teolog, fordi den tydeliggjør at Petersons tilnærming til bibelske tekster ikke er misjonerende, men sett fra et sekulært og psykologisk perspektiv.

Det synes å være en bred enighet om at Peterson ikke bidrar spesielt innenfor forskningsfeltene teologi, filosofi eller litteraturvitenskap – selv om disse disiplinene er relevant i Petersons bøker. Det er Petersons psykologiske og funksjonelle tilnærming til mytene som anerkjennes – og dette er relevant i forhold til den analytiske tilnærmingen jeg har valgt.

Analytisk tilnærming til fortellingsdidaktikken i KRLE

Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen er toneangivende for fortellingsdidaktikk som arbeidsmetode innenfor KRLE (2000; 2011; 2023). Et viktig begrep tilknyttet deres tilnærming er å utvikle en didaktikk i møte med de ulike religionenes fortellinger, som gir elevene tolkningskompetanse:

Skolens oppgave er å skape innsikt, blant annet gjennom å gi elevene en tolkningskompetanse [...] I undervisningen skal læreren legge til rette for elevens vekst i forståelse og tolkning og i utvikling av et metaspråklig perspektiv på tekster og fortellinger (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 98).

De har utviklet en metode der KRLE-læreren skal hjelpe elevene å oppnå tolkningskompetanse ved å se religionenes fortellinger fra tre ulike dimensjoner. Først er den religionsspesifikke dimensjonen, som «handler om det som er sentralt eller typisk i en spesifikk religion» (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 94). Den andre dimensjonen kaller de den religiøse, som ser på hvordan fortellinger fra ulike religioner har «sammenfallende eller korresponderende religiøse motiver» (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 93). Den tredje kalles den allmennmenneskelige dimensjonen og fokuserer på «temaer som er felles for alle [...] makt og avmakt, natur og miljø, glede, håp og kjærlighet, løgn og sannhet, tillit og svik, vold og krig, tap og sorg» (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 93). Den allmennmenneskelige dimensjonen knytter de videre til «den sosiale og psykologiske dimensjonen i mytene» (2023, s. 108).

Breidlid og Nicolaisen er også opptatt av at elevene trenger å møte fortellingene gjennom to ulike faser, for å utvikle en tolkningskompetanse. Den første fasen er persepsjonsfasen, som er elevenes «umiddelbare møte med fortellingen» (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 98). I denne fasen tolker elever ulikt i forhold til egen erfaringsbakgrunn (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 98). Den andre fasen er refleksjonsfasen, der elevene reflekterer og analyserer fortellingene fra ulike perspektiv og tolkningsmuligheter (Breidlid & Nicolaisen, 2023, s. 98).

I denne undersøkelsen vil jeg bruke Breidlid og Nicolaisens allmennmenneskelige dimensjon som et analytisk begrep for å forstå hvordan Jordan Petersons psykologiske tilnærming kan bidra til utvikling av fortellingsdidaktikken i KRLE og en mer livsnær refleksjon over fortellingenes tolkningspotensial. Likevel vil jeg ikke bare utforske hvordan Petersons tilnærming kan gi en tydeligere forståelse av mytene og de religiøse tradisjonene, slik Breidlid og Nicolaisens fortellingsdidaktikk legger opp til. Jeg ønsker også å undersøke om en forståelse av den allmennmenneskelige dimensjonen kan gi rom for en filosofisk samtale og danning av visdom ved at deltakerne i samtalen reflekterer over eksistensielle tema og knytter dem til sin egen erfaring. Til denne siste delen mener jeg Helskogs visdomsorienterte pedagogiske tilnærming er relevant.

Analytisk tilnærming gjennom Helskogs visdomsorienterte pedagogikk

What is wisdom? What might a pedagogical approach that can contribute to the awakening of young people's longing and search for wisdom look like? Is it possible to create such an approach, and if yes, how? (Helskog, 2019, s. 1).

Med dette spørsmålet innleder Guro Hansen Helskog boka *Philosophising the Dialogic way towards wisdom in education – between critical thinking and spiritual contemplation* (Helskog, 2019). Helskog bruker både filosofiske tema og religiøse fortellinger som utgangspunkt for en filosofisk samtale, men er likevel opptatt av å ha utviklet «a secular wisdom oriented pedagogy» (Helskog, 2019, s. 17). Helskog tar utgangspunkt i følgende definisjon på hva det vil si å være vis:

The experts agree that a wise person has a high degree of self-insight, a rich knowledge of life, and that he or she embodies social cognition, empathy, altruism, and a sense of value relativism. The wise person recognizes the limits of his or her knowledge, has a desire for learning and exercises a high degree of self-reflection (Helskog, 2019, s. 17).

Helskog nærmer seg visdom både som et utgangspunkt og som et mål for den filosofiske dialogen. Helskog forstår visdom ut fra flere dimensjoner. I denne sammenheng vil jeg trekke frem to dimensjoner fra Helskog.

1. Den kultur-historiske dimensjonen: «Ability to see oneself as having become a 'self' in interaction with people and traditions that are all culturally and historically embedded, having developed a more distant perspective on oneself and the context one finds oneself in» (Helskog, 2019, s. 53).
2. Den eksistensielle-emosjonelle dimensjonen, som vektlegger «self-knowledge in a broad sense, combined with insight in the universal existential human condition. Understanding and coping with our emotional life as part of developing our fully fledged humanity» (Helskog, 2019, s. 53).

På denne måten er både historiske fortellinger og ideer, samt fortellinger som trekker frem eksistensielle spørsmål, relevante.

Sentralt i Helskogs metode for filosofiske samtale er hennes forståelse av danning. Når det gjelder begrepet *Bildung*, knytter Helskog seg til Hegel samt professor innenfor pedagogisk filosofi Lars Løvlie. Helskog er opptatt av hvordan Hegel mener mennesket er født formløst og derfor trenger å dannes for å finne sin form gjennom en dialektisk utvikling (Helskog, 2014, s. 344; Helskog, 2019, s. 39). Helskog viser også til Løvlie, som forstår danning som noe som «aktualiseres i rekonstruksjon av erfaring, og det skjer i konflikten mellom det som er og det man streber etter» (Løvlie, 2000, s. 225). Denne forståelsen av danning gjennom motsetninger tydeliggjøres i Helskogs tese allerede fra 2012:

Min tese er at en bevisstgjørings- og modningsprosess som peker i retning av visdomsdannelse må ta utgangspunkt i det konkrete livet, i kontekst og livserfaring. Det må skapes en aktiv forbindelse mellom det individuelle og det allmenne [...] dersom en sunn danning av individet skal kunne skje. Her må også de eksistensielle, følelsesmessige og etiske sidene av menneskelivet få plass. Det kan konkret skje ved at man leser en tekst, videre tar utgangspunkt i et filosofisk spørsmål, ber deltakerne finne personlige eksempler som kan brukes i arbeidet med å filosofere (Helskog, 2012, s. 47).

Helskog argumenterer for at den dialektiske siden ved den visdomsorienterte pedagogiske tilnærmingen skiller den fra den psykologiske, som er mer personlig og terapeutisk. Hun lar deltakerne pendle mellom det personlige og allmenne, subjektive og objektive, som både engasjerer den enkelte personlig, samtidig som den ikke blir for nærgående. Derfor mener hun at den dialektiske tilnærmingen passer bedre i klasserommet (Helskog, 2021, s. 18–19).

I boka *Dialogos* bruker Helskog tre tekster tilknyttet den buddhistiske, muslimske og kristne tradisjonen, skrevet av Notto Thelle – som hver kan fungere som et utgangspunkt for en videre dialog om et allment tema (Helskog, 2008, s. 195–202). I denne undersøkelsen er jeg spesielt interessert i å undersøke hvordan Petersons tilnærming til myter og eventyr kan ha betydning for utviklingen av flere fortellinger som kan passe inn i Helskogs tilnærming.

Metode

I denne undersøkelsen er Jordan Petersons tre bøker mitt datamateriale, og jeg foretar en tekstanalytisk kvalitativ undersøkelse av Petersons ideer om begrepet ondskap i myter, eventyr og individers erfaringer, ved å «kartlegge hvilke ideer som er fremtredende i bestemte tekster» (Bratberg, 2017, s. 74). Når det gjelder den første boken til Peterson (1999), benytter jeg meg av en kvalitativ ideanalyse – der jeg ikke analysere kapitlene i sin helhet, men tolker den forståelse Petersons gir av ondskap – eller det onde. På denne måten skal ideanalysen dreie seg «om det systematiske studiet av meningsbærende [...] budskap» (Bratberg, 2017, s. 67) – her i forhold til hvordan Peterson forstår ondskap. Når det gjelder de to populærvitenskapelig bøkene *12 regler for livet* (Peterson, 2018) og *Mer enn bare orden* (Peterson, 2021) handler alle reglene om hvordan mennesker bør handle – men også implisitt hvordan man ikke bør handle. Jeg er derfor opptatt av å undersøke hvordan Peterson bruker religiøse fortellinger og eventyr knyttet til livsreglene med fokus på hvordan han oppfatter ondskap. Her har jeg valgt å bruke en kvalitativ innholdsanalyse der jeg teller bruken av eventyr og myter i de to bøkene – og kategoriserer hvilke karakterer fra religiøse myter og eventyr blir nevnt som eksempler i de til sammen 24 reglene tilknyttet Petersons to populærvitenskapelige bøker (2018; 2021). Innholdsanalysen er nyttig fordi det innebærer å telle «the number of instances when those categories are used in a particular item of text» (Silverman, 2010, glossary). Jeg fikk derimot et svært stort materiale, siden alle de tolv reglene i boka *12 regler for Livet* (2018) og elleve av de nyere tolv reglene i boka *Beyond Order* (2021) nevnes myter og/eller eventyr enten som korte referanser (Peterson, 2017, s. 380–381) eller som lengre utlegninger (eks. Peterson, 2021, s. 77–86). Derfor har jeg valgt å avgrense presentasjonen av disse funnene i dette kapitlet ved å velge ut tre karakterer fra de religiøse mytene: Satan/djevelen, Slangen i paradiset og Kain og to karakterer fra de mange eventyr Peterson behandler: Voldemort og Manifiken.

Myter og fortellinger

Forståelse av religiøse myter er et sentralt tema i Petersons bok *Maps of Meaning – the Architecture of Belief* (1999). Allerede i innledningskapitlet tydeliggjør Peterson sin forståelse av myter som menneskers bearbeidelse av erfaringer for å konstruere en betydning og forståelse for hvordan vi bør handle:

Proper analysis of mythology, of the type propose here, is not mere discussion of «historical» events enacted upon the world stage (as the traditionally religious might have it), and it is not mere investigation of primitive belief (as the traditionally scientific might presume). It is, instead, the examination, analysis and subsequent incorporation of an edifice of meaning, which contains within it hierarchical organization of experienced valence [...] (Peterson, 1999, s. 13).

På denne måten kritiserer Peterson en utelukkende historisk tilnærming til mytene, samtidig som han heller ikke støtter forståelsen av myter som noe utelukkende primitivt. Peterson mener myter er utviklet for å bearbeide ulike erfaringer mennesker opplever, og gi erfaringene mening: «Myth, and the drama that is part of myth, provide answers in image to the following question: how can the current state of experience be conceptualized in abstraction, with regards to its *meaning*» (Peterson, 1999, s. 13).

Peterson vektlegger videre hvordan mennesker bearbeider sine erfaringer for å «regulate our emotions, by determining the significance of all the things we encounter, and all the events we experience» (Peterson, 1999, s. 20). Peterson viser til forskning innenfor nevropsykologi, som forklarer hvorfor fortellinger har blitt utviklet gjennom generasjoner som del av menneskers bearbeidelse av erfaringer for å forstå hvordan de skal handle. Fortellingene videreføres til neste generasjon, men også handlingene som barnet imiterer av sine foreldre eller andre mennesker uten å helt forstå hvorfor (Peterson, 1999, s. 78). Dette danner grunnlag for hvorfor Peterson mener vi bør forstå de mytene som vår sivilisasjon er bygget på, fordi de utgjør en viktig del av fortellingen bak hvorfor vi handler som vi gjør i et samfunn:

Prior to the time of Descartes, Bacon and Newton, man lived in an animated, spiritual world, saturated with meaning, imbued with

moral purpose. The nature of this Purpose was revealed in the stories people told each other – stories about the structure of the cosmos and the place of man (Peterson, 1999, s. 5).

Bak dette sitatet ligger en tydelig forståelse av at mytene utgjør en del av samtidens kultur og tidligere menneskers bearbeidelse av egne erfaringer som hjalp dem å forstå hvordan de skulle handle. Peterson er opptatt av hvordan spesielt de bibelske mytene er sentrale for den vestlige tankegangen, og er blitt overført gjennom flere generasjoner. Men Peterson mener mennesker i vår tid har glemt mytene og hva som ligger bak vårt verdigrunnlag i den vestlige verden:

[...] we no longer believe our own stories – no longer even believe that those stories served us well in the past [...] The fundamental tenets of the Judeo-Christian moral traditions continue to govern every aspect of the actual individual behavior and basic values of the typical Westerner – even if he is atheistic and well-educated, even if his abstract notions and utterance appear iconoclastic [...] The principle that govern his society [...] remain predicated on mythic notions of individual value (Peterson, 1999, s. 5–6).

Peterson mener mytene overfører verdier fra den ene generasjon til den neste uten at det enkelte individ kjenner til den bakenforliggende fortellingen, men kun ser handlingene i samfunnet og oppfatter samfunnets verdier. Mytene er sentrale i Petersons tekster, fordi han mener vår vestlige kulturs verdigrunnlag er «festet i dem» og gir oss forståelsen for tankene bak handlingene våre: «We still act out the precepts of our forebears, nonetheless, although we can no longer justify our actions» (Peterson, 1999, s. 8).

Peterson mener mytene har en psykologisk dimensjon som er viktig for å forstå oss selv og hvordan vi bør handle. I denne sammenheng trekker Peterson frem Jung:

Carl Jung attempted to account for the apparent universality of world interpretation with the hypothesis of the «collective unconscious» [...] The general irritation over Jung's «heritable memory» hypothesis has blinded psychologists and others to the remarkable fact that narratives *do* appear patterned, across diverse cultures (Peterson, 1999, s. 91–92).

Peterson vil derfor forstå om det finnes et universelt mønster i mytene. Dette leder Peterson til å lete innenfor lingvistiske studier for å finne mønstre i språk og fortellinger (Peterson, 1999, s. 92–98), og videre for å finne «the universal patterns in narrative» (Peterson, 1999, s. 98). Ut fra dette utvikler Peterson følgende hypotese:

Operation within these constraints allows for generation of the following straightforward hypothesis: the «partially implicit» mythic stories or fantasies that guide our adaption, in general, appear to describe or portray or embody three permanent constituent elements of human experience: the *unknown*, or unexplored territory; the *known*, or explored territory; and the process – the *knower* – that mediate between them. These three elements constitute the cosmos-that is, the world of experience-from the narrative or mythological perspective (Peterson, 1999, s. 99).

Gjennom analyse av disse tre perspektivene mener Peterson at vi kan «come to realize the potential breadth and depth of our own emotions, and the nature of our true being, to understand our capacity for great acts of evil – and great acts of good – and our motivation for participating in them» (Peterson, 1999, s. 99). Peterson understreker at disse tre elementene alltid har to sider – en ond/destruktiv og en god/konstruktiv. For eksempel kan det ukjente være en trussel eller en vond opplevelse – eller det kan være en utfordring med potensial for konstruktiv fornyelse. Peterson kaller det ukjente «unexplored territory» (Peterson, 1999, s. 155, 159). Det kjente kan både være orden og beskyttelse, men også tyranni hvis det innebærer å unngå viktige og nødvendige endringer (Peterson, 1999, s. 208–209). Kjenneren – eller den som utgjør vår respons på det ukjente – kan både være helten og hans motstykke (Peterson, 1999, s. 307–308). Peterson mener med dette at myter gir mennesker en veiledning – eller et skjema for hvordan vi kan tolke menneskelige erfaringer på en konstruktiv måte: «Myth offers an imitative schema [...] through encouragement of identification with the hero, whose form is constantly represented in ethical behavior, portrayed in ritual and described in narratives» (Peterson, 1999, s. 359).

Denne forståelsen er også sentral i de to populistiske bøkene til Peterson (2019; 2021). I innledningen til *12 regler for livet* viser Peterson dette tydelig:

«I *Maps of Meaning* påsto jeg at fortidens store myter og religiøse fortellinger, særlig de som stammer fra en tidligere muntlig tradisjon, først og fremst hadde et moralsk, ikke deskriptivt siktemål [...]» (2018, s. 9–10). Her ser vi at Peterson mener myter har en karakterbyggende eller dannende funksjon. Peterson hevder at ideologi definerer virkeligheten slik at det ukjente ikke får rom eller blir fornektet, men at mytene er mer komplekse og dermed gir en forståelse for hvordan vi bør handle (Peterson, 1999, s. 359).

Peterson om ondskap

Peterson er kritisk til den forståelsen som utelukkende ser på ondskap som et resultat av dårlige erfaringer eller en form for psykologisk svakhet. Peterson mener dette gjør at vi ikke forstår ondskaperen, og at det kan føre til at ondskaperen vinner. Peterson mener ondskap ikke er noe statisk. Ondskap er også kontekstbestemt og dynamisk (Peterson, 1999, s. 309). Peterson argumenterer for at vi må forstå at Hitler, Stalin og Idi Amin var mennesker – og hva det sier om hva et menneske er. Han skriver at når vi sier om andre verdenskrig: «'Never forget' means 'know thyself': recognize and understand that evil twin, that mortal enemy, who is part and parcel of every individual» (Peterson, 1999, s. 311).

Peterson argumenterer videre for at det er helt avgjørende at mennesker forstår sin egen motivasjon for ondskap, for at den ikke skal overvinne personen under utfordrende eller negative opplevelser:

You have your reason for being resentful, deceitful, and arrogant. You face, or will face, terrible, chaotic forces, and you will sometimes be outmatched. Anxiety, doubt, shame, pain, and illness, the agony of conscience, the soul-shattering pit of grief, dashed dreams and disappointment [...] I want you to know how you might resist that decline, that degeneration into evil. To do so – to understand your own personality and its temptation by darkness – you need to know what you are up against. You need to understand your motivations for evil [...] (Peterson, 2021, s. 303).

På denne måten hevder Peterson at det er viktig å forstå de mange følelsene mennesker kan få som reaksjon på ulike erfaringer. Peterson mener også at ondskap kan utvikle seg i et menneske ved å benekte vanskelige erfaringer: «Suffering cannot be disbelieved away, however: rejection of the process that constantly renews the positive aspect of the «constituent elements of experience» merely ensures that their negative counterparts gain the upper hand» (Peterson, 1999, s. 323). I denne sammenheng fremhever Peterson at det er viktig å anerkjenne den menneskelige sårbarhet, for å kunne bearbeide negative erfaringer konstruktivt (Peterson, 1999, s. 324). Benektelse er et sentralt tema hos Peterson tilknyttet hvordan ondskap utvikles (Peterson, 1999, s. 338–339). I denne sammenheng gir Peterson et sitat fra Jung, som skal ha sagt: «any internal state of contradiction, unrecognized, will be played out in the world as fate» (Peterson, 1999, s. 342).

Ondskap kan også oppstå når vår tilværelse eller vår tradisjon møter en ukjent utfordring. I denne sammenheng er Peterson opptatt av hvordan ondskap kan oppstå fordi vi vil forsvare det vi opplever som en del av vår kultur – eller orden. For å unngå en slik prosess handler det om å ikke være låst i en tradisjon, men å anerkjenne det som ikke fungerer – slik at et samfunn ikke utvikler seg til et tyranni (Peterson, 1999, s. 324–330).

I siste del av kapitlet om *The Hostile Brothers* gir Peterson en allegori for det tjuende århundret, som skal skape forståelse for ondskap. I denne sammenheng viser Peterson til Hannah Arendts kjente utsagn om «the banality of evil» (Peterson, 1999, s. 369), der hun viser hvordan vanlige mennesker ble medlem av nazismen og dens ondskap uten å ha et tydelig ideologisk standpunkt. Peterson mener ondskap ofte blir utført av de sosialiserte og lydige innenfor et regime, de som følger regler og ikke tar ansvar. Han skriver:

It was the discipline of the Germans, not their criminality, that made the Nazi fearsome. It was the loyalty, patriotism and commitment of the Soviet and Chinese communists that enabled the mass persecution and destructive-labor camp elimination of their countrymen (Peterson, 1999, s. 347).

Dette mener Peterson er knyttet til menneskets sårbarhet og behov for grunnleggende ressurser og sikkerhet (Peterson, 1999, s. 353).

Ondskap i myter og eventyr

Fortellinger spiller en stor rolle i alle Petersons tre bøker (1999; 2018; 2021), og sammenheng mellom de religiøse mytene, eventyrene og individet tydeliggjøres fra et psykologisk perspektiv. Peterson bruker fortellinger for å illustrere egne erfaringer (se for eksempel Peterson, 2018, s. 93–102) eller erfaringer med pasienter (se for eksempel Peterson, 2021, s. 1–4). Erfaringene formidles som fortellinger, på samme måte som fortellingene i myter og eventyr. Peterson understreker verdien av fortellinger:

An unforgettable story captures the essence of humanity and distils, communicates, and clarifies it, bringing what we are and what we should be in focus [...] An unforgettable story advances our capacity to understand our behavior, beyond habit and expectation, toward an imaginative and then verbalized understanding [...] And all of this, being very difficult to understand consciously but vital to our survival, is transmitted in the form of the stories that we cannot help but attend to. And it is in that manner we come to comprehend what is of value, what we should aim at, and what we could be (Peterson, 2021, s. 57–58).

Når Peterson skriver om fortellinger, er det ofte religiøse fortellinger. Et eksempel er der Peterson trekker frem eksodus-fortellingen for å illustrere hvordan en fortelling kan inspirere mennesker til å skape endring:

Stories become unforgettable when they communicate sophisticated modes of being – complex problems and equally complex solutions [...] It was for this reason, for example, that the biblical story of Moses and the Israelites' exodus from Egypt became such a powerful touchstone for black slaves seeking emancipation in the United States (Peterson, 2021, s. 54).

Her ser vi hvordan Peterson mener fortellinger kan inspirere til handling. Peterson er, som tidligere nevnt, opptatt av at det alltid finnes to ulike måter å møte utfordringer på – en konstruktiv og en destruktiv – med alle de nyanseene det innbefatter. Derfor er han også opptatt av hvordan heltene i myter og

eventyr ofte har en sentral motpart eller en anti-helt der karakterene illustrerer og dramatiserer ondskapen (Peterson, 1999, s. 307).

I denne undersøkelsen har jeg valgt ut tre karakterer fra de bibelske mytene, som Peterson bruker hyppig. Disse er satan/djevelen, slangen i paradiset og Kain. Deretter vil jeg trekke frem to eventyrlige skikkelser Peterson nevner spesielt – Voldemort og heksen Manifiken i Tornerose.

Satan/djevelen

Et tydelig eksempel på hvordan ondskap fremstilles i myter, mener Peterson er i mytene om Satan både i dramatiske fortellinger og kunst. Peterson viser hvordan fortellinger og kunst som avbilder Satan har fått stor oppmerksomhet innenfor vestlig tankegang, til tross for at det står ganske lite om Satan i både Det gamle og Det nye testamente. Peterson forklarer dette slik:

The image of the devil [...] emerged as a consequence of endless genuine attempts to encapsulate the «personality» of evil [...] It has taken mankind thousands of years to work to develop dawning awareness of the nature of evil – to produce a detailed dramatic representation of the process that makes up the core of human maladaptation and voluntarily produced misery (Peterson, 1999, s. 318).

På denne måten argumenterer Peterson for at myter og kunst er ulike måter som mennesker bearbeider sin forståelse av erfaringer på. Djevelen blir i denne sammenheng en karakter i både fortellinger og kunst, som uttrykker menneskers forståelse av ondskap. Peterson mener noen av de mest karakteristiske trekkene ved ondskap er representert gjennom skildringer av djevelen:

The devil, traditional representation of evil, refuses recognition of imperfection, refuses to admit «I was in error», in my action, in my representation; accepts, as a consequence of unbending pride, eternal misery – refuses metanoia, confession and reconciliation; remains forever the spirit that refuses and rejects (Peterson, 1999, s. 363).

Peterson trekker også frem Satan skikkelsen i fortellingen om Jesu fristelse i ødemarken, som eksempel på en ondskap som vil at mennesker skal gi opp å jobbe mot meningsfulle mål, og heller velge kortvarige og destruktive alternativer (Peterson, 2018, s. 221–225). Når Satan frister Jesus en siste gang ved å tilby makt, mener Peterson dette kan knyttes til hans egen regel «Søk det meningsfulle (ikke det egennyttige)» (Peterson, 2018, s. 199).

Slangen

Peterson har også andre bibelske skikkelser som han sammenligner med djevelen. Slangen i paradiset der Adam og Eva vandret uskyldig, er et eksempel på det. Konsekvensen av å la seg friste av slangen til å gjøre noe de visste var galt, mener Peterson er at Adam og Eva oppdager at de er nakne og sårbare – og blir fylt med skamfølelse og gjemmer seg for Gud (Peterson, 2018, s. 90). Dette sammenligner Peterson med mennesker som forneker eller skammer seg over sine egne feil (Peterson, 2018, s. 78). Slangen i fortellingen tolker Peterson fra et psykologisk perspektiv: «Den verste av alle mulige slanger er menneskets evige hang til ondskap. Den verste av alle mulige slanger er psykologisk, åndelig, personlig og indre. Ingen murer kan holde det ute, uansett hvor høye de er» (Peterson, 2018, s. 71). Dette samsvarer med hvordan vi har sett Peterson fremheve benektelse av vonde erfaringer som en form for ondskap.

Kain

I boken *12 regler for livet* (Peterson, 2018) blir Kain nevnt 45 ganger. Det finnes korte referanser til fortellingen om Kain og Abel i reglene 2, 3, 8 og 11, men det er først og fremst i regel 6 og 7 at Kain nevnes flest ganger (Regel 6: 8 ganger og regel 7: 30 ganger). Jeg vil begynne med regel 6: *Få orden i eget hus før du kritiserer andre*. I dette kapitlet starter Peterson med å fortelle om skoleskytingen ved Sandy Hook Elementary School i Newton, Connecticut i 2011,

der 20 barn og seks lærere ble skutt. Videre siterer Peterson et utdrag fra et brev gjerningsmannen etterlot seg: «Menneskeheten er ikke verdt å kjempe for, bare verdt å drepe. Gi jorden tilbake til dyrene. De fortjener den uendelig mye mer enn vi gjør. Ingenting betyr noe lenger» (Peterson, 2018, s. 183). Denne forakten for mennesker knytter Peterson også til eksempler fra andre mordere, og han forklarer det som en destruktiv respons på lidelse som starter i det små, men som utvikler seg etter hvert til sterkere og mer aggressive følelser:

Til å begynne med hatet han dem som hadde krenket ham. Raseriet vokste til det omfattet hele menneskeheten, og han stanset ikke der. Destruktiviteten var i bunn og grunn rettet mot Gud selv [...] Det samme skjer i historien om Kain og Abel [...] han dreper Abel primært for å trosse Gud. Dette er den sanneste versjonen av det som skjer når folk tar hevnen ut i det ekstreme (Peterson, 2018, s. 188–189).

Myten om Kain og Abel mener Peterson er et eksempel på en grunnleggende forståelse av ondskap i fortiden. Peterson mener mange mennesker i dag hevder at de ikke kan forstå ondskap:

Alle sier: «Vi forstår det ikke». Men hvordan kan vi fortsette å late som det [...] Opphavsmennene til bibelhistorien om Kain og Abel forstod det – for mer enn 2000 år siden. De beskrev drap som den første historiske handlingen etter Edens hage, og ikke bare drap, men broderdrap, der offeret ikke bare var uskyldig, men også et ideal og et godt menneske, og hvor drapet ble begått bevisst for å ergre universets skaper (Peterson, 2018, s. 187).

Det er i den sammenheng viktig for Peterson å påpeke at de fleste mennesker som opplever vonde ting, ikke selv blir voldelige (Peterson, 2018, s. 189). Det handler om hvordan man responderer på hendelser og erfaringer, som Peterson alltid er tydelig på har to mulige utveier – en konstruktiv og en destruktiv.

I regel 7, *Søk det meningsfylte (ikke det egennyttige)*, blir Kain spesielt trukket frem i forbindelse med den vonde følelsen man opplever, hvis man har ofret noe, men blir avvist:

Da har arbeidet – offeret – vært meningsløst. Under slike omstendigheter mørkner verden, og sjelen gjør opprør [...] Kain blir rasende over avvisningen. Han konfronterer og anklager Gud og forbanner skaperverket [...] Han dreper sin bror, sitt ideal [...] Han gjør det for å markere sin totale motstand mot eksistensen (Peterson, 2018, s. 214–215).

Peterson forklarer dette som en destruktiv utvikling mennesker kan velge i møte med lidelse i livet. Samtidig tydeliggjør han igjen at det er to måter å respondere på det vonde:

Historien om Kain og Abel er en manifestasjon av den arketypiske fortellingen om de fiendtlige brødrene, helten og hans motstander: de to elementene i den menneskelige psyke, ett som sikter oppover, mot det gode, og det andre nedover, mot selve helvete (Peterson, 2018, s. 217).

På denne måten mener Peterson at disse mytologiske brødrene representerer dynamiske prosesser hos mennesker, som kan føre helt ulike veier – enten til fornyelse eller destruktivt forfall.

Voldemort

Til slutt vil jeg også trekke frem to skikkelser fra kjente fortellinger som Peterson bruker for å illustrere ondskap. Den første er Voldemort – i Harry Potter-serien. Voldemort nevnes åtte ganger i *Beyond Order* (2021) og fremstår som Harry Potters motstykke – som Kain og Abel, eller som Jesus og Satan: «Voldemort – who might as well be Satan himself» (Peterson, 2021, s. 18). Peterson viser hvordan begge sider – både det onde og gode – er til stede hos karakterene: «Harry is touched by evil [...] as part of the incomparably dark wizard Voldemort's soul is embedded within him (although neither he nor Voldemort are initially aware of this» (Peterson, 2021, s. 80). Videre mener Peterson det er paralleller til karakterene Voldemort og slangen i 1 Mosebok:

«Voldemort therefore bears the same relationship to the basilica in Hogwarts as Satan does, strangely and incomprehensibly, to the vision-granting serpent in the Genesis story of the Garden of Eden» (Peterson, 2021, s. 81).

Maniken

Den andre litterære skikkelsen jeg vil trekke frem fra Petersons mange eksempler, er heksen Manifiken i Tornerose. Når heksen har fanget prinsen for at han ikke skal redde Tornerose, klarer han å rømme. Dette gjør at sinnet til Manifiken vokser over evne, og hun vokser seg til en stor drage (Peterson, 2021, s. 312). Denne forvandlingen fra en sint heks i normal størrelse til en stor ildsprutende drage mener Peterson illustrerer ondskapen og den kraft som kan vokse fram av den: «[...] it is no problem for her to become a dragon. Why? [...] Dangers that we can handle can suddenly turn themselves into dangers we cannot handle» (Peterson, 2021, s. 313). På denne måten mener Peterson at «Movies, plays, operas, TV dramas – even the lyrics of songs – help us deal with our lived experience» (Peterson, 2021, s. 68).

Analyse

I den analytiske delen tar jeg utgangspunkt i mitt forskningsspørsmål: Kan Petersons tilnærming til forståelse av ondskap bidra til en faglig utvikling av både fortellingsdidaktikken i KRLE og en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale, som inkluderer elevenes egne erfaringer i møte med myter og eventyr? Jeg vil analysere funnene i forhold til fortellingsdidaktikkens forståelse av tolkningskompetanse og den allmennmenneskelige dimensjonen i fortellingsdidaktikken. Deretter vil jeg trekke frem Helskogs forståelse av *Bildung* og hvordan visdom kan utvikles gjennom den kulturhistoriske dimensjonen og den eksistensiell-emosjonelle dimensjonen.

Tolkningskompetanse

Peterson – med sin tese om religiøse myter – gir i liten grad en forståelse av hvordan religiøse myter kan ses fra et mangfold av perspektiver, som Breidlid og Nicolaisen fremhever som viktig for å utvikle en tolkningskompetanse. Likevel kan Petersons tilnærming fint plasseres innenfor det Breidlid og Nicolaisen kaller *den allmennmenneskelige dimensjonen i fortellingsdidaktikken*, som er en sosial og psykologisk tilnærming til myter. Samtidig er det viktig å påpeke at selv om Peterson mener mennesker kan forstå fortidens menneskers bearbeidelse av sine erfaringer med ondskap gjennom de gamle mytene, er Peterson like åpen for at man kan lære noe av kunst, drama og eventyr. På mange måter bruker Peterson myter og eventyr som eksempler på hva han som psykolog mener ondskap er. Peterson er derimot ikke opp-tatt av å utforske hva de enkelte mytene kan si om den enkelte tradisjon (den religionsspesifikke dimensjonen) eller det religiøse innholdet (den religiøse dimensjonen). Det både Peterson og fortellingsdidaktikken har felles, er å undersøke den allmennmenneskelige dimensjon ved religionenes fortel-linger – men fortellingsdidaktikken gjøre dette fra et religionshistorisk per-spektiv, mens Peterson inntar et psykologisk perspektiv. Det psykologiske perspektivet skaper et større fokus på hva mytene – om slangen i paradiset, Kain eller Satan – forteller om menneskers forsøk på å forstå ondskap. Petersons psykologiske perspektiv gjør at han er like interessert i å forstå hvordan myter forteller om menneskers erfaring, som å forstå hvordan men-nesker bearbeider erfaringene sine i eventyr – eksemplifisert gjennom de onde karakterene i Tornerose eller Harry Potter-filmene. Likevel knytter den allmennmenneskelige dimensjonen i fortellingsdidaktikken seg til en sosial og psykologisk tilnærming til mytene, og derfor er Petersons tilnærming inter-essant og relevant som en utdypende forståelse av det psykologisk perspektiv i forhold til den allmennmenneskelige dimensjonen av fortellingsdidaktikken til Breidlid og Nicolaisen (2011).

Bildung er nevnt eksplisitt i Helskogs visdomsorienterte tilnærming, men mer implisitt hos Peterson. Peterson er tydelig på at han mener mytene hadde et karakterbyggende og moralsk siktemål, samtidig som han argumen-terer for at det er viktig at mennesker forstår hva ondskap er – fordi det er en del av alle menneskers mulige reaksjonsmønster i møte med det ukjente. Det dialektiske forholdet, motsetningene mellom godt og ondt, er sentralt

for Helskog vedrørende hennes tilnærming til danning – og kan også delvis gjenfinnes hos Peterson. For Peterson endrer mennesker seg i møte med det ukjente. Denne endringen kan alltid enten være ond/destruktiv eller god/konstruktiv. Det er mulig å se paralleller mellom Petersons forståelse av de religiøse mytene – spesielt i *Bibelen* – som karakterbyggende og Helskogs bruk av fortellingene som et utgangspunkt for en visdomsorientert filosofisk samtale, med utgangspunkt i eksistensielle spørsmål.

Når det gjelder *den kultur-historiske dimensjonen* i utvikling av visdom, kan Peterson knyttes spesielt til denne. Peterson argumenterer for at de bibelske mytene er sentrale for den vestlige tankegang og verdigrunnlag, fordi den har blitt overlevert gjennom generasjoner. Her tar også Peterson et tydelig standpunkt for at de bibelske mytene ligger bak mange av de grunnverdier som er nedfelt i den vestlige sivilisasjon. Peterson er opptatt av hvordan mennesker bearbeider sine erfaringer i livet for å finne ut hva som er verdifullt, og at det derfor blir vanskelig hvis de ikke kjenner til denne siden av verdigrunnet for sivilisasjonen. Helskog nevner ikke bare de bibelske fortellingene som relevant for vestlig tankegang, men også andre fortellinger fra filosofihistorien og religionshistorien. Helskog mener det er viktig å forstå fortidens fortellinger og tanker om eksistensielle tema, som et utgangspunkt for å reflektere over egne tanker – og slik skape et møte mellom universelle verdier og egne individuelle verdier. På den måten kan deltakerne i en filosofisk samtale få følelse av å være en del av en større historie og tid.

I motsetning til Helskog, Breidlid og Nicolaisen bruker Peterson i liten grad myter og fortellinger fra andre kulturer og tradisjoner enn den kristne. Samtidig knytter Peterson menneskers forståelse av ondskap til et historisk prosjekt, i den forstand at han mener vår forståelse av ondskap kan utvikles mer komplekst og tydelig i møte med hvordan mennesker før oss har forstått ondskap. For Peterson handler det om hva vi kan lære av fortidens forståelse av ondskap, slik den kommer frem i mytene om Satan, slangen i paradiset og Kain. Helskog har ikke utviklet et omfattende repertoar av ulike fortellinger fra religionene, men har som nevnt noen få. Petersons tilnærming er interessant fordi han gir langt flere eksempler fra bibelske fortellinger som er en del av kulturarven som den vestlige sivilisasjon/verden bygger på.

Den andre dimensjonen til Helskog som jeg vil se på her, er *den eksistensiell-emosjonelle dimensjonen*, der selvinnsikt er sentralt, og i forhold til å forstå den universelle menneskelige erfaring og seg selv «as part of developing our

fully fledged humanity» (Helskog, 2019, s. 53). Helskog er som nevnt opptatt av at visdom handler om selvinnsikt, noe som også er sentralt i Petersons tilnærming til ondskap, der han skriver at å kjenne seg selv innebærer å «Recognize and understand the evil twin» (Peterson, 1999, s. 311), og at ondskap er en del av mennesket. Peterson poengterer at vi må reflektere over det vi leser og knytte det til egne erfaringer – slik Peterson også gjør når han trekker paralleller mellom ondskap i mytene og eventyrene og egne erfaringer med pasienter, bekjente eller seg selv. Det er nettopp evnen til refleksjon omkring egne erfaringer knyttet til møte med ulike fortellinger fra de religiøse tradisjonene eller filosofiske tema som er et fellestrekk hos Helskog og Peterson. Helskog er opptatt av at forståelse og visdom utvikles i møte med det universelle og det partikulære – det vil her si i møtet med de store fortellingene og deltakernes egne erfaringer. Dette ser vi også tydelig i Petersons tilnærming til mytene og eventyrene, hvor tekstene skal relateres til menneskers erfaringer i vår tid, gi dem selvinnsikt og hjelpe dem til å forstå seg selv som menneske.

Helskog hevder at en visdomsorientert pedagogisk tilnærming står i et dialektisk forhold mellom det individuelle og kollektive, den enkeltes erfaringer og universelle begrep, subjekt og objekt, samt det personlige og det faglige. Den dialektiske tilnærmingen kan Helskog foreta ved å starte med en fortelling, myte eller utdrag fra ulike offentlige dokument, som for eksempel formålsparagrafen. Her vil jeg hevde at Peterson også gir en dialektisk tilnærming idet han pendler mellom hvordan vi kan forstå ondskap med bruk av eksempler fra mytene og eventyrene opp mot enkeltindividets livserfaringer. Jeg vil derfor hevde at Petersons fortellinger om ondskap i de ulike bibelske myter og eventyr kan fungere som et relevant utgangspunkt for en visdomsorientert pedagogisk tilnærming til filosofisk samtale.

Diskusjon og avslutning

I denne undersøkelsen har jeg vært opptatt av om Jordan Petersons forståelse av forholdet mellom religiøse myter, eventyr og individers livserfaringer kan være et nyttig bidrag innenfor fortellingsdidaktikk og didaktisk arbeid med filosofisk samtale i KRLE – og da spesielt den visdomsorienterte pedagogiske

praksisen. Jeg har valgt ut Petersons beskrivelser og fortolkninger av det onde, som er et sentralt tema/anliggende i hans tekster.

Jeg startet kapitlet med å vise hvorfor eksistensielle spørsmål, etiske verdier og elevens livserfaringer er viktig i arbeidet med moralske spørsmål innenfor KLRE-faget. Filosofiske samtaler, tenkemåter eller samtaleformer er sentrale didaktiske virkemidler for å kunne fremme eksistensielle og etiske refleksjoner hos elevene i KRLE-faget (RLE01-03). KRLE-faget skal gi elever en forståelse for verdispørsmål på bakgrunn av kunnskap om religiøse og filosofiske tradisjoner. Peterson er opptatt av å forsvare sin tese om at mytene er skrevet av mennesker som et forsøk på å forstå tilværelsen og hva som er meningen med de erfaringene de gjorde. I dette kapitlet har jeg forsøkt å få frem hvordan Peterson mener vi kan forstå ondskap, ved å se hvordan mytene, kunsten og eventyrene skildrer ondskaperen – nettopp fordi forfatterne eller kunstnerne selv gjorde seg erfaringer med ondskap i sin egen tid. Peterson trekker også frem egne erfaringer og erfaringer fra samtiden – for å vise hvordan mytene kan hjelpe mennesker i dag til å forstå hva den tidløse erfaringen med ondskap er, og hvilken innsikt om ondskap som har vokst seg frem gjennom historien. Spørsmålet: Hva er ondskap? – er et eksistensielt, etisk og filosofisk spørsmål. Derfor mener jeg Petersons psykologiske interesse for mytene er relevant for KRLE-faget og en utvidelse av fortellingsdidaktikkens allmennmenneskelige dimensjon. I tillegg argumenterer jeg for at de mytene og eventyrene Peterson trekker frem for å illustrere ondskap, kan fungere som gode inngangsporter til en filosofisk samtale om ondskap. Derfor mener jeg Petersons tilnærming kan gi et utvidet repertoar av religiøse fortellinger og eventyr som kan benyttes som utgangspunkt for Helskogs visdomsorienterte pedagogiske tilnærming innenfor KRLE-fagets rammer. Eksempelvis kan mytene gi forståelse for etiske ideer fra sentrale skikkelser i de religiøse tradisjonene, mens eventyr kan være en mulighet for eleven til å trekke inn egne erfaringer fra bøker eller filmer de har sett – uten at det blir altfor personlig – for å reflektere over egen forståelse av hva ondskap er.

Med utgangspunkt i tidligere forskning om Peterson ser vi at til tross for mye kritikk, er det ett perspektiv hos Peterson som blir anerkjent. Eksempelvis oppfatter Dart at Peterson evner å knytte mytene sammen med de eksistensielle, personlige og individuelle dimensjonene – og på denne måten få mennesker til å føle at mytene angår dem (Dart, 2020, s. 6).

Oppsummerende vil jeg hevde at Petersons tilnærming til og forståelse av ondskap kan bidra til en faglig utvikling av fortellingsdidaktikk og didaktisk arbeid med filosofisk samtale i KRLE. Den sosiale og psykologiske tilnærmingen innenfor den allmennmenneskelige dimensjonen i fortellingsdidaktikken kan tydeliggjøres og forklares eksplisitt – gjerne spesielt i forhold til refleksjonsfasen i møte med religionenes fortellinger. Når det gjelder den visdomsorienterte pedagogiske og filosofiske samtalen, kan Petersons eksempler på fortellinger fra de bibelske mytene og eventyrene være sentrale og fungere som utgangspunkt for en visdomsorientert filosofisk samtale om ondskap og/eller forholdet mellom godt og ondt. Samtidig er ikke Petersons tekster alene nok for å gi en god tolkningskompetanse til de ulike religionenes fortellinger, fordi Peterson hovedsakelig bare trekker frem de bibelske mytene. Peterson gir heller ikke en dypere forståelse av den teologiske betydningen bak mange av religionenes fortellinger – som er viktig for å forstå religion som tradisjon. Petersons tekster er heller ikke tilstrekkelig for å utvikle en visdomsorientert filosofisk samtale om alle mulige eksistensielle spørsmål, men hans mange eksempler fra myter og eventyr for å illustrere ondskap kan brukes som relevante utgangspunkt for en visdomsorientert filosofisk samtale om ondskap. Petersons psykologiske tilnærming til eksistensielle spørsmål i myter og eventyr kan også danne grunnlag for mer forskning på hvordan ulike psykologiske tilnærminger til religion kan gjøre KRLE-faget mer spennende og relevant for elevene, samtidig som deres personlige integritet ivaretas.

Referanser

- Bratberg, Ø. (2017). *Tekstanalyse for samfunnsvitere*. Cappelen Damm Akademisk.
- Breidlid, H. & Nicolaisen, T. (2023). *I begynnelsen var fortellingen: Fortelling i KRL*. Universitetsforlaget.
- Champagne, M. (2020). *Myth, meaning and antifragile individualism: On the ideas of Jordan Peterson*. Imprint Academic.
- Courtright, P. B. (1989). *Ganesa: Lord of obstacles, lord of beginnings*. Oxford University Press.
- Dart, R. (2020). *Myth and meaning in Jordan Peterson: A Christian perspective*. Lexham Press.
- Hansen, S. H. & Aukland, K. (2023). Å utvikle etisk kompetanse med 3H-modellen: En studie av et etikkdidaktisk undervisningsdesign med VR. *Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education*, 2023(4).
- Helskog, G. H. (2008). *Dialogos: Praktisk filosofi i skolen*. Fagbokforlaget.
- Helskog, G. H. (2019). *Philosophising the Dialogos way towards wisdom in education: Between critical thinking and spiritual contemplation*. Routledge.
- Helskog, G. H. (2021). Pedagogisk arbeid med grunnverdien tilgivelse. *Prismet*, 72(3). <https://doi.org/10.5617/pri.9078>
- Krumsvik, R. J. (2019). *Kvalitativ metode i lærerutdanningen*. Fagbokforlaget.
- Peterson, J. B. (1999). *Maps of meaning: The architecture of belief*. Routledge.
- Peterson, J. B. (2018). *12 regler for livet: En motgift mot kaos*. Gyldendal.
- Peterson, J. B. (2021). *Beyond order: 12 more rules for life*. Penguin Publishing Group.
- Proser, J. & Prager, D. (2020). *Savage messiah: How Dr. Jordan Peterson is saving Western civilization*. St. Martin's Publishing Group.
- Rowling, J. K., Yates, D., Radcliffe, D., Grint, R. & Watson, E. (Regissører). (2007). *Harry Potter og Føniksordenen* [Film]. Warner Bros Entertainment Norge.
- Sandra, W. (Red.). (2022). *Jordan Peterson: Critical responses*. Carus Books.
- Silverman, D. (2011). *Qualitative research*. Sage Publications.
- Skeie, G. (2023). Etske verdier og eksistensiell utforskning: Hvordan kan skolens religions- og livssynsundervisning arbeide med bærekraftig utvikling som tverrfaglig tema? *Nordisk tidsskrift for pedagogikk og kritikk*, 9, 9–32. <https://doi.org/10.23865/ntpk.v9.4039>
- Sporre, K., Osbeck, C., Lilja, A., Lifmark, D., Franck, O. & Lyngfelt, A. (2022). Fiction-based ethics education in Swedish compulsory school – reflections on a research project. *Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education*, 12, 84–107.
- Utdanningsdirektoratet. (2020). *Læreplan i Kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE)*. Utdanningsdirektoratet. Hentet 27. november 2023 fra <https://www.udir.no/lk20/rle01-03?lang=nob>

Grande, P. B. (2025). Balder og Jesus. Et voldsperspektiv. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 295–315). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510109>

Kapittel 9

Balder og Jesus. Et voldsperspektiv

Per Bjørnar Grande

Sammendrag: I denne artikkelen vil jeg presentere og drøfte tekstene omkring Balder ut fra et offer- og voldsperspektiv. De tekstene som fins omkring Balder og hans død, er i stor grad skrevet av kristne forfattere. Det betyr at i de fleste Balder-beskrivelsene finner man kristne innslag. I denne artikkelen tolker jeg Balders død ikke som et klassisk kongeofer, men mer som et uttrykk for en generell offerscene hvor man både skjuler og åpenbarer voldsstrukturene i et samfunn. Min tolkning omkring voldelige offer som selve limet i det å holde et samfunn sammen er inspirert av den franske filosof og religionsviteren René Girard. Sentralt i hans offertenkning er forestillingen om offerets uskyld. I de norrøne forestillingene er man imidlertid lite opptatt av offerets uskyld og forholdet mellom det onde og det gode. I og med at de fleste tekstene om Balder er skrevet ned i høymiddelalderen, er de naturlig nok påvirket av tidas kristne tro. Disse kristne elementene i tekstene forkludrer den relativt store forskjellen det er mellom den norrøne og den kristne etikken. I sammenligningen mellom ofringen av Balder og ofringen av Jesus er det allikevel – selv med en lett kristnet Balder – voldsavsløringen og den påfølgende etikken som skiller Jesus-mytten fra Balder-mytten. Mens Balder skal hevnes, skal drapet av Jesus forsone menneskeheten. Drapet på Balder oppmuntrer til hevn, mens Jesu offer oppmuntrer til pasifisme, en pasifisme basert på å ta offerets parti. I begge mytene har imidlertid volden en sterkt destabiliserende funksjon.

Nøkkelord: Vold, Offer, Girard, Norrøn mytologi, Kristendom

Abstract: In this article, I will present and discuss the texts about Balder from a victimhood point of view. Some of the texts on Balder and his death, are, however, written by Christian authors. This means that in most descriptions, one finds Christian elements mingled with pre-Christian elements. In this article, I interpret Balder's death, not as a classic royal sacrifice, but more as an expression of a general victim scene where one both hides and reveals the structures of violence in a society. My interpretation is that violent victimization is the very glue in keeping a society together. This view is inspired by the French philosopher and religious scholar René Girard. Based on the victim's innocence, Norse pre-Christian notions seem little concerned with the relationship between good and evil. However, as Norse religion has been presented by Christian authors in the Middle Ages the Christian elements obscure the relatively large difference between Norse and Christian ethics. In the comparison between the sacrifice of Balder and the sacrifice of Jesus – even with a Christian-influenced Balder – it is the revelation and understanding of violence that separates the Jesus myth from the Balder myth. While Balder will be avenged, the killing of Jesus will reconcile humanity. The major difference between the Balder myth and the myth of Jesus is that Balder's death encourages revenge, while Jesus' sacrifice encourages pacifism, a pacifism based on siding with the victim. In both stories, however, violence is a destabilizing factor.

Keywords: Violence, Sacrifice, Girard, Christianity, Norse religion

En annen av Odins sønner heter Balder, og om ham er det bare godt å si. Han er den beste, og ham priser alle. Han er så vakker å se på og så lys at det skinner av ham; det er en blomst som er så hvit at den blir lignet med øyenhårene til Balder (balderblå) og den er den hviteste av alle blomster, og så kan du skjønne hvor vakker han er, både hårfargen og legemet er slik. Han er den klokeste og mest veltalende mann, og den mest godgjørende også. Men det følger ham den egenskap at ingen dom han feller, kan holdes. Han bor der det heter Breidablik, det er i himmelen. Det sted kan ikke noe urent være, etter som det er sagt her:

Breidablik heter det,
der Balder har
bygd sine saler» [...]

(Snorre Sturlason. *Edda*, 2008, *Gylves synkverving*, 47)

Innledning

I denne artikkelen vil jeg innledningsvis ta utgangspunkt i Krageruds forestilling om kongeofferet som han knytter til ofringen av Balder. Deretter vil jeg forsøke å trekke offermotivet videre slik at det kan sies å beskrive en generell offerscene – for så å knytte Balders død til Jesu død – for slik å se hvordan volden spiller en sentral rolle i begge fortellingene, samtidig som ofringene utløser to diametralt ulike utganger.

Balders personlighet

Ut fra beskrivelsen i *Den yngre Edda* ser vi at det først og fremst er det estetiske som fremheves ved Balder. Balder er vakker å se på, lys, skinnende hvit. Dernest er han etisk høyverdige: klok, godgjørende. Ellers kan man si at denne beskrivelsen er kort og svært statisk. I de andre stedene hvor Balder nevnes,

er også beskrivelsene kortfattet og statiske. Aldri er han, som Tor og Odin, i bevegelse, i ferd med å utføre store og viktige handlinger. Balder er mer eller mindre til pynt, og det er heller ikke gjennom noe drama eller djerv handling som fremhever eller bekrefter hans klokskap eller godhet. Dette til tross, Balder er en skjebneperson som utløser et kosmisk drama hvor verden går til grunne.

I og med at man finner få stedsnavn og kultiske steder knyttet til Balder, så har han sannsynligvis vært en guddom som få har dyrket. Til tross for at Balder i de fleste beskrivelsene er en dekorativ og handlingslammet gud, så kan hans kosmiske betydning ikke ha vært større. I likhet med Jesus er han en skjebneperson knyttet til tilintetgjøringen av verden. Hans død er starten på ragnarok, verdas utslettelse. Drapet, formidlet av Loke, er det fremste tegnet eller varselet på endetiden. Men verken i *Den yngre Edda* eller *Den eldre Edda* er det noe ved hans handlinger som utløser dette ragnarok – det er utenforliggende årsaker. Ut fra et kristent perspektiv basert på motsetningene lys og mørke kan man spørre seg om Balders godhet, hans hvithet, er det som gjør at nettopp han av alle gudene får slike mørke drømmer? (*Vegtamskvida*, 2017, vers 1). Og fra samme vinkling er det lett å tolke drapet på den gode guden som det som utløser kampen mellom æsene og jotnene.

I *Den yngre Edda* sies det at æsene og Balder moret seg på tinget ved å la de andre gudene skyte ting på ham. Det at også Balder moret seg over dette, kan tolkes som en positiv beskrivelse, samtidig som den symbolske volden hvor gudene liksom sirkler seg inn på Balder synes å uttrykke en rituell offer-scene. Balder, hvis navn betyr «herre» eller «bold kriger», er sirklet inn av det som Snorre kaller en «mannering» – et typisk trekk ved en offer-scene. I Snorres Balder-myte skjer imidlertid drapet gjennom en mellommann, Loke. Dette kan imidlertid virke som et senere tillegg, som et forsøk på å bortforklare gudenes delaktighet og, ikke minst, skjule hva som egentlig har foregått.

Alv Krageruds kongeoffer-teori

I artikkelen «Balders død» gjør religionshistorikeren Alv Kragerud et forsøk på å forstå myten om Balder og hans død ved å se den i lys av *Vikarsagnet*. Ved hjelp av en samlesing av myten og sagnet mener Kragerud å tydeliggjøre

Balders død som en kultisk død (Kragerud, 1974, s. 115–126). Ofringen av kongen kan, ifølge Kragerud, føres sammen med Balders død, både rituelt og kultisk (Kragerud, 1974, s. 126).

I sagnet blir mannskapet til Kong Vikar bedt om å finne et offer slik at vinden igjen kan fylle seilene på båten deres. De kaster lodd, og loddet faller på kongen. Den største helten knyttet til kong Vikar er Starkad, en gammel og nesten blind mann med jotunblod i årene. I likhet med Balder er også han en av Odins sønner. I sagnet blir Starkad ført ut på en slette i skogen der han overhører Odin og Tor forhandle om hans skjebne. Neste morgen fester Starkad en løkke av kalvetarmer rundt kongen, samtidig som han holder en kvist med stilk mot ham. Idet Starkad stikker kvisten i Kong Vikar, forvandles stilken til et spyd, samtidig som løkken strammes til og kveler kongen.

I og med at det er så mange sammenfallende tema og motiv i *Vikarsagnet* og Balder-myten,¹ er de, ifølge Kragerud, sannsynligvis spunnet rundt det samme hovedmotivet, nemlig den Odin-rituelle kongeofringen. Balders død er ifølge Kragerud et arketypisk uttrykk for det gammelnordiske kongeofer (Kragerud, 1974, s. 123). Ofring av kongen er et kjent motiv i nordisk religion, og *Vikarsagnet* spiller på minner om en nordisk «imitasjonsoffer» av høvdingen (Kragerud, 1974, s. 119). I sagnet gjenkjenner man flere motiver knyttet til Balders død: Starkad er som Balders bror, Hod, blind og gammel. Begge har i utgangspunktet helt ufarlige våpen som stilk og misteltein, og i begge fortellingene forvandles ufarlige planter til drapsvåpen. I denne enorme forandringen fornemmer man voldens virkning, dens evne til plutselig å endevende et samfunn.

Ifølge Kragerud er Balder-myten ikke bare bygd på et kultisk kongeofermotiv, men samtidig bygd på et offer knyttet til Odin. Navnet til Hod betyr «kamp». Hod er kriger og samtidig blind. Det kan derfor virke som om han er Odin i forkledning.² For eksempel knyttes spydet og galgen i *Vikarsagnet*

1 Balder-myten finner man mest utførlig beskrevet i *Gylvaginning* i *Den yngre Edda*, s. 78–83. Man finner for øvrig Balder beskrevet i *Edda-kvede*, både i *Voluspå*, versene 34 og 62, *Grimnesmål*, vers 12, *Loketretta*, vers 28, *Balders draumer*, versene 1–14, *Vavtrudnesmål*, vers 54, og hos Saxo Grammaticus. *Danmarks krønike. Første Del*.

2 Sett i lys av Balder som en Odinkriger blir teorien til Jan de Vries relevant. Han ser Balder-myten i lys av en innvielse til å bli kriger. Balders død blir da et bilde på krigeren som mister livet på slagmarken (Steinsland, 2005, s. 215).

til den hengte Odin i *Håvamål*.³ Det at Balder-myten knyttes til krigerguden Odin, har fått Jan de Vries til å konkludere med at myten sannsynligvis er blitt brukt i et ritual hvor man innvier krigere i kamp (Steinsland, 2005, s. 215). Denne teorien svekkes imidlertid av at Balder-myten leder til verdens undergang (Lindow, 2001, s. 69). At en imitasjon av Balders opphold i dødsriket skulle kunne innvie og motivere en ung kriger i liminalfasen, samtidig som han får økt status, virker ikke særlig sannsynlig (Schødt, 2003, s. 239–242).

Ut fra tekstene om Balder og kong Vikar ofres både guden og kongen til Odin. Myten om Balders død kan derfor ha hatt et funksjonelt siktemål – nemlig å fremme et kongeferitual (Kragerud, 1974, s. 125–126). Denne offerforestillingen antydes også i *Voluspå* vers 34.

Jeg så lagnaden
lagt for Balder
blodig ofret,
Odinssønnen;
høyt over vollen
vokste, så jeg,
mjå og fager:

Et av Krageruds poeng er å vise at myten om Balders død ikke er en vegetasjonsmyte, slik Frazer hevdet (Frazer, 2016, s. 101–105), men bygd på et kultisk offer. I den klassiske vegetasjonsmyten vil den blinde Hod representere det mørke og det lysløse, mens Balder representerer lyset og solen. Balders død er da selve solnedgangen. Problemet er bare det at Balder i Balder-myten befinner seg under horisonten og kommer ikke tilbake så lenge verden består (Kragerud, 1974, s. 123–124). I *Voluspå* vender imidlertid Balder tilbake til den nye verden, etter ragnarok «der ondt skal ende og sviklose ætter skal leve i alder og æve» (*Voluspå* vers 64). Selv om Balders død ikke passer perfekt inn i en vegetasjonsmyte omkring årssyklusene, er imidlertid Aase Wann – som i utgangspunktet tolker Balder-myten i lys av en vegetasjonsmyte – på sporet av en tematikk rundt voldens destabiliserende virkning i og med at Balder-

3 Se *Håvamål* (2017), s. 46, vers 138 i *Edda*.

myten i *Voluspå* spiller på kontrastene mellom uskyldig omgang med planter og trær og det ragnarok som dette utløser.

Misteltein er tynn, mjuk og fager, men blei ei sorgens pil. Dikteren spiller på motsetningen mellom mistelteinens uskyldige utseende og det katastrofale resultatet av anvendelsen. Også Balder er uskyldig, men blir et blodig offer. (Wann, 1999, s. 112)

Selv om Wanns argument bygger på *Voluspå*, finner man en lignende kontrast i *Den yngre Edda* sin fremstilling av Balders død.⁴ Dette enorme spennet mellom uskyld og ragnarok kan imidlertid bare forstås gjennom å se fortellingen i lys av et latent konfliktnivå og en voldelighet som vokser og er i ferd med å spre seg.

Det som ansporte Kragerud til å se Balder-myten i lys av et sagn, var som sagt at myten i seg selv ikke henger sammen. Selv om kunnskapen vi har omkring mytene i norrøn religion er langt større enn kunnskapen omkring ritualene, gir ikke hendelsesforløpet i Balder-myten mening (Schjødt, 2000, s. 421–433). Kragerud måtte ty til *Vikarsagnet* for å finne en mer autentisk forståelse av myten og dens funksjon i vikingtida. Gjennom å se parallellene mellom Balder-fortellingene og *Vikarsagnet* har Kragerud bidratt positivt i tolkningstradisjonen slik at Balder-myten synes å ta form av et ritual som først og fremst dreier seg omkring menneskeoffer. Bruken av *Vikarsagnet* er et eksempel på virkeliggjøring av Jens Peter Schødts metode, der man finner spor av norrøne riter gjennom å transportere mytens eller fortellingens faser slik at den antar strukturen av et ritual (Schødts, 2000, s. 427–432). Om dette, i de ulike tekstene, skulle spille på et kongeoffer eller et offer av mer generell art, er vanskelig å vite. Det sentrale i denne konteksten er at Balder-myten indikerer et rituelt drap.

4 Snorre kjente med all sannsynlighet til «*Voluspå*». Se John Lindow. *Handbook of Norse Mythology* (2001, s. 66).

Mistenksomhetens hermeneutikk: Girard og Derrida

Balder-myten, slik den har blitt redigert gjennom seklene, er en sensurert myte, som ikke bare skjuler et kongeoffermotiv, men en myte som rent generelt skjuler den volden som har blitt begått. Sannsynligvis er fortellingene om guder som voldtar og dreper, et forsøk på å skjule den opprinnelige volden. Ifølge René Girard er Balder-myten et forsøk på å skjule en opprinnelig lynsjing. Scenen der gudene har sirklet inn Balder og i fornøylig uskyld fordriver tida med å kaste, skyte og hogge løs på ham, ligner for mye på en rituell lynsjing til at man kan gå god for myten i seg selv. Aversjon mot å fremstille et kollektivt mord er ikke uvanlig. I myten om Zevs fødsel blir massen fremstilt som livreddere, i og med at krigerne sirkler inn den nyfødte Zevs slik at han skal spises av faren Kronos (Girard, 1986, s. 70–71).

Girard spør hvorfor Balder-myten tar en slik kompleks og indirekte rute for å forklare en banal offer-handling? Sannsynligvis er dette en omskrivning for å forhindre at gudene framstår som kriminelle (Girard, 1986, s. 67). Loke ofres for å rehabilitere de andre gudene. Han er den eneste som ikke deltar i offerscenen. Han står sammen med Hod, utenfor offersirkelen. Man kan si at Balder-myten i særdeleshet bygger på en aversjon mot å representere et kollektivt drap. Til tross for at Snorre, som kristen dikter, ikke skulle være redd for å framstille de hedenske gudene som kriminelle, bygger han på eldre kilder som nettopp er det.

Poenget til Girard er at mytene både dekker til og åpenbarer. Det betyr at man også finner myter som i mindre grad er sensurerte. For eksempel i myten om Dionysos, der titanene sirkler inn guden, steker og spiser ham, ser man en myte som i større grad avdekker menneskeoffer og rå vold (Eliade, 1981, s. 382–387). Ifølge Girard har den vestlige filosofiske tradisjonen i stor grad forsøkt å slette sporene til voldens opphav. Det gjelder også innenfor moderne filosofi. Derrida har, ifølge Girard, erstattet sporet med heideggersk væren (Girard, 1987, s. 65). Selv om Derrida sin bruk av spor ikke utelukker offeret, blir offerets rolle modifisert gjennom å bli symbolsk, slik som ofring av skriften, ikke som rå, reell vold. Nå må det sies at Derrida som i stor grad tenker offer og utstøtelse som en språklig foreteelse, samtidig hevder at offeret (*pharmakeus*) som ble drept og støtt ut fra det greske bysamfunnet, er selve middelet til å overvinne den sosiale krisen (Gebauer & Wulf, 1995, s. 299). Girard går langt i sin kritikk av Derridas språkspill omkring utstøtelse, spesielt med tanke på at også Derrida i *Plato's Pharmacy* hevder at offeret inneholder en historisk realitet

gjennom å fungere som byens syndebykk (Derrida, 1981, s. 128–134) skapt gjennom begjæret etter å opprette et homogent og ordnet samfunn.

The character of the pharmakos has been compared to the scapegoat. The evil and the outside, the expulsion of the evil, its exclusion out of the body (and out) of the city [...]. (Derrida, 1981, s. 130).

I antikkens Athen ofret man mennesker som et ledd i det å opprettholde orden. Ifølge Derrida blir syndebykken kastret slik at det onde blir drevet ut av kroppen. Så for virkelig å rense byen blir syndebykken drept (Derrida, 1981, s. 132–133). Derrida, i likhet med Girard, ser på disse offerhandlingene som et forsøk på å forsone og fornye bysamfunnet. I analysen av greske offerhandlinger skriver Derrida at Sokrates, som av Platon eksplisitt betegnes som *pharmakos*, også ble utpekt som syndebykk. Skrivning for Platon motiveres altså gjennom ofringen av Sokrates, og åpenbarer hvordan kultur blir til i et forsøk på å sone volden. Slik sett er skriftens tilblivelse en reaksjon på volden i et samfunn, et spor som leder oss tilbake til den sakrifielle volden – noe som kanskje er mest tydelig og avslørende i de greske dramaene.

Sannsynligvis var de greske Dionysos-festene så voldelige at hadde vi vært vitne til en slik «fest» hvor deltakerne fortærte rått kjøtt og drev med menneskeofringer, ville de sannsynligvis formørket vårt bilde av antikkens demokratiske bysamfunn i den grad at også dette idealistiske bildet kunne kalles en myte. På samme måten indikerer Balder-myten en mørk voldelighet hvor Snorre ikke skjuler den norrøne råskapen, men «velter» råskapen over på hedendommen gjennom en sensurert offerscene.

Balder som kriger

La oss, for å tydeliggjøre offermotivet, se på andre versjoner av Balder og hans dramatiske død. Diktet *Vegtamskvida* eller *Balders draumar* nevner noe usystematisk myten om Balders død. I *Vegtams-kvida* er Odin forkledd som en reisende ved navn Vegtam (den reisevante) som forsøker å finne Balder og få ham ut av dødsriket. I dette dystre diktet vekker Odin opp en

avdød volve (spåkvinne) for å få hjelp til å finne Balder og bringe ham ut av dødsriket. Beskrivelsen av hendelsesforløpet rundt Balders død er i *Vegtamskvida* i overensstemmelse med *Gylfaginnung*, men i førstnevnte finner man ingen beskrivelse av Balders personlighet eller utseende. Det nærmeste er vers syv, hvor det nevnes at Balder er en kriger, en einherje som (lik de tapre krigerne som har mistet livet i kamp) befinner seg i Valhall hvor han deltar i en uopphørlig krig og han fra tid til annen styrker seg med mjød.

For en moderne leser kan denne krigerrollen i *Vegtamskvida* virke som en kontrast til den vakre og etisk fullkomne Balder hos Snorre som tydelig er farget av en kristen overbygning. På grunn av de kristne elementene trenger man å lese Snorres Balder-myte spesielt med en mistenksomhetens hermeneutikk. Den norrøne, førkristne mentaliteten er såpass annerledes at skal man forsøke å finne en «Ur-Balder», så må man lese Snorre nennsomt. For eksempel vil det ikke være noen motsetning mellom den lyse og gode Balder og krigeren Balder. Nå var det ikke uvanlig i middelalderen å se Jesus (Kvitekrist) med krigerske attributter, men samtidig er han den lidende som tar menneskehetens synd på seg. Spesielt vil forestillingen om at han tilgir dem som korsfestet ham, neppe kunne gå sømløst inn i et klassisk krigerideal.

Broderhat

I *Den eldre Edda* er myten om Balders død bevart i *Voluspå*, i versene 34, 35 og 36, hvor den eneste innholdsmessige forskjellen fra *Gylfaginnung* er at drapet ikke motiveres av Loke. Hod, Balders blinde bror, blir dermed stående som eneansvarlig for drapet. Drapet blir da et eksempel på broderhat, et ur-drap beslektet med Kains drap av broren Abel. Forskjellen er imidlertid at Kains drap er motivert gjennom sjalusi. Med Loke ute av saga gis det rom for spekulasjoner omkring drapsmotivet. Den danske middealderhistorikeren Saxo Grammaticus (1160–1220) spinner i *Gesta Danorum* videre på drapet av Balder gjennom å beskrive det som hevn for at Balder har vært utro med Hods kjæreste, Nanna. Med en slik motivasjon til drap er man nærmere en typisk bibelsk lesning av drapet hvor brudd på samfunnets seksualmoral får dramatiske følger, slik som for eksempel i historien om David og Batseba.

Godt og ondt, kaos og orden

I *Den yngre Edda* bærer Snorre med seg sin kristne kulturarv langt inn i tolkningene av de norrøne mytenes betydningslag. Likevel er det problematisk å kalle hans versjon en kamp mellom godt og ondt. Som Jesus er Balder et offer for kosmiske og stormaktpolitiske stridigheter. Korsfestelsen av Jesus er jo helt klart fremstilt som en kamp mellom godt og ondt. I denne fortellingen var det ikke bare kampen mellom det gode og det onde som utløste drapet, men kampen mellom jøder og romere, der Lukas hevder at drapet på Jesus skapte en midlertidig fred gjennom at kong Herodes og Pontius Pilatus, som før var fiender, nå ble venner (*Evangeliet etter Lukas*, 2011, 23,12).

Jeg mener imidlertid at det er en overfortolkning å se Balders død som motivert gjennom en klassisk kamp mellom det gode og det onde. Skal man trenge dypere inn i mytens opphav og mening, bør man sette til side spørsmålet om godt/ondt og heller se Balders skjebne som et utslag av den sterke voldeligheten som dominerer i det førkristne Europa.

Ut fra den norrøne verdens idealer og krigerideologi innledes jordas utslettelse ved hjelp av en hevnaksjon. Tilværelsens grunnstruktur vakler under den store kampen. Ut fra et norrønt verdensbilde er tilværelsens grunnstruktur i utgangspunktet porøst; det kan virke som om det norrøne universet inneholder en iboende ødeleggelse. Gudene rår ikke over skjebnen, de er en del av den, som Else Mundal påpeker (Mundal, 2001, s. 202). Det at gudene må spise Idunns gullepler for å holde seg unge, er tegn på at gudene ikke er udødelige, de er, som mennesker, også et offer for forfall og tilværelsens mørke krefter. Offeret, selve det pseudo-rituelle drapet på tinget der alle står i en ring rundt Balder og kaster ting på ham, kan ligne en beskrivelse av et forfeilet offer-ritual. At drapet skjer på tinget, er ekstra katastrofalt i og med at tinget er hellig.

Ut fra *Den yngre Edda* er det en parallell mellom Lokes svik og Judas sitt svik. Ingen av svikerne har egentlig et sterkt motiv. Judas sitt svik kan tolkes som skuffelse over Jesus og den retningen bevegelsen tok. Det er også et materialistisk motiv: I Johannesevangeliet står det at Judas passet på pengekassen og stjal av den (*Evangeliet etter Johannes*, 2011, s. 12,4–7). Det virker sannsynlig at Judas har vært kritisk til utviklingen innenfor Jesus-bevegelsen. Jesus sine tre lidelsesvarsler, utsagn om at han kommer til å bli tatt av dage, representerer bevegelsens originalitet i og med at målene verken motiveres

gjennom suksess eller verdslig makt. Jesu fokus på egen lidelse og avvisning av materiell makt fikk ikke bare Judas til å reagere, men også apostelen Peter, selve lederen etter Jesu død. (Se *Evangeliet etter Matteus*, 2011, 16,21–23.)

Loke og Judas

Hvis man ser Judas og sviket hans opp mot Loke og hans forsøk på å få Balder drept, er Loke fremstilt mer som en luring («trickster»), en person som fornærmer og unnlater å adlyde anerkjente regler og normer for oppførsel. Judas, derimot, er drevet av griskhet og skuffelse. I likhet med de andre disiplene har han ingen biografi. Loke, derimot, er gift og avler Fenrisulven, Midgardsormen og Hel, alle med svært negative trekk. Dette at alle barna hans er destruktive skikkelser, gir, med tanke på ættens betydning i norrøn tenkning, et hint om Lokes egen splittede personlighet. Også hans veksling mellom å være mann eller kvinne må tolkes som brudd på det norrøne samfunnets normer.

Selv om Loke skaper kaos, vil det være, innenfor en norrøn kontekst, upresist å karakterisere ham som ond i tradisjonell forstand. I Snorres versjon er det lureriet til Loke som starter ragnarok. Slik sett er han destruktiv og truer det norrøne kosmos. Jeg tviler imidlertid på at Snorre i tilfellet Loke har til fulle grepet den kolossalt amoralske brutaliteten i den norrøne etikken og i stedet beskriver ham på bakgrunn av en sviker som Judas.

Saxo Grammaticus

Et mer bevisst forsøk på å tolke Balder-myten innenfor en bibelsk kontekst finner man hos den nyss nevnte danske historikeren, Saxo Grammaticus. Saxo gjør imidlertid ikke noe forsøk på å kristne Balder, men selve stilen er moraliserende, og de psykologiske forklaringene og forfatterkommentarene farget av kristen middelaldertenkning. I hans store verk om Danmarks

historie, *Gesta Danorum*, er Balder en halvgud som forelsker seg i Nanna, kvinnen til kongssønnen Hod, eller Høder som Saxo kaller ham. Høder er her ingen guddom. Han er heller ikke blind, men en fryktinngytende kriger med mange talenter (Saxo, 2005, Tredje Bog, s. 191). Balder er heller ingen passiv, lys og god guddom, men en krigersk, vellystig og hevngjerrig halvgud med ondt i sinne. Snorres vakre og passive Balder blir i Saxos versjon endret til en skruppelløs kriger som kjemper om den danske kongetronen. I tillegg er han en kvinnejeger som forsøker å forføre Nanna, Høders kvinne.

Saxos tolkning av Balder-myten må mer eller mindre ses som fri tolkning. Balder og Høder er så sterkt omskapt at man kan spørre seg om han egentlig skriver om disse to gudene? I så fall er hans beskrivelse en *euhemerisk*⁵ tolkning der gudene representerer virkelige personer som senere har blitt opphøyd til guder.

Når Høder er i Sverige, overtar Balder den danske tronen. Det fører til at Høder mister lysten til å leve og streifer frustrert rundt i øde områder (Saxo, 2005, Tredje Bog, s. 201). Hos Saxo er Høder blitt en kongesønn med fantastiske krigeregenskaper, mens Balder er en halvgud. Det oppstår et trekantdrama som utløser en kamp mellom halvguder og mennesker. Senere overvinner Balder Høder to ganger, siste gangen møtes de tilfeldig en natt. Balder blir såret, og tre dager senere dør han av skadene – som igjen danner en parallell til Jesu død og oppstandelse på den tredje dagen. Odin hevner drapet på Balder gjennom en av Odins sønner som Saxo kaller Bo (Bue). Bo blir selv såret i kampen og dør (Saxo, 2005, Tredje Bog, s. 213). Odin føler seg da kalt til å hevne sønnen sin. Han forsøker flere ganger å lure til seg sex med kongsdatteren Rind. Til slutt kler han seg om til kvinne og lykkes. Rind føder Bo, som til slutt hevner Balder ved å drepe Høder, men som senere selv dør av skadene (Saxo, 1907, 65–81).

Saxos fortelling om Balder virker påvirket av Kong Davids erotiske forhold til Batseba (*Andre Samuelsbok*, 11, s. 1–27). I likhet med kong David svulmer Balders kjærlighet ved synet av en badende Nanna (Saxo, 2005, Tredje

5 Den greske filosofen Euhemeros (d. 260 f.Kr.) sin tolkning av religion har gitt opphavet til begrepet euhemerisme, der gudene opprinnelig var mennesker som etter døden ble gjenstand for gudsdyrkelse. Euhemerisme er altså en forklaring på religionens tilblivelse som går ut på at gudene opprinnelig hadde vært høyættede mennesker. Etter sin død var de blitt opphøyet til guder.

Bog, s. 191). Slik kong David kvittet seg med Batsabas ektemann Urias ved å forflytte ham til de mest utsatte flankene i krigen, ser også Balder etter måter å kvitte seg med Høder på. I de kristen-inspirerte fortellingene om Balder blir vold sett mer i lys av moral. Saxo legger svært stor vekt på vold som fenomen i sin frie tolkning av Balder-myten, samtidig som historien fremstilles gjennom et moralsk motiv. Dette skyldes også at som kristen krøniker oppfatter han seg som fullstendig fri til å fremstille den norrøne verden som ekstremt voldelig – nettopp fordi beskrivelsene motiveres gjennom en kristen moral.

Den kristne Balder?

Spørsmålet omkring den kristne påvirkning av Balder-myten er svært omdiskutert. Språkforskeren og folkloristen Sophus Bugge (1833–1907) tilhørte en forskertradisjon som hevdet at Balder-myten er blitt sterkt formet av kristendommen.

Balders-myten i *Voluspå* og *Den yngre Edda* har tildels sit middelbare grundlag i kristne og halvkrystne mænds forestillinger og fortællinger om Kristus. (Bugge, 1881–1889, s. 32)

I dag er det få som følger Bugge – med noen unntak. Et unntak finner man i Annette Lassens bok kalt *Odin på kristent pergament. En teksthistorisk studie*, hvor hun undersøker Odin fra en høymiddelalder-kontekst. I en slik kontekst forstår man «den betydning Odin tillægges i kristen tid» (Lassen, 2011, s. 77–80). Det kristne innslaget ser man også, ifølge Bugge, i betoning av Balders hvithet (Bugge, 1881–1889, s. 32–33), en betegnelse som man ofte finner på Jesus, hvor, under religionsskiftet, Jesus fikk navnet Kvitest. Selv om Bugge mener at fortellingene om Jesus ikke forklarer tilblivelsen av Balder-myten (Bugge, 1881–1889, s. 67), går han langt i sin parallellføring av Balders død med Jesu død, kanskje vel langt med tanke på at deres død får så ulike konsekvenser.

Myten om Balder, slik den presenteres i *Den yngre Edda*, er altså skrevet av en kristen poet, som med all sannsynlighet ser Balder i lys av Kristus. Men

selv om Balder blir karakterisert som god, klok, rettferdig, mild og lys og, som hovedgudens sønn, uskyldig ofret, finner man ingen kristen etikk knyttet til guden – ingen annen etikk heller. Balder tilgir ikke, han formidler ikke noe budskap, verken etisk eller religiøst, han går ikke rundt og helbreder, han tar seg ikke av de svake og vergeløse. Det er faktisk ikke noe ved det Balder gjør som kan kalles typiske kristne dyder. Balder er i det hele tatt en svært nøytral gud. Dette at Balder ikke knyttes til noen klar kristen etikk, mener jeg er tegn på mytens autentisitet. Snorre har, til tross for sin kristne tro og sin kristne kultur, i mindre grad falt for fristelsen til å kristne Balder. Nettopp det gjør hans fortelling autentisk og troverdig.

Den mest vesentlige ytre likheten mellom Balder og Jesus er at begge blir ofret. Den døde Balder blir karakterisert som *tíuvurr*, et ord knyttet til offer.⁶ Dette offeret er imidlertid ikke knyttet til at Balder tar menneskenes ugjerninger på seg. Balder dør ikke for menneskets synder, men hans død åpner opp for undergang og kaos. Fordi Balders død skaper uorden og oppløsning, er det derfor så viktig for gudene å hevne Balder. I stedet for tilgivelse er Balders død starten på en hevnaksjon som munner ut i en krig mellom æsene og jotnene, hvor til slutt verden går under. Selv om kristendommen opererer med en apokalyptikk hvor ondskaper brer om seg (men til slutt overvinneres av de gode kreftene og Jesus kommer tilbake og etablerer et gudsrike), betyr

6 Se Alv Kragerud. 1974, «Balders død» i Mauritz Sundt Mortensen (Red.). *32 artikler om norsk forskning i går, i dag, i morgen*, Oslo: Norges almenvitenskapelige forskningsråd, s. 122. Gro Steinsland gir i «Hedendom mot kristendom i norrøne myter» eksempler på at førkristen hedensk tradisjon var aktiv og nyskapende i møte med kristendommen, s. 81–92. Se Ruud og Hjelde (Red.) (1998). *Enhet i mangfold. 100 år med religionshistorie i Norge*, Tano Aschehoug. Ifølge Steinsland munner «Hauksbok» ut i en storslagen visjon av en herskeskikkelse som i den nye tidsalder skal komme ovenfra:

Da kommer mektig
til makt og velde
den sterke fra oven
som styrer alt

(Steinsland. «Hedendom mot kristendom i norrøne myter», s. 89).

Denne strofen er vanligvis tolket som fremblikk mot Kristi gjenkomst og dermed en proklamering av den hedenske verdens endelige undergang og kristendommens seier med gudsríkets opprettelse. Men det kan være en hedensk tolkning av et kristent motiv (Steinsland. «Hedendom mot kristendom i norrøne myter» s. 89–90).

ikke Jesu offer at verden vil gå under i uorden og kaos. I stedet innvarsler dette en ny tid knyttet til en barmhjertig epoke, hvor en ny ånd, Den hellige ånd (parakleten), forsvareren av uskyldige ofre, vil prege verden gjennom å gi de marginaliserte ofrene en stemme. Ofringen av Jesus, drapet på Guds sønn, innvarsler med andre ord en ny æra hvor nåden tar over for loven. I likhet med kongeofringens imitasjonsideal skal menneskene imitere den guden som henger på et kors og ber Gud tilgi dem som drepte ham.

I motsetning til Odin, som henger seg opp på Yggdrasil i ni netter for gjennom lidelse å tilegne seg kunnskap og visdom, lider Jesus på korset en stedfortredende død for menneskenes skyld. Selv om Odins selvhenging er blitt tolket som både innvielse og offer, og, hos noen forskere tolket som en seier over døden (Schødt, 1995, s. 8), lider ikke Odin på vegne av noen. Hans henging kan heller tolkes som en parallell til vikingenes menneskeofrings-ritual (Sauvé, 1970, s. 180). Jesu lidelse er med andre ord en lidelse som skjer med den hensikt å ta bort lidelse. Offeret skjer for å gjøre slutt på offer. For Odin er kunnskapstiegnelse vunnet gjennom lidelse, og uttrykker en forestilling om at ingenting kommer gratis, alt verdifullt blir til gjennom lidelse. Dette er imidlertid ikke helt forskjellig fra en kristen forståelse av Jesu offerdød. Visdom vunnet gjennom lidelse er ikke bare en forestilling man finner hos de kristne asketene, men er også en forestilling som mange moderne kristne ser livets prøvelser igjennom. På den andre siden er Jesu offerdød vanligvis ikke knyttet til forestillingen om at visdom vinnes gjennom lidelse.

Balders død fører ikke til at Balder selv kommer tilbake for å hevne seg. Det som skjer, er at de andre gudene hevner Balder. Man kan kanskje kalle dette for en stedfortredende hevn. Den store forskjellen mellom Balder-myten og myten om Jesus er at Jesu offer oppmuntrer til pasifisme. Fortellingen om Jesus er en fortelling hvor tilhengerne skal imitere Jesu ikke-voldelige attitude.

Det gjelder å snu det andre kinnet til, ikke hevne drapet. Det å snu det andre kinnet til kan ha en større betydning enn bare det å minske volden; den skaper samtidig en innsikt i voldens grunnlag. Når man ikke lenger trenger å være redd for å avsløre samfunnets vold, oppmuntrer det til en storstilt prosess av å avdekke uskyldige offer. Denne prosessen er til og med i dag langt fra ferdig, og, som vi stadig ser, er dette blitt internalisert i kulturen, om enn til tider på en nokså selvrettferdig og politisk korrekt måte.

Balder-myten og volden

Gjennom en sammenligning av Balders død med Jesu død finner man flere utviklingstrekk som er helt sentrale til å forstå kontrasten mellom en voldelig, offerbetont kultur og en pasifistisk kultur, mellom en arkaisk hevnkultur og en moderne og human kultur som man for eksempel opplever i Norge i dag. Gjennom å avsløre offerets uskyld har man gjennom århundrene, i stadig sterkere grad, tatt parti med offeret. Offeret er selve det moderne hermeneutiske prinsippet. I dag vurderer man kulturer og nasjoner i forhold til hvordan man tar seg av de utstøtte. Med den norrøne religionen som relieff til dagens samfunn ser vi også at ære, makt og hevn ikke spiller samme rolle lenger. Det er likevel i det norske samfunn vesentlig, slik vikingene la vekt på, at man er modig og likevektig. Det at man skal passe seg for å si for mye, som er en av Odins visdomsidealer i *Håvamål*, er fremdeles en del av norsk mentalitet.

De kristne idealene basert på ydmykhet, likhet og tilgivelse markerer likevel et radikalt brudd med den norrøne etikken. Det å skulle elske alle mennesker og be om tilgivelse ville bli sett på som en stor svakhet innenfor vikingenes æreskodeks. Når man derfor ivrer etter å la den norrøne religionen få større innflytelse i det norske samfunnet igjen, bør det jo ikke skje gjennom å gjenoppvekke de norrønnes voldsidealene. Det ville faktisk i enkelte tilfelle bety å fremme et voldsideal å la IS. Einherjenes krigsideal, hvor man etter å ha dødd i krig fortsetter krigen i Valhall, kun avbrutt av valkyrjene som serverer heltekriegerne kjøtt og mjød, er jo en storstilt dyrking av vold.

Fiendekjærlighet, den mest ekstreme formen for kristen nestekjærlighet, er det som viser den store forskjellen mellom den norrøne og den kristne religionen. Den moderne vestlige kulturen holdes i stor grad oppe av de kristne idealene for mellommenneskelig omgang. Dette radikale bruddet med en voldelig ontologi er det vanskeligere å få øye på når man i så liten grad ser den kristne etikken sammen med den norrøne religionens etikk. Den norrøne religionen, på sin side, gir oss et komplekst innsyn i tradisjonell offerkultur, unik i det å forstå vårt kulturelle grunnlag.

På grunn av at menneskeoffer sannsynligvis har vært universelt – og en effektiv løsning på konflikt i et samfunn – kretser mytene rundt dette temaet. Drapet er imidlertid ikke alltid enkelt å spore i den omskrevne myten. Forskeren er henvist til en mistenksomhetens hermeneutikk. Det er ikke uvanlig at det kollektive offeret enten er skjult eller redigert henimot det

nesten ugjenkjenkelige. Det dreier seg altså først og fremst om å skjule volden, ugjerningen som er begått. I *Voluspå* vers 34 er Balder slått til blods, mens i Snorres kristnede versjon skjer drapet mer symbolsk-rituelt. Volden er med andre ord blitt mer temperert.

I myten blir altså det opprinnelige drapet sensurert og skrevet om slik at det tilpasses et samfunns normer. Menneskene holder ikke ut med sine drap og må derfor finne måter å skjule og sakralisere ofrene sine på. Dette er med på å forklare hvorfor man har oppdaget så ekstremt mange funn av kranier med merker etter øksehogg og piler fra forhistoriske samfunn (Grande, 2015, s. 37).

Det blir derfor forskerens jobb å avdekke mytens historiske lag og lete seg tilbake til røttene, for slik å danne seg hypoteser som gjør oss bedre i stand til å forstå vår kulturelle fortid og grunnlag. Den største utfordringen er imidlertid av hermeneutisk art: at disse historiske innsiktene skal kunne redigere vår innsikt omkring fortida og, samtidig, kaste lys over det kulturelle grunnlaget i dagens samfunn. Disse mytene, enten når de uttrykker ren norrøn religion eller er iblandet kristne motiver, indikerer at det samfunnet som vi lever i i dag, er et eksepsjonelt fredelig samfunn.

Referanser

- Bibelen. (2011). *Det Norske Bibelselskap*.
- Bugge, S. (1881–1889). *Studier over de nordiske gude- og heltesagns oprindelse: Række 1*. Cammermeyer. <http://www.nb.no/nbsok/nb/c6d86709ff66fdd618f1b2d38a29176a?index=8#19>
- Derrida, J. (1981). *Dissemination*. University of Chicago Press.
- Edda. (2008). Vidarforlaget.
- Edda. (2017). Det Norske Samlaget.
- Eliade, M. (1981). *A history of religious ideas Vol. 1*. University of Chicago Press.
- Frazer, J. G. (2016). *Balder the beautiful, Volume I: The fire-festivals of Europe and the doctrine of the external soul* (Vol. 1). CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Gebauer, G. & Wulf, C. (1995). *Mimesis: Culture – art – society*. University of California Press.
- Girard, R. (1986). *The scapegoat*. The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world*. Athlone Press.
- Grammaticus, S. (1907). *Danmarks krønike: Første del*. Christensens Forlag.
- Grammaticus, S. (2005). *Gesta Danorum: Danmarkshistorien Bind 1*. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forlag.
- Grande, P. B. (2015). *Utviklingsoptimisme: Antropologiske, filosofiske og teologiske perspektiver omkring historisk utvikling*. Vidarforlaget.
- Kragerud, A. (1974). Balders død. I M. S. Mortensen (Red.), *I forskningens lys: 32 artikler om norsk forskning i går, i dag, i morgen* (s. 32). Norges allmennvitenskapelige forskningsråd.
- Lassen, A. (2011). *Odin på kristent pergament: En teksthistorisk studie*. Museum Tusulanum.
- Lindow, J. (2001). *Handbook of Norse mythology*. ABC-CLIO.
- Mortensen, M. S. (Red.). (1974). *I forskningens lys: 32 artikler om norsk forskning i går, i dag, i morgen*. Norges allmennvitenskapelige forskningsråd.
- Mundal, E. (2001). Skaping og undergang i Völuspá. I R. Simek & Á. Egilsdóttir (Red.), *Sagnaheimur: Studies in honour of Hermann Pálsson on his 80th birthday, 26th May 2001* (Studia mediaevalia septentrionalia 6, s. 195–207). Fassbaender.
- Ruud, I. M. & Hjelde, S. (Red.). (1998). *Enhet i mangfold: 100 år med religionshistorie i Norge*. Tano Aschehoug.
- Sauvé, J. L. (1970). The divine victim: Aspects of human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India. I J. Puhvel (Red.), *Myth and law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European comparative mythology* (s. 173–191). University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.5699282.17>
- Schjødt, J. P. (1995). Odin på treet – initiation eller ofring. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 27, 5–20.
- Schjødt, J. P. (2000). Balder og Hød – om guder, helte og initiationsritualer. I M. Dallapiazza et al. (Red.), *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber* (s. 421–433). Edizione Parnaso.
- Schjødt, J. P. (2003). *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøus viden: En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion* [Doktorgradsavhandling]. Det Teologiske Fakultet, Aarhus.

- Steinsland, G. (1998). Hedendom mot kristendom i norrøne myter: Noen eksempler på at førkristen hedensk tradisjon var aktiv og nyskapende i møte med kristendommen. I I. M. Ruud & S. Hjelde (Red.), *Enhet i mangfold: 100 år med religionshistorie i Norge* (s. 81–92). Tano Aschehoug.
- Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Pax Forlag.
- Sturlason, S. (2008). *Edda*. Vidarforlaget.
- Wann, Aa. (1999, juni). *Gjennom symbolene: Et jungiansk blikk på skapelse og det feminine i Völuspá* [Hovedoppgave i norrøn mytologi]. Institutt for nordisk språk og litteratur, Universitetet i Tromsø.

Forfatteromtaler

Per Bjørnar Grande er dosent i Religion, livssyn og etikk ved Høgskolen på Vestlandet. Spesialfeltet er religionsfilosofi, religionsantropologi og litterær analyse.

Ove Olsen Sæle er dosent i idrett ved Høgskolen på Vestlandet. Han arbeider i skjæringspunktet mellom idrett, kroppsøving, pedagogikk, etikk, filosofi og religion.

Knut Kolnar er førsteamanuensis i filosofi ved BI, Campus Bergen, Institutt for kommunikasjon og kultur. Han forsker på vold, sex og forbruk.

Børge Skåland er førsteamanuensis ved OsloMet, Institutt for yrkesfaglærerutdanning. Han forsker på lærers subjektive opplevelse av vold og trusler om vold fra elever.

Tonje Kristine Koskinen er juridisk rådgiver i RKK Salten. Hun er også utdannet lærer og har jobbet som lærer i grunnskolen før hun utdannet seg til jurist med særlig interesse for barns rettigheter.

Grethe Fatima Syéd er forfatter, oversetter, litteraturformidler og førsteamanuensis i norsk litteratur ved Høgskulen på Vestlandet.

Robert W. Kvalvaag er dosent i Religion, Livssyn og Etikk (RLE) ved OsloMet, Institutt for Grunnskole og Faglærerutdanning. Han forsker på virkningshistorien til Det gamle testamentet, og på hvordan bibeltekster og andre religiøse tekster brukes og bearbeides i rock og populærkultur.

Yvonne Margaretha Wang er førsteamanuensis i RLE ved Høgskulen på Vestlandet. Hun forsker på KRLE-didaktikk, religions- og livssynsdialog og interkulturell kompetanse.