

Likestilling og likeverd

- En studie av Oslo baha'i-samfunn og dets forståelse av kjønn

Line Aas Eriksen



Masteroppgave i religionshistorie

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

60 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2011

Likestilling og likeverd

*- En studie av Oslo baha'i-samfunn og dets
forståelse av kjønn*

© Line Aas Eriksen

2011

Likestilling og likeverd. – En studie av Oslo baha'i-samfunn og dets forståelse av kjønn

Line Aas Eriksen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Jeg har i denne masteroppgaven sett på oppfatninger blant baha'ier om forholdet mellom kjønnene – betegner de det som likestilling, likeverd eller noe annet? Jeg har funnet at de bruker både likestilling og likeverd om forholdet mellom kjønnene. For å se på forholdet mellom kjønnene har jeg gjort feltarbeid i Oslo baha'i-samfunn. Gjennom et 14 måneders feltarbeid har jeg innhentet et rikt empirisk materiale, med hovedvekt på intervjuer og samtaler. I tillegg til egen innhentet empiri har jeg også sammenlignet min funn med andre baha'i-studier.

Oppgavens komparative vinkling har satt funnene mine inn i en større forskningssammenheng. Ved å se på tre andre større studier, har jeg hatt mulighet til å se etter likheter og forskjeller mellom mine og andre forskeres funn. Med bakgrunn i empirien min har jeg for det første kunnet se etter generelle mønstre som går igjen i de andre studiene, og for det andre peke på bestemte temaer på en ny måte, og på den måten bidra til å se tematikken fra flere perspektiver

I analysen har jeg valgt det overordnede begrepet *equality* for å omtale forholdet mellom kjønnene innen baha'i. *Equality* blir knyttet opp til og analysert gjennom empiri relatert til en norsk politisk kontekst og baha'ienes familieliv, religiøs ledelse og misjonsarbeid.

Forord

Arbeidet med denne masteroppgaven har både faglig og personlig vært veldig lærerik og interessant. Jeg er svært takknemlig ovenfor mine informanter i Oslo baha'i-samfunn. Uten deres imøtekommenhet og gjestfrihet hadde jeg ikke kunnet skrive denne oppgaven.

I feltarbeids- og skriveprosessen har gode venner og familie vært viktige, og jeg vil rette en spesiell takk til de som har hjulpet meg underveis og med korrektur – mamma, pappa, Christine og Robert.

Til sist vil jeg rette en stor takk til Nora Stene, en fantastisk veileder!

Line Aas Eriksen, 23.11.11

Innholdsfortegnelse

Sammendrag.....	iv
Forord.....	vi
Innholdsfortegnelse.....	viii
1. Innledning.....	2
1.1 Problemstilling.....	2
1.2 Tidligere forskning på baha'i.....	3
1.2.1 Internasjonal forskning på baha'i.....	3
1.2.2 Nasjonal forskning på baha'i.....	4
1.2.3 Baha'i og kjønnsforskning.....	5
1.2.4 Kjønnsforskning generelt.....	6
1.3 Teoretiske perspektiver.....	7
1.3.1 Mahmoods aktørskapsmodell.....	7
1.3.2 Hvorfor ikke bruke kjønnsrollebegrepet?.....	8
1.3.3 Mir-Hosseinis ulike forståelsesnivåer.....	9
2. Bakgrunnskapittel om baha'i.....	11
2.1 Historisk oversikt.....	11
2.2 Baha'ienes hellige skrifter.....	12
2.3 Baha'i-samfunnet i Norge.....	13
2.4 Baha'i-samfunnet i Oslo.....	15
2.5 Nittendagsfester og helligdagsfeiring.....	15
3. Metode.....	17
3.1 Komparativ metode.....	17
3.2 Feltarbeid.....	18
3.2.1 Religionshistorisk feltarbeid.....	18
3.2.2 Kvalitativt intervju.....	19
3.2.3 Deltagende observasjon.....	20
3.3 Informantene.....	22
3.3.1 Hvem er informantene?.....	23
3.3.2 Representativitet.....	24
3.3.3 Visste de at de ble forsket på? – Etske forhåndsregler.....	25
3.4 Empirien blir til.....	26
3.4.1 Prosessen: fra muntlige til skriftlige kilder.....	26
3.4.2 Problemstillingen og følger av min tilstedeværelse.....	27
3.5 Oppsummering.....	28
4. <i>Equality</i>	30
4.1 <i>Equality</i> prinsippet i baha'i.....	31
4.1.1 <i>Equality</i> og enhet i baha'i.....	31
4.1.2 Tahirih og baha'ienes <i>equality</i> prinsipp.....	32
4.1.3 Har informantene endret sine forståelser av forholdet mellom kjønnene/ <i>equality</i> over tid?.....	33
4.2 <i>Equality</i> definisjoner i baha'i.....	34
4.2.1 ” Ut i fra min forståelse...”.....	34
4.2.2 Begreper fra baha'i-litteraturen møter empiri.....	34

4.2.3 Likeverd	35
4.3 Baha'i i møte med norsk likestillingspolitikk	36
4.3.1 Statens likestillingspolitikk	37
4.3.2 Baha'ienes forhold til den norske likestillingspolitikken.....	39
4.3.3 <i>Equality</i> kontekstualisert	41
4.4 Likestilling og/eller likeverd?	43
4.4.1 Ulike måter å forholde seg til begrepene på.....	43
4.4.2 Likestilling og likeverd i en norsk kontekst	44
4.5 Påvirkes <i>equality</i> forståelsen av informantenes kjønn og nasjonalitet?	45
4.6 Oppsummering	46
5. Familieliv	47
5.1 Betydningen av ekteskap og familieliv i baha'i	48
5.2 Skriftene og loven	49
5.3 Normativ kjønnsforståelse.....	50
5.3.1 Fra åndelig likhet til ulike funksjoner	50
5.3.2 Kvinnens overlegne områder	52
5.3.3 Menns overlegne områder	53
5.3.4 <i>Equality</i> tekstene og ulike tolkningsmåter	53
5.4 Fra normativ kjønnsforståelse til religiøs praksis	55
5.4.1 Rådslagningsprinsippet	55
5.4.2 Religiøse aktører	57
5.5 Kjønn og nasjonalitet i synet på familieliv.....	58
5.6 Oppsummering	59
6. Religiøs ledelse	60
6.1 Baha'ienes religiøse og administrative organisasjon	60
6.1.1 Det Universelle Rettferdighetens Hus	60
6.1.2 Nasjonale og lokale åndelige råd.....	61
6.2 Religiøs ledelse og <i>equality</i>	63
6.2.1 Hvem er de religiøse lederne?	63
6.2.2 <i>Equality</i> i forhold til NÅR og LÅR.....	63
6.2.3 <i>Equality</i> i forhold til DURH.....	65
6.2.4 Religiøs proksimitet	67
6.3 En gudegitt ordning	68
6.3.1 "Klart som solen"	68
6.3.2 Informantenes personlige oppfatninger	70
6.3.3 Gudegitt ordning og aktørskap	73
6.4 Kjønn og nasjonalitet i synet på religiøs ledelse	74
6.5 Oppsummering	74
7. Misjonsarbeid	76
7.1 Misjon i baha'i	76
7.1.1 Betydningen av misjon i baha'i.....	76
7.1.2 Ulike misjonsmåter	78
7.1.3 Feltobservasjoner: studiesirkler og "fireside"	80
7.1.4 Hvordan beskrives religionen til ikke-baha'ier	80
7.1.5 Baha'u'llah og hans sentrale betydning	82
7.2 Misjonærer	83
7.2.1 "Et liv i tjeneste"	83

7.2.2 "Pionerer"	84
7.2.3 Misjonsteorier.....	86
7.3 Misjon og <i>equality</i>	89
7.3.1 <i>Equality</i> prinsippet	89
7.3.2 Muligheten for en kvinnelig gudsmanifestasjon?	90
7.3.3 Kvinner og misjon.....	90
7.4 Finnes det nasjonale eller kjønnsmessige forskjeller blant informantene når det gjelder misjon?	92
7.5 Oppsummering	92
8. Avsluttende betraktninger	94
8.1 Tilbakeblikk	94
8.2 Baha'i og <i>equality</i>	95
8.3 <i>Equality</i> og variasjoner i henhold til kjønn og nasjonalitet.....	96
8.4 Mine og andres funn.....	97
Litteraturliste	98
Utgitt baha'i-litteratur uten navngitt forfatter	100
Elektroniske baha'i-publikasjoner.....	100
Vedlegg	102
A. Terminologi – hvordan omtale baha'i	102
B. Baha'i-kalenderen.....	103
C. Betydningen av fred.....	103

1. Innledning

1.1 Problemstilling

Problemstillingen i denne masteroppgaven er knyttet til forholdet mellom kjønnene innen baha'i.¹ Baha'iene bruker både likestilling og likeverd når de omtaler forholdet mellom kjønnene. De har med andre ord en kjønnsforståelse som rommer begge begrepene, og denne kjønnsforståelsen blir i oppgaven betegnet ved begrepet *equality*. Begrepet vil bli diskutert i kapittel 4. Min problemstilling har derfor vært:

- Hvordan blir *equality* oppfattet, formidlet og praktisert på de arenaene jeg kunne observere i Oslo baha'i-samfunn?

Etter at jeg våren 2010 leste om baha'ienes prinsipper, og så "likestilling" formulert som et av disse, har jeg vært svært interessert i å finne ut hva baha'iene legger i prinsippet. Min interesse har ført til at jeg har fått god kjennskap til en for meg ukjent religion. I arbeidet med min tematikk har jeg fått muligheten til å bli kjent med store deler av baha'i-religionen, herunder *equality*prinsippet spesielt. Under feltarbeidet har jeg lagt særlig vekt på hvordan *equality* kombineres med familieliv, religiøs ledelse og misjonsarbeid. Jeg har også vært interessert i å finne ut om, og/eller hvordan, den norske konteksten former informantenes forståelser og handlinger i forhold til *equality*. I tillegg har jeg sett på om kjønn og nasjonalitet har vært avgjørende kategorier for oppfatningen, formidlingen og religiøs praksis knyttet til *equality*.

For å belyse denne tematikken har jeg benyttet feltarbeid og komparativ metode. Mitt ønske var å være så lenge i felt som mulig, for å kunne innhente et rikt empirisk materiale. I løpet av et 14 måneders langt feltarbeid fikk jeg inngående kunnskap om Oslo baha'i-samfunn, dets medlemmer og hvordan deres ideer om kjønn hentes fra hellige skrifter. Baha'ienes hellige skrifter er viktige for å forstå *equality*, og der det er fruktbart har jeg sitert fra disse skriftene, som jeg har lest i norsk oversettelse. Det empiriske materialet ønsket jeg deretter å se i lys av annen forskning. Tematikken i denne oppgaven er med andre ord en kombinasjon av empirisk og komparativ analyse, og på den måten er materialet hentet fra baha'i-samfunnet i Oslo satt inn i et bredere perspektiv.

¹ Jeg har valgt å omtale religionen som baha'i i denne masteroppgaven. Se vedlegg A vedrørende terminologi.

1.2 Tidligere forskning på baha'i

1.2.1 Internasjonal forskning på baha'i

Forskningen på babismen og baha'i er preget av ulike tilnæringsmåter, herunder både (religions)sosiologi og religionshistorie, og kan deles opp i to perioder. Den første perioden strekker seg fra 1860- til 1920-tallet, og er preget av orientalistiske, vestlige forskere som selv ikke var baha'ier. En av de ledende forskerne i denne periode var den britiske orientlisten E. G. Browne. Brownes akademiske verk har hatt stor betydning for senere forskning og brukes og siteres av baha'iene selv. En av Brownes tekster er et intervju av Baha'u'llah. Brownes tekster har også vært brukt i misjonerende sammenhenger, og har dermed vært indirekte redskap for spredning av religionen. Baha'iene har likevel et ambivalent forhold til Brownes forskning. Enkelte av Brownes tolkninger og bruk av kilder blir kritisert og tilbakevist av den religiøse ledelsen.²

Fra 1920-tallet til 1975 var det lite interesse for forskningsfeltet, med spredte unntak, deriblant Peter Bergers doktorgrad i religions sosiologi.³ Fra 1975 ble det igjen bedrevet systematisk forskning, et resultat av at en gruppe unge akademikere begynte å forske innen feltet. Deriblant finner vi Peter Smith, Moojan Momen, Juan R. Cole og Denis MacEoin. Disse nye forskerne var selv baha'ier⁴, og er fortsatt aktive innen forskningsfeltet.⁵

Av andre aktuelle forskere på baha'i i nyere tid finner vi den danske religions sosiologen Margit Warburg. Hennes monografi *Citizens of the World. A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (2006) kan i stor grad brukes som oppslagsverk på både forskningshistorie⁶ og generell kunnskap om baha'i-religionen. Peter Smiths *An Introduction to the Baha'i Faith* (2008) er også et sentralt verk. I forhold til min tematikk vil jeg også trekke frem baha'i-forskeren Michael McMullen, som i *The Bahá'í. The Religious Construction of a Global Identity* (2000) har sett på baha'i-samfunnet i Atlanta, USA. McMullen er selv baha'i, i likhet med Smith.

² Warburg, 2006:Chapter 2: Approaches to Babi and Baha'i Studies

³ Peter Ludwig Berger (1954):"From Sect to Church. A Sociological Interpretation of the Baha'i Movement" (Doktorgradsavhandling ved New School for Social Research, New York). Den ble derimot aldri publisert, og har ikke hatt stor påvirkning på senere baha'i-forskning.

⁴ Cole og MacEoin er ikke lengre medlemmer i baha'i.

⁵ Warburg, 2006:Chapter 2: Approaches to Babi and Baha'i Studies

⁶ For en oversikt over akademisk og annen engelskspråklig litteratur om og av baha'i fram til 198,5 se William. P. Collins, *Bibliography of English-language works on the Bábí and Bahá'í faiths: 1855-1985* (Oxford: Georg Ronald, 1990)

Baha'iene utgir selv store mengder litteratur om egen religion, både av akademisk og ikke-akademisk art. All litteratur utgitt av baha'ier må først godkjennes i forhold til retningslinjer fra baha'ienes øverste religiøse organ, Det Universelle Rettferdighetens Hus. I en forskningssammenheng kan dette bli problematisk, og praksisen er også omdiskutert blant baha'i-akademikere. Warburg mener imidlertid at dette på generell basis ikke hindrer de fleste baha'i-forskerne i å drive seriøs forskning:

To the extent that I can judge it, the review policy does not in general seem to be much of a hindrance to serious research by most Baha'i authors. However, when it comes to sources on the central figures of Baha'i, the Universal House of Justice is particularly anxious to maintain control [...] However, the Baha'i review policy causes considerable distress among Baha'i academics with a liberal attitude.⁷

1.2.2 Nasjonal forskning på baha'i

Det er foreløpig forsket lite på baha'i i Norge. Fra den første hovedfagsoppgaven i 1974 og frem til i dag er det gitt ut fire norske hovedoppgaver og en doktoravhandling som omhandler baha'i. Disse er i kronologisk rekkefølge hovedfagsoppgavene "Baha'i i Norge" (1974) av Bitten Linge i religionsvitenskap ved Universitet i Bergen, "Nye trosretninger i Norge: en analyse av den Forente Familie og Baha'i" (1976) av Arne Tord Sveinall i kristendomskunnskap ved Det Teologiske Menighetsfakultet og "The environmental crisis and the Baha'i faith" (1990) av Bjørn Ivar Hubendick i religionshistorie ved Universitet i Oslo. Deretter finner vi doktoravhandlinga "Ritualiserte forståingar: bibrar og baha'i-trua" (2003) av Bjørn Ola Tafjord i religionsvitenskap ved Universitet i Bergen. Den nyeste hovedoppgaven, og siste norske forskningsbidraget på baha'i, er "I baha'i får vi være kvinner": identitet og selvforståelse" (2004) av Elisabeth Helland Bakka i religionsvitenskap ved Universitet i Bergen.

I forhold til denne oppgavens *equality*tematikk er to av de overnevnte arbeidene av særlig interesse. Bakkas hovedoppgave tar opp kjønsspørsmålet i baha'i, og baserer seg blant annet på feltarbeid i baha'i-samfunnet i Stavanger. Hun fokuserer på kvinneroller og knytter disse opp mot identitet både innad i baha'i-samfunnet og utad mot storsamfunnet. Ettersom både jeg og Bakka har et kjønnsperspektiv, overlapper deler av oppgavetemaene hverandre. Dette

⁷ Warburg, 2006:69-70

har vært svært interessant, og gitt meg anledning til å se både likheter og ulikheter mellom våre funn. Jeg vil derfor kommentere mine funn i forhold til Bakkas der det er relevant.

Bitten Linges oppgave har ikke kjønn som undertema. Innledningsvis skriver hun imidlertid at hennes planlagte sosiologiske undersøkelse, et spørreskjema, ble utsatt for sensur fra det nasjonale åndelige råd. Alle spørsmålene som direkte omhandlet likestillingsspørsmålet, i teori og praksis, ble sensurert bort.⁸ Da denne oppgavens tematikk, *equality*, ble lagt frem ved de første møtene med baha'i-samfunnet i 2010, var det ingen reaksjoner som tydet på at spørsmål om kjønn var et vanskelig tema. Denne oppgaven vil da bli den første her i Norge som tar for seg *equality* sett fra begge kjønns side. Heller ikke internasjonalt har jeg funnet studier som har denne innfallsvinkelen.

1.2.3 Baha'i og kjønnsforskning

Likestilling og likhet mellom kjønnene, som inngår i denne oppgavens tema *equality*, nevnes ofte i faglitteraturen. Termene diskuteres likevel sjelden. Hovedtendensen ser derfor ut til å være at kjønn nevnes uten å problematiseres, og der det måtte forekomme diskusjoner rundt kjønn, er de korte og lite utfyllende.⁹ Kjønnsforskningsfeltet er med andre ord lite, noe også Elisabeth Helland Bakka konkluderer med i sin hovedfagsoppgave fra 2004 om baha'i og kvinner.¹⁰ Et eksempel på at det gjøres lite forskning blir gjenspeilet i faglitteraturen om baha'i som utgis. Jeg ikke har funnet noe relevant faglitteratur på dette området siden 2004. Relevant for min tematikk er Susan S. Manecks kapittel "Women in the Baha'i Faith" fra 1994. Her finner vi en omfattende diskusjon av kvinner og *equality*spørsmålet – både historiske og skriftlige røtter, samt ulike tolkninger.¹¹ Samtidig som det er bedrevet lite kjønnsforskning knyttet til baha'i, er det interessant å se at baha'iene selv er opptatt av dette temaet. Det foreligger mye egenfattet litteratur om nettopp kjønn og herunder *equality*. Et eksempel på dette er baha'ienes egen sitatsamling om kvinner; *Kvinner. En sitatsamling*

⁸ Linge, 1974:3-4, 119-120

⁹ Et eksempel på dette er Peter Smith, som vier mindre enn to sider til sitt underkapittel "The Role and Advancement of Women" og tilsvarende mengde under "Social involvement". Smith, 2008:143-145, 203-205

¹⁰ Bakka, 2004:2-3

¹¹ Maneck, 1994. Hun har også et nyere kapittel om "Women within the Baha'i Community" i Arvind Sharma (red): *Women in Indian Religions* (New Dehli, Oxford University Press, 2006). Ettersom hun baserer seg på et bakgrunnsmateriale som er stort sett identisk med det vi finner i "Women in the Baha'i Faith" (1994), har jeg ikke regnet dette kapittelet som nytt forskningsmateriale. Forskjellen på de to kapitlene er at hun i "Women within the Baha'i Community" ser nærmere på kvinners situasjon i et bestemt geografisk område, India.

(1986). Et annet eksempel er Janet A. Khan og Peter J. Khans *Advancement of Women. A Bahá'í Perspective* (2003). Begge blir hyppig henvist til, også av baha'ier i Oslo.

1.2.4 Kjønnforskning generelt

Kjønnforskning blir ofte forbundet med forskning på kvinner. Som nevnt innledningsvis vil denne oppgaven fokusere på begge kjønn, ettersom mitt mål er å finne ut hvordan *både* menn og kvinner forholder seg til og handler i forhold til hverandre. Professor i religionsvitenskap Lisbeth Mikaelsson argumenterer for betydningen av en slik relasjonsorientering, hvor kjønnene kontekstualiserer hverandre. Ved å ta utgangspunkt i sosial samhandling mellom mann og kvinne, går hun bort fra den tidligste kjønnforskningen som forsket på kvinner. Den tidligste kjønnforskningen kalles kvinneforskning, var tverrfaglig og oppstod på 1970-tallet. Innenfor det religionshistoriske fagfeltet ble det stilt spørsmål ved den selvfølgelige oppfatningen av homo religiosus, det religiøse mennesket, som mann. Kvinneforskningen var påvirket av, og knyttet opp mot feminismen. Etter hvert gikk forskningen over fra å utelukkende handle om kvinner til å omfatte begge kjønn.¹²

Kjønnforskningen utviklet seg med andre ord fra kvinneforskningen, og Mikaelsson mener at grensen mellom kjønnforskningen og kvinneforskningen ikke er helt klar. Vi finner derimot en forskjell mellom de to forskningstradisjonene i tilnærmingen til forskningsmaterialet. En feministisk tilnærming kan være å se etter undertrykkelse av kvinner på bakgrunn av religion. Et mer nøytralt, ikke-feministisk kjønnforskningsperspektiv er i følge Mikaelsson å se på både menn og kvinners religiøse utfoldelsesmuligheter.¹³ Sistnevnte perspektiv er viktig for min problemstilling – jeg ønsker å se på hvordan baha'iene betrakter kjønnenes religiøse utfoldelsesmuligheter.

Kjønn er et flertydig begrep, og kan innenfor religionshistorien være både et verktøy og et studieobjekt. Mikaelsson utdyper dobbeltheten og det kompliserte aspektet ved begrepet:

Fagets håndtering av kjønnstematikk og religionenes behandling er ikke sammenfallende størrelser. Når vi vil ta opp kjønnspørsmålet, må vi for det første se på hvordan faget forholder seg til dette feltet gjennom teori, metode og konkrete studier, og for det andre vende blikket mot hvordan religionene behandler kvinner og menn.¹⁴

¹² Mikaelsson, 2001

¹³ Mikaelsson, 2001

¹⁴ Mikaelsson, 2001:156

Det er derfor viktig å være bevisst disse to størrelsene. Jeg bruker kjønn som analytisk kategori. Samtidig observerer jeg i mitt arbeid kjønn hos informantene og hvordan de oppfatter kjønn. På denne måten bruker jeg kjønn som en deskriptiv kategori.

Det er imidlertid ikke bare kjønnsbegrepets funksjon (deskriptiv, analytisk og teoretisk) som kan komplisere bruken av begrepet, men også definisjonen. I tidligere kvinne- og kjønnsforskning ble kjønn dikotomisert. Mens kjønn på engelsk ble delt opp i ”sex” og ”gender”, ble det på norsk delt opp i henholdsvis biologisk kjønn og sosialt eller kulturelt kjønn. I følge Mikaelsson har forholdet mellom de to vært et spørsmål om forholdet mellom natur og biologi versus adferd og kultur – biologisk determinisme eller kulturell relativisme. Denne dikotomiseringen, der en prøver å finne ut hva som kan endres og hva som er fastlagt for kjønnene, er i den senere tid kritisert. Kritikken går blant annet ut på at det bare gis rom for to kjønn og at det forutsettes heteroseksuell legning. Dette har ført til at kjønnsbegrepet i dag forstås som mer flytende.¹⁵

1.3 Teoretiske perspektiver

Her vil jeg se på to ulike teoretiske perspektiver knyttet til kjønn som er sentrale for min tematikk. Først diskuterer jeg professor i antropologi Saba Mahmoods aktørskapsmodell, og hvorfor jeg anser denne som sentral for hvordan jeg forstår informantene. Deretter vil jeg se på oppgavens teoretiske ramme, en svært relevant oppdeling hentet fra Ziba Mir-Hosseini.

1.3.1 Mahmoods aktørskapsmodell

For å belyse min empiri vil jeg benytte Mahmoods teoretiske modell om aktørskap. Hennes modell bygger på Judith Butlers argumenter; en ”theorist of poststructuralist feminist thought”.¹⁶ Butler har igjen basert seg på Michel Foucault. Mahmood mener at forståelse av aktørskap må utvides, ettersom den nåværende dualistiske modellen motstand/underordning ikke inkluderer ”prosjekter, diskurser og ønsker som ikke fanges opp av disse termene.”¹⁷ Aktørene forholder seg til normer, og det finnes ulike måter å forholde seg til disse på.

¹⁵ Mikaelsson, 2001:156-157

¹⁶ Mahmood, 2005:17

¹⁷ Mahmood, 2005:15 (min oversettelse)

Motsetningene motstand og underordning er et begrepspar som i henhold til Mahmood ikke universelt kan karakterisere en aktørs handling. Eksempelvis var elementer som lidelse og overlevelse også relevante for aktørene i hennes studie. For flere av aktørene var også religiøse dyder spesielt viktige. Mahmood hevder at der dyder som blyghet og ydmykhet kan bli sett på som passive i en liberal tankegang, kan de inngå i et konstruktivt prosjekt, og være gjenstand for både satsing, kamp og oppnåelse. En aktør som følger religiøse dyder er aktør på lik linje med en som velger å gjøre motstand:

Even though it would be customary to consider one of these strategies “more agentival” than the other, I wish to show that such a reading is in fact reductive of the efforts entailed in the learning and practicing of virtues – virtues that might not be palatable to humanist sensibilities but are nonetheless constitutive of agency in important ways.”¹⁸

I henhold til min empiri ser jeg det som hensiktsmessig å bruke Mahmoods aktørsbegrep. Hun understreker at en ikke skal holde seg til én aktørskapsteori, men analysere aktørskap i lys av ulike væremåter. For å finne disse ulike væremåtene skal en se på kombinasjonen av tradisjon og religiøse erfaringer. Ved å gjøre dette kan en finne ut hvorfor noen aktører velger å underordne seg normene. På tross av at Mahmood understreker at en ikke skal holde seg til én aktørskapsteori, tolker jeg det slik at hun har utarbeidet en modell som inkluderer ulike måter for aktørskap. Det sentrale er imidlertid at aktørbegrepet ikke er begrenset, men omfavner det brede spekteret av religiøse tilnærminger til (og bort fra) normene. De religiøses komplekse liv skal ikke forstås i en forenklet versjon der aktørene bare kan utøve motstand eller underordne seg. I henhold til min analyse er dette en hensiktsmessig innfallsvinkel.¹⁹

1.3.2 Hvorfor ikke bruke kjønnsrollebegrepet?

Kjønnsrollebegrepet var mye brukt i 1950-årene, men i kvinneforskningstradisjonen fra 1970-tallet tok mange avstand fra dette begrepet. Kritikken gikk blant annet ut på at kvinnene var uten egen vilje. Aktørbegrepet overtok for kjønnsrollebegrepet, og både kvinner og menn ble forstått som:

¹⁸ Mahmood, 2005:168

¹⁹ Mahmood, 2005

”... aktive og målbevisste personer, som utformer handlingsstrategier og utnytter muligheter. [...] I dette språket blir sosialt og kulturelt kjønn et forhandlingstema mellom mannlige og kvinnelige subjekter, ikke egenskaper eller strukturer som er lagt en gang for alle.”²⁰

Mikaelsson viser til endringen fra kjønnsroller til aktører innen kjønnsforskningen, og hevder begge fortsatt kan brukes. Hvilken teoretisk modell som brukes beror ifølge henne på de religiøse tradisjonene som forskes på. Studier av den nyreligiøse heksebevegelsen settes opp mot en konservativ bedehusforsamling for å vise nytten av henholdsvis aktør- og kjønnsrollebegrepet. Ifølge Mikaelsson kan kjønnsrolleperspektivet være relevant i en konservativ bedehusforsamling ”ut fra en antakelse om at et tradisjonelt normpress om hvordan kvinner og menn skal te seg, fortsatt gjør seg gjeldene her.”²¹ Det kan forstås dit hen at hun tenker seg at tradisjonelle miljøer opprettholder normative kjønnsforhold. Bakka har, med grunnlag i Mikaelssons argument, valgt å bruke kjønnsrollebegrepet for å belyse kjønnsforholdene innen baha’i. Hun skriver at det sentrale aspektet i hennes oppgave er ”hva informantene selv mener er viktige kvinneroller og kjønnsroller i familien og i den religiøse organisasjonen.”²²

På bakgrunn av feltarbeidet mitt finner jeg ikke grunnlag for å se på kjønnsforholdene innen baha’i som kjønnsroller. Jeg har, som tidligere nevnt, funnet det hensiktsmessig å betrakte informantene som aktører i min analyse. Informantene uttrykker individuell valgfrihet og muligheter til å ta egne selvstendige valg. Dette inntrykket fikk jeg også formidlet gjennom å være tilstede og observere i miljøet. Det betyr imidlertid ikke at det ikke finnes et religiøst ideal, eller norm for kjønnene. Denne tosidigheten ved forståelsen av kjønn vil jeg gå nærmere inn på i kapitlet om familieliv. Mahmoods aktørskapsmodell brukes også direkte i familielivskapitlet, men jeg vil understreke at modellen er sentral for hele analysen, og den danner et ”bakgrunnsbilde” for hvordan jeg analyserer det empiriske materialet.

1.3.3 Mir-Hosseinis ulike forståelsesnivåer

Rammen for problemstillingen min består av *equality* forstått på tre ulike nivåer. Denne oppdelingen er hentet fra Ziba Mir-Hosseinis *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Her deles forståelser av kjønn i islam inn i tre ulike nivåer, og jeg mener disse nivåene også er godt egnet for å belyse ulike aspekter ved *equality*. De tre nivåene er:

²⁰ Mikaelsson, 2001:161

²¹ Mikaelsson, 2001:161

²² Bakka, 2004:5 og Mikaelsson, 2001

1. Tolkning av hellige tekster.
2. Politiske ideologier med lokale og historiske særegenheter.
3. ”Hvordan det oppleves” - individers og lokalsamfunns erfaringer.

Nivåene danner en nyttig ramme for å kunne skille mellom de ulike måtene informantene kommuniserer *equality*. Når snakker informantene om *equality* på bakgrunn av teksttolkning, og når snakker de på bakgrunn av politisk ideologi eller egne erfaringer? De tre nivåene kan også relateres og ses i sammenheng med hverandre.²³

I analysen av min empiri har jeg funnet *equality* formidlet på alle de tre nivåene. Både teksttolkning, politisk ideologi og informantenes erfaringer påvirker ifølge min empiri hvordan *equality* formidles i baha’i-miljøet. Diskusjonskapitlene 4-7 ses i lys av de tre nivåene, og norsk politisk ideologi diskuteres særlig i kapittel 4, *Equality*.

Før analysedelen innledes og empirien blir sett i lys av de teoretiske modellene, vil jeg i kapittel 3, metode, gå inn på hvordan jeg skaffet meg det empiriske materialet. I neste kapittel gir jeg først et bakgrunnsbilde av baha’i-religionen. Fra en generell fremstilling av religionens historie og hellige skrifter, går jeg over til en fremstilling av baha’i-samfunnet i Norge og deretter spesifikt inn på Oslo baha’i-samfunn.

²³Mir-Hosseini, 1999:3

2. Bakgrunnskapittel om baha'i

2.1 Historisk oversikt

Baha'i-religionen er den yngste og minste av verdensreligionene²⁴, med omtrent fem millioner tilhengere.²⁵ Fra den ble stiftet i 1863 har den derimot hatt en rask vekst, og har ifølge Arne Ruste vært den religionen med raskest, prosentvis, vekst de siste tiårene.²⁶ Religionen har sitt opphav i babismen, som igjen har sitt opphav i iranskinspirert shia-islam. Babismen oppstod innenfor shia-islam i Persia, og dens grunnlegger Sayyid Ali Muhammad Shirazi (1819-50) ble kalt (al-) *Bab*, porten. I 1844 forkynte han for første gang at han var guds utvalgte til å varsle menneskeheten om en ny tid, en ny religion og en stor profet. Han skulle være porten for denne guddommelige sannheten. 1844 regnes derfor som *tilblivelsesåret* for baha'i-religionen. Da Bab døde i 1850 ble det kamp om hvem som skulle være hans etterfølger. De fleste valgte å følge Mirza Husayn-Ali Nuri (1817-92), som tok navnet *Baha'u'llah*, Guds herlighet. *Stiftelsesdagen* for religionen er 21.april 1863, da Baha'u'llah forkynte at han var den profeten Bab hadde forutsagt. *Ridvan*-festen, baha'ienes største høytid, markerer dette hvert år. Selv om religionen hadde sine røtter i babismen ble den til en egen religion ved Baha'u'llah. En av de største forskjellene var steget fra shia-islamske rammer til en verdensreligion som skulle romme alle verdens folk.²⁷ Dette vises tydelig i de prinsippene baha'iene har som grunnlag for sin lære og tro i et globalt perspektiv:

Menneskehetens enhet, som én "rase" på kloden, som må betraktes som ett land. Full likestilling mellom kvinner og menn. Å gjøre slutt på alle fordommer, og på ekstrem rikdom og fattigdom. Å avvise krig som løsning på konflikter. Menneskenes uavhengige søken etter sannheten. Utdanning for alle mennesker. Full religiøs toleranse. Harmonisering mellom vitenskap og religion. Et verdenssamfunn av nasjoner. Et universelt hjelpespråk og felles skriftsystem. Oppgradering av jordbrukets status.²⁸

²⁴ Det er ikke enighet blant akademikere om baha'i passer inn under kategorien "verdensreligion". Peter Smith omtaler det som verdensreligion i Smith, 2008. Akademikere som Denis MacEoin og Margit Warburg foretrekker imidlertid å omtale baha'i som henholdsvis en ny religiøs bevegelse og en eldre "ny religion". Alle overnevnte har det til felles at de regner baha'i som en egen religion. Det finnes også akademiske verk som omtaler baha'i som en del av islam, en klassifisering verken muslimer eller baha'ier godtar. Baha'iene selv omtaler egen religion som en verdensreligion. Warburg, 2006: 64-68 og URL: <http://info.bahai.org> [Lesedato 17.08.2010]

²⁵ Smith, 2008: upaginert.

²⁶ Ruste, 2007: vii

²⁷ Smith, 2008 og Ruste, 2007

²⁸ Ruste, 2007:xliv-xlv

Baha'u'llahs forkynnelse kom i Bagdad, like før han og hans familie ble befalt å reise til Konstantinopel. Denne forvisningen kom etter anklager om at deres religiøse overbevisning var en fare for islam. De levde først som fanger i Konstantinopel, for deretter å bli sendt til Akka²⁹ i Palestina. Da han slapp fri fra fangenskapet flyttet han til en eiendom utenfor Haifa, som er i dagens Israel. Da Baha'u'llah døde i 1892 gikk ledelsen av baha'iene til hans eldste sønn Abbas Effendi (1844- 1921), som tok navnet *Abdu'l-Baha*, Bahas tjener. Det var under han at den nye religionen for alvor løsrev seg geografisk fra sine omgivelser i Midt-Østen, og nye baha'i-grupper ble dannet i USA, Europa og Øst-Asia. Abdu'l-Baha ble også stående som et eksempel og forbilde for hvordan en baha'i skulle leve. Etter hans død overtok *Shoghi Effendi* (1897-1957), som eldste dattersønn av Abdu'l-Baha. Under Shoghi Effendi ble det jobbet med utviklingen av en administrasjon, samt videre spredning av troen til de steder i Europa, Sørøst-Asia og Afrika hvor religionen var lite utbredt. Effendi var også med på å definere baha'i-doktrinen, samt fremstillingen og oppfatningen av baha'i-religionens historie. Da Effendi gikk bort i 1957 visste ingen hvem som skulle overta, ettersom religionen var uten en mulig arvtaker og ingen videre informasjon var gitt. Effendi hadde imidlertid oppnevnt en gruppe på 27 medlemmer kalt "the Hands of the Cause of God", som han i sitt siste brev til baha'iene omtalte som "Chief Stewards" av religionen.³⁰ De overtok ledelsen av religionen frem til Det Universelle Rettferdighetens Hus ble valgt og tok over ledelsen i 1963. Det Universelle Rettferdighetens Hus har siden 1963 vært religionens øverste religiøse administrative autoritet.³¹

2.2 Baha'ienes hellige skrifter

Bab, Baha'u'llah, Abdu'l-Baha og Shoghi Effendi er sentrale skikkelser innen religionen, og har stått for et bredt utvalg skrifter. Baha'ienes hellige skrifter er skrevet på persisk og arabisk, og inneholder åpenbarte tekster fra Bab og Baha'u'llah, samt Abdu'l-Bahas kommentarer av de åpenbarte tekstene. Shoghi Effendis persiske og engelske tekster tilhører ikke korpuset av hellige skrifter, men regnes som ufeilbarlige tolkninger og oversettelser og har dermed høy status. Ved å inkludere alle skriftene, hevder Denis MacEoin at disse

²⁹ Byen ligger i dag i Israel og går under navnet Akko. Baha'iene bruker Akka, byens arabiske navn. Warburg, 2006:425

³⁰ Smith, 2008:68. For mer om "the Hands of the Cause of God" se for eksempel Smith, 2008:60-61, 215-216

³¹ Smith, 2008 og Ruste, 2007. Det Universelle Rettferdighetens Hus vil bli omtalt og diskutert i kapittel 6.

tilsammen utgjør ”one of the largest canons in any religion, the full extent of which is difficult to gauge because so much remains in manuscript form.”³² Bare Baha’u’llahs identifiserte tekster og brev har så langt blitt talt til over 15 000. En av tekstene er den arabiske *Kitáb-i-Aqdas* (1873), som betyr den aller helligste bok, og er en lovbok som er retningsgivende for både samfunn og individ. I tanken om en hellig lov kan man se likhetstrekk til islam.³³ Baha’i har imidlertid ikke utviklet noen rettslære med egne lærde eller ulike retninger innenfor tolkning av loven.

2.3 Baha’i-samfunnet i Norge

Det norske baha’i-samfunnet ble grunnlagt i 1947, da det første lokale åndelige rådet ble opprettet i Oslo.³⁴ Ifølge det norske baha’i-samfunnets offisielle hjemmeside, kom imidlertid religionen til landet med Johanna Schubarth allerede i 1927. Schubarth startet arbeidet med å oversette religiøse skrifter til norsk, og i 1935 ble den første boka utgitt.³⁵

Tidlig på 1950-tallet kom det mange misjonærer³⁶ fra USA og Iran til Skandinavia. Ved baha’ienes europeiske verdenskonferanse i 1953 startet ”ti-års-korstoget”³⁷, en nordisk misjoneringsplan. Et av målene i misjoneringsplanen var at Norge skulle kunne sende delegater til opprettelsen av det første Det Universelle Rettferdighetens Hus - religionens øverste religiøse og administrative organ. Dette kunne gjennomføres etter etableringen av tre lokale åndelige råd i tillegg til Oslo, ettersom baha’i-samfunnet med fire lokale åndelige råd hadde oppfylt kriteriene for dannelsen av et nasjonalt åndelig råd i 1962. Det nasjonale åndelige rådet i Norge ble med andre ord opprettet i 1962.³⁸

I dag er det rundt 1100³⁹ baha’ier i Norge, og de er bosatt i alle landets fylker. Baha’i-samfunnet består av baha’ier med ulik nasjonal bakgrunn. I 2005 var det i følge baha’i-samfunnet 44 nasjonale bakgrunner representert. Majoriteten består av flyktninger og

³² MacEoin, 1997:621

³³ MacEoin, 1997 og Smith, 2008

³⁴ Lokale og åndelige råd blir beskrevet i kapittel 6.

³⁵ URL: <http://bahai.no/329.0.html> [lesedato 11.01.11]

³⁶ Selv bruker ikke baha’iene begrepet misjon. Dette vil bli utdypet i kapittel 7.

³⁷ Linge, 1974: 88

³⁸ Linge, 1974: 88

³⁹ URL: <http://bahai.no/993.0.html> [lesedato 05.01.11]. Tall hentet fra baha’ienes offisielle hjemmeside, og regnes fra høsten 2010. Det har dermed vært en økning fra 2002, da Bakka fikk oppgitt et tall på rundt 850 baha’ier i Norge. Bakka, 2004:14

immigranter fra Iran. De etnisk norske baha'iene utgjør også en stor gruppe.⁴⁰ Det er per i dag 18 lokale åndelige råd i Norge.⁴¹ De lokale åndelige rådene er de lokale baha'i-samfunnenes religiøse og administrative autoritet. Geografiske rammer for lokale åndelige råd er kommunegrensene.⁴²

Det finnes ikke noe baha'i-tempel i Norge. Baha'i-tempelet og dets tilhørende institusjoner kalles *mashriqu'l-adkhar*, ”demringsstedet for Guds lovprisning”, og baha'iene ønsker på lang sikt templer i så mange land og byer som mulig. På verdensbasis er det per i dag syv baha'i-templer, fordelt på de ulike verdensdelene. Templene er å finne i Wilmette (USA), Kampala (Uganda), Frankfurt am Main (Tyskland), Sydney (Australia), Apia (Samoa), Panama City (Panama) og New Dehli (India). Det er også planer om å bygge et tempel i Santiago (Chile), og når dette står ferdig har alle verdensdelene et baha'i-tempel. Templene brukes i dag til bønn og felleskap av det lokale og nasjonale baha'i-samfunnet. I framtiden er håpet at baha'i-templene og de tilhørende sosiale, humanitære, pedagogiske og vitenskapelige institusjonene skal fungere som samlingspunkt for alle mennesker, uansett religiøs tilhørighet.⁴³ I 1972 ble baha'i-samfunnet i Norge i besittelse av en tempeltomt. Tomten er i Nannestad, i nærheten av Gardermoen, men det er ikke klart når det vil bli startet bygging: ”Med dagens størrelse på det norske baha'i-samfunnet er det ikke noen umiddelbare planer [...], det er bare fremtiden som kan fortelle når det kan bli aktuelt.”⁴⁴

Baha'i-samfunnet i Norge har et eget forlag, Bahá'í Forlag. Forlaget gir ut ulikt materiell om religionen, herunder bøker, magasiner og musikk. Det norske baha'i-samfunnet har også en offisiell hjemmeside, der det blant annet publiseres baha'i-relaterte nyheter og informasjon om religionen. Det arrangeres ulike ”skoler” eller samlinger, både på nasjonalt plan og i samarbeid med andre nordiske land. Eksempler på dette er påskekonferanse for nordisk ungdom og sommerskole.⁴⁵

⁴⁰ Plesner og Døving, 2009:143

⁴¹ URL: <http://bahai.no/993.0.html> [lesedato 05.01.11]

⁴² Warburg, 2006:10-11

⁴³ Smith, 2008:194, MacEoin, 1997: 635, Warburg, 2006: 486-489, Ruste, 2007: 324

⁴⁴ URL: <http://bahai.no/1379.0.html> [lesedato 11.01.11]

⁴⁵ URL: <http://bahai.no/783.0.html> [lesedato 17.01.11] Det finnes også internasjonale samlinger i ulike land, der det bare snakkes persisk.

2.4 Baha'i-samfunnet i Oslo

Som nevnt ovenfor ble det første lokale åndelige rådet i Oslo dannet i 1947. Med sine rundt 145⁴⁶ medlemmer er Oslo baha'i-samfunn per i dag det største i landet. I likhet med nasjonalt nivå, utgjør også her iranske og etnisk norske baha'ier to store grupper. For baha'iene er samfunnsengasjement viktig, både innad i baha'i-samfunnet og utad mot storsamfunnet. Deltagelse i baha'i-samfunnet blir av mange derfor sett på som en sentral del av å være baha'i. Baha'iene møtes ved ulike anledninger, som nittendagsfestene og helligdagsfeiringene.⁴⁷ Andre anledninger kan være det lokale åndelige rådet som møtes før nittendagsfestene, eller baha'ier som er engasjert i komitearbeid. Eksempler på komiteer er arrangementkomiteer for ulike sammenkomster og komité for kontakt med myndigheter og media. Komiteene fremmer forslag for lokalt åndelige råd. Baha'iene kan også møtes til andre individuelle samlinger. Ved lokalt og nasjonalt årsmøte blir de åndelige rådene valgt.

Baha'i-samfunnet i Oslo er også aktive innenfor det baha'iene kaller kjerneaktiviteter. Kjerneaktivitetene består av tilbedelsesmøter, barneklasser, aktiviteter for juniorungdom (12-15 år) og studiesirkler. Det finnes også en baha'i studentforening på Blindern, som blant annet arrangerer foredrag. Alle kjerneaktivitetene er åpne for både baha'ier og ikke-baha'ier.

2.5 Nittendagsfester og helligdagsfeiring

Nittendagsfester er viktige baha'i-sammenkomster, og både Smith og Warburg omtaler de som svært sentrale i baha'ienes religiøse liv.⁴⁸ Nittendagsfester holdes vanligvis første dagen i hver baha'i-måned, det vil si hver nittende dag.⁴⁹ Shoghi Effendi innførte nittendagsfestene i deres nåværende form, som består av en tilbedelsesdel, en administrativ del og deretter en sosial sammenkomst. Den administrative delen er til for at baha'i-samfunnet skal ha regelmessig kontakt med sitt lokale åndelige råd. Baha'ier fra andre baha'i-samfunn er

⁴⁶ Tall innhentet via elektronisk kontakt med medlem i det lokale åndelige råd, januar 2011. Tallet er omtrentlig grunnet tilflytting og fraflytting.

⁴⁷ Nittendagsfester og helligdagsfeiring er omtalt senere i kapittelet.

⁴⁸ Smith, 2008:189, Warburg, 2006:365

⁴⁹ Se vedlegg B angående baha'i-kalenderen.

velkomne, og utførelsen av feiringen kan variere. Selv om det ikke kan dannes et lokalt råd, kan første dagen i hver måned også feires i kommuner med mindre enn ni baha'ier.⁵⁰

I tillegg til nittendagsfester er ni store helligdager, i følge Denis MacEoin, hjørnesteinene i baha'ienes organiserte religiøse liv. Helligdager kan i prinsippet feires alene, men en studie gjort av Warburg blant baha'ier i Danmark viser at de fleste informantene valgte å feire i fellesskap. Lesing av bønn og andre tilbedelsestekster er noe av innholdet i feiringen av helligdager, som kan feires på ulike måter. Ni av elleve baha'-i-helligdager regnes som store, eller viktige. På de ni helligdagene er det obligatorisk å ta fri fra jobb. En av helligdagene er baha'ienes nyttår, *Naw-Ruz*, som sammenfaller med Irans nasjonale nyttårsfeiring. Nyttårsfeiringen er 21.mars (vårjevndøgn). De resterende helligdagene er forbundet med sentrale religiøse skikkelser. Som tidligere nevnt er *Ridvan*-festen baha'ienes største høytid. I løpet av en periode på tolv dager feires Baha'u'llah og det faktum at han erklærte seg som den profeten Bab hadde forutsagt.⁵¹

I likhet med kjerneaktivitetene er helligdagsfeiringene åpne for både baha'ier og ikke-baha'ier. Nittendagsfestene er derimot lukket for andre enn baha'iene. Ingen av baha'ienes sammenkomster er bundet til et spesifikt sted. De kan holdes både i private hjem, i lånte lokaler eller på baha'i-senteret. Oslo baha'i-samfunn bruker det nasjonale baha'i-senteret i Oslo som sitt baha'i-senter. De ønsker på sikt å skaffe seg sitt eget.

I neste kapittel vil jeg se på metode, herunder hvordan mitt møte med baha'i-samfunnet var. Her vil jeg drøfte metodiske og etiske problemstillinger i forbindelse med et feltarbeid, og se på oppgavens komparative vinkling.

⁵⁰ Smith, 2008:189 og Warburg, 2006:365-367

⁵¹ MacEoin, 1997:635 og Warburg, 2006:358-361

3. Metode

Feltarbeid har vært en av to sentrale metoder for denne oppgaven. I min fremstilling av baha'i-samfunnet i Oslo har jeg valgt å legge vekt på samtalene, i motsetning til å gi et bilde av hele miljøet. Det er samtalene rundt oppgavens tematikk jeg ønsker å formidle, og disse danner grunnlag for den andre sentrale metoden i oppgaven – nemlig sammenligning med andre baha'i-studier. Under og etter feltarbeidet har jeg sammenlignet mine funn med andre forskeres funn. Analysen i oppgaven er med andre ord basert på egen empiri og sammenligning. Oppgaven er ingen klassisk beskrivelse av et miljø. I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for min komparative metode, og deretter reflektere over metodiske og etiske aspekter ved feltarbeidet.

3.1 Komparativ metode

Jeg har funnet det hensiktsmessig å analysere mine funn ved hjelp av komparativ metode. I forskningslitteraturen om baha'i er det flere studier av baha'i-samfunn som er relevante for å belyse min empiri. Studiene har på flere områder utgjort sammenligningsgrunnlag for mine funn, og vært viktige for å gi analysen et bredere perspektiv.

Forskningslitteraturen som har vært sentral for min komparative metode er hentet fra studier utført i baha'i-samfunn i Danmark, USA og Norge. Studiet fra Danmark er nasjonalt, og omfatter det danske baha'i-samfunnet. Studiene fra USA og Norge er regionale. Det amerikanske studiet er basert på empiri fra Atlanta baha'i-samfunn, og det norske er basert på empiri fra Stavanger baha'i-samfunn.

Danmark er omtalt i Margit Warburgs *Citizens of the World. A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (2006), mens Atlanta baha'i-samfunn er omtalt av Michael McMullen i *The Bahá'í. The Religious Construction of a Global Identity* (2000). I hovedoppgaven skrevet av Elisabeth Helland Bakka, ””I baha'i får vi være kvinner”: Identitet og selvforståelse” (2004), får vi innblikk i baha'i-samfunnet i Stavanger.

Videre vil jeg her se på hvordan jeg innhentet min empiri fra Oslo baha'i-samfunn.

3.2 Feltarbeid

Interessen min for religiøs praksis i samtiden gjorde det naturlig å velge feltarbeid for å innhente empiri. I følge Richard J. Natvig er feltarbeid et godt valg i studie av religiøs praksis i nåtid.⁵² I første møte med feltet sto jeg uten noen form for erfaring - jeg hadde aldri utført feltarbeid og heller ikke hatt kontakt med baha'i-miljøet. Fra å lese faglitteratur skulle jeg nå ut og møte "den andre". Å planlegge, utføre og bearbeide et feltarbeid skulle vise seg å være mer omfattende enn først antatt. Uvitende, hadde jeg på forhånd tenkt på feltarbeidet som kun en metode – men det skulle raskt vise seg å ha både faglige, personlige, metodiske og etiske dimensjoner. Videre vil jeg beskrive metodene og informantene mine, og deretter reflektere rundt ulike metodiske og etiske utfordringer jeg har erfart.

3.2.1 Religionshistorisk feltarbeid

Natvig omtaler ikke feltarbeid som en metode i seg selv, men han skriver om en feltarbeidsmetodikk. Feltarbeidsmetodikken er hentet til religionsvitenskapen fra etnologi og sosialantropologi. Ifølge Natvig er det religionshistoriske feltarbeidets særpreg måten feltarbeidet fokuserer på religion, samt holdningen til religion som fenomen.⁵³

Innenfor feltarbeid finner vi metodene kvalitativt intervju og deltagende observasjon. Dette har vært de to viktigste metodene for mitt feltarbeid, og jeg vil under redegjøre for disse metodene, og betydningen de hadde for empirien. For å kunne danne meg et enda bredere bilde har jeg i tillegg sett på ulike hellige og religiøse skrifter som informantene forholder seg til. Slik har jeg utvidet min kjennskap til felten og mine informanternes referanserammer. En slik kombinasjon av empiri og tekst er også anbefalt av Natvig. Han utdyper det slik: "Å vera i stand til å kjenna igjen eller oppdaga referansar i samtalar, i talar, i tekstar, i ikonografi [...], i handlingar, er av stor verdi i et feltarbeid eller under eit intervju."⁵⁴ Som nevnt i bakgrunnskapittelet finnes det et ukjent antall hellige og religiøse baha'i-skrifter. På bakgrunn av skriftmangfoldet har jeg prøvd å skaffe meg en oversikt over det som kan være relevant. Her har blant annet informantenes anbefalinger vært nyttig.⁵⁵ I mye av litteraturen går flere

⁵² Natvig, 2006

⁵³ Natvig, 2006

⁵⁴ Natvig, 2006:215

⁵⁵ Jeg har merket all anbefalt litteratur med * i litteraturlisten.

utsagn igjen. Den valgte litteraturen for referanserammen er derfor den jeg regner som representativ for de forståelsene som går igjen i informantenes fortellinger.

3.2.2 Kvalitativt intervju

Under et kvalitativt intervju er det mange ulike faktorer som påvirker hva som blir sagt: intervjutype (formelt/uformelt), spørsmål, personene til stede ved intervjuet, sted og dagsform. I starten av feltarbeidet mitt hadde jeg størst fokus på intervjuer. Selv om jeg hadde vært innom miljøet tidligere, var det med intervjuene jeg anså feltarbeidet som virkelig startet. Ifølge Magnus Öhlander er skillet mellom intervju og deltakende observasjon flytende.⁵⁶ Det vil si at uformelle og spontane samtaler under deltagende observasjon kan betegnes som et intervju. Jeg utførte både formelle og uformelle intervjuer, men jeg har i analysen av empirien lagt stor vekt på de intervjuene som kan karakteriseres som formelle, eller definerte. Det vil si at de var tydelige begrenset i tid og rom, og etter informantens ønske benyttet jeg enten båndopptaker eller noterte. Etersom jeg ønsket å gå i dybden av tematikken min, var intervjuene som regel på én til to timer, avhengig av situasjonen. Trude A. Fonneland mener et kvalitativt intervju ikke bør være lengre enn to timer, noe jeg erfaringsmessig kan si meg enig i.⁵⁷ I intervjuer opp mot to timer merket jeg at det ikke var lett å være tilstrekkelig oppmerksom. Dermed tilstrebet jeg å korte ned på de senere intervjuene, for i størst mulig grad å kunne holde en høy faglig kvalitet. Alle de planlagte intervjuene var individuelle, utenom et noe kortere gruppeintervju. Intervjuene ble foretatt på ulike steder, etter informantenes ønsker. Jeg hadde ferdig utarbeidede spørsmål, som endret seg i takt med ny innsikt i tematikken. Likevel var jeg bevisst Eva Fägerborgs utsagn: ”Men den främsta uppgiften är inte att ställa sine frågor, utan att *få den intervjuade att berätta.*”⁵⁸ Spørsmålene dannet grunnlag for en dialog mellom meg og informantene, slik at informantene i stor grad kunne være med å sette føringer for intervjuet. Dette bidro også til en mangfoldighet. Et intervju er alltid kontekstualisert, og begge parter er med på å forme intervjuet og hva som blir kommunisert. Min personlighet, og at jeg er en kvinne i midten av 20-årene kan ha vært utslagsgivende for hvordan informantene forholdt seg til meg – og dermed hvilken empiri jeg fikk. Under intervjuet var formålet mitt å få innblikk i informantenes verdensbilde, med andre ord deres forståelser, tanker og opplevelser. Informantenes intervjuer var med på å belyse en

⁵⁶ Öhlander, 1999:76-77

⁵⁷ Fonneland, 2006

⁵⁸ Fägerborg, 1999:59

større kontekst. Det ga meg et større innblikk i religionen som helhet og tematikken jeg hadde valgt, samtidig som jeg også fikk mer kunnskap om hver enkelt informant.⁵⁹

Intervjuene var ikke bare kunnskapsgivende, de ble i mitt tilfelle også en av inngangsportene til baha'i-samfunnet. Jeg fikk blant annet vite om hva som skulle foregå i miljøet i nærmeste fremtid, og jeg fikk informasjon som ikke ble publisert på baha'i-samfunnets internettside. I den tidlige fasen av feltarbeidet mitt var dette svært viktig, ettersom jeg ikke hadde en spesiell kontaktperson. Ved å delta på det som foregikk fikk jeg anledning til å ta bli kjent med nye informanter og deretter utføre nye intervjuer.

3.2.3 Deltagende observasjon

Observasjon kan, ifølge Fonneland, være nøkkelen til innsikt i det miljøet en skal studere. I likhet med Fonneland tror jeg mine stereotypiske forventninger ble dempet ved å observere og gjøre meg kjent med miljøet. Det var også nyttig for å kunne gå dypere i den empirien jeg har fått tilgang til. Observasjon ga meg mulighet til å se om det som ble gjort samsvarte med det som ble sagt.⁶⁰

Det finnes ulike grader av deltagelse under observasjonen. Graden varierer som regel under et feltarbeid, og henger sammen med de ulike situasjonene feltarbeideren befinner seg i. Dette er også beskrivende for min observasjon. Jeg vil likevel hovedsakelig karakterisere min observasjon som deltagende. Ved alle anledninger jeg var sammen med baha'ier, enten det var en enkelt baha'i eller flere, deltok jeg i den forstand at jeg var med i det sosiale spillet. Jeg opplevde aldri at jeg ble "usynlig" og overlatt helt til meg selv. Graden av innblanding varierte fra å iakttå, føre samtaler eller notere, til å delta aktivt på lik linje med informantene.⁶¹ Selv om jeg deltok på lik linje, er det imidlertid en begrensning at jeg selv ikke er baha'i. Som ikke-baha'i hadde jeg ikke mulighet til å forstå religionen innenfra slik mine informanter hadde, og dette la premisser for min deltagende observasjon. Jeg forstår det med andre ord som en begrensning at jeg ikke selv er, eller har planer om, å bli baha'i. Warburg omtaler begrensningen i innledningen av sin monografi. Hun skriver at hun viser ydmykhet for sin fremstilling av baha'i, og en av grunnene er "because I am not a believer myself, there

⁵⁹ Esborg, 2005, Fägerborg, 1999

⁶⁰ Fonneland, 2006:224

⁶¹ Öhländer, 1999:74

are parts of the religions that I can not fathom, although I know that they are central to the Baha'is themselves.”⁶²

Feltarbeidet ble utført i en periode på 14 måneder, og ble intensivert vårsemesteret 2011. Fra første kontakt med miljøet i mars 2010, og frem til feltarbeidets slutt i mai 2011, har jeg vært med på ulike typer sammenkomster med og/eller arrangert av baha'ier tilknyttet Oslo baha'isamfunn. I begynnelsen var deltagelsen uvant for meg, men det ble lettere etter hvert som jeg ble vant til baha'ienes ”koder”. Feltarbeidet har spilt en sentral rolle for min tematikk, ettersom observasjoner gjort i felt har dannet sammenligningsgrunnlag for informantenes intervjuer. Jeg fant at det i stor grad var samsvar mellom mine observasjoner og det informantene kommuniserte. Feltarbeidet var derfor svært nyttig for å kunne sette intervjuene inn i et større helhetsbilde. At mine observasjoner og intervjuene i stor grad ga samme inntrykk, legger et felles grunnlag for diskusjonene videre i denne oppgaven.

Sammenkomstene jeg deltok på var hovedsakelig baha'ienes fire kjerneaktiviteter og markering av helligdager. Som tidligere nevnt består de fire kjerneaktivitetene av tilbedelsesmøter, barneklasser, aktiviteter for juniorungdom og studiesirkler. Selv om jeg aldersmessig ikke tilhørte målgruppen, fikk jeg mulighet til å observere juniorungdomsgrupper og barneklasser. Størst innblikk fikk jeg i studiesirkler og tilbedelsesmøter. Kjerneaktivitetene var den type sammenkomst hvor jeg hadde størst grad av deltagelse. Jeg deltok ofte på lik linje med andre tilstedeværende, både baha'ier og ikke-baha'ier. Ettersom disse samlingene var hyppigere enn helligdagsmarkeringer, deltok jeg på flest kjerneaktiviteter. Under helligdagsmarkeringer bestod min rolle hovedsakelig av iakttagelser og å være samtalepartner.⁶³

De fire kjerneaktivitetene og helligdagene er åpne for alle, uansett religiøs tilhørighet. Sammenkomstene var geografisk spredt, og flere foregikk i private hjem. Jeg deltok også på sistnevnte, og opplevde stor gjestfrihet blant baha'iene. Ettersom sammenkomstene var i privat regi, gikk invitasjonene direkte. Dermed var det en forutsetning at jeg var tilstede i miljøet, slik at jeg fikk knyttet kontakter. Ulike lokaliteter satte aldri noen hindringer for min deltagelse.

I tillegg til helligdagsmarkeringer og kjerneaktiviteter deltok jeg på en nittendagsfest, samt ulike misjonsrettede sammenkomster. Som omtalt i forrige kapittel er nittendagsfestene bare

⁶² Warburg, 2006:xxiii

⁶³ Helligdagsmarkeringer er omtalt i forrige kapittel.

åpne for baha'ier. I lys av min rolle som masterstudent ble jeg imidlertid invitert med på en nittendagsfest. Bortsett fra én kommentar om at jeg egentlig ikke hadde lov til å være på nittendagsfesten, ble min tilstedeværelse tatt godt imot under både nittendagsfesten og ved alle andre anledninger.

De ulike typene sammenkomster gjorde at jeg fikk innblikk i baha'i-samfunnet i ulike "settinger". Ved helligdagsmarkeringer og tilbedelsesmøter var det i størst grad baha'ier som deltok. Jeg fikk med andre ord innblikk i samspillet baha'iene hadde seg imellom. Under studiesirkler deltok det mange ikke-baha'ier, slik at jeg her fikk innblikk i hvordan baha'iene formidler religionen. Samspillet mellom baha'iene har vært relevant å observere i forhold til informantenes uttalelser angående tematikken rundt familieliv og religiøs ledelse. I forhold til misjonsarbeidskapittelet har det vært sentralt å selv kunne observere hvordan baha'iene misjonerer, i tillegg til informantenes uttalelser.

Jeg deltok på alt jeg hadde mulighet til, uavhengig av om det berørte tematikken min eksplisitt eller ikke. Et bredere og mer detaljert perspektiv på religionen ga meg bedre forståelse for temaet mitt, og et rammeverk for intervjuene. Fonneland sier det slik:

"Men for at forteljingane skal kunne gje djupare meining, er det viktig at forskaren på førehand og undervegs tek seg tid til å verta kjend med den kulturen ho har vald å sette seg inn i. Ho må stoppa opp, pusta, samtala, observera, gripa språket, finna lokale gatar og løynde kafear. Målet er å koma attende til skrivebordet med eit materiale som har eit godt potensiale for fortolkning, som talar eit språk forskaren forstår, og som ho kan kommunisera vidare."⁶⁴

Å være fysisk tilstede i baha'i-miljøet ga stort faglig og metodisk utbytte. Min tilstedeværelse både under intervjuene og i deltagende observasjon hadde også andre implikasjoner. Dette vil jeg komme tilbake til i 3.4.2.

3.3 Informantene

Med informant menes i denne oppgaven alle baha'ier jeg har hatt samtaler med. Som tidligere omtalt har jeg benyttet metodene kvalitativt intervju og deltagende observasjon, og skillet mellom disse to er flytende. Samtaler og spørsmål under deltagende observasjon kan derfor forstås som et uformelt og ikke-planlagt intervju. I denne oppgaven omfatter begrepet

⁶⁴ Fonneland, 2006:224

informant både baha'ier jeg har hatt planlagte formelle intervjuer med, og de som bidro til uformelle intervjuer som spontant oppstod under deltagende observasjon.

3.3.1 Hvem er informantene?

Hvem som ble informanter var styrt av både tilfeldigheter og kriteriene kjønn, alder, nasjonalitet og tilknytning. Ettersom jeg opprinnelig ikke hadde noen kontakter inn i miljøet, fant jeg informanter på ulike måter. For eksempel tok jeg selv kontakt med noen, mens andre ble jeg satt i kontakt med. Deltagende observasjon var også en arena for kontakt.

Underveis i feltarbeidet endret jeg problemstilling og dermed fokus. Dette tar jeg videre opp i 3.4.2. Her vil jeg først peke på at i begynnelsen var mine to kriterier kjønn og alder. Jeg ønsket informanter av begge kjønn, noe som viste seg å være uproblematisk. Deretter ønsket jeg informanter som baha'iene regnet som administrativt modne. Dette vil si informanter fra 21 år og oppover. Etter fylte 21 år regnes baha'iene som fullverdige medlemmer av religionen, i den forstand at de regnes som voksne nok til å håndtere alle plikter og rettigheter innen religionen. Selv om Baha'u'llah regnet en femtenåring som sosialt og religiøst moden, er det ved administrativ modenhet en baha'i får stemmerett til de åndelige rådene. Dette innebærer også at de kan bli valgt inn selv.⁶⁵ Ettersom jeg også ville se på religiøs ledelse og tilknytning til de åndelige rådene, var det viktig for meg at informantene mine kunne fortelle om egne erfaringer. Foruten om denne nedre aldersgrensen prøvde jeg også i størst mulig grad å finne informanter i ulike aldersgrupper.

Etter hvert ble også nasjonalitet et kriterium. Som tidligere nevnt utgjør iranske og etnisk norske baha'ier to store grupper i baha'i-miljøet, og informantene er av disse to nasjonalitetene. Noen steder må analysen ta hensyn til at samtaler ble ført på norsk, et språk som ikke var alle informantenes morsmål.

I praksis har mine kriterier ført til at alle baha'ier over 21 år har kunnet fungere som informanter, forutsatt at de hadde en tilknytning til Oslo baha'i-samfunn. Opprinnelig definerte jeg mulige informanter som "medlemmer av Oslo baha'i-samfunn". Dette endret jeg til tilknytning, ettersom det viste seg at det ikke var klare grenser mellom geografisk medlemskap og hvor en kunne velge å delta i både kjerneaktiviteter og ved

⁶⁵ Smith, 2008:157

helligdagsmarkeringer.⁶⁶ Informantene mine er med andre ord baha'ier med tilknytning til Oslo baha'i-samfunn og samfunnets sammenkomster.

Informantenes stemmer i denne oppgaven er ikke bare preget av hvem de er, de er også preget av samspillet mellom oss under intervjuet. Lars Kaijser betegner feltarbeidet som en sosial virksomhet. Lengre tid i felt forutsetter at feltarbeideren skaper og opprettholder sosiale relasjoner med sine informanter. De sosiale relasjonene påvirkes av både feltarbeideren og informantens personlighet og væremåte. På bakgrunn av dette er det ikke overraskende at feltarbeideren, i møte med feltet sitt, får ulik grad av kontakt med informantene. Kaijser mener at dette ikke nødvendigvis bare er en begrensning, det kan også være et utgangspunkt.⁶⁷ I mitt tilfelle tenkte jeg ikke på de ulike gradene av kontakt, og dermed kommunikasjon, som problematisk for utførelsen av feltarbeidet. Jeg søkte meg med andre ord ikke bevisst bort fra informanter som jeg intuitivt ikke følte "personlig kjemi" med. Jeg valgte altså ikke bort aktuelle informanter. Det hendte imidlertid at en informant takket nei til intervjuforespørsel.

Ettersom jeg har gjort feltarbeid i et lite miljø⁶⁸, ønsker jeg av anonymitetshensyn ikke å oppgi alder eller nasjonalitet knyttet til informantsitatene. Jeg vil imidlertid benevne informantens kjønn etter sitatene, i tråd med oppgavens kjønnsperspektiv og spørsmålet om hvorvidt informantens kjønn påvirker deres forståelser av *equality*. Jeg har valgt å se på både kjønn og nasjonalitet i forhold til informantens forståelse og de observasjoner jeg har gjort av de respektive temaene. Dette vil komme samlet på slutten av alle diskusjonskapitlene (kapittel 4-7).

3.3.2 Representativitet

Feltarbeidsmetodikken brukt i mitt feltarbeid består som tidligere nevnt av sosialantropologisk og etnologisk metode. I *Ethnography. Principles in practice* tar Hammersley og Atkinson opp spørsmålet om etnografisk forskning og representativitet. De skriver at forskningsfunn fra et lite studium ikke nødvendigvis er representativt for en større gruppe. Selv om en studie ikke er representativ, kan det være andre viktige aspekter ved den. Representativitet er med andre ord ikke et krav for forskning:

⁶⁶ Hvor medlemskapet registreres er avhengig av kommunene baha'iene er bosatte.

⁶⁷ Kaijser 1999:34

⁶⁸ Som tidligere nevnt består Oslo baha'i-samfunn av omkring 145 medlemmer.

One of the limitations often raised in connection with ethnographic work is that because only a single case, or at any rate a small number of cases, is studied, the representativeness of the findings is always in doubt. This can be an important point, but it is not always so. Sometimes, ethnographic research is concerned with a case that has intrinsic interest, so that generalization is not the primary concern.⁶⁹

I løpet av feltarbeidet har jeg hatt åtte formelle intervjuer, herunder et oppfølgingsintervju og et gruppeintervju. I tillegg har jeg hatt en rekke uformelle samtaler med 40-50 personer. Ettersom jeg i henhold til kvalitativ forskningsmetode har fokusert på å gå i dybden av tematikken, vil jeg på bakgrunn av størrelsen på informantutvalget mitt ikke si at mine funn nødvendigvis kan sies å være representative for en større gruppe, som hele baha'i-samfunnet i Oslo eller i Norge. Funnene mine vil likevel kunne være relevante for å se på hvilke forståelser som formidles av baha'iene.

3.3.3 Visste de at de ble forsket på? – Etske forhåndsregler

Jeg var bevisst de etske retningslinjene ved kontakt med informanter til de formelle intervjuene, og alle visste ”at de ble forsket på.” Før alle de formelle intervjuene samtykket informantene skriftlig eller muntlig, og de ble gjort kjent med sin rett til å trekke seg. Jeg opplyste også om at de ville bli anonymisert. Anonymisering og konfidensialitet er i følge Knut Aukrust viktig både fordi forskeren håndterer sensitive opplysninger og for at enkeltpersoner ikke skal kunne gjenkjennes. Religiøs oppfatning er av de kategoriene som regnes som sensitive opplysninger.⁷⁰ Jeg informerte om at jeg ønsket å få mer kunnskap om ”likestillingsprinsippet” og deres religiøse bakgrunn, og at dette ville bli temaene under intervjuene.

Det var en utfordring å følge de etske forhåndsreglene under deltagende observasjon. Finn Sivert Nielsen mener at det formelle intervjuet ikke byr på problemer. Det er lagt opp slik at informantene hele tiden vet at det foregår et intervju.⁷¹ Det uformelle intervjuet er derimot all samtale som foregår mellom passiv observasjon på den ene siden, og det formelle intervjuet på den andre. Uformelle intervjuer oppstår med andre ord under deltagende observasjon, en av metodene jeg har benyttet meg av. Jeg var bevisst på å opplyse om at jeg skrev masteroppgave i alle samtaler der dette var praktisk mulig. Jeg ble introdusert som

⁶⁹ Hammersley og Atkinson, 2007:32

⁷⁰ Aukrust, 2005

⁷¹ Nielsen, 1996:110

mastergradsstudenten flere ganger, og jeg introduserte meg selv under Oslo baha'i-samfunns nittendagsfest. De informantene jeg har hatt uformelle intervjuer med var klar over at jeg skrev masteroppgave, og interesse for min skriving kunne også være innledning til samtalene. Nielsen mener feltarbeideren må ta ansvar for at alle som inngår i forskningen er klar over dette, og at en må finne en balansegang mellom å snakke for mye om forskningsprosjektet og å aldri snakke om det. Min hensikt har vært å prøve å finne den balansen. Likevel vil jeg avslutte med Nielsens ord om hvor vanskelig balansegangen er og til hvilken grad det kan sies at informantene har forstått:

Mens vi er i felten kan *alt* bli ”data”, så lenge det ”dreier seg om folk”, og dette er en så vidt uvanlig holdning til livet at informantene sjelden fatter hva det er vi driver med (uansett hvor mye vi bestreber oss på å ”tone flagg”) før de ser de ferdige resultatene.⁷²

3.4 Empirien blir til

3.4.1 Prosessen: fra muntlige til skriftlige kilder

I forbindelse med intervjuer og observasjoner er det flere alternativer for å memorere informasjon – enten ved ren hukommelse, notattaking eller ved hjelp av tekniske hjelpemidler, som en båndopptaker. I mitt feltarbeid vekslet jeg mellom disse tre under selve intervju- eller observasjonsøyeblikket. Likt for alle er at jeg i ettertid satte meg ned og omformet relevante minner, notater eller opptak til en skriftlig tekst. Under de formelle intervjuene ble båndopptakeren brukt. Unntakene var gruppeintervjuet og et intervju der informanten ikke ønsket opptak. Under gruppeintervjuet valgte jeg å ta notater, blant annet på grunn av lyd kvalitet på båndopptakeren. Fägerborg mener innspilte intervjuer har en høyere verdi som kilde enn notatintervjuer. I forhold til analysen kan et innspilt intervju repeteres i sin helhet i ettertid, mens et notatintervju blir fastlåst til papiret på feltarbeiderens kompetansenivå der og da. Etter hvert som feltarbeideren får større forståelse for feltet, vil det ved et notatintervju bare være notatene som kan ses i et annet lys, ikke intervjuet i seg selv. I ettertid har jeg sett stor nytte i å kunne spille av intervjuene. Jeg har imidlertid hatt bruk for mye av de skrevne notatene også, både skrevne intervjunotater og notater fra feltdagboka.⁷³

⁷² Nielsen, 1996:16 (sitat), 110-111

⁷³ Fägerborg, 1999: 67-68. Se også Fonneland, 2006

Ved bearbeiding av muntlig diskurs til skriftlig diskurs skjer det noe med teksten og informasjonen. Dette skjer både ved notater fra observasjon og båndopptak, eller under intervjusituasjonene. Feltdagboka og andre observasjonsnotater er derfor viktige for å forstå de endelige skriftlige kildene. Observasjonsnotatene kan fortelle om blant annet øyekontakt, ansiktsuttrykk, kroppsspråk og hvordan fortellingen er strukturert. En muntlig setning tatt ut av sin kontekst kan få en helt annen betydning enn informantene opprinnelige ville frem til. Jeg skrev ned observasjonsnotater i feltdagboka så snart jeg hadde anledning. På denne måten har jeg forsøkt å lage en kontekstuell ramme for empirien.⁷⁴

I prosessen fra muntlige til skriftlige kilder ligger det et maktspekt. I mitt feltarbeid er det jeg som har valgt kriterier for informantene, tematikken for intervjuene og for den deltagende observasjonen. I tillegg til å definere hva som er relevant under feltarbeidet, er det også jeg som har den tolkende makten under analysearbeidet. Fonneland påpeker denne maktsymmetrien, og hvordan den som forsker og de som blir forsket på ikke er likestilte parter.⁷⁵

Et annet etisk aspekt er effekten en ferdig analyse kan ha for det studerte miljøet. Forskningen er "... ikke bare med på å synliggjøre et fenomen [...]: ved sin grensetrekking og kategoriskapning bidrar forskning til å skape et innhold."⁷⁶ Det skal ikke bare tas hensyn til hvordan informantene vil oppfatte seg selv i analysen, men på hvilken måte det bestemte miljøet og temaet presenteres for storsamfunnet. Denne fremstillingen er ene og alene forskerens etiske ansvar. Det er ikke informantenes plikt eller ansvar å kunne ane konsekvensene av analysen.⁷⁷

3.4.2 Problemstillingen og følger av min tilstedeværelse

Jeg tenkte opprinnelig, som Nielsen påpeker mange gjør, at problemstillingen ligger og venter på å bli sett på. I møtet med feltet fikk jeg erfare at dette ikke stemmer, og at en problemstilling er: "refleksiv, den inviterer til et dynamisk gi og ta-forhold mellom forsker og felt."⁷⁸ Problemstillingen er et perspektiv, og dette perspektivet endrer seg etter hvert som kunnskap opparbeides. Jeg endret altså min problemstilling etter å ha vært i felten. Møtet med

⁷⁴ Fonneland, 2006. Se også Fägerborg, 1999, Kaijser, 1999 og Esborg, 2005

⁷⁵ Fonneland, 2006:232

⁷⁶ Fonneland, 2006:239

⁷⁷ Fonneland, 2006: 239, Kraft, 2006:272

⁷⁸ Nielsen, 1996:102

informantene og miljøet ga meg ny innsikt i tematikken. Min tilstedeværelse påvirket ikke bare hva jeg tenkte om feltet - tilstedeværelsen påvirket også informantene.⁷⁹

Antagelsen om at min tilstedeværelse påvirket informantene har bakgrunn i at det var merkbar forskjell i situasjoner hvor jeg hadde direkte samtaler med baha'ier som kjente til masteroppgaven min, og situasjoner der jeg bare var "en i mengden". Ved flere sammenkomster var det tydelig at min tilstedeværelse ble assosiert med *equality*. Det var ulike måter å kommunisere *equality* på. Det ble for eksempel vist interesse for temaet, eller det ble et naturlig samtaleemne. Andre spøkte om *equality*, fra ren humor til humor som inneholdt alvorlige undertoner. I flere feltnotater har jeg notert utsagn som "håper du har sett likestilling her i kveld". Ettersom *equality* bare er ett av flere sentrale hovedprinsipper for baha'iene antok jeg derfor at min tilstedeværelse aktualiserte akkurat dette temaet. Antagelsen min ble forsterket da jeg deltok på ulike informasjonsmøter eller studiesirkler der jeg var "en i mengden" blant deltakere med ulik kjennskap til religionen. På informasjonsmøtene og i studiesirklene deltok det som oftest noen som var ukjent med religionen. Religionen ble da presentert. Under generell formidling ble ikke *equality*prinsippet spesielt vektlagt. Ved flere anledninger ble det heller ikke nevnt.

Jeg fikk altså inntrykk av at samtaleemner kunne påvirkes av mitt nærvær, men jeg fikk ingen indikasjoner på at nærværet mitt var avgjørende for hvordan baha'iene oppførte seg rundt meg.

Mens enkelte informanter allerede hadde reflektert over ulike aspekter ved *equality*, kunne andre komme i den situasjonen at de tok stilling til prinsippet i møte med meg. Bevisstheten, refleksjonen og interessen rundt *equality* vil nødvendigvis variere fra informant til informant. Mine spørsmål synes i flere tilfeller å være med å forme informantenes bevissthet om temaet.

3.5 Oppsummering

Jeg har i denne oppgaven benyttet feltarbeid og komparativ metode. Det er samtalene med informantene mine jeg har valgt å formidle, og deres forståelser blir satt inn i et bredere perspektiv ved hjelp av sammenligning med annen forskningslitteratur på baha'i. I tillegg til sammenligning ser jeg også intervjudelen i lys av baha'i-religionens lære. Lang tid i felt med

⁷⁹ Nielsen, 1996:102

deltagende observasjon har gjort det mulig å knytte kontakter med informanter, få anledning til å delta på ”uannonserte” sammenkomster, og aller viktigst – snakke med baha’iene og samtidig kunne observere hvordan baha’iene handlet i ulike situasjoner. Deltagende observasjon har med andre ord vært en viktig faktor for å skaffe den intervjubaserte empirien til analysen.

Jeg har i dette kapitlet også diskutert hvilke ulike faktorer som er med på å forme forskningsresultatene. Viktig her er særlig hvordan jeg og informantene har hatt påvirkning på hverandre, og hvordan problemstillingen har endret seg underveis.

I neste kapittel, som er det første av de fire diskusjonskapitlene, vil jeg se på betydningen av *equality* innen baha’i.

4. *Equality*

Innen baha'i blir likestilling og likeverd ofte brukt som begreper for å omtale forholdet mellom kjønnene. Ettersom informantene bruker ulike begreper om forholdet mellom kjønnene, har jeg valgt det overordnede begrepet *equality*.

Mitt begrep *equality* er av analytisk karakter, og må dermed ikke forveksles med det engelske baha'i-begrepet (*gender*) *equality*. I engelsk litteratur, både av og om baha'i, brukes *equality*-begrepet for å omtale forholdet mellom kjønnene. Baha'i-begrepet *equality* skiller ikke mellom de norske begrepene likestilling og likeverd. I forhold til min tematikk vil jeg understreke at *equality*-begrepet jeg bruker ikke nødvendigvis defineres på samme måte som det *equality*-begrepet som finnes i baha'i-litteratur. *Equality* er et begrep jeg har valgt for å kunne analysere informantenes forståelser om forholdet mellom kjønnene. Det er med andre ord en overordnet kategori som jeg har funnet hensiktsmessig å bruke, og ikke et begrep jeg knytter opp til en gitt definisjon annet enn min egen.

I dette kapittelet vil jeg se på baha'ienes *equality*-prinsipp, og kapittelet danner grunnlag for de påfølgende kapitlene som diskuterer religiøs praksis.

Sentrale spørsmål i dette kapittelet er:

- Hvilken betydning har *equality*-prinsippet i baha'i?
- Hvilke *equality*-definisjoner finner vi i baha'i?
- Hvordan forholder baha'i seg i møte med norsk likestillingspolitikk?
- *Equality*: likestilling og/eller likeverd?
- Påvirker kjønn og nasjonalitet informantenes *equality*-forståelse?

Informantenes forståelser og beskrivelser utgjør den empiriske delen i dette kapittelet.

4.1 *Equality*prinsippet i baha'i

4.1.1 *Equality* og enhet i baha'i

For baha'iene er enhetstanken i religionen viktig: "Baha'u'llahs viktigste budskap handler om enhet. Han fortalte at det finnes bare én Gud, at det bare er én menneskeslekt, og at alle verdensreligionene har vært gradvise stadier i åpenbaringen av Guds vilje og hensikt for menneskeheten".⁸⁰ Enhetstanken ligger som et felles grunnlag bak mange, om ikke alle, grunnprinsippene i Baha'u'llahs lære. Hans sønn, Abdu'l-Baha, holdt i 1912-1913 foredrag om disse grunnprinsippene⁸¹ i Paris:

1. Søken etter sannheten.
2. Menneskehetens enhet.
3. Religion bør være årsak til kjærlighet og hengivenhet.
4. Overensstemmelse mellom religion og vitenskap.
5. Avskaffelse av fordommer.
6. Lik fordeling av eksistensmidlene.
7. Likhet for loven.
8. Universell fred.
9. Religion og politikk må ikke gripe inn i hverandre.
10. Kjønnenes likestilling. - Utdannelse for kvinner.
11. Den Hellige Ånds kraft.⁸²

Enhet og et mål om fred⁸³ henger sammen. En informant forklarer det slik: "Baha'i-målet er fred og enhet i hele verden. For å oppnå det er det flere prinsipper som er kommet som hjelpemidler. Et av disse er likestilling mellom mann og kvinne" (kvinnelig informant). *Equality*prinsippet inngår derfor som en del av en større sammenheng. Sagt på en annen måte er det ikke regnet som et overordnet mål, og ingen av informantene trekker frem prinsippet som det *viktigste* ved religionen. Flere trekker det imidlertid frem som et av de viktige trekkene. Religionen er omfattende, og det er mange temaer baha'iene kan fordype seg i. Mitt inntrykk var at alle syntes *equality*prinsippet var viktig, samtidig som det ble gjenspeilet at det var ulike felt innen religionen informantene hadde spesiell interesse for, eller fordypet seg i.

⁸⁰ Bahá'íene. *Et innblikk i bahá'í-troen og dens verdenssamfunn*, 2006:5

⁸¹ Grunnprinsippene blir fremstilt ulikt i antall, ofte mellom ni og tolv. Abdu'l-Baha lister de opp som elleve, mens noen informanter hevder det er tolv. I informasjonsmaterieell ser det heller ikke ut til å være entydig, de blir for eksempel satt opp som ti punkter i *Bahá'íene. Et innblikk i...*, 2006:32. Antallet virker ikke å være fastlåst, men hovedsakens går i igjen i alle.

⁸² Abdu'l-Bahá's *Visdom*, 1974:81

⁸³ For mer om betydningen av fred innen baha'i se vedlegg C

Baha'ienes profet Baha'u'llah settes i sammenheng med de tidligere religioners profeter sendt fra gud. Hver profet sies å bringe det budskapet menneskeheten trenger i den respektive tidsepoken. En informant sier det slik:

Alle profeter kommer fra samme kilde. Forskjellen er menneskene på deres tid. De kommer med regler og anbefalinger som passer til akkurat den tida. Som baha'i tror jeg ikke en religion er bedre enn de andre, fordi alt kommer fra Gud. Men vi mennesker er litt mer fullkommen nå enn de som bodde 1000 år før oss, så vi trenger andre regler.
(kvinnelig informant)

Informanten forklarer her baha'ienes forståelse av sammenhengen mellom profetenes like opprinnelse og deres ulike budskap til menneskene. Baha'u'llah anses som den første profeten til å erklære *equality*prinsippet. Dermed anses prinsippet som nytt for menneskeheten. Det påpekes av flere informanter at menneskeheten fra Baha'u'llahs tid var moden nok for *equality*, i motsetning til tidligere tider.

4.1.2 Tahirih og baha'ienes *equality*prinsipp

*Equality*prinsippet har utviklet seg over tid, og ifølge Smith ble et feministisk budskap tidlig tydelig. Fra en begrenset form i begynnelsen, ble budskapet sterkere med tiden.⁸⁴ En sentral skikkelse for *equality*prinsippet er Tahirih. Tahirih betyr "the Pure", og var en tittel gitt av Bab til Fatima Zarrin Taj Baraghani (1814-1852). Som eneste kvinne, var hun en av de første atten konvertittene til babismen. Sammen med Bab og fire andre, spilte hun en viktig rolle i utbredelsen og organiseringen av forløperen til baha'i-religionen. Ifølge Maneck er hun den mest kjente kvinnen i både babismen og baha'i. Tahirih er kjent for å ha kastet sløret i ulike anledninger, og ved et tilfelle skal en av de mannlige tilskuerne ha tatt sitt liv på grunn av dette. Som følge av at hun var en babi ble Tahirih fengslet i 1849. Etter Babs henrettelse i 1850 kom det en hevnaksjon fra babiene, og da denne mislyktes ble også Tahirih dømt til døden. Det sies at Tahirihs siste ord skal ha omhandlet kvinnenens frigjøring: "You can kill me as soon as you like, but you cannot stop the emancipation of women".⁸⁵ Maneck påpeker imidlertid at Tahirihs handlinger var religiøst baserte, og "did not represent a woman's

⁸⁴ Smith, 2008:143

⁸⁵ Maneck, 1994:217

liberation movement in the modern sense.”⁸⁶ Hun skriver videre at kvinners rettigheter ikke er fremtredende i Tahirihs og Babs skrifter.⁸⁷

I motsetning til i baha’i finnes det altså ikke et eget punkt i Babs lære som omhandler *equality*. Tahirihs rolle og status har likevel, ifølge Smith, hatt en viktig symbolsk og praktisk betydning for det senere *equality*prinsippet innen baha’i.⁸⁸ Den symbolske betydningen hun har kom klart frem under feltarbeidet. Flere av informantene fortalte historien om Tahirih da vi snakket om *equality*. *Equality*prinsippet har altså en viktig betydning for baha’iene, som identifiserer seg som den første religionen med dette budskapet.

4.1.3 Har informantene endret sine forståelser av forholdet mellom kjønnene/*equality* over tid?

Jeg ville finne ut om informantene hadde endret sitt syn på forholdet mellom kjønnene over tid. For de informantene som hadde vokst opp i en baha’i-familie, ble spørsmålet om deres forståelser av baha’ienes *equality* hadde endret seg over tid. For de informantene som hadde fått kunnskap om religionen på et senere tidspunkt i livet, var det relevant å finne ut om deres forståelse av forholdet mellom kjønnene endret seg i møte med baha’i.

På spørsmål om informantene har fått endret sitt syn på forholdet mellom kjønnene, er det en klar forskjell mellom informanter som er vokst opp med baha’i-religionen og informanter som fikk kunnskap om religionen på et senere tidspunkt i livet. Blant de sistnevnte svarer flere informanter at forståelsen har endret seg. En informant som har blitt baha’i i voksen alder svarer eksempelvis at baha’i-religionen har gjort han mer bevisst, og en annen informant viser til at forholdet mellom kjønnene har fått en ny dimensjon for henne. De informantene som er vokst opp innen baha’i gir ikke uttrykk for at deres forståelse av *equality* har endret seg. En informant legger imidlertid vekt på at han skjønner *equality*prinsippet stadig bedre.

Det ser derfor ut til at informanter som er vokst opp i baha’i-familier ikke opplever endringer i sin *equality*forståelse. Flere informanter som har blitt baha’ier i voksen alder ser ut til å ha endret sin forståelse av forholdet mellom kjønnene i møte med religionen.

⁸⁶ Maneck, 1994:214

⁸⁷ Warburg, 2006:128 og Maneck, 1994

⁸⁸ Warburg, 2006:128-129 og Smith, 2008:143-145

4.2 *Equality*definisjoner i baha'i

4.2.1 ” Ut i fra min forståelse...”

Et viktig aspekt i forbindelse med min tematikk har vært å finne ut hva informantene legger i en *equality*definisjon, uavhengig av hva skriftene sier. Formålet mitt har ikke vært å finne en offisiell, autoritativ, tolkning av religionen. *Equality*definisjoner i denne masteroppgaven er derfor basert på de religiøses forståelse og erfaring, ikke på teksttolkning.

Selv om teksttolkning ikke har vært sentralt, har jeg imidlertid sett på hellige og autoritative skrifter i den grad de har inngått i informantenes forståelsesramme. Jeg vil understreke at flere av informantene har, i tillegg til egen tolkning, henvist meg til hellige eller andre autoritative skrifter. Begrunnelsen for videre henvisning har vært at informantene mener skriftene gir en mer korrekt forståelse av religionen. Informantene påpeker også at individets meninger er tolkninger av religionen, og at disse ikke nødvendigvis sammenfaller med religionens lære. Individets meninger trenger med andre ord ikke alltid å representere religionen. Ettersom mitt hovedfokus er individenes forståelse, er det derfor mulig at informantene føler jeg ikke har fått tak på *religionens* forståelse.

4.2.2 Begreper fra baha'i-litteraturen møter empiri

Det var særlig *prinsippet om likestilling* og *prinsippet om likeverd* som ble brukt for å omtale *equality*prinsippet i den norske baha'i-litteraturen. Ettersom de ble brukt om hverandre var dette tilsynelatende ulike begreper for å dekke samme synspunkt. I møte med informantene mine fant jeg ut at begrepene ikke nødvendigvis ble gitt samme meningsinnhold.

I mine spørsmål omtalte jeg ofte det jeg her kaller *equality* som likestilling. I noen dialoger ble begrepet brukt også av informantene, i andre signaliserte informantene tydelig at de i stedet foretrakk å bruke likeverdsbegrepet.⁸⁹ Likestilling og likeverd skulle også bli de sentrale begrepene i analysen av empirien.

Selv om informantene under de strukturerte intervjuene ikke hadde en konsekvent begrepsbruk, uttalte alle informantene at likeverd sto sentralt i religionen/var karakteristisk for

⁸⁹ Mulige grunner til ulike valg av begrep, samt en kategorisering av begrepsbruken, blir diskutert senere i kapittelet.

religionen. Med andre ord var ideen om lik verdi viktig for *equality*forståelsen. Jeg vil derfor nå se på likeverdsaspektet ved *equality* i baha'i.

4.2.3 Likeverd

Kjønnene har like mye verdi, selv om de har ulike funksjoner.⁹⁰ For å forklare dette brukte informantene ofte ulike forklaringer basert på en metafor gitt av Abdu'l-Baha:

Og en av Bahá'u'lláhs læresetninger er likestillingen mellom kvinner og menn. Menneskehetens verden har to vinger – den ene er kvinnene, og den andre er mennene. Ikke før begge vingene er utviklet i samme grad, kan fuglen fly. Skulle en vinge forbli svak, er flukt umulig. Ikke før kvinnenes verden stilles likt med mennenes verden i tilegnelse av dyder og fullkommenheter, kan fremgang og velstand bli oppnådd slik de bør.⁹¹

I denne metaforen hentet informantene en baha'i-forståelse av *equality*.⁹² Vingenes like verdi for helheten blir viktig for å forklare forholdet mellom kjønnene. Vingene symboliserer likhet, samtidig som de har ulike funksjoner.

En *equality*forståelse som vektlegger likeverd kan ses i lys av en kjønnskomplesmentaritetmodell, noe Bakka har funnet nyttig i sin oppgave.⁹³ Modellen er en av tre kjønnsmodeller hentet fra Susan J. Palmer. Hun har laget sine modeller basert på andre kjønnsforskere, og tilpasset dem til sitt forskningsobjekt som er nye religiøse bevegelser (NRM). Palmer understreker at flere modeller kan finnes innen en religiøs bevegelse, samtidig eller ved transformasjon.⁹⁴ Jeg har funnet hennes modell relevant for å forklare likeverdsaspektet ved baha'ienes *equality*prinsipp. Kjønskomplesmentariteten kombinerer, ifølge Palmer, "the notions of equality and difference"⁹⁵, og denne forestillingskombinasjonen av både likhet og ulikhet kan sies å karakterisere baha'ienes forståelse. Baha'iene ser kjønnene som like i den åndelige verden, men med ulike funksjoner eller egenskaper i det fysiske livet. Ulike funksjoner anses som en nødvendighet, og kjønnene bidrar ut fra sin "egenart"⁹⁶ for å styrke fellesskapet.

⁹⁰ Disse funksjonene vil bli diskutert i kapittelet om familieliv, ettersom funksjonene er tett knyttet opp mot familielivet.

⁹¹ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:8

⁹² Dette sitatet ser ut til å være sentralt for forståelsen. Flere av Bakkas informanter brukte også dette for å forklare ekteskapet mellom mann og kvinne. Bakka, 2004:33

⁹³ Bakka, 2004:8

⁹⁴ Palmer, 1994:11

⁹⁵ Palmer, 1994:107

⁹⁶ Uttrykk hentet fra en informant.

Likeverd og ulike funksjoner går også igjen hos kjønnsforskerne Jorunn Økland og Beatrice Halsaa forståelse av komplementaritet.⁹⁷ Begrepet finnes i tillegg i baha'i-litteratur om kvinner i *Kvinner. En sitatsamling*. Her forklares *equality*prinsippet med komplementaritetsbegrepet. Det defineres ikke, men settes opp som kontrast til uniformitet mellom kvinner og menn.⁹⁸

Equality, og herunder likeverd, er ikke det samme som likhet mellom kjønnene for baha'iene. Ifølge Abdu'l-Baha skal ikke enhet forveksles med likhet – som i en hage med ulike blomster, skal menneskeheten utgjøre hagens helhet som blomster i ulike former og farger.⁹⁹ Enhet i mangfold er viktig for forståelsen av *equality*prinsippet, og likhet er med andre ord ikke en forutsetning for *equality* hos baha'iene.

Likeverd er altså et viktig element i baha'ienes *equality*forståelse. Samtidig har jeg, som tidligere nevnt, funnet at også likestillingsbegrepet blir brukt når baha'iene omtaler *equality*. For å kunne se på baha'ienes forståelse av likestilling, har jeg vurdert det hensiktsmessig å videre se på likestillingsbegrepet i en norsk politisk kontekst.

4.3 Baha'i i møte med norsk likestillingspolitikk

I dagens norske samfunn finnes det ikke en entydig forståelse av hvordan forholdet mellom kjønnene skal være. På oppdrag fra Barne- og likestillingsdepartementet (BLD) ble det i 2007 utarbeidet en rapport som omhandler likestilling og livskvalitet. Rapporten slår fast at det ikke er ”enighet om hva likestilling er eller bør være [...] Flertallet av både kvinner og menn mener at likeverd er viktigere enn likestilling”.¹⁰⁰ Det finnes med andre ord et mangfold av forståelser når det kommer til forholdet mellom kjønnene, og i likhet med baha'iene er det mange som verdsetter likeverd.

Under feltarbeidet erfarte jeg imidlertid at informantenes oppfatning av likestilling i Norge implisitt henviste til den norske *likestillingspolitikken*. Den politiske ideologien og forståelsen av likestilling ble altså den viktigste kategorien for sammenligning med baha'i-forståelsen.

⁹⁷ Økland og Halsaa, 2008:51

⁹⁸ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:4

⁹⁹ Smith, 2008:139

¹⁰⁰ Holter, Svare og Egeland, 2008:v

Jeg vil videre se på hvordan baha'iene sammenligner, og oppfatter seg selv, i forhold til den norske likestillingspolitikken.

4.3.1 Statens likestillingspolitikk

Det norske lovverket er viktig for å se på statens forståelse av likestilling. I likestillingslovens formålsparagraf står det: ”Denne lov skal fremme likestilling mellom kjønnene og tar særlig sikte på å bedre kvinnens stilling. Kvinner og menn skal gis like muligheter til utdanning, arbeid og kulturell og faglig utvikling.”¹⁰¹ Denne formuleringen er relativt generell. I rapporten *Likestilling 2009?* utgitt av BLD utdypes det hva staten legger i likestillingsbegrepet:

- Overordnede mål for likestilling mellom kjønnene
- Like muligheter, rettigheter og plikter på alle samfunnsområder
- Frihet fra seksualisert vold
- Jevn fordeling av makt, innflytelse og omsorg
- Økonomisk uavhengighet for begge kjønn
- Like vilkår på arbeidsmarkedet
- Delt ansvar for arbeid med hjem og barn
- Lik tilgang til utdanning og utvikling av talenter og ambisjoner¹⁰²

I disse overordnede målene er likhet mellom kjønnene essensielt. Kjønnene skal ha samme muligheter i det offentlige rom, og i det private rom skal ansvaret for arbeidet med hjem og barn fordeles. Det kan forstås dit hen at kjønnene skal (kunne) gjøre det samme. Det er ingenting som tyder på at det skal være ulike funksjoner basert på de ulike kjønnene.

I rapporten *Likestilling og livskvalitet 2007* delte mange av respondentene en holdning om *likestillingens kjerneverdier*. Disse kjerneverdiene er lik fordeling av forsørgeransvar, omsorg og arbeid i hjemmet.¹⁰³ Kjerneverdiholdningene kan forstås som et resultat av den likhetstanken som kommuniseres i likestillingspolitikken. Likhet kan derfor sies å være et nøkkelbegrep i statens likestillingspolitikk.

Innenfor likestillingsloven finnes det imidlertid et unntak fra lovens likhetsprinsipp. Et omstridt unntak som omhandler trossamfunn finner vi i §3:

Forskjellsbehandling i trossamfunn på grunn av kjønn som er nødvendig for å oppnå et saklig formål, og som ikke er uforholdsmessig inngripende overfor den eller dem som

¹⁰¹ Lov om likestilling mellom kjønnene (likestillingsloven), 1978:§1

¹⁰² Barne- og familiedepartementet, 2008:6

¹⁰³ Holter, Svare og Egeland, 2008:144

forskjellsbehandles, er tillatt. Ved ansettelse i trossamfunn må kravet til et bestemt kjønn i tillegg ha avgjørende betydning for utøvelsen av arbeid eller yrke.¹⁰⁴

Økland og Halsaa mener dette unntaket ikke kan være hensiktsmessig for trossamfunnene. Forskjellsbehandlingen av trossamfunn er med på å skape inntrykk av at trossamfunnene ikke ønsker kjønns- og seksualitetslikestilling. Som et resultat av dette blir det da mindre fokus på det mangfoldet av forståelser som finnes både innad og mellom trossamfunnene. Ifølge Økland og Halsaa bidrar unntaksbestemmelsene ”til ytterligere å polarisere dikotomien konservativ religiøs vs. liberal sekulær, en polarisering som etter vår mening er skadelig for sosial integrasjon.”¹⁰⁵ En slik polarisering kan føre til den prosessen etnologen Oscar Pripp kaller omslutning. I omslutningsprosessen overføres kollektive egenskaper til individer som tilhører bestemte grupper samfunnet interesserer seg mye for. Disse karakteristiske egenskapene blir sentrale i møte med andre, enten individene ønsker det eller ikke.¹⁰⁶

Statens likestillingspolitikk, inkludert unntaket for trossamfunn, kan med Pripps argumentasjon kalles ”en usynlig tredje nærværende”. Eksempelvis var statens likestillingspolitikk en usynlig tredje nærværende under mitt feltarbeid. Pripp argumenterer for at ”intervjusvar kan därför ibland lika mycket vara kommentarer till denna omslutande tillskrivning som till intervjuarens frågor”.¹⁰⁷ Statens likestillingspolitikk kan derfor være med på å prege forskning, i den forstand at informantene kommuniserer innenfor denne konteksten. Negativ omtale kan, ifølge Pripp, føre til at informanter trekker frem motbilder. Disse motbildene er regnet som positive av den dominerende gruppen. Dette kaller han en strategisk sammenfletning, og kan eksempelvis brukes mot påstander om å være for tradisjonell.¹⁰⁸

Jeg vil videre se på hvordan baha'iene selv eksplisitt og implisitt forholder seg til den norske likestillingspolitikken.

¹⁰⁴ *Lov om likestilling mellom kjønnene (likestillingsloven)*, 1978:§3

¹⁰⁵ Økland og Halsaa, 2008:52

¹⁰⁶ Pripp, 1999:43

¹⁰⁷ Pripp, 1999:43

¹⁰⁸ Pripp, 1999:43-45

4.3.2 Baha'ienes forhold til den norske likestillingspolitikken

Empirien min viser at det ikke finnes noe entydig svar hos informantene angående deres oppfatning av norsk likestillingspolitikk. Jeg har funnet et sammensatt bilde hvor oppfatningene varierer. Informantene kan i løpet av en samtale fremme synspunkter både for og imot norsk likestillingspolitikk. Jeg vil videre se på noen av de argumentene som informantene trekker frem, og samtidig understreke at ulike argumenter kan komme fra en og samme informant.

Negative oppfatninger av norsk likestillingspolitikk går blant annet ut på at likestillingen har gått for langt, og at den dermed ikke er den samme som baha'is *equality*prinsipp. At norsk likestillingspolitikk har gått for langt blir av flere informanter understreket ved at den forutsetter at kvinner og menn skal gjøre det samme:

Jeg vet ikke om det ligger i begrepet, men det er en oppfatning om at kvinner skal kunne gjøre akkurat det samme som menn. Det er ikke sikkert det [Senere i intervjuet fortsetter informanten:] Jeg vil ikke oppheve meg selv til å si at sånn er det i baha'i-troen, men ut ifra min forståelse så mener jeg at likeverdet gir et større rom. Fordi den ytre verden på mange måter gir likestilling den betydningen at den skal gjøre alt likt, og det er det ikke innenfor baha'i-troen. Men det behøver ikke å bety det [...] For å nyansere det, bruker jeg begrepet likeverd, for at vi bedre kan kommunisere hva jeg mener ligger i likestilling.
(kvinnelig informant)

Vi ser her at informanten ikke ønsker å bruke begrepet likestilling, ettersom det kan bli oppfattet som om informanten henviser til norsk likestillingspolitikk. Jeg vil hevde at *equality* innenfor baha'i-miljøet vil si at kvinner ikke skal gjøre, eller bli, som menn. Her kommer likeverds- eller komplementaritetsaspektet ved det jeg kaller *equality* frem.

Positive oppfatninger av norsk likestillingspolitikk er blant annet uttalelser hvor den sammenlignes og sidestilles med *equality*. De to defineres ikke som forskjellige: "I Norge likestilling i 1913, Baha'u'llah og baha'i allerede i 1863. Alt han har sagt faller på plass i dag" (mannlig informant). Her virker det som om informanten implisitt forstår de to som like. En annen informant uttaler seg om hvordan *equality* er kontekstrelatert, og at den utvikler seg i relasjon til storsamfunnet rundt. Her skilles det med andre ord ikke mellom eksempelvis norsk likestillingspolitikk og *equality*:

Baha'ienes syn på likestilling kan ikke skilles fra strømmingene i samfunnet. Det er uadskillelig. Du kan ikke snakke om et baha'i-syn, det er under stadig utvikling. Så det finnes ikke noe baha'i syn som du kan sette fingeren på. Det som finnes er de initiativene som gjøres av baha'i-kontoret for likestilling i FN, og av baha'i-inspirerte organisasjoner, som det finnes mange av. (mannlig informant)

Flere informanter snakker altså om likestilling, både når det gjelder norsk likestillingspolitikk og baha'is *equality*, og de ser ut til å legge det samme i begrepet. I løpet av feltarbeidet opplevde jeg også at informanter henvendte seg til meg med uttalelser som ”se, her har vi likestilling” i situasjoner som omhandlet for eksempel delt ansvar for barn eller hjem.

En av mine problemstillinger var å finne ut hva baha'iene tenkte om utviklingen av *equality*prinsippet, og her fikk jeg også innblikk i hvordan de forsto prinsippet i forhold til norsk likestillingspolitikk. De fleste informantene hadde det jeg vil omtale som et utviklingsperspektiv. Det vil si at de anerkjente at *equality* ikke var et lett prinsipp å følge, men at det med tiden ville kunne bli lettere for menneskeheten. En informant hevdet at det ikke er menneskelig mulig å ”følge det fullstendig eller godt nok” (mannlig informant), og en annen pekte på at ”det er oseaner av muligheter for utvikling, men jeg vil håpe og påstå at vi er kommet ganske langt. Fordi det ligger dypt befestet i baha'i-troen som et prinsipp” (kvinnelig informant). Når informantene snakket om utviklingen, pekte flere på at den er kontekstuell. Utviklingsgraden forbindes med hvilken kultur baha'iene befinner seg i. Den norske kulturen, og herunder den norske likestillingspolitikken, blir dermed trukket frem som et positivt aspekt. En informant uttalte seg slik:

Jeg: Hva tenker du utfordringene er [med utviklingsprosessen av likestillingsprinsippet]?

Det kommer an på hvor vi er. Akkurat i Norge synes jeg at vi er veldig heldige. Budskapet er allerede forstått for noe sånt som hundre år siden, tidlig 1900-tallet kanskje, da kvinnene begynte å protestere. Men fortsatt ser jeg at det jobbes i samfunnet her også, i forhold til likestilling og likestillingsloven. (kvinnelig informant)

Informantene uttrykker et sammensatt bilde av forholdet til den norske likestillingspolitikken. Oppfatningene går fra et avvisende til et positivt syn på norsk likestillingspolitikk. Mine funn skiller seg fra Bakkas, som i sin oppgave understreker: "... baha'is normative kjønnskomplesmentaritet virker identitetsfremmende både innad i den religiøse organisasjonen og i møte med det moderne samfunnet, hvis verdier står i kontrast til deres egne." Hun fortsetter: "informantene føler med andre ord at dagens samfunn ikke deler deres kjønnsoppfatning om kjønneses gjensidig utfyllende egenskaper, ..." ¹⁰⁹

På bakgrunn av mitt feltarbeid vil jeg hevde at baha'iene også har en oppfatning om at deres *equality*prinsipp i mange tilfeller er tilnærmet lik norsk likestillingspolitikk.

4.3.3 *Equality* kontekstualisert

Equality rommer, som vi har sett over, både en likeverdsbetydning og en betydning tilnærmet lik norsk likestillingspolitikk. Etnologen Pia Karlsson Minganti har, i likhet med Økland og Halsaa og Pripp, tilnærmet seg spørsmålet om kontekstualisering av religiøs lære og praksis. De har alle skrevet om hvordan storsamfunnets lovgivning, forståelser eller praksis kan være med på å påvirke ulike grupper.

Minganti har sett på spenningen som oppstår når muslimske kvinner må forholde seg til ulike kjønnsordninger, representert ved henholdsvis den "svenske" likestillingen og religiøse forestillinger om familien. Hun skriver at "kvinnors medborgarskap kompliseras av en spänning mellan moderna konstitutioner som tillmäter dem jämlikhet, och en ofta religöst grundad familjelagstiftning som underminerar sådan jämlikhet och istället tillskriver könen olika rättigheter och skyldigheter." ¹¹⁰ I forhold til baha'i, er det som vi har sett, informanter som i flere tilfeller uttrykker et spenningsforhold mellom norsk likestillingspolitikk og baha'ienes *equality*prinsipp.

Minganti skriver videre at hennes informanter hadde flere eksempler på hvordan både muslimer og ikke-muslimer tilpasser seg samfunnsendringer og de forutsetningene som følger. ¹¹¹ Tilpassningsaspektet kan sammenlignes med Pripps begrep strategisk sammenfletning. En kontrast mellom den dominerende gruppens verdier og en

¹⁰⁹ Bakka, 2004:68-69

¹¹⁰ Minganti, 2007:23

¹¹¹ Minganti, 2007:23

minoritetsgruppe, kan ifølge Pripp føre til en strategisk sammenfletning. Minoritetsgruppen kan da ta til seg verdier som regnes som positive av den dominerende gruppen. Deretter blir de tilegnede verdiene en del av gruppens identitet. Strategisk sammenfletning er med Prippts ord: ”ett sätt att berätta om sig själv som förekommer varhelst i världen en dominerande kategori behåfter en annan kategori med negativt värderade egenskaper.”¹¹² Som vi har sett kan likeverdsaspektet ved baha’ienes *equality* betones negativt i sammenligning med den dominerende politiske holdningen til forholdet mellom kjønnene. Samtidig ser vi at mine informanter også forholder seg positive til en norsk kontekst hvor den norske likestillingspolitikken opererer som en sentral kategori. Det kan med andre ord se ut til at baha’iene har tatt til seg verdier som av den dominerende gruppen regnes som positive, gjennom en strategisk sammenfletning.

Som Minganti påpeker kan det være både en spenning mellom ulike kjønnsforståelser, og det er mulig at de ulike kjønnsforståelsene kontekstualiserer hverandre. Etersom en og samme informant kunne uttrykke seg både positivt og negativt om norsk likestillingspolitikk, ser jeg ikke bort ifra at det kan ligge en kombinasjon av både spenning og tilpasning i de *equality*definisjonene jeg ble presentert for.

Tilpasningsaspektet kan ses i lys av utviklingsperspektivet informantene har til *equality*prinsippet. Som tidligere nevnt påpeker også Smith at prinsippet har utviklet seg over tid. En informant mener at utfordringen for utvikling er ”at mennesket blir mer modent, det er faktisk tegn på modenhet at menn og kvinner blir ordentlig likestilt” (kvinnelig informant). Jeg oppfatter samtidig at det er en spenning, fordi baha’iene definerer en *equality*forståelse som i mange tilfeller er ulik den norske likestillingspolitikken. Det er ikke nødvendigvis slik at *equality*prinsippet skal utvikle seg i samme retning som norsk likestillingspolitikk - informantenes forståelse av en utviklingsprosess ikke trenger å være det samme som å tilpasse seg en norsk kontekst.

Flere informanter oppfatter *equality* som et revolusjonerende prinsipp. Som tidligere nevnt kan unntaksbestemmelsen i likestillingsloven ifølge Økland og Halsaa skape et inntrykk i storsamfunnet av trossamfunnene som konservative og motstandere av kjønnslikestilling. Informantene trekker frem ulike forståelser, og en av disse kan sies å være motargumenter til lovgivningens antydning om konservativ innstilling. Av de tidligere refererte informantsitatene som sidestiller norsk likestillingspolitikk og *equality*, kan vi tydelig se at

¹¹² Pripp, 1999:44

prinsippet blir oppfattet som revolusjonerende. Informanten som påpeker at likestillingen i baha'i kom mange år før den norske, kan ikke sies å forstå *equality*prinsippet som konservativt.

For å oppsummere bredden av *equality* kontekstualisert, vil jeg igjen understreke det sammensatte bildet jeg har funnet, i motsetning til Bakka. Som vi ser av informantsitatene er mange informanter tilbakeholdne med å sidestille norsk likestillingspolitikk og *equality*. Bakka omtaler i sin oppgave baha'i som "... en religion der "tradisjonelle" eller konservative verdier [er] knyttet til kjønn, kjønnsroller og familieverdier..."¹¹³. Det er ingen av mine informanter som har omtalt prinsippet om likestilling og likeverd som tradisjonelt eller konservativt. Likevel er jeg enig med Bakka om at det kan sies at det innen baha'i finnes "tradisjonelle" og "konservative" verdier. I motsetning til Bakka vil jeg også påpeke at det innen baha'i også finnes "utradisjonelle" og "liberale" verdier i forhold til *equality*.

Jeg vil videre se på hvordan informantene vekslet mellom bruken av begrepene likestilling og likeverd under feltarbeidet, og hvordan de brukte disse to begrepene.

4.4 Likestilling og/eller likeverd?

4.4.1 Ulike måter å forholde seg til begrepene på

Noen informanter brukte begrepene likestilling og likeverd om hverandre, og noen informanter forholdt seg til kun et av begrepene. Jeg vil dele informantenes begrepsbruk inn i to overordnede kategorier. Den første kategorien er informanter som benyttet likestillingsbegrepet. I denne kategorien var det både informanter som benyttet begrepet uten å problematisere det, og informanter som brukte likestilling for deretter å gi det en likeverdsdefinisjon. Felles for informantene i den første kategorien var altså at de kunne kommunisere *equality* ved bruk av likestillingsbegrepet. Den andre kategorien informanter ønsket ikke å bruke likestillingsbegrepet, og kommuniserte tydelig et ønske om å bruke likeverdsbegrepet for best å omtale *equality*.

¹¹³ Bakka, 2004:75

Informantene kunne også veksle mellom kategoriene. Et eksempel på dette var en informant som startet med å bruke likestillingsbegrepet, men som deretter valgte å benytte likeverdsbegrepet da spørsmålene ble mer utdypet.

En informant, som kan sies å være representativ for den første kategorien, veksler mellom begrepene. Informanten benytter likestillingsbegrepet sammen med en likeverdsdefinisjon:

”Igjen kommer jeg til den verdien, likestilling, likeverdi. Mann og kvinne skulle forstås som likeverdige. [Senere i intervjuet:] Likestilling betyr kanskje ikke bokstavelig stilling, men jeg vil si at det betyr den åndelige verdien av mann og kvinne. (kvinnelig informant)

Å skille mellom likestillings- og likeverdsbegrepet gjøres av flere informanter. Følgende informantsitat er et eksempel på det jeg har definert som den andre kategorien:

Det baha’i-troen selvsagt går fundamentalt for er likeverdet [...] Når det kommer til likestilling, handler det mer om man skal gjøre de samme tingene, og om man bør gjøre de samme tingene. Der er baha’i-troen noe mer fleksibel og ... på en måte, setter ikke en sterk føring på det. (mannlig informant)

4.4.2 Likestilling og likeverd i en norsk kontekst

Som diskutert tidligere i kapittelet er likestilling et ”ladet” begrep i en norsk kontekst. Ladet i den forstand at likestilling kan bli oppfattet som identisk med statens likestillingspolitikk, slik jeg har funnet at baha’i gjør. I rapporten *Likestilling og livskvalitet 2007* settes likestilling opp mot likeverd, på den måten at de hevder at tradisjonelle og negative holdninger i forhold til likestillingspolitikk ofte er preget av: 1) likeverdsorientering, definert som ”likeverd viktigere enn likestilling” og 2) særartstenkning, definert som ”menn og kvinner er grunnleggende forskjellige”.¹¹⁴ I rapporten sammenfattes likeverdsorientering og særartstenkning, og defineres i fellesskap som at ”det er veldig bra at kvinner og menn er likeverdige, men likestilling tolkes som likegjøring og vurderes negativt.”¹¹⁵ Begrepene likestilling og likeverd kan derfor sies å være satt opp mot hverandre. Som vist over er det for noen informanter viktig å vise kontrasten, for andre er en begrepskombinasjon mulig. For de informantene som

¹¹⁴ Holter, Svare og Egeland, 2008:vi

¹¹⁵ Holter, Svare og Egeland, 2008:156

ikke vil bruke likestillingsbegrepet er det nærliggende å tro at dette har en sammenheng med at likestilling er et sterkt ladet begrep i en norsk kontekst. Flere informanter bruker først likestillingsbegrepet, for deretter å forklare hva baha'i legger i det. De gir med andre ord en eksplisitt forklaring, slik at jeg ikke skal tolke likestillingsbegrepet med dets implisitte forståelse hentet fra statens likestillingspolitikk. Å bruke likestillingsbegrepet fritt ser altså ut til å anses som vanskelig av flere informanter, på grunn av at det i norsk kontekst er et ladet begrep.

På bakgrunn av diskusjonen i dette kapittelet, er min konklusjon om kjønnsforståelse i baha'i – *equality* – at det gir rom for en kombinasjon av begrepene likestilling (herunder også statens definisjon) og likeverd. Fremfor å karakterisere *equality*forståelsen som statisk eller enhetlig, kan den sies å være flytende og mangfoldig.

4.5 Påvirkes *equality*forståelsen av informantenes kjønn og nasjonalitet?¹¹⁶

Jeg har funnet at informantenes kjønn eller nasjonalitet ikke har vært avgjørende for deres forståelser. To områder har imidlertid skilt seg ut i forhold til nasjonalitet.

Det første området som har skilt seg ut nasjonalitetsmessig i empirien til dette kapittelet, er om forståelsen av *equality* og forholdet mellom kjønnene har endret seg for informantene. I mitt utvalg utgjør iranere majoriteten av baha'ier som er vokst opp innen religionen. Det ble derfor et skille i informantsvarene basert på nasjonalitet. Iranske informanter vokst opp innen baha'i opplevde ikke endringer, men eksempelvis større grad av forståelse. Blant norske informanter som ble kjent med baha'i i voksen alder, ble det gitt uttrykk for at forståelsen av forholdet mellom kjønnene var endret i møte med baha'is *equality*. Det andre området hvor det oppstod nasjonale skiller var relatert til begrepene likestilling og likeverd, og hvilket av begrepene informantene benyttet når de skulle snakke om *equality*. Mens begge nasjonaliteter brukte likestillingsbegrepet, var det bare norske informanter som kommuniserte et tydelig ønske om å bruke likeverdsbegrepet.

¹¹⁶ Ettersom mine informanter er norske og iranske baha'ier, er det disse nasjonalitetene som i dette og de senere kapitlene vil bli sammenlignet. Informanter med andre nasjonaliteter er dermed ikke med i analysen.

Bortsett fra ovenfor nevnte nasjonale skiller, fant jeg ingen andre nasjonale og kjønnsmessige mønstre i empirien. Begge kjønn og nasjonaliteter var representert blant informantene som viste til Tahirih i forbindelse med *equality*prinsippet, og som la vekt på et utviklingsperspektiv ved prinsippet. Det samme gjaldt informanter som kom med positive og/eller negative henvisninger til den norske likestillingspolitikken. Også når det gjaldt hvilke informanter som vekslet eller ikke vekslet mellom positive og negative henvisninger, var begge kjønn og nasjonaliteter representert. Henvisning til fuglemetaforen ved omtale av *equality* var heller ikke påvirket av kjønnsmessige eller nasjonale mønstre.

4.6 Oppsummering

Et sentralt poeng i denne masteroppgaven, og dette kapittelet, er at verken likestilling eller likeverd i seg selv har vært dekkende begreper for å beskrive forholdet mellom kjønnene innen baha'i. Ettersom begge begrepene brukes, ofte om hverandre, har det vært vanskelig å finne definisjoner på hva baha'iene legger i de to begrepene. Jeg har derfor valgt å bruke *equality* som et overordnet, analytisk begrep. Jeg har funnet at baha'is *equality*prinsipp rommer en forståelse av både likestilling og likeverd.

Jeg har videre funnet at *equality*prinsippet er et av baha'is viktige prinsipper. Når informantene skal fortelle om *equality* i en norsk kontekst, har de ulike tilnæringsmåter. En mulig grunn til dette er at likestillingspolitikken i Norge setter føringer for en likestillingsdefinisjon. Informantene henviser implisitt til den norske likestillingspolitikken når de omtaler "den norske" likestillingen. Noen informanter ser det som uproblematisk å omtale *equality* som likestilling, mens andre finner dette problematisk. Sistnevnte ønsker å bruke likeverdsbegrepet. Informantenes kjønn og nasjonalitet kan ikke sies å være avgjørende for deres forståelser eller hvordan de kommuniserer *equality* i en norsk kontekst.

Selv om likestillingsbegrepet er ladet i en norsk kontekst, skal vi i neste kapittel se at statens likestillingsideologi ikke nødvendigvis er forskjellig fra baha'ienes religiøse praksis. *Equality* rommer med andre ord ikke bare likestillings- og likeverdsbegrepet når det gjelder informantenes *equality*forståelse, men gjenspeiles også i religiøs praksis. Dette vil være gjenstand for diskusjon i de neste kapitlene.

5. Familieliv

I dette kapitlet skal jeg se på betydningen familielivet har for informantenes forståelse av *equality*. Herunder kommer normativ kjønnsforståelse og religiøs praksis. Den normative kjønnsforståelsen blir ofte knyttet opp mot familielivet.

Sentrale spørsmål i kapitlet er:

- Hvilken betydning har ekteskapet og familielivet i baha'i?
- Hva sier skriftene og loven om *equality*?
- Hva er den normative kjønnsforståelsen i baha'i?
- Hvordan er forholdet mellom den normative kjønnsforståelsen og religiøs praksis?
- Er kjønn og nasjonalitet avgjørende for informantenes forståelser av *equality* i familielivet?

Jeg vil først redegjøre for baha'ienes syn på ekteskap og familieliv. Deretter vil jeg se på hvordan *equality* omtales i skriftene, og hvordan ulike *equality*sitater kan virke ambivalente. Baha'i-forfattere forklarer ambivalensen med at lovverket er progressivt. Dette gir rom for ulike tolkninger, og i den forbindelse understreker forfatterne viktigheten av at lovsitater kan forklares og utdypes av religionenes øverste organ, Det Universelle Rettferdighetens Hus. Videre vil jeg se på den normative kjønnsforståelsen i baha'i, som kan karakteriseres som komplementær, og hvilket forhold forståelsen har til religiøs praksis. Før jeg oppsummerer kapitlet ser jeg på hvor like informantenes forståelser har vært, og at kjønn og nasjonalitet viser seg å ha liten betydning for like og ulike forståelser, samt religiøs praksis.

Empirien som danner grunnlag for kapitlet består hovedsakelig av informantenes forståelser og beskrivelser. I tillegg underbygges dette av mine egne feltobservasjoner.

5.1 Betydningen av ekteskap og familieliv i baha'i

Ekteskapet regnes av baha'iene som en hellig institusjon, og Shoghi Effendi har omtalt det som hjørnesteinen i den menneskelige samfunnsstruktur. Baha'iene oppfordres til å inngå ekteskap og stifte familie, men det er imidlertid ikke obligatorisk. I følge Smith preges den moderne utgaven av baha'ienes ekteskapslov av tre viktige punkter: 1) samtykke fra begge parter, samt partenes foreldre, 2) de som gifter seg må være fylt 15 år, alderen som regnes som den religiøse og sosiale modenhetsalderen og 3) ekteskapet bør være monogamt.

Monogami er ikke påbudt, men er av Abdu'l-Baha regnet som den eneste mulige ekteskapsformen å praktisere. I tillegg er andre relevante karakteristikk følgende: Ekteskap på tvers av religioner er tillatt, og Abdu'l-Baha oppfordrer til inngåelse av fleretniske ekteskap. Ekteskapets viktigste hensikt er i følge Smith å sette barn til verden. Skilsmisse er mulig, men sterkt frarådet. Seksuelle før- og utenomekteskapelige forhold forbyes, i likhet med homoseksuell praksis.¹¹⁷ En ordinær baha'i-familie vil derfor bestå av mor, far og barn. Mor, far og barn-modellen er grunnlaget for hvordan baha'i-litteraturen omtaler familielivet.

Familielivet regnes også som hellig, og sammen med ekteskapet anses det som viktig både på individuelt og samfunnsmessig plan.¹¹⁸ I baha'ienes enhetsperspektiv regnes familien som den minste og grunnleggende enhet. En av informantene påpeker at det er nødvendig å starte med familien om en ønsker endringer. Det er fra denne minste enheten endringer etter hvert kan forplante seg til høyere enheter som i stigende rekkefølge er samfunnet, landet og til sist endringer på verdensbasis. Familiens betydning for baha'ienes enhetsperspektiv belyses av dette sitatet: "[...] familiens enhet bør gå foran ethvert annet hensyn. Baha'u'llah kom til for å bringe verden enhet, og en grunnleggende enhet er den man finner i familien."¹¹⁹

Familielivets betydning er et gjennomgående tema i litteraturen jeg har lest, både av og om baha'ier.¹²⁰

I min søken etter definisjoner og forståelser av *equality* oppdaget jeg tidlig forbindelsen til familieliv. Det ble etter hvert klart for meg at jeg kunne gå via forståelse av familieliv for å få tilgang til forståelsen av *equality*. Dette viste seg å stemme overens med et autoritativt skriv fra Det Universelle Rettferdighetens Hus: "Funksjonsforskjellene [mellom kvinner og menn]

¹¹⁷ Smith, 2008:164-169

¹¹⁸ Smith, 2008:164

¹¹⁹ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:33

¹²⁰ Se for eksempel Khan og Khan, 2003, Thoresen, 1993 eller Smith, 2008.

er tydeligst i familielivet.”¹²¹ Forståelsen av mann og kvinne blir tydelig i rammen av familien og hvilke funksjoner de har i familien. Det er uklare skiller mellom å være far/mann og mor/kvinne. Et eksempel på dette er at karakteristikk om kvinner er basert på en mors egenskaper, uavhengig av om kvinnene faktisk har født barn eller ikke.

Baha'iene mener å ha en ny familiemodell basert på *equality*:

”An entirely new model for the family is provided by the Baha'i Teachings. This form of family structure expresses equality and provides a means by which all family members can develop attitudes and patterns of behavior that are conducive to a peaceful and harmonious society”.¹²²

Det er kjønnes egenskaper og funksjoner i de hellige skriftene og i praksis jeg videre skal analysere. For å forstå de hellige skriftene og annen baha'-litteratur er det først essensielt å se på det som av baha'iene omtales som et progressivt lovverk.

5.2 Skriftene og loven

I tillegg til informantenes tanker og forståelser om *equality*, benyttet jeg meg også av skriftlig autoritativt materiale. Den primære skriftlige kilden var *Kvinner. En sitatsamling*, utgitt på Bahá'í Forlag. Sitatsamlingen ble referert til av flere informanter, og det var svært relevant å se hva forskningsavdelingen ved Det Universelle Rettferdighetens Hus (her forkortet DURH) hadde valgt å samle under temaet kvinner. Her fikk jeg se hvilke aspekter ved temaet som ble lagt vekt på og hentet ut fra de autoritative tekstene. Det var også praktisk å få ferdig samlede sitater som omhandlet kvinner, og dermed også menn, ettersom skriftkanonen er svært omfattende. Et sentralt trekk både i sitatsamlingen og hos informantene var at ulike synspunkt ble vektlagt, og synspunktene kunne virke ambivalente.

Motsigelser i ulike lovtekster skyldes, i følge baha'-forfatterne Janet A. og Peter J. Khan, baha'-lovenes progressive natur. De påpeker nødvendigheten av å se på den ”evolusjonære applikasjonsprosessen”, og hvordan progressiv applikasjon er viktig for å oppnå et nytt og dynamisk samfunn.¹²³ Baha'u'llahs eksplisitte lover kan ikke endres. DURH kan imidlertid gi nye autoritative lover som omhandler områder uten allerede spesifikt lovverk. I tillegg til å kunne lage nye lover, har Baha'u'llah også gitt DURH retten til å kunne endre egne lover i takt med nye, fremtidige, sosiale forhold. DURH er også et sentralt organ for å forklare ulike

¹²¹ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:17

¹²² Khan og Khan, 2003:74

¹²³ Khan og Khan, 2003:99

lovsitater. Uten disse forklaringene, og herunder oppklaringene, kan lovsitater være ufullendte og misvisende.¹²⁴

5.3 Normativ kjønnsforståelse

Den normative kjønnsforståelsen innen baha'i er komplementaritet. Dette kommer klart til uttrykk i de autoritative skriftene. Skriftene understreker kjønnes særegne funksjoner og egenskaper. I hvilken grad de funksjonelle forskjellene anses som betydelige, varierer. Selv i autoritative sitater hvor forskjellene mellom kjønnene nedtones, ser det allikevel ut til å være et viktig poeng å understreke:

Abdu'l-Baha sier: "I denne guddommelige tidsalder har Guds gaver omsluttet kvinnes verden. Likestilling mellom menn og kvinner er blitt kunngjort fullt ut og uten forbehold unntatt i noen ubetydelige tilfeller. Forskjeller er blitt fjernet helt." At menn og kvinner er forskjellige i noen egenskaper og funksjoner er en uunngåelig lov som finnes i naturen. Det viktigste er at han betrakter slike ulikheter som "ubetydelige".¹²⁵

Andre autoritative sitater nedtoner imidlertid ikke de funksjonelle forskjellene som noe "ubetydelig", og utdyper ulikhetene og deres avgjørende betydning. Uansett hvilken betydningsgrad funksjonene gis er alle sitatene basert på den samme kjønnsforståelsen, og det er med bakgrunn i dette jeg omtaler den som normativ.

Jeg vil videre se på den normative kjønnsforståelsen og hvordan mine informanter forholder seg til denne.

5.3.1 Fra åndelig likhet til ulike funksjoner

Flere informanter trekker frem kjønnes likhet i den åndelige verden kombinert med deres ulike funksjoner i den ikke-åndelige verden. Det er med andre ord de ulike funksjonene i den verdslige verden som omtales i skriftene og av informantene. I forhold til den åndelige verden, har jeg ikke funnet noen indikasjoner på andre forståelser enn likhet i den åndelige verden, verken hos informantene eller i skriftene.

¹²⁴ Khan og Khan, 2003:99-101

¹²⁵ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:19

Som nevnt tidligere er det en forståelse av at kjønnene kan ha ulike funksjoner, og at disse tildeles lik verdi. Fuglemetaforen, der vingene på en fugl blir sammenlignet med de to kjønnene, er ofte brukt av informantene for å beskrive forholdet mellom kjønnene. Følgende informantsitat illustrerer temaet åndelig likhet og ulike funksjoner:

Det baha'i-troen prøver å forklare i verden er at uansett kjønn, bakgrunn, alder og kanskje utseende også... , må vi ha like mye respekt og verdi for barn som voksne, for fattig som rik. Forskjellen trenger vi for at verden skal fungere, vi kan ikke være lik i alt, da fungerer det ikke. Som i en forretning, alle kan ikke være medarbeidere. Det må være forskjeller for at forretningen skal fungere. Og slik er det i verden. Men det betyr ikke at den ene har mer verdi enn den andre, uansett biologiske forskjeller. Likestilling betyr kanskje ikke bokstavlig stilling, jeg vil si det betyr den åndelige verdien av mann og kvinne. Det er viktig å huske på at vi er like, selv om vi fungerer forskjellig i hverdagslivet for at hverdagen skal fungere. (kvinnelig informant)

Jeg har videre forsøkt å finne ut hvilke ulike funksjoner kvinner og menn har. Dette er et omfattende tema, og det jeg vil fremheve er hvordan det har sett ut som om funksjonsforskjellene kan tenkes på enten som generelle eller spesifikke karakteristikk. Noen av informantene har understreket at de har snakket om de ulike funksjonene på et generelt plan, og at det finnes individuelle nyanser. En informant har sagt det slik:

En kvinnelig begavelse betyr ikke at ett individ nødvendigvis bærer denne begavelsen med seg. En mann kan også ha en begavelse for omsorg, som kan være større enn hos et gitt kvinnelig individ. [Men begavelsen for omsorg er] noe kanskje forholdsvis flere kvinner har. (mannlig informant)

Hos andre informanter har det ikke kommet klart frem om de har forstått alle funksjonsforskjellene på et generelt plan, eller om de har tenkt at dette er gjennomgående for alle individer av samme kjønn. Ut i fra de ulike intervjukontekstene tror jeg begge alternativene er mulige.

Funksjonsforskjellene kan deles opp i det som i baha'i-sammenheng kan omtales som kvinners funksjonelle, overlegne område og menns funksjonelle, overlegne område. De er overlegne i den forstand at områdene skilles ut som noe det ene kjønn har større evne til enn

det andre. Funksjonene og kjønnene er komplementære. Ulikhetene er dermed nødvendig for helheten, ettersom kjønnene utfyller hverandre.

5.3.2 Kvinners overlegne områder

Kvinnens overlegne områder er knyttet til morsrollen og omfatter omsorg, utdanning av barna og forkjærlighet for fred. De overlegne områdene legitimeres med andre ord av at kvinner er, eller potensielt sett kan være, mødre. I min empiri er det særlig to områder som understrekes av mange informanter; omsorg og utdanning av barna. I tillegg blir også kvinners forkjærlighet for fred trukket frem.

Omsorg er ikke forstått som utelukkende en kvinnelig funksjon, men flere informanter mener at kvinner har større evner eller kapasitet til å vise omsorg. Det er også informanter som tar forbehold om at det "kanskje" er slik. En informant viser til individuelle nyanser innenfor kjønnene, og sier ikke noe generelt om temaet.

Prioritering av kvinners utdanning er derimot et område mange informanter påpeker. Utdannelsen prioriteres i tråd med at kvinner ses på som de beste til å oppdra og utdanne barna når de er små. Kvinner tenkes å være den første utdanner for den neste generasjon barn, og om ikke begge kjønn har muligheten, prioriteres jenters skolegang fremfor gutters. Slik sier en informant det:

...det oppfordres veldig sterkt til at både menn og kvinner skal ha en utdanning til et yrke. Samt være selvstendig i dette, og utøve sitt yrke. Om foreldre får en gutt og en jente, og en må velge hvem som skal få utdanning, så er det kvinnen som skal ha utdanning. Dette er det stor oppmerksomhet rundt. Kvinnen skal få utdannelsen ettersom kvinnen er den første veilederen til neste generasjon. Hennes utdanning og utvikling er viktig for den neste generasjonen, og derfor prioriteres det. (kvinnelig informant)

Kvinnens forkjærlighet for fred er, i følge informanter, basert på det faktum at kvinner vil ha vanskelig for å tillate sønners krigsdeltagelse. Som nevnt i et tidligere kapittel, sier en informant at fred og enhet i verden er baha'ienes mål. Kvinners forkjærlighet for fred blir dermed viktig i et fredsperspektiv.

I baha'ienes arbeid for *equality* trekkes kvinner særlig frem. Sitatsamlingen om *equality* heter for eksempel *Kvinner. En sitatsamling*, selv om den omhandler begge kjønn. Under de strukturerte intervjuene nevnte alle informantene minimum ett eksempel på kvinners funksjoner, selv om ikke alle informantene omtalte alle de tre funksjonene beskrevet over. Kvinners overlegne områder ser derfor ut til å være et ukontroversielt tema.

5.3.3 Menns overlegne områder

Det kommer ikke frem like mange overlegne områder for menn hos informantene. Når det gjelder kvinners funksjoner gir alle informantene eksempler under de strukturerte intervjuene. Menns funksjoner ser derimot ut til å være mindre avklart, og flere informanter gir ikke eksempler på dette, heller ikke når de blir spurt direkte. Mitt inntrykk er at det for flere informanter er lettere å snakke om områder der kvinner skiller seg ut. En mannlig informant uttrykker eksplisitt at menn ikke er overlegen på noen måte. I denne informantens tilfelle kan det se ut som om kvinners overlegne områder får positive fortegn, mens et negativt fortegn preger menns overlegne områder.

Forsørgelse og disiplin er de to overlegne områdene som trekkes frem av informantene som uttrykker seg angående menns overlegne område.¹²⁶ Mens noen informanter mener at forsørgerfunksjonen er relatert til menn, sier andre at menn i følge religionen ikke har forsørgeransvar. Disiplin, rammer og strenghet blir av andre trukket frem. I sin oppgave nevner Bakka mannens forsørgeroppgave, men problematiserer ikke videre.¹²⁷ Det virker derfor ikke som om hun har funnet synspunkter som strider mot forsørgelse som mannens særegne funksjon.

5.3.4 *Equality*tekstene og ulike tolkningsmåter

Som tidligere nevnt kan informantenes ulike forståelser knyttes til skriftene. Susan Maneck mener det har rådet ulike *equality*forståelser blant baha'iene:

Yet the understanding of this principle varies considerably among Baha'is. Many support a higher evaluation of women's traditional roles, particularly in family life, but foresee little change in roles themselves. Others call for a fundamental transformation of the very structure of

¹²⁶ Ingen trekker frem det faktum at bare menn kan bli valgt inn i DURH, det øverste religiøse organet, som et av menns overlegne områder. Dette temaet vil bli diskutert i neste kapittel (kap.6).

¹²⁷ Bakka, 2004:35

relations in community life, which would incorporate values that have been viewed as feminine. Support for both stances can be drawn from Baha'i scriptures.¹²⁸

Her påpeker Maneck at noen baha'ier mener de tradisjonelle rollene skal verdsettes høyere, men ikke nødvendigvis endres. Andre baha'ier ønsker en fundamental endring, som vil tilføre samfunnet flere såkalte feminine verdier. Eksempler på feminine verdier er å være omsorgsfull og å kjempe for fred. Begge synspunktene har støtte i skriftene. Maneck konkluderer med at det ikke er enighet blant baha'iene om hva *equality* er.¹²⁹ De ulike forståelsene informantene viser rundt de funksjonelle forskjellene kan blant annet være resultat av de to ulike fortolkningsmåtene beskrevet av Maneck. Under de strukturerte intervjuene ble både de ulike funksjonene, med Manecks ord de tradisjonelle rollene, og maskuline og feminine verdier fremhevet. En informant uttaler seg om de feminine og maskuline verdiene:

Mennesket har alt i seg. I dag har menn et høyt nivå av maskulinitet og lavt av feminitet. Kvinner har et høyt nivå av feminitet og lavt av maskulinitet. Både menn og kvinner må finne balansen mellom det feminine og det maskuline. Å finne den balansen starter hos enkeltindividet. (mannlig informant)

Her starter balansen hos enkeltindividet, ifølge informanten. Utsagnet kan tolkes dit hen at alle individer skal jobbe for å ta opp i seg også de egenskapene som representerer det motsatte kjønn.

Den normative kjønnsforståelsen preger etter mitt syn alle de ulike forståelsene informantene har av *equality*. En og samme informant kunne under samme intervju presentere de to ulike *equality*forståelsene Maneck henviser til. Under alle de strukturerte intervjuene nevner informantene funksjonsforskjeller mellom kjønnene. Det ser derfor ut til å være en forståelse hos informantene av at kjønnene representerer ulike områder, uansett om en tenker at disse områdene skal holdes adskilt eller inkorporeres i individet. Disse områdene har av informantene blitt omtalt som maskuline og feminine verdier, funksjoner, egenskaper eller overlegne områder. Alle forståelsene har en bestemt type komplementær kjønnsforståelse til grunn.

¹²⁸ Maneck, 1994:211-212

¹²⁹ Maneck, 1994

5.4 Fra normativ kjønnsforståelse til religiøs praksis

I hvilken grad påvirker den normative kjønnsforståelsen baha'ienes religiøse praksis? Sentralt for dette spørsmålet er et annet baha'-i-prinsipp: rådslagningsprinsippet.

5.4.1 Rådslagningsprinsippet

Rådslagningsprinsippet i baha'i omtales av Smith som et essensielt administrasjonsprinsipp. Utover prinsippets administrative betydning, mener han det også er viktig for å kunne fatte avgjørelser i blant annet forretningsliv, samfunnsspørsmål og familieliv. Under rådslagningen er alle velkomne til å dele sitt syn på den aktuelle saken som diskuteres. Det understrekes at alle som deltar må være innstilt på enhet og samhold, og at det er sannheten som skal finnes. Meningsutveksling ses på som fruktbart. Fokuset skal ikke være på å fronte sitt eget synspunkt som det rette. Sannheten tenkes å kunne finnes i krysningen mellom ulike meninger. Dette forutsetter at deltagerne deltar med rett innstilling. Om det ikke lykkes å bli enstemmig, vil flertallets stemme være gjeldende.¹³⁰

Rådslagning innen familien vil nødvendigvis være litt annerledes enn innen administrasjonen. Eksempelvis vil det her bli vanskelig med flertall i en rådslagning som omfatter ektefellene. DURH sier at i en slik situasjon vil ektefellene måtte bytte på hvem som skal få den avgjørende stemme. Ingen av partene skal dermed urettmessig dominere.¹³¹

Rådslagningsprinsippet åpner med andre ord opp for at ektefellene i samsvar kan bli enig om hvilke løsninger som er best for nettopp sin familie. Herunder kommer også løsninger knyttet til *equality*. Ved rådslagning kan hver familie finne løsninger for hvordan oppgaver i hverdagen skal utføres, uavhengig av en normativ kjønnsforståelse. Etter det jeg forstår, forutsetter dette at kjønnsforståelser oppfattes som generelle. På individuelt plan kan dermed religiøs praksis tilpasses den individuelle familiesituasjonen. En informant uttaler seg slik:

Samtidig [fungerer *equality*prinsippet] ikke slik at ikke den enkelte familie kan bestemme rollefordeling, og hvem som gjør hva. [...] I praksis kan man løse det som man vil gjennom rådslagning. (mannlig informant)

¹³⁰ Smith, 2008:184-185. For mer informasjon om rådslagningsprinsippet se for eksempel Thoresen, 1993:170-181

¹³¹ Khan og Khan, 2003:86

Under de strukturerte intervjuene nevner flere informanter rådslagning som en viktig faktor i ekteskapet og familielivet. DURH har også uttalt seg om funksjoner og tilpasning:

[En baha'i-familie] er basert på prinsippet om at mannen har hovedansvaret for familiens økonomiske underhold, og at kvinnen er den viktigste og første oppdrager av barna. Dette innebærer på ingen måte at disse funksjonene er så strengt fastsatt at de ikke kan endres og tilpasses bestemte familiesituasjoner, og det betyr heller ikke at kvinnens plass kun er i hjemmet. Det er snarere slik at mens hovedansvaret er fordelt, er det forutsett at fedre kan spille en betydelig rolle i barneoppdragelsen og at også kvinner vil kunne være forsørgere. Som du ganske riktig påpekte, oppmuntret 'Abdu'l-Bahá kvinner til å "delta fullt ut og på lik linje i verdens anliggender."¹³²

Rådslagningsprinsippet kan brukes uavhengig av forståelsen baha'iene har av *equality*. Ved å bruke rådslagning kan kjønnes ulike funksjoner vektlegges, eller en kan velge å vektlegge inkorporering av de ulike funksjonene i ett og samme individ. Gjennom rådslagning åpnes det opp for at baha'iene kan følge religionens normative kjønnsforståelse, samtidig som de har mulighet til å velge andre situasjonsbestemte løsninger. Det virker ikke som om informantene opplever dette som motsetningsfylt. Flere informanter uttaler seg tydelig om den normative kjønnsforståelsen, samtidig som de i forbindelse med religiøs praksis uttrykker seg positivt til andre måter å forstå kjønn på, herunder norsk likestillingspolitikk der de færreste funksjoner er kjønns spesifisert. Et eksempel på dette er omsorg. Som vi har sett regnes omsorg av flere baha'ier for å være kvinners overlegne område. Omsorg står også nevnt i skriftene. I norsk likestillingspolitikk skal, som vi så i forrige kapittel, utførelsen av omsorgsarbeid i hjemmet ideelt sett deles mellom kjønnene. Tilsynelatende kan informanter motsi seg selv, men dette viser at en innen baha'i kan legge vekt på flere ting. Et eksempel finner vi hos en informant, som i følgende sitat gir uttrykk for flere forståelser:

Det er riktig [at kvinner har mer evne for omsorg], for uansett hva du gjør er barna vanligvis mer tilknyttet til mamma [Senere legger informanten til:] Jeg har sett [baha'i-] ektepar som er ordentlig likestilt: likt ansvar for barna, barna like tilknyttet til begge to, de tar like mye omsorg. (kvinnelig informant)

Ved rådslagning kan et normativt syn forenes med ikke-normativ religiøs praksis. I stedet for å se på dette som motstridende uttalelser, vil jeg hevde at *equality* i baha'i rommer både normativ kjønnsforståelse og muligheten til å i religiøs praksis inkorporere andre kjønnsforståelser, eksempelvis norsk likestillingspolitikk. Dette er mulig på grunn av

¹³² *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:37

rådslagningsprinsippet, som setter religiøs praksis i kontekst – individuelt og samfunnsmessig. *Equality* forståelsen kan med andre ord forstås som flytende.

5.4.2 Religiøse aktører

Jeg har i denne masteroppgaven valgt å se på *equality* i lys av aktørskapsteori. Denne teoretiske vinklingen står i motsetning til Bakkas oppgave, der hun velger å se på kjønn i baha'i i lys av kjønnsrollebegrepet. Bakka har i sin oppgave funnet Gilhus og Mikaelssons kjønnsrollebegrep relevant for baha'i og *equality*. Gjennom Gilhus og Mikaelsson begrunner Bakka sitt valg av kjønnsrollebegrepet med at det "kan være hensiktsmessig dersom det anvendes i forskning som retter seg mot grupper som kan antas å leve i et tradisjonelt orientert fellesskap hvor kjønn er avgjørende eksempelvis for arbeidsdeling."¹³³ Baha'ienes normative kjønnsforståelse fører, som vi har sett over, til en arbeidsfordeling mellom kjønnene. Imidlertid har religionen også et rådslagningsprinsipp, som gjør at arbeidsfordelingen i praksis ikke nødvendigvis følger normen. Å utelukkende se på baha'ienes normative kjønnsforståelse er dermed ikke nok til å si hvordan religiøs praksis utarter seg. I stedet for å se på kjønnsroller, er det etter min mening hensiktsmessig å se på informantene som religiøse aktører.

Ifølge Mahmood omfatter aktørskap både de som motsetter seg sosiale normer og de som på ulike vis lever i samsvar med de sosiale normene. Ved å inkludere disse ulike formene, kommer en bort fra en forståelse av at mennesker som underordner seg sosiale normer er passive. Både de som underordner seg og de som ikke gjør dette, er i besittelse av makt og er aktører på lik linje. Med andre ord, om informantene ikke antyder annet enn frivillig underordning, skal ikke en forsker lete etter tegn på mulig motstand. Det er da fare for å tillegge aktøren intensjoner den ikke har.¹³⁴

Ved å bruke Mahmoods forståelse av aktørskap regner jeg alle mine informanter som aktører. Baha'iene har mulighet til å tilpasse familielivet gjennom rådslagning. Denne muligheten åpner opp for at noen familier kan velge å leve i samsvar med den normative kjønnsforståelsen, samtidig som andre familier kan velge egne løsninger. Det viktigste ser ut til å være at familielivet fungerer for den enkelte familieenhet. En informant forklarer hvordan

¹³³ Bakka, 2004:5

¹³⁴ Mahmood, 2005

rådslagning skal bidra til at den enkelte familieenhet skal fungere og samtidig ta vare på *equality*prinsippet:

Det er en uskrevet avtale mellom ektefellene i en familie. Man må rett og slett bli enige med hverandre, og føle seg likeverdige i det forholdet for at familien skal fungere. (kvinnelig informant)

5.5 Kjønn og nasjonalitet i synet på familieliv

Empirien min viser en tydelig likhet hos informantene. Jeg har med andre ord funnet at kjønn og nasjonalitet i liten grad kan sies å ha betydning for informantenes forståelser av kvinner og menns særegne funksjoner, samt rådslagningsprinsippet. Under deltagende observasjon har jeg ikke observert annet enn at menn og kvinner, uansett nasjonalitet, samarbeider om arbeidsoppgaver.

På tvers av kjønn og nasjonalitet, trekker alle informantene, under de strukturerte intervjuene, frem at kvinners utdanning skal prioriteres ettersom kvinner skal oppdra neste generasjon. Kvinnens forkjærlighet for fred trekkes frem av et fåtall informanter, og gir dermed ikke grunnlag for å se ulikheter. Med unntak av én informant, trekkes omsorg frem som en egenskap kvinner har, kanskje har eller generelt har i alle de strukturerte intervjuene, på tvers av informantenes kjønn og nasjonalitet. Det finnes heller ikke grunnlag for å se etter mønster når det gjelder forsørgelse som mannens normative funksjon.

Betydning av rådslagningsprinsippet i forhold til *equality*, var et trekk ved baha'i informantene opplyste meg om. Rådslagning som viktig prinsipp i forhold til *equality* ble trukket frem av flere informanter. Det var ingen sammenheng mellom nasjonalitet eller kjønn i forhold til hvem som refererte til prinsippet.

Under min deltagende observasjon merket jeg meg ikke store forskjeller i hvordan arbeidsoppgavene ble fordelt under sammenkomster. Det så ut til at alle, uansett nasjonalitet og kjønn, delte på arbeidsoppgaver som barnepass og rydding. Under feltarbeidet forekom det imidlertid at det enten var flere kvinner eller menn representert ved utførelse av arbeidsoppgaver. Likevel tolker jeg denne observasjonen som lite betydningsfull, ettersom begge kjønn generelt sett var representert.

5.6 Oppsummering

Jeg har funnet at det innen baha'i er en normativ forståelse for kjønn. Videre har jeg sett på hvilke særegne funksjoner som forbindes med kvinner og menn. Alle informantene i strukturerte intervjuer trekker frem at det finnes funksjonelle ulikheter. Hvilke ulikheter som vektlegges av informantene varierer. For kvinner omfatter det omsorg, utdanning/oppdragelse av barna og forkjærlighet for fred. Når det gjelder menns funksjoner nevnes forsørgelse, disiplin og rammer. Mens informantene trekker frem mange eksempler på kvinners normative funksjoner, er det betydelig færre eksempler på menns normative funksjoner.

Videre har det vist seg at prinsippet om rådslagning er viktig for religiøs praksis. Ved å rådslå kan hver familie individuelt tilpasse sin hverdag i forhold til hva som skal være menns og kvinners oppgaver. Tilpasningen kan både være og ikke være i samsvar med den normative kjønnsforståelsen. Jeg har altså funnet at det innenfor baha'i-tradisjonen er rom for både normative kjønnsforståelser og muligheten til å avvike fra disse innenfor den religiøse rammen. Nasjonalitet og kjønn ser ikke ut til å være avgjørende for informantenes ulike meninger.

6. Religiøs ledelse

Informantenes forståelse av *equality* i forhold til religiøs ledelse er temaet i dette kapitlet. Først vil jeg redegjøre for baha'i-religionens religiøse og administrative oppbygning, for deretter å sette den religiøse ledelsen i et *equality*-perspektiv. Deretter vil jeg se på hva informantene mener om *equality* og religiøs ledelse.

Sentrale spørsmål i kapitlet er:

- Hvordan er baha'ienes religiøse og administrative organisasjon bygd opp?
- Hvor kommer *equality*-prinsippet inn i forhold til religiøs ledelse?
- Hva mener informantene om loven som gjelder bare menn i DURH?
- Er kjønn og nasjonalitet avgjørende for informantenes forståelser?

Det er fortrinnsvis informantenes forståelser og beskrivelser som danner grunnlag for empirien i dette kapitlet.

6.1 Baha'ienes religiøse og administrative organisasjon

Baha'ienes religiøse og administrative organisasjon er internasjonalt og hierarkisk bygd opp. Hierarkiet er tredelt, og på alle tre nivåer er det demokratiske valg. På første nivå finner vi de lokale åndelige rådene (her forkortet LÅR), og på andre nivå de nasjonale åndelige rådene (her forkortet NÅR). På tredje nivå finner vi Det Universelle Rettferdighetens Hus (her forkortet DURH), den øverste religiøse og administrative autoriteten. Det finnes ikke presteskap eller andre rituelle eksperter i baha'i.¹³⁵ Rådene og DURH er derfor sentrale organer for både religiøs og administrativ organisasjon.

6.1.1 Det Universelle Rettferdighetens Hus

DURH holder til i baha'ienes verdenssenter på Karmelfjellet i Haifa. Første gang DURH kom sammen var 21. april 1963, fem år etter Shoghi Effendis bortgang. Etter Effendi, som var blitt

¹³⁵ Warburg, 2006:10-11

utpekt av Abdu'l-Baha som sin etterfølger, overtok DURH rollen som religionens øverste autoritet. Baha'iene anser DURH som et ufeilbarlig organ, og alle avgjørelser som tas ses på som guddommelig inspirerte. Organet har fullmakt til å gripe inn i alle forhold på de lavere administrative nivåene. Alle baha'ier forventes derfor å underordne seg DURH. Som tidligere nevnt er DURH autoriserte til å utstede lover som ikke er utredet i skriftene. Hvert femte år er det valg i Haifa, på et internasjonalt konvent. Valget er hemmelig, og det er medlemmer av nasjonale råd som velger. Alle baha'ier som er medlemmer av et NÅR har dermed stemmerett, og kan velge å komme til Haifa eller å forhåndsstemme. Det velges inn ni medlemmer uavhengig av nasjonalitet, kultur og etnisitet men ikke uavhengig av kjønn. Dette vil si at alle medlemmene må være menn, noe jeg vil diskutere senere i kapittelet. Underordnet DURH finner vi nasjonale og lokale åndelige råd.¹³⁶

6.1.2 Nasjonale og lokale åndelige råd

DURH, nasjonale og lokale åndelige råd har ”lovgivende, utøvende og juridisk makt over baha'i-samfunnet”.¹³⁷ De lokale åndelige rådene, samt baha'ier som ikke hører inn under et lokalt åndelig råd, er underlagt de nasjonale åndelige rådene. De er igjen direkte underlagt DURH. NÅR og LÅR har flere likhetstrekk: Begge rådene velges for en ettårsperiode, og består av ni administrativt modne baha'ier. Den administrative modenhetsalderen i baha'i er 21 år, og baha'iene kan da både stemme på andre og selv bli stemt inn. De ni baha'iene som får flest stemmer danner rådet, og de ni fordeler deretter ulike oppgaver seg i mellom. Valgene foregår som regel under høytiden *Ridvan*, med valg av LÅR første dag og NÅR senere i høytidsperioden. Som i DURH er valgene hemmelige. Valg til LÅR og NÅR utføres forskjellig. NÅR blir valgt av delegater sendt fra regionale årsmøter. I Norge velges det til sammen 38 delegater som på det nasjonale årsmøtet skal velge NÅR. Antall delegater sendt fra hvert område tilsvarer antall baha'ier bosatt i det respektive området, og Oslo sender i den forbindelse seks delegater. Baha'iene får vanligvis en liste over alle administrativt modne baha'ier i sitt område, og i Oslos tilfelle betyr det at baha'iene skal krysse av eller skrive opp seks navn. Hvis ikke det er korrekt antall navn i forhold til områdets delegatkvote, er stemmeseddelen ikke gyldig. Valget foregår på regionale årsmøter eller via

¹³⁶ Arne Ruste, 2007: xl-xli, Smith, 2008:177. Informasjon om valg av DURH er i tillegg innhentet fra informant.

¹³⁷ Smith, 2008:178

forhåndsstemming, og tidspunktet på året er ikke internasjonalt fastlagt. I Norge har det de siste årene foregått om høsten. LÅR velges av det lokale baha'i-samfunnet.¹³⁸

I forbindelse med valg til LÅR legger flere informanter vekt på at alle i det lokale baha'i-samfunnet over 21 år kan velges inn og at det ikke er tillatt med noen form for valgkamp. Hvem en stemmer på skal holdes hemmelig for alle, og ifølge en informant gjelder dette også for nærmeste familie, som ektefelle og foreldre. En annen informant snakker om hvordan deltagelse i administrasjonen og ved valget er viktig innen religionen:

Tilbake til spørsmålet om deltagelse i baha'i-samfunnet, så er det nedskrevet. Det er en integrert del av det å være en baha'i og leve et baha'i-liv, å delta på disse forskjellige nivåene, lokalt nivå og delta i lokalsamfunnet. Du velger samvittighetsfullt og deltar i valg. Det er ingen som sjekker om du velger. [...] Du kan forhåndsstemme, da sender du inn en anonymisert konvolutt hvis du ikke kan være tilstede på [valg]dagen. (mannlig informant)

Det er dermed mulig å unnlate å stemme ved valget, selv om det oppfordres til deltagelse.

De administrative institusjonene har altså en viktig rolle i religionen, og det jeg har funnet tyder på at alle forutsettes å delta i råd om de blir valgt inn. En informant forklarer hvordan rådsmedlemmer (i LÅR) ikke handler som enkeltindivider når de utfører oppgaver på vegne av rådet: "Det er rådet som har gitt deg myndighet. Du jobber for rådet og ikke deg selv" (kvinnelig informant). Rådene står sentralt, og har med andre ord en myndighet enkeltindividet ikke har. LÅR og NÅR regnes ikke som ufeilbarlige organ, slik baha'iene anser DURH. Likevel ser det ut til at rådene har en særdeles viktig funksjon når det kommer til administrativ og religiøs ledelse. De er ikke presteskap eller rituelle ledere, men representerer imidlertid en religiøs og administrativ ledelse for baha'i-samfunnet. En informant viser til forskjellen mellom institusjoner og individer innen baha'i:

Institusjonenes mandat er ikke identisk med individenes mandat. Individene er pålagt å praktisere kjærlighet og tilgivelse, men institusjonene må være ansvarlige for å legge rammer og sette grenser. (mannlig informant)

¹³⁸ Smith, 2008:59,178-179 og McMullen, 2000:36. Informasjon om delegater til NÅR er i tillegg innhentet fra informant.

6.2 Religiøs ledelse og *equality*

Hva har *equality*prinsippet å si for religiøs ledelse? Hva står i skriftene og hva tenker informantene?

6.2.1 Hvem er de religiøse lederne?

Jeg velger å definere de religiøse lederne som de baha'iene som til enhver tid er medlemmer av LÅR, NÅR og DURH. Jeg vil imidlertid understreke det som tidligere er nevnt i dette kapitlet: 1) Det er ikke er presteskap eller rituelle eksperter i baha'i.¹³⁹ 2) Baha'iene oppnår religiøs ledelse i egenskap av å være med i et råd, og det er rådet i seg selv som utgjør den religiøse ledelsen, ikke enkeltindividene. En interessant spørsmålsstilling har for denne oppgaven derfor vært å se på hvem som kan velges inn i den religiøse ledelsen på de tre ulike nivåene.

6.2.2 *Equality* i forhold til NÅR og LÅR

Både menn og kvinner kan velges inn i LÅR og NÅR. Smith skriver at baha'iene lenge har vært opptatt av å fremme kvinners sosiale fremgang, og at det i de siste årene igjen har blitt et viktig tema, som følge av mange nye baha'ier fra den tredje verden og feministiske debatter. DURH har blant annet oppfordret nasjonale baha'i-samfunn "to implement programmes to promote the full and equal participation of women in their activities, as well as seeking to sensitize Baha'is regarding the implications of the principle of gender equality for community life, ...".¹⁴⁰ Kvinnelig deltagelse i baha'i-samfunnet har med andre ord vært et viktig tema, herunder også deltagelse i rådene. Flere informanter trekker frem at kvinner deltar i rådene. Smith peker på at kvinners administrative deltagelse har økt, men at deltagelse i for eksempel NÅR varierer fra høyere deltagelse i "rike land" til lavere deltagelse i store deler av Afrika og Asia.¹⁴¹ I Norge har deltagelsen i NÅR vært forholdsvis jevnt fordelt mellom kjønnene. Fra

¹³⁹ Når baha'iene kom sammen til helligdagsmarkeringer og kjerneaktiviteter i løpet av mitt feltarbeid, var det imidlertid alltid noen som hadde det organisatoriske ansvaret. Ifølge det jeg observerte, ble ansvaret fordelt.

¹⁴⁰ Smith, 2008:204

¹⁴¹ Smith, 2008:204-205

2005 til 2010 har det vært fire kvinner og fem menn i NÅR, med unntak av 2007 hvor det var tre kvinner og seks menn.¹⁴²

Kvinneres særegne funksjoner blir av en informant trukket frem som viktig i forhold til kjønns sammensetning i rådene.¹⁴³ Kvinnelig deltagelse vil tilføre rådene feminine verdier:

Det fremheves at kvinnen på en måte har større anlegg for ting som har med omsorg og barmhjertighet å gjøre. Det er også av grunnene til at likestilling, når det gjelder deltagelse i samfunnsfunksjoner og beslutningsfunksjoner, at det der er viktig at kvinnen kommer inn. På grunn av dette spesielle talentet. Baha'i-skriftene sier at i fremtidens samfunn, som blir et bedre samfunn, så vil kvinnelige verdier få en større plass i beslutningsprosesser. (mannlig informant)

Her blir komplementaritetforholdet mellom kjønnene, eller feminine og maskuline verdier, sett som nyttig i forhold til religiøs og administrativ ledelse i rådene. I *Kvinner. En sitatsamling* trekkes det frem at kjønnene komplementerer hverandre: "I evne og funksjon utfyller de hverandre".¹⁴⁴ Det refereres ikke direkte til rådene, men kan antas å gjelde også der, slik informantsitatet over beskriver. Det oppfordres med andre ord til kvinnelig deltagelse i baha'i-samfunnene, og ifølge informanter er kvinner, og deres feminine verdier, nyttige i rådene.

Selv om kvinnelig deltagelse har vært et viktig tema innen baha'i, sier imidlertid flere informanter under de strukturerte intervjuene at de ikke tenker på kjønn ved valg av LÅR. En informant forklarer hva som burde karakterisere en baha'i som skal velges inn i rådet, og hvordan dette ikke er kjønnsrelatert:

Man skal velge en som er over 21 år. En man synes er klok, har sunn fornuft, er voksen nok og kan ha tillit til. Man skal velge en person med de egenskapene.

[Senere i intervjuet:]

Jeg: *Hva tenker du på når du stemmer, tenker du på kjønn eller alder?*

Nei, som sagt på de egenskapene jeg har nevnt. En voksen person som jeg kan ha tillit til, som representant for baha'i-samfunnet. Jeg har tillit til at de skal klare å gjøre den administrative delen.

Jeg: *Bruker begge kjønn å bli representert?*

¹⁴² URL: <http://www.bahai.no>. Se litteraturliste for fullstendige URL-adresser.

¹⁴³ Kvinner og menns særegne funksjoner er omtalt under familieliv, kapittel 5.

¹⁴⁴ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:8

Ja.

Jeg: *Hva om bare kvinner eller bare menn blir valgt?*

Det gjør ikke noe. Det kan skje at bare en eller to kvinner blir valgt, eller omvendt. Det spør hvordan samfunnet er bygd opp. Det kan hende at det er mindre kvinner i samfunnet, eller mindre menn. Det kommer an på hvor aktive de er.

Jeg: *Så begge kjønn kan delta i det administrative...*

Ja, selvsagt.

Jeg: *... men det er helt demokratisk?*

Ja. (kvinnelig informant)

Flere informanter trekker frem kvinners mulighet til deltagelse innen religionen, herunder også den administrative delen som rådene. Dette har jeg tolket som at de kommenterer *equality* delen ved den religiøse ledelsen, og dette finner vi igjen i DURHs oppfordring til å jobbe for *equality* innen religionen. Det har derfor vært overraskende at flere informanter sier de ikke tenker kjønn ved valg til LÅR. Overraskende i den forstand at det, som vi tidligere har sett, kan forstås slik at kvinner bidrar med sine særegne funksjoner og egenskaper i rådene. Informantene hevder de ikke tenker på dette når de går til valg. Ved å se på sammensetningene av LÅR i Oslo 2010-2011 ser vi imidlertid at begge kjønnene var godt representert, med 5 menn og 4 kvinner av ulike nasjonaliteter. Medlemmene i NÅR er, som vi har sett over, også godt kjønnsmessig representert. Det kan derfor være grunnlag for å si at kjønn likevel kan være en faktor som tas hensyn til ved valg, selv om dette ikke kom fram hos informantene. I motsetning til kjønn, pekte flere informanter på etnisitet og alder som faktorer de tenkte på ved valg.

6.2.3 *Equality* i forhold til DURH

Kvinner har adgang til alle administrative organer, foruten om DURH. I det øverste religiøse og administrative organet er det bare menn som kan velges inn.¹⁴⁵ En begrunnelse for kvinners ekskludering fra DURH finner vi i skriftene:

Vit du, o tjenerinne, at kvinner regnes som menns like, i Bahás øyne. Og Gud har skapt hele menneskeheten i sitt eget bilde og etter sin egen lignelse. Det vil si at menn og kvinner begge åpenbarer hans navn og egenskaper, og fra det åndelige synspunkt er det ingen forskjell mellom

¹⁴⁵ Smith, 2008:205

dem. Den som nærmer seg Gud, begunstiges mest, det være seg mann eller kvinne. Hvor mang en tjenerinne, glødende og hengivende, har vel ikke vist seg å være menn overlegen innenfor Bahás beskyttende skygge, og overgått jordens berømteter.

Rettferdighetens Hus er imidlertid, i samsvar med Guds uttrykkelige tekst, begrenset til menn [...] Av andre utdrag fremgår det tydelig at begrensningen av medlemskap bare gjelder Det Universelle rettferdighetens Hus og ikke nasjonale og lokale rettferdighetens hus. **Dette er Herren Guds visdom, som innen kort tid vil åpenbares like klar som solen ved middagstid.**¹⁴⁶

I *Advancement of Women. A Bahá'í Perspective* tar forfatterne opp spørsmålet om *equality* og religiøs ledelse. De viser først til hvordan baha'i skiller seg ut fra store deler av andre religiøse organisasjoner, hvor menn hovedsakelig styrer de religiøse organisasjonene, ved at baha'i-kvinner er representert i administrasjonen på lokalt, nasjonalt og internasjonalt nivå. De legger med andre ord vekt på kvinner og menns *equality* innen religionen. Deretter tar de opp spørsmålet om utelukkende mannlige medlemmer i DURH, og hvordan dette kan virke som et overraskende element i forhold til kvinners rolle i religionen. Spørsmålet knyttes opp til tanken om en progressiv lov.¹⁴⁷

Som allerede referert til i kapittelet om familieliv anser baha'iene baha'i-loven for å være progressiv, og DURH har en sentral rolle i å utforme nye lover, samt forklare de eksisterende lovene.¹⁴⁸ Lovboka *Kitáb-i-Aqdas* henvender seg i mange tilfeller bare til menn, og dette forklares med at implementeringen av *equality*prinsippet var i startfasen på Baha'u'llahs tid. Dette skal ifølge DURH ikke hindre kvinner, og det understrekes at en burde tenke på *equality*prinsippet i forbindelse med studier av loven:

In general, the laws of Kitáb-i-Aqdas are stated succinctly. An example of this conciseness can be seen in the fact that many are expressed only as they apply to a man, but it is apparent from the Guardian's writing that, where Bahá'u'lláh has given a law between a man and a woman, it applies *mutatis mutandis* between a woman and a man unless the context is impossible. [...] This understanding of the implications of the Law has far-reaching effects in the light of fundamental Bahá'í principle of the equality of the sexes, and should be borne in mind when the sacred Text is studied.¹⁴⁹

Når det gjelder lovteksten om utelukkende menn i DURH, skal denne loven imidlertid tolkes bokstavlig slik den står skrevet. Dette begrunnes med at Baha'u'llah refererte til medlemmene av DURH som "Men of Justice"¹⁵⁰, og Abdu'l-Baha og Shoghi Effendi har i sine senere

¹⁴⁶ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:7-8 (min uthevelse)

¹⁴⁷ Khan og Khan, 2003:120-123

¹⁴⁸ Som nevnt innledningsvis i denne oppgaven må all litteratur utgitt av baha'ier godkjennes etter DURHs retningslinjer. Etersom boka har blitt godkjent, antar jeg at bokas syn også må kunne sies å representere "baha'ienes syn".

¹⁴⁹ Khan og Khan, 2003:101

¹⁵⁰ Khan og Khan, 2003:123

uttalelser bekreftet at loven kun henviser til menn. Loven faller inn under de lovene som karakteriseres som Baha'u'llahs eksplisitte lover, og ettersom DURH bare kan endre lover som ikke er eksplisitt åpenbarte, kan de ikke endre loven som omhandler kjønn i DURH.¹⁵¹

Kritikk mot kjønnssammensetningen i rådene og DURH har, ifølge Khan og Khan, kommet fra begge hold. Mens noen kritiserer Abdu'l-Baha for feilaktig å ha gitt kvinner mulighet til å delta i administrasjonen, mener andre at Baha'u'llah ikke har ment å ekskludere kvinner fra DURH. Khan og Khan understreker at det blant baha'iene kan være spekulasjoner rundt hvorfor kvinner ikke kan delta i DURH, men det påpekes også at personlige oppfatninger ikke kan regnes som autoritative. Baha'iene blir bedt om å vise forståelse for at ikke-baha'ier kan ha vanskelig for å forstå loven. Selv må baha'iene imidlertid akseptere loven som en del av den åpenbarte sannhet, eller eventuelt revurdere sin opprinnelige avgjørelse om å være baha'i: "When a person accepts Bahá'u'lláh's claim and becomes a believer, he or she is accepting that whatever is revealed by Bahá'u'lláh is divine truth, irrespective of the extent to which the reasons for any given provision are clear."¹⁵² Ettersom det ikke er gitt noen grunn for hvorfor loven er slik, må baha'iene akseptere at det ikke finnes svar enda.¹⁵³

6.2.4 Religiøs proksimitet

For å se på hvordan baha'iene kombinerer forståelsen av *equality* med kvinners eksklusjon fra det øverste religiøse og administrative organet, har jeg funnet religionsfilosof Erica Appelros' analysebegrep religiøs proksimitet nyttig. Begrepet er ifølge Appelros hensiktsmessig for å se på religiøse makthierarkier innad i religioner, og det er et nærhetsprinsipp som ligger til grunn:

Det kan handla om att ha mer eller mindre tillgång til den gudomliga auktoriteten, att ha kommit längre eller kortare bit på den andliga vägen, att ha större eller mindre rätt att uttolka de gudomliga skrifterna, eller att ha mer eller mindre insikt i den gudomliga viljan. Närhetsprincipen implicerar en hierarkisk uppbyggnad.¹⁵⁴

Religiøs proksimitet forstås i grader, slik at baha'ier kan ha religiøs makt etter hvor nært de er den religiøse autoriteten.¹⁵⁵ I baha'i-religionens tilfelle er medlemskap i DURH den høyeste grad av religiøs makt. Som allerede nevnt regnes organet som ufeilbarlig og guddommelig

¹⁵¹ Khan og Khan, 2003:101, 122-125

¹⁵² Khan og Khan, 2003: 127

¹⁵³ Khan og Khan, 2003: 126-130

¹⁵⁴ Appelros, 2005:72

¹⁵⁵ Appelros, 2005

inspirert, og har i dag den høyeste religiøse og administrative makten i religionen. Bare menn har tilgang til dette. Samtidig fremheves det av baha'ier at kvinner har tilgang til alle andre organer både utenfor og innenfor den religiøse administrasjonen. Et nærliggende spørsmål er hvilken rolle *equality*prinsippet kan sies å ha i forhold til religiøs ledelse. Selv om Appelros mener det kan være problematisk, hevder hun at et makthierarki som favoriserer et av kjønnene ikke nødvendigvis står i motsetning til religionens *equality*prinsipp:

Det är bara den andliga religiösa auktoriteten som förnekas kvinnan utifrån den redovisade fundamentalistiska resonemanget, i allt övrigt kan hon teoretiskt sett vara jämställd med mannen. Män och kvinnor är lika värda hävdas det, Gud har bara bestemt att de ska ha olika funktioner i vissa avseenden.¹⁵⁶

Appelros snakker om det hun selv kaller fundamentalistisk resonement, men jeg finner at dette også passer i en baha'i-kontekst. Det er med andre ord mulig å tenke seg ulike grader av religiøs proksimitet knyttet til kjønn kombinert med et *equality*prinsipp. En slik kombinasjon har vist seg gjeldende hos baha'iene, som ser ut til å kombinere *equality*prinsippet med den hierarkiske oppbygningen av den religiøse ledelsen. Jeg vil videre se på hva informantene mener om *equality* og DURH.

6.3 En gudegitt ordning

I en masteroppgave som omhandler *equality*, har et naturlig spørsmål for meg vært hva informantene tenker om loven som bare tillater menn i DURH. Alle informantene jeg hadde strukturerte intervjuer med henviste direkte eller indirekte til skriftene og/eller en forståelse av at det er guds vilje. I tillegg har flere kommet med personlige oppfatninger. Jeg vil her belyse forståelsen av en gudegitt ordning ved hjelp av Mahmoods aktørperspektiv.

6.3.1 "Klart som solen"

Flere informanter tok selv opp temaet om DURH og kjønn. Det var ikke ukjent for informantene at utenforstående spurte om temaet, og det virket som om flere forventet spørsmålet. Som nevnt i forhold til baha'i-litteraturen vektlegges det at baha'iene kan ha egne personlige oppfatninger eller spekulasjoner, men at disse ikke er autoritative. Mange av informantene understreket at religionen ikke har gitt noe klart svar på hvorfor det er slik, og

¹⁵⁶Appelros, 2005:76

det varierte om informantene ønsket å komme med egne personlige oppfatninger. Uavhengig av om de inkluderte egne personlige oppfatninger eller ikke rundt temaet, henviste alle informantene under strukturerte intervjuer direkte eller indirekte til Abdu'l-Bahas uttalelse om at grunnen i fremtiden vil bli like klar som solen. En av informantene som utelukkende henviste til skriftene uttalte seg slik:

Abdu'l-Baha er spurt, og han sier at i framtida blir grunnen synlig for mennesker. Det er jeg fornøyd med, det han sier er riktig for meg.[...] Han sier: ikke gjettpå noen ting, for det er ikke riktig. I framtida blir det synlig hvorfor [det ikke er riktig]. Å bli medlem av DURH er ikke så lett, det er et stort ansvar. Men jeg gjetter ikke, hvorfor ikke? Jeg vet ikke. Det eneste som jeg er sikker på er at det ikke er fordi kvinner ikke er verdig. Det må være noe annet. (kvinnelig informant)

Et gjennomgående trekk hos flere av informantene var at uansett personlig oppfatning eller ikke, uttrykte de som informanten over, at grunnen ikke hadde noe med at kvinner og menn ikke er *equal*.

I tillegg til å vise til autoritative sitater, har informantene også kommet inn på flere av de samme momentene jeg tidligere har nevnt at jeg har funnet i baha'i-litteraturen: Blant informantene ble det lagt vekt på kvinners mulighet til deltagelse i alle andre religiøse organ, forståelse for at begrensningen kan virke ”merkelig” i et utenfraperspektiv, at det ikke finnes noe svar i religionen på dette tidspunktet, og til sist at de som baha'ier aksepterer loven. Det har med andre ord vært store fellestrekk mellom informantenes svar og det jeg har funnet om temaet i baha'i-litteraturen.

Mine funn har også likheter med det Michael McMullen fant gjennom sin studie av baha'i-samfunnet i Atlanta, USA. Han refererer til den tilsynelatende motsetningen mellom *equality* og kjønns sammensetningen i DURH som ”en stadig kilde til spekulasjon blant baha'iene og desillusjon for flere potensielle medlemmer og konvertitter.”¹⁵⁷ Som forklaring henviste baha'iene i Atlanta til Abdu'l-Bahas sitat. De fleste godtok loven, samtidig som noen mente at loven kunne fremstå hyklersk i forhold til *equality*prinsippet. Som i Oslo baha'i-samfunn, ble det også vektlagt at det var viktig å se på kvinners deltagelse på de andre administrative nivåene. McMullen fant også oppfatninger som ikke kan sies å gå igjen i Oslo baha'i-samfunn: ”Several women (and a few men) said during interviews that they were bothered by

¹⁵⁷ McMullen, 2000:58 (min oversettelse)

this apparent contradiction, but saw so much good in what the Bahá'í Faith was doing that they were willing to accept 'Abdu'l-Bahá's cryptic explanation "on faith".¹⁵⁸ Før feltarbeidet hadde jeg en forestilling om at slike forståelser også kunne forekomme i min empiri. Det gjorde de ikke.

6.3.2 Informantenes personlige oppfatninger

Flere informanter hadde personlige oppfatninger. Jeg vil aller først understreke at de personlige oppfatningene ikke regnes som autoritative av informantene. Personlige oppfatninger ble gitt i tillegg til en forklaring om at dette er et spørsmål religionen enda ikke har gitt svar på. Informantenes personlige oppfatninger representerte ulike typer forståelser. De ulike forståelsene varierte. En informant uttalte at *equality* i DURH faktisk er til stede. Det tenkes å skje gjennom at den kvinnelige skikkelsen som åpenbarte seg for Baha'u'llah er den samme som nå rettleder rådet.

Hos andre informanter ble de personlige oppfatningene knyttet opp til kjønneses særegne funksjoner. Her fant jeg to ytterpunkter. En informant knyttet loven om kun menn i DURH opp mot funksjonelle ulikheter mellom kjønnene:

Hva er bakgrunnen for det [at det kun er menn i DURH]? Det har jeg fått mange spørsmål om. Baha'i-troen gir faktisk ikke noen grunn for det. Så jeg kan ikke, med min forstand, si det. Men det som sies i troen er at det vil bli forstått så klart som dagen innen noen år. Man vil forstå det ut ifra klodens og menneskehetens utvikling. Hvis jeg skal begynne på noen tanker selv, så er det noe med den funksjonen som kvinner har. Denne funksjonen kan du ikke frata dem, selv om ikke alle kvinner føder barn, så er den biologiske funksjonen der mulig. Menn gjør ikke det. Å styre en hel verden, hvilket betyr på det øverste organet, det krever. Du kan ikke ha en graviditet midt opp i det. Dessuten er det den omsorgsdimensjonen, at i en gitt situasjon så skal de som styrer sende noen i krig. Baha'i-troen sier at det å sende sønnen sin i krig, vil kunne være veldig vanskelig for en kvinne. Beskyttelsen for den dimensjonen av menneskehetens fugl, den skal få lov til å ivaretas. Kvinner skal slippe dette. Det er slik jeg har tenkt. Det er forskjell på funksjoner, en skal ivareta de egenskapene som kvinner har og som skal utvikles. [senere i intervjuet:]

¹⁵⁸ McMullen, 2000: 58

Jeg: *Tenker du da at mennenes funksjon blir mer å lede?*

Ja, lede og dette er i øverste organ. På alle andre områder er kvinner valgbare, og har funksjoner. (kvinnelig informant)

Kvinneres forkjærlighet for fred blir, som omtalt i forrige kapittel, regnet som en av kvinners særegne funksjoner. Funksjonen knyttes i sitatet over til kvinners omsorgsfunksjon, og det kan tolkes slik at kvinner skal beskyttes fra å måtte godta krigføring. I skriftene er det ikke bare DURH som omtales som utelukkende for kvinner, her nevnes også kvinners militære deltagelse:

Det er imidlertid visse områder hvor deltagelse fra kvinnenens side ville være uverdlig. For eksempel er kvinnene, når samfunnet tar sterke forsvarsmessige forholdsregler mot angrep fra fiender, fritatt for militær tjeneste.[...] Under slike omstendigheter er forsvar nødvendig, men det er mennenes plikt å organisere og forestå slike defensive forholdsregler, og ikke kvinnenens – for deres hjerter er følsomme, og de kan ikke tåle synet av et blodbads redsler, selv om det er i forsvarsøyemed. Fra slike og lignende foretagender er kvinnene unntatt.¹⁵⁹

Kvinneres funksjoner regnes både av informanten og skriftene å være en vesentlig faktor for hvorfor kvinner ikke kan delta i DURH eller militær tjeneste.

En annen informant sier hva grunnen *ikke* kan være, og mener loven om bare menn i DURH ikke er knyttet opp til menns særegne funksjoner:

Jeg tror du vil se at baha'iene generelt, informerte, fordypede baha'ier, de vil ikke si at mannen er overlegen på noen måte. Og grunnen til at ingen vil hevde mannens overlegenhet, er prinsippet om at bare menn kan bli valgt til Det Universelle Rettferdighetens Hus. Det er et mystisk prinsipp, og da vil mange si at det betyr at mannen er overlegen kvinnen. Men baha'iene fremholder meget sterkt at mannen ikke er overlegen kvinnen. Det er roller som ikke er forståelige i dag. Det er bare ett sted det tilsynelatende ikke er likestilling. Og det er i medlemskapet i Det Universelle Rettferdighetens Hus. Som svar til det vil jeg personlig si at det er noe vi ikke kan forstå. I fremtiden vil vi forstå, det vil bli tydelig. Men i dag er det visse ting ved religionen som vi ikke forstår. En ting vi forstår er at menn og kvinner er likestilte i baha'i-troen. På alle områder, både samfunnsorganisasjon nasjonalt, lokalt og internasjonalt - på det høyeste nivået er det kvinner. Det er overhodet ingen restriksjoner på noen samfunnsområder. Det finnes bare ett sted, og Det Universelle Rettferdighetens Hus' prinsipp er likestilling. Hvis du ser en institusjon som ikke fremholder likestilling, så er det

¹⁵⁹ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:13-14

ikke Det Universelle Rettferdighetens Hus, selv om de er menn. (mannlig informant)

Den første informanten snakker om kvinners særegne funksjoner, mens den andre informantene snakker om fraværet av menns særegne funksjoner. Det kan se ut til å være en spenning mellom å fremheve og beskytte kvinners funksjoner versus å unnlate å hevde menns særegne funksjoner – enten ved å tone de ned eller hevde at de ikke eksisterer. Dette funnet har jeg også skrevet om i familielivskapittelet, der jeg påpeker hvordan informantene i større grad snakket om kvinners overlegne områder. Menns overlegne områder kunne se ut til å preges av et negativt fortegn for noen, og som informantsitatet over viser, var en av forståelsene at menn ikke hadde noen overlegne områder. Blant de informantene som uttalte seg om menns overlegne områder, var det imidlertid ingen som karakteriserte menns mulighet for medlemskap i DURH som et av de overlegne områdene. Medlemskap i DURH blir i sitatsamlingen om kvinner omtalt som et tilfelle hvor kjønnene ikke er ”likestilt”, men at de har like rettigheter og at mannen ikke er overlegen:

Ettersom 'Abdu'l-Bahá selv eksplisitt har uttalt at kjønnene er likestilt unntatt i noen tilfeller, så bør de troende under alle omstendigheter vite at utelukkelsen av kvinner fra Det Internasjonale Rettferdighetens Hus ikke burde være overraskende. Fra det faktum at det ikke er noen funksjonslikhet mellom kjønnene, bør man dog ikke slutte at ett kjønn naturnødvendig er det annet over- eller underlegent, eller at de er ulike i sine rettigheter.¹⁶⁰

Ulike funksjoner var likevel ikke det informantene først og fremst henviste til ved spørsmål om kjønn i DURH. Appelros hevder at et makthierarki innad i en religion kan ses på som en gudegitt ordning for de religiøse, ettersom kjønnenes ulike funksjoner er skapt av gud. Et makthierarki trenger derfor ikke oppleves som undertrykkende.¹⁶¹ Informantenes felles forståelse var at makthierarkiet i baha'ienes religiøse ledelse er en gudegitt ordning. Dette kunne uttrykkes direkte, eksempelvis som Guds vilje eller å henvise til skriftene, eller indirekte ved å si at dette ville bli forståelig i fremtiden. Det var derimot ikke slik at informantene nødvendigvis forklarte denne gudegitte ordningen ved å henvise til kjønnenes funksjoner, slik Appelros trekker frem som forklaringsmodell. Jeg vil videre se på den gudegitte ordningen i et aktørskapsperspektiv.

¹⁶⁰ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:16-17 (min uthevelse)

¹⁶¹ Appelros, 2005:76

6.3.3 Gudegitt ordning og aktørskap

I likhet med den teorien vi finner hos Appelros, var det ingen av informantene som uttrykte at de opplevde det gudegitte makthierarkiet som undertrykkende. Selv om de ikke hadde et autoritativt svar på hvorfor bare menn hadde tilgang til DURH, understreket de fleste at det i fremtiden blir forståelig. Mange informanter stolte med andre ord på at svaret vil komme i fremtiden, og det var tilstrekkelig for at de skulle akseptere loven. En informant sa det slik:

Hvis en tror at Baha'u'llah er guds budbringer for vår tid, så har han sagt at det skal være sånn. Så tar man det med, om man ikke forstår hele perspektivet for det. Og det gjør jeg ikke, jeg forstår ikke hele perspektivet, men jeg kan ane dimensjoner av det. Og jeg aksepterer det, kanskje det er en beskyttelse, hvem vet? (kvinnelig informant)

Baha'iene ser ut til å akseptere loven slik den er, og tar et aktivt valg om å akseptere loven som en del av en gudegitt ordning. Dette gjelder informanter av begge kjønn. Jeg hadde på forhånd tenkt at det skulle bli stilt flere spørsmål ved loven, noe som viste seg å ikke stemme. Jeg var bevisst på å ikke tillegge informantene oppfatninger, uansett retning. Minganti sier hvor viktig en slik innstilling er, og hvordan blant annet Mahmood også forsøkte å ikke tilskrive informantene sine ”önskan att undergräva rådande ordning med manlig auktoritet som hörnsten.”¹⁶² Minganti har med bakgrunn i Mahmoods studie funnet en beskrivelse som er dekkende for det jeg har funnet om baha'i: ”Islam framstod som en gudagiven ordning de villigt accepterade [...] Kvinnornas *underkastelse* under Guds (och makars) vilja framstod då som något annat än passiv fatalism, men som en önskan att agera i ett *positivt, konstruktivt* projekt.”¹⁶³ Her kommer tydelig aktørperspektivet frem. Blant mine informanter underkaster begge kjønn seg guds vilje, og de anerkjenner loven som det beste for menneskene, enten de forstår det eller ikke.

¹⁶² Minganti, 2007:30

¹⁶³ Minganti, 2007:30

6.4 Kjønn og nasjonalitet i synet på religiøs ledelse

Det er ikke noe som tyder på at nasjonalitet og kjønn er avgjørende for informantenes syn på religiøs ledelse.

Noen informanter ønsket ikke å komme med personlige oppfatninger om kjønn i DURH utover at det var guds vilje og/eller at det enda ikke er gitt noen grunn slik at baha'iene kan forstå det på nåværende tidspunkt. Andre informanter uttalte seg om sine personlige oppfatninger. Det var ingen nasjonale eller kjønnsmessige likhetstrekk mellom informantenes valg av å uttrykke personlige oppfatninger eller ikke. I forhold til de personlige oppfatningene var det heller ikke noe nasjonalt eller kjønnsmessig mønster knyttet til hvilke oppfatninger informantene hadde.

Av de informantene som uttalte seg om hva de tenker på når de skal velge til LÅR, svarer samtlige at de ikke tenker på kjønn. I hvilken grad dette er representativt er usikkert, ettersom temaet ikke kom opp i alle de strukturerte informantintervjuene. Likevel er det interessant at ingen av de spurte nevner kjønn. Begge nasjonaliteter og kjønn er representert blant informantene som uttaler seg.

Noen informanter tok selv opp spørsmålet om kvinners ekskludering fra DURH. På den andre siden var det også noen informanter som ikke tok det opp selv, i forbindelse med at vi snakket om *equality* i religionen. Her hadde heller ikke informantenes kjønn eller nasjonalitet noen avgjørende betydning for om de tok opp spørsmålet selv eller ikke.

Under min deltagende observasjon så jeg ikke noen forskjell mellom kjønn og nasjonalitet forbundet med religiøs ledelse, for eksempel ved nittendagsfeiring. Ved de sammenhenger medlemmer av LÅR deltok, var begge kjønn og nasjonaliteter representert.

6.5 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg sett på hvilken påvirkning *equality*prinsippet har i forhold til baha'ienes religiøse ledelse.

Den religiøse ledelsen er hierarkisk. På det øverste nivået finner vi Det Internasjonale Rettferdighetens Hus. Deretter følger de nasjonale åndelige rådene, og under disse finner vi de

lokale åndelige rådene. Sistnevnte er den religiøse ledelsen for de lokale baha'i-samfunnene. På de to nederste nivåene i baha'ienes religiøse og administrative ledelse deltar begge kjønn, og det anses som viktig at kvinner deltar. I forbindelse med *equality* legger flere informanter vekt på kvinners mulighet for deltagelse på flere områder – også utenfor den religiøse administrasjonen. Samtidig sier flere informanter at kjønn ikke hører innunder kriteriene de følger ved valg til de lokale åndelige rådene.

På det øverste nivået er det i følge Baha'u'llahs eksplisitte lov slik at bare menn kan være medlemmer. Dette betraktes av informantene som en gudegitt ordning, som aksepteres uten at det stilles spørsmålstegn ut fra et *equality*prinsipp. Religionen har ikke gitt noen grunn for hvorfor lovgivningen er som den er, men det står i skriftene at svaret vil komme i fremtiden. I tillegg til å henvise indirekte eller direkte til dette sitatet, finnes det også ulike personlige oppfatninger.

Erica Appelros mener det er mulig for religioner å kombinere *equality* med kjønnenes ulike muligheter til å oppnå høyeste grad av religiøs autoritet. Dette ser ut til å være forenlig også i en baha'i-kontekst. Det kan se ut til at flesteparten av informantene ikke vil at denne loven skal få utenforstående til å stille spørsmålstegn ved religionens *equality*budskap. At det ikke finnes noe autoritativt svar på hvorfor det er slik, kan virke å styrke *equality*vektleggingen, ettersom det da ikke finnes noen gitt grunn som står i motsetning til *equality*prinsippet.

I likhet med synet på familieliv, er det heller ikke under religiøs ledelse noe som tyder på at kjønn og nasjonalitet har betydning for informantenes ulike oppfatninger.

7. Misjonsarbeid

I dette kapittelet skal jeg se på misjonsarbeid i baha'i, og hvordan idealet om *equality* blir formidlet gjennom misjon. Jeg starter med å redegjøre for misjonens sentrale betydning for baha'iene. Videre ser jeg på hva som vektlegges og hvordan misjonsarbeidet utføres, og deretter knytter jeg misjon opp mot *equality*begrepet.

Sentrale spørsmål i kapittelet er:

- Hva karakteriserer misjon i baha'i?
- Hva kjennetegner misjonærene?
- Hva er forholdet mellom misjon og *equality*?
- Finnes det nasjonale eller kjønnsmessige forskjeller blant informantene når det gjelder misjon?

I likhet med tidligere kapittel er det intervjuene som hovedsakelig utgjør empirien i dette kapittelet. Empirien er videre sett i lys av annen forskningslitteratur på misjonsarbeid innen baha'i. Det er med andre ord egne intervjuer og et komparativt materiale som danner grunnlag for kapittelet. Ettersom store deler av feltarbeidet ble gjennomført i anledninger hvor jeg og andre ikke-baha'ier var til stede, fikk jeg også anledning til å observere mulige misjonssituasjoner for informantene.

7.1 Misjon i baha'i

7.1.1 Betydningen av misjon i baha'i

Misjon er en viktig del av religionen, og alle baha'ier er forpliktet til å misjonere.¹⁶⁴ Som etablerte begreper i religionshistorie ønsker jeg å bruke begrepene misjon og misjonær. Baha'iene selv bruker imidlertid ikke misjonsbegrepet. Smith mener at misjonsbegrepet unngås av baha'iene fordi misjonærbegrepet forbindes med "a professional religious specialist".¹⁶⁵ I litteraturen har jeg funnet ulike baha'i-begreper for misjon, som "tjeneste" og "undervisning".¹⁶⁶ De som sprer religionen betegnes som pionerer og lærere. Alle baha'ier

¹⁶⁴ Thoresen, 1993:156

¹⁶⁵ Smith, 2008:198

¹⁶⁶ Thoresen, 1993:153-160

oppfordres til å bli lærere. Lærernes oppgave er å spre kunnskap om religionen, og å skaffe nye tilhengere. Hvordan de gjør dette er opp til hver enkelt baha'i. En pioner skiller seg fra en lærer i den forstand at pioneren flytter til en annen by eller et annet land, for å kunne hjelpe andre baha'i-samfunn med misjonering.¹⁶⁷

Ifølge skriftene er det en plikt for baha'iene å misjonere. Shoghi Effendi har uttalt:

We should therefore not sit idle; otherwise we would be failing in carrying out our sacred duty. Bahá'u'lláh has not given us His teachings to treasure them and hide them for our personal delight and pleasure. He gave them to us that we may pass them from mouth to mouth until all the world becomes familiar with them and enjoys their blessings and uplifting influence.¹⁶⁸

Det er i følge Shoghi Effendi en hellig plikt å dele Baha'u'llahs budskap med verden. Denne ideen om plikt finner vi også igjen hos en informant, som understreker at misjon er en trossetning innen baha'i:

Som baha'i er vi forpliktet til å undervise i vår tro, vi kan ikke holde troen for oss selv, og være selvtilfredse med våre egne vidunderlige prinsipper. Vi er nødt til å hevde og argumentere for prinsippene. Det inngår som trossetning. Det å ha en tro, og hevde og undervise ens tro er to uadskillelige, de kan ikke adskilles.
(mannlig informant)

DURH har gitt baha'iene seks grunnleggende forutsetninger for åndelig vekst: 1) daglige obligatoriske bønner, 2) lesing av hellige skrifter morgen og kveld, 3) meditasjon over læresetningene, 4) bringe sin adferd i samsvar med lærens høye idealer, 5) undervise guds sak og 6) uselvvisk arbeid i tjeneste for saken og utførelsen av sine yrker.¹⁶⁹ De siste to punktene for individets åndelig vekst er altså knyttet til misjonsarbeid.

Misjonen er også et sentralt element for baha'i-samfunnet som helhet. Baha'iene følger såkalte "Teaching Plans" (heretter omtalt som misjonsplaner). McMullen omtaler misjonsplanene som "rational, systematic plans for growth and development [...] Teaching according to plan has become the hallmark of Bahá'ís' rationalized [...] relations with the world".¹⁷⁰ Shoghi Effendi lanserte den første misjonsplanen i 1937, og DURH har siden fortsatt å utarbeide nye misjonsplaner. Frem til 2008 hadde DURH utarbeidet til sammen ni

¹⁶⁷ Smith, 2008:198, Thoresen, 1993:156-157 og McMullen, 2000: kapittel 7

¹⁶⁸ McMullen, 2000:127

¹⁶⁹ Thoresen, 1993:77

¹⁷⁰ McMullen, 2000:127

internasjonale misjonsplaner. De fleste går over perioder på flere år, og er med andre ord langsiktige misjonsstrategier.¹⁷¹

For baha'iene er misjonsarbeid viktig for å skaffe nye baha'ier til baha'i-samfunnet. Sentralt for misjoneringen står baha'ienes endelige mål om at hele menneskeheten omvendes til baha'i-religionen og at baha'i-institusjonene blir ledende på verdensbasis.¹⁷² Ettersom misjon er en så viktig del av baha'i-samfunnet og baha'ienes liv vil jeg videre se på ulike måter å misjonere på.

7.1.2 Ulike misjonsmåter

Baha'iene kan velge hvilken metode de ønsker å bruke ved misjonering. McMullen deler de ulike misjonsmetodene innen baha'i i fire grupper: 1) en-til-en-misjonering eller uformelle samtaler med bekjente, 2) massemisjonering, som dør-til-dør-misjonering eller å tilnærme seg ukjente på kjøpesentre, 3) "firesides" (egentlig: "ved peisen"); uformelle møter med diskusjoner i private hjem, 4) arrangementer med masseproklamasjon¹⁷³, for eksempel et åpent foredrag annonsert i massemedia.¹⁷⁴ Det er altså ulike måter å misjonere på, men sentralt for alle metodene står selve misjonæren. Det understrekes at misjonæren selv skal gå fremfor som et godt eksempel, og i den forstand representere religionen. Misjonering blir omtalt som "living the life", og dette er misjonærens rolle. Det blir dermed den enkelte misjonæren som blir avgjørende for om det lykkes å skaffe nye medlemmer.¹⁷⁵ "Living the life" nevnes også av informanter i forbindelse med misjon.

Selv om alle misjonsmetoder kan brukes, fant McMullen at det i Atlanta baha'i-samfunn var slik at misjonsmetoder ble tenkt på som enten passende eller upassende. Flere baha'ier mente synlig misjon som dør-til-dør- og massemisjon var upassende. Disse baha'iene foretrakk en mer personlig tilnærming i sitt misjonsarbeid.¹⁷⁶ Mine informanter har ikke uttalt seg kritisk til noen typer misjonering. Når informantene svarer på hvordan de selv misjonerer, formulerer derimot alle informantene fra de strukturerte intervjuene seg på en slik måte at jeg tolker deres foretrukne misjonsmåte å være personlig tilnærming. Ingen informanter nevner altså massemisjonering som foretrukket misjonsmåte. Et gjennomgående trekk hos informantene er

¹⁷¹ McMullen, 2000:127 og Smith, 2008:73

¹⁷² Smith, 2008:198

¹⁷³ Baha'iene omtaler misjon på offentlig sted som proklamasjon. Warburg, 2006:403

¹⁷⁴ McMullen, 2000:143 og Smith, 2008:199

¹⁷⁵ McMullen, 2000:145 og Smith, 2008:198-199

¹⁷⁶ McMullen, 2000:143

at de sier at de er åpne for samtalepartnerens spørsmål eller interesser. Hos de fleste informantene kommer det ikke tydelig frem om det er de eller samtalepartneren som starter å snakke om baha'i. En informant sier det slik: ”Jeg synes det viktigste er å finne ut hva menneskene har på hjertet, for å tilby noe som kanskje gir litt næring til det” (mannlig informant). En slik uformell og personlig misjoneringsmetode kan skje ved det McMullen omtaler som en-til-en-misjonering og ”firesides”. Warburg skriver at ”firesides” har vært en hovedmisjonsstrategi for baha'ier i Danmark.¹⁷⁷ Ingen av mine informanter nevner ”firesides” spesifikt, men det er grunn til å tro at dette er en av flere metoder som brukes. I løpet av feltarbeidet ble jeg invitert til aktiviteter som kunne minne om ”firesides”. Det ble imidlertid ikke brukt denne betegnelsen i invitasjonen, det var en mer generell innbydelse.

”While teaching is a consecrated duty enjoined upon all Bahá'ís, proselytizing is strictly forbidden.”¹⁷⁸ Når informantene forklarer hvordan de selv misjonerer, virker de bevisst dette forbudet om å bedrive ”aggressiv misjonering”. Informantene sier at de forholder seg til den de snakker med, og jeg forstår det slik at de har mulighet til å velge mellom ulike misjonsmåter. En informant har gått på kurs for å lære seg å presentere religionen:

Måten jeg presenterer baha'i-troen på nå er helt forskjellig fra hvordan jeg presenterte [den før]. Jeg har gått kurs der vi har lært og øvd oss på å presentere baha'i-troen, og jeg har også erfaring med å presentere den [...] Måten jeg forklarer baha'i-troen det avhenger av hvem jeg snakker med. Da prøver jeg å presentere den så ukontroversielt som mulig [...] Baha'iene tror at de fleste vil kunne forholde seg til baha'i-troen. Hvis ting blir forklart på en måte som er forståelig for dem, så vil de ikke ha noen innsigelser. (mannlig informant)

De ulike misjonsmåtene kan foregå på ulike arenaer, ettersom det er opp til hver enkelt baha'i hvordan det misjoneres. Baha'ienes kjerneaktiviteter er åpne både for baha'ier og ikke-baha'ier, og kjerneaktivitetene kan dermed være en plattform for misjonsarbeid.

Kjerneaktivitetene består som tidligere nevnt av barneklasser, juniorungdomsgrupper, tilbedelsesmøter og studiesirkler. Alle aktivitetene er åpne for ikke-baha'ier. En kvinnelig informant forklarer at det i juniorungdomsgrupper kan brukes enten ”baha'i-rettet” eller ”baha'i-inspirert” materiale. Dette avhenger av om gruppene består av henholdsvis bare

¹⁷⁷ Warburg, 2006:417

¹⁷⁸ McMullen, 2000:127

baha'ier eller om også ikke-baha'ier er representert. Under studiesirklene, som også kan bestå av baha'ier og ikke-baha'ier, benyttes materiale utgitt av Ruhi-instituttet. Innledningsvis i første bok, *Refleksjon over åndens liv*, formulerer instituttet målet sitt slik: ”å bruke kursene som et middel til å tjene troen og fremme menneskehetens vel.”¹⁷⁹ De såkalte ”ruhi-bøkene” er innholdsmessig like verden over og oversettes til de enkelte baha'i-samfunnenes respektive språk.

7.1.3 Feltobservasjoner: studiesirkler og ”fireside”

Studiesirkler jeg deltok aktivt på, var preget av en uformell avslappet atmosfære. Varigheten var på omlag to timer. Deltakerne satt rundt et bord, og kunne forsyne seg med drikke og noe lett å spise. Studiesirklene startet med et sitat fra ruhi-boken *Refleksjon over åndens liv*. Sitatene dannet grunnlag for å komme inn på sentrale trekk ved religionen. Lederen av studiesirkelen, kalt veileder, hadde regien samtidig som det var åpent for spørsmål. Det var både spørsmål og påstander knyttet til det aktuelle sitatet, og vi svarte på spørsmålene i tillegg til å svare på om ulike påstander var sanne eller usanne. Ruhi-boken var også utgangspunkt for samtale under en ”fireside” jeg deltok på. Når jeg deltok i settinger hvor det var tydelig misjonering, kom jeg flere ganger i situasjoner hvor jeg ble usikker på om jeg ble oppfattet som masterstudent eller potensiell baha'i. Det er ikke usannsynlig at jeg ble oppfattet som begge deler.

Etter å ha vært i felt en stund, og ha fått kjennskap til ulike misjonsmåter blant baha'iene, begynte jeg å kjenne igjen typiske måter å presentere religionen til ikke-baha'ier. En beskrivelse av disse gis i 7.1.4.

7.1.4 Hvordan beskrives religionen til ikke-baha'ier

Et interessant funn i empirien min var at baha'iene uttalte seg ulikt om hva de syntes beskrev religionen best, eller hvordan de ville fortalt om baha'i til en som ikke hadde hørt om religionen før. Hvordan religionen ”burde” beskrives har ifølge McMullen gjennomgått endringer. Hans informanter i Atlanta hadde merket endringer i DURHs uttalelser, angående hvordan baha'iene skulle fortelle utenforstående om religionen. I 1991 skrev DURH at misjonen skulle omhandle mer om kilden til, og grunnleggeren av, religionen. I stedet for å

¹⁷⁹ *Refleksjon over åndens liv*, 2005:5

vektlegge baha'ienes prinsipper skulle de nå helst vektlegge profeten Baha'u'llah og hans åpenbaring.¹⁸⁰ På 1970-tallet ble det i USA gjort en undersøkelse på forespørsel fra baha'i-samfunnet for å se hvordan misjonsarbeidet kunne bli mer effektivt. Byrået som var leid inn for å gjennomføre undersøkelsen fant da at:

They came back and they said (this was the end of the 70's) here's what's happening: there are two Bahá'í Faiths here. There's one that you present to the outside world which is very nice, great social principles, globale perspective on things, you're for peace, justice.... You're involved with the U.N., you're doing all these good things.... That is the Bahá'í Faith that you present to the world. Then if you sit down with a bunch of Bahá'ís and you penetrate things a little bit, then you start talking about Bahá'u'lláh. That's where the power is. But you don't share, you don't tell the outside world about [Bahá'u'lláh].¹⁸¹

Hvordan religionen beskrives eller presenteres til ikke-baha'ier kan derfor deles i to. For det første er det baha'ienes sosiale prinsipper, enhetsperspektivet og tanken om fred og rettferdighet, som vektlegges. Herunder finner vi også beskrivelsen av baha'i som en "FN-religion". For det andre finner vi de presentasjonene som vektlegger Baha'u'llahs sentrale rolle i religionen.

I min empiri beskrives religionen på ulike måter. Under studiesirkelene observerte jeg at både Baha'u'llah og enhetsprinsippet var sentralt for presentasjonen av religionen. Blant informantene gikk det fra uttalelser som hovedsakelig nevnte Baha'u'llah til uttalelser som hovedsakelig nevnte prinsippene. Andre informanter var inne på begge temaene uten å legge tilsynelatende større vekt på ett av temaene. En informant la størst vekt på Baha'u'llah, og har en bestemt måte å introdusere religionen:

Baha'i-troen er en verdensreligion, hvis formål er å forene alle raser og folk i en universell sak og en felles tro. Baha'iene er tilhengere av Baha'u'llah, som vi tror er den lovede i alle religioner. Som du vet har de fleste kulturer og folk en forventning om at det vil komme en tid når fred og velstand vil herske på jorda, om menneskeheten vil leve i velstand, og vi tror at den lovede tiden er kommet og at Baha'u'llah er den store skikkelsen gjennom hvis lære vi skal kunne bygge en ny verden... Det er en innledning som har vist seg veldig effektiv. Den samler det meste av hva baha'i-troen innebærer. Mange baha'ier lærer seg disse ordene

Jeg: *Mange synes det er en bra måte å fortelle kort om ...?*

¹⁸⁰ McMullen, 2000:150

¹⁸¹ McMullen, 2000:140-141

Det er et eksempel som er blitt gitt, som mange følger mer eller mindre.
(mannlig informant)

På den andre siden finner vi en informant som vektla religionens prinsipper:

[Baha'i er] en religion der det sentrale er menneskehetens enhet, og baha'i-troen ser på menneskehetens enhet som både hovedprinsipp og utfordring for vår tid, for å anerkjenne at menneskene i bunn og grunn er ett [...] Samtidig kaller noen det FN-religion. (mannlig informant)

Selv om baha'iene velger å vektlegge ulike perspektiver ved religionen, når de kort skal beskrive den til ikke-baha'ier, er det en setning som har gått igjen i min empiri, så vel som i baha'i-litteratur: "Jorden er kun ett land, og menneskeheten dets innbyggere."¹⁸²

7.1.5 Baha'u'llah og hans sentrale betydning

Å vektlegge Baha'u'llahs sentrale rolle i religionen regnes, ifølge DURH, for å være viktig i bahaienes misjonsarbeid. Baha'u'llah er baha'ienes profet, og baha'iene omtaler han som en *gudsmanifestasjon*. Baha'iene forteller om Baha'u'llah og hans betydning i forhold til tidligere og fremtidige gudsmanifestasjoner. Som nevnt tidligere har Baha'u'llah ifølge baha'iene en spesiell rolle i verdensreligionenes historie, ettersom han som den nyeste gudsmanifestasjonen anses å forene alle verdensreligionene. Av gudsmanifestasjoner før han finner vi ifølge baha'i blant annet sentrale skikkelser fra andre verdensreligioner, eksempelvis Adam, Moses, Jesus, Muhammad, Zoroaster og Buddha. I tillegg til Baha'u'llah regnes også Bab som vår tids gudsmanifestasjoner. Det er gjennom gudsmanifestasjonene at mennesker får kunnskap om gud, og at gud får gitt sitt budskap til menneskeheten. Baha'iene ser på alle de tidligere verdensreligionene og deres profeter som del av én religion, som i likhet med baha'i og Baha'u'llah representerer guds budskap til menneskeheten. Grunnen til at disse åpenbaringene ikke er like skyldes ifølge baha'i en progressiv åpenbaring. Hver åpenbaring kommer fra samme guddommelige kilde og representerer derfor en evig sannhet. I tillegg kommer gudsmanifestasjonene med et budskap som menneskeheten i den respektive tidsalderen har kapasitet til å forstå. Dermed er åpenbaringene også tilpasset tid og sted. Når menneskeheten er mer spirituell moden vil åpenbaringene tilpasses dette, og Smith nevner at

¹⁸² Se for eksempel *Bahá'íene. Et innblikk i ...*, 2006:5

lover angående sosiale institusjoner som ekteskap og kriminalomsorg kan endres i forhold til dette.¹⁸³

I motsetning til de andre gudsmanifestasjonene tenkes det at Baha'u'llah var den første som kunne snakke om menneskehetens enhet, og han har også en sentral rolle i forhold til fremtiden. Baha'u'llahs budskap vil være viktig for menneskeheten i minimum en tusenårsperiode. Det er derimot ikke ansett som den siste åpenbaringen gud har til menneskene, disse åpenbaringene vil fortsette å komme til menneskene ettersom menneskeheten blir moden for nye åpenbaringer. Det tenkes også at hver gudsmanifestasjon er som våren som bringer “new life to the world made spiritually cold and dead by the neglect after teaching brought by the previous Manifestation”.¹⁸⁴ En informant sammenligner Baha'u'llahs budskap med medisin:

Baha'u'llah sier at verden nå er syk, og vi ser at den ikke er frisk. Eneste medisin for mennesket nå er budskapet Baha'u'llah har kommet med, det er det mennesket trenger. Jo mer aktivt vi tilbyr medisinen til folk, jo fortere får vi en åndelig frisk verden.
(kvinnelig informant)

7.2 Misjonærer

7.2.1 “Et liv i tjeneste”

Som vi har sett over, er alle baha'ier oppmuntret og forpliktet til å misjonere. Dette blir i baha'i-troen blant annet kalt å tjene:

Når et individ blir bahá'í, er det som faktisk skjer at åndens frø begynner å gro i menneskesjelen. Dette frø må vannes gjennom Helligåndens strømminger. Disse åndens gaver mottas gjennom bønn, meditasjon, studium av de hellige ytringer og tjeneste til Guds Sak. Faktum er at tjeneste for Saken er som ploegen som pløyer den fysiske jord der frøene er sådd. Det er nødvendig at jorden pløyes, slik at den kan bli beriket og derved få frøet til å vokse bedre. På nøyaktig samme måte finner utviklingen av ånden sted gjennom at hjertets muld pløyes opp slik at den blir en vedvarende gjenspeiling av Helligånden. På dette vis vokser og utvikler menneskeånden seg i rykk og napp [...] **Individet må helt og fullt sentrere sitt hjerte og sinn rundt tjeneste til Saken, i overensstemmelse med de høye normer som Bahá'u'lláh har satt.** Når dette er gjort, vil hærskerne i det høye komme det mennesket til unnsetning, og alle vanskeligheter og problemer vil gradvis bli overvunnet.¹⁸⁵

¹⁸³ Smith, 2008:107-109

¹⁸⁴ Smith, 2008:108-109

¹⁸⁵ Thoresen, 1993:152 (min uthevelse)

Thoresen skriver at det er en dynamisk balanse mellom tilbedelse og åndelig motivert handling - tjeneste, og at de må virke sammen for å få full effekt. Jeg tolker derfor tjeneste til å omhandle alle typer baha'i-misjon. Deltagelse i baha'i-administrasjonen og familien regnes imidlertid også som et tjenestefelt, slik at baha'i-begrepet tjeneste kan sies å omfatte mer enn misjonsvirksomhet.¹⁸⁶ En annen form for tjeneste er å utføre sitt arbeid, såfremt arbeidet "utføres i den rette ånd". Tjeneste sidestilles med bønn:

Kort sagt, enhver anstrengelse og bestrebelse som et menneske gjør av et helt og fullt hjerte, er tilbedelse, forutsatt at dette skjer ut fra de høyeste motiver og ut fra viljen til å tjene menneskeheten. Å tjene menneskeheten og bidra til å avhjelpe nød og behov blant folket – det er dette som er tilbedelse. Tjeneste er bønn.¹⁸⁷

Ulike former for tjenester er altså beskrevet i tekstene, og tjeneste ser ut til å omfatte de fleste handlinger som i følge baha'iene utføres med rette motiver og som kan hjelpe menneskeheten. I følge en informant kan alle tjene menneskeheten, også ikke-baha'ier: "Egentlig er alle baha'ier, på et vis, på det åndelige planet, de har bare ikke oppdaget det" (mannlig informant). Misjonsvirksomhet er altså en del av det å tjene gud, og både tjeneste og misjon er som vi har sett svært viktig i religionen.

7.2.2 "Pionerer"

Misjonærene som flytter på seg kalles pionerer. En pioner flytter til en annen plass eller et annet land for å misjonere og å være med på å styrke baha'i-samfunnet på det nye stedet.¹⁸⁸ Jeg velger å benytte baha'ienes eget begrep pioner når jeg utelukkende omtaler denne ene typen misjonærer.

Det varierer hvor lenge pionerene oppholder seg på sitt nye bosted. Noen flytter permanent, mens andre pionerer blir værende i kortere tidsrom. Uansett varighet skal pioneren hjelpe det lokale baha'i-samfunnet i deres misjonsarbeid. Baha'iene har et organisert misjonsprogram, og det er for eksempel mulig for de ulike nasjonale baha'i-samfunnene å be baha'ienes verdenssenter om pionerer. Blant sine danske informanter fant Warburg at en femtedel var

¹⁸⁶ Thoresen, 1993:153-157 og *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:33-34

¹⁸⁷ Thoresen, 1993:157

¹⁸⁸ Smith, 2008:198

eller hadde vært internasjonale pionerer.¹⁸⁹ I baha'i-samfunnet i Oslo var både internasjonale og nasjonale pionerer representert når det kom til tidligere pionervirksomhet.

Det var ulike oppfatninger blant informantene om hvor ”vanlig” det var å være pioner. Mens en kvinnelig informant hevdet at det var vanligere før, understreket en mannlig den viktige betydningen av å være pioner. Han mener det er vanlig å være pioner, og sier dette om pionervirksomhet innen baha'i:

Alle land i verden har i dag pionerer fra USA og Iran

Jeg: *Er det noen pionerer som blir boende?*

Ja, de er blitt integrert. De bosetter seg i et land, og demonstrerer menneskehetens enhet på den måten. Det er et sentralt mål. Du vil se pionerer som en rød tråd gjennom baha'i-historien, og det skjer enda. Norske pionerer reiser til alle verdensdelene.

Jeg: *Er det vanlig å velge å være pioner?*

Ja, det er det. Det er en sentral del av å være baha'i [...] Man forteller om baha'i-troen uten å være misjonerende, for det er forbudt å misjonere, å legge press på andre. En pioner forteller om baha'i-troen, vi bruker terminologien: å undervise i baha'i-troen. Det trenger ikke være etablert et baha'i-samfunn på stedet. Man lever blant folk, og gjennom virke og liv prøver man å vise baha'i-prinsippene, og deler selvfølgelig informasjon om troen i passende anledninger [...] Det er etablert baha'i-samfunn i alle land, utenom noen muslimske land der det er strengt forbudt å ha baha'i-administrasjon. Vi vet at baha'i-troen, i følge encyclopedia britannica, etter kristendom er den mest geografiske spredte religionen i hele verden. (mannlig informant)

Informanten over peker på at pionerene har vært sentrale siden religionens opprinnelse, og fortsatt er sentrale – ”som en rød tråd”. Det understrekes også at man skal leve på plassen etter baha'i-prinsippene, og dette kan tolkes som det jeg tidligere har omtalt som misjonærens viktigste rolle, ”living the life”. Ved at pionerene skal ”leve livet”, er hensikten at alle skal ha en jobb ved siden av misjonsvirksomheten, slik at de greier seg selv. Finansiell støtte til misjonerende virksomhet kan imidlertid forekomme. Kombinasjonen misjonsvirksomhet og

¹⁸⁹ Warburg, 2006:403-411

arbeid gjelder både pionerer og lærere – og dermed alle baha'ier.¹⁹⁰ Det legges dermed ikke opp til at noen utelukkende arbeider som misjonær.

I samsvar med menneskehetens enhet er det viktig for baha'iene å spre religionen over hele verden. Vi ser at informanten refererer til at religionen geografisk sett er den nest mest spredte religionen. Den omfattende utbredelsen trekkes frem både av flere informanter og i baha'-litteratur.¹⁹¹

7.2.3 Misjonsteorier

Ifølge Kværne og Vogt finner vi innenfor kristen protestantisk misjon to hovedformer for misjon: kirkemisjon og selskapsmisjon. Mens kirkemisjonen ”blir drevet som en ordinær funksjon innen kirken og gjennom dens egne organer [drives selskapsmisjon] av organisasjoner som arbeider selvstendig i forhold til kirken.”¹⁹² Innen baha'i finner vi til en viss grad begge disse formene. Baha'i-samfunnet driver misjon som ordinær funksjon innen samfunnet og dets organer, slik det er beskrevet tidligere i kapittelet. Misjonsarbeid blir som vi har sett vektlagt både for individet, altså på lokalt plan, og på høyere plan som DURH.

I forhold til selskapsmisjon arbeider baha'iene også innenfor ulike prosjekter og organisasjoner. Ifølge Warburg har baha'i-samfunnet de siste tiårene omfattet utviklingsprosjekter som en del av sitt misjonsarbeid. I 1985 sendte DURH en melding som omhandlet forholdet mellom baha'i-samfunnet og storsamfunnet. Fra å være et samfunn med en lav offentlig profil, skulle baha'i-samfunnet som gruppe nå involvere seg mer i verden rundt seg. Allerede noen år tidligere, i 1983, oppmuntret DURH til sosiale og økonomiske utviklingsprosjekt. Et felles element for alle utviklingsprosjektene er å få de som hjelpes til å delta i en beslutningsdeltagelsesprosess, det baha'iene omtaler som rådslagningsprinsippet.¹⁹³ Warburg påpeker også at det, i likhet med misjonsarbeid i kristendom og islam, er slik at effektivt misjonsarbeid består av både utdanning og konvertering. Selv om de fleste utviklingsprosjektene har vært midlertidige aktiviteter, har noen baha'i-organisasjoner og utdanningsinstitusjoner imidlertid fått status som utviklingsorganisasjoner.¹⁹⁴ Baha'iene kan også samarbeide med andre organisasjoner eller grupper, men Warburg sier at de som

¹⁹⁰ Smith, 2008:198

¹⁹¹ Se for eksempel *Bahá'íene. Et innblikk i ...*, 2006:5

¹⁹² Kværne og Vogt, 2002:255

¹⁹³ Rådslagningsprinsippet omtales i familielivskapittelet

¹⁹⁴ Warburg, 2006:475-486

misjonerende religion må vurdere fordeler og ulemper med dette. Baha'iene er også representert som en ikke-statlig organisasjon i FN:

Like other proselytising groups, the Baha'is have been conscious about the advantages and disadvantages of spending resources on interactions with non-Baha'is in work that does not explicitly serve the Baha'i cause. As shown earlier, the Baha'is have only limited resources at their disposal. They emphasise that their work with non-Baha'is should help to fertilise barren mission fields and/or help gain wider recognition of the Baha'i religion among public decision makers. In this respect, the Baha'is are no different from other proselytising religious groups; they want to increase both their numbers and their influence in society. [Warburg forklarer videre om engasjementet i FN] The Baha'is have allocated much of their resources to participation in the various *fora* allotted to the non-governmental organizations in the United Nations System, and the Baha'i activities within the NGO framework are strongly coordinated with the Baha'i World Centre. Although the Baha'is' ulterior motive for this UN engagement may be proselytising, in many cases the primary tactical objective of these efforts seems to be to gain influence jointly with other NGOs rather than gaining new proselytes.¹⁹⁵

Det ser med andre ord ut til at baha'iene, i tillegg til å drive misjon innenfor baha'i-samfunnet, kan drive misjonsarbeid også utenfor de strengt definerte baha'i-organisasjonene.

Misjon i baha'i har flere likhetstrekk med misjon i kristendommen. Ifølge Gilhus og Mikaelsson er det to kristne forestillinger som legger grunnlaget for misjon, eksklusivisme og universalisme. Eksklusivisme innebærer at "kristendommen er bærer av sannhet og Guds frelse [og universalisme innebærer] at Kristus har pålagt sine etterfølgere å omvende hele verden til disipler."¹⁹⁶ Innen baha'i finner vi eksklusivismetanken, men i en litt annen form, ettersom de anerkjenner tidligere åpenbaringer som guds ord. En form for eksklusivisme er imidlertid at baha'ienes åpenbaring anses som den "sanneste" for den tiden vi lever i. I forhold til universalisme har vi over sett hvor stor betydning misjon har i baha'i, og at også deres fremtidige mål er å omvende hele verden. I tillegg til forestillingsgrunnlaget for misjon, har også kristen og baha'i-misjon flere fellestrekk. Innenfor kristen misjon har blant annet katolske kirker i nyere tid vektlagt respekt for befolkningens "egenart". Som en følge av dette er det befolkningens morsmål som skal være gjeldende i liturgi og under lesing av bibelen.¹⁹⁷ Egenart og mangfold i enhet blir, som vist i tidligere kapittel, også trukket fram av baha'iene. En mannlig informant uttaler: "Kjernen i baha'i-troen er enhet i mangfold." Baha'iene er også opptatt av å oversette hellige skrifter og annen baha'i-litteratur til ulike språk. Lesing av litteratur, kan i likhet med kjerneaktivitetene, foregå på deltakernes morsmål. Eksempelvis var studiesirkelmateriell oversatt til norsk. Ved lesing av bønn, for eksempel på tilbedelsesmøter, var det valgfritt hvilket språk som ble brukt. Flere valgte å be på sitt morsmål.

¹⁹⁵ Warburg, 2006:475-477

¹⁹⁶ Gilhus og Mikaelsson, 2007:262

¹⁹⁷ Gilhus og Mikaelsson, 2007:264

Misjon og emigrasjon har ifølge Gilhus og Mikaelsson gjort kristendommen til den største og mest utbredte religionen.¹⁹⁸ Som tidligere nevnt legger baha'i vekt på at den er den nest mest utbredte religionen geografisk. Pionervirksomhet ser ut til å være en av årsakene til utbredelsen, og som pioner kan baha'iene både misjonere og emigrere. Chris Park har skrevet om religion og geografi, og skiller mellom universelle og etniske religioner.¹⁹⁹ Baha'i er en universell religion ettersom den ifølge Parks definisjon har et globalt mål, og aktivt prøver å få nye konvertitter. Med andre ord er Parks universelle religioner de misjonerende religionene. I forhold til religionenes geografiske spredning viser Park til at mange religiøse blir boende på den respektive religionens opprinnelsessted eller områder rundt. Samtidig er opprinnelsesstedet senter for religionenes videre utbredelse. Utbredelsen er dermed preget av to faktorer: opprinnelsessted og hvordan utbredelsen foregår. Hvordan utbredelsen, altså misjonen, foregår deler Park inn i to hovedkategorier: "expansion diffusion" og "relocation diffusion". Den ekspanderende kategorien karakteriseres av at religionen spres ved at mennesker er i direkte kontakt med hverandre. Den andre kategorien karakteriseres av at religionstilhengere flytter og tar med seg religionen, for eksempel ved migrasjon.²⁰⁰ Baha'iene benytter begge formene i sitt misjonsarbeid, ettersom de enten misjonerer der de bor eller reiser som pionerer.

Ekspansjonskategorien deler Park igjen inn i to typer: "contagious diffusion" og "hierarchical diffusion". Den "smittsomme" misjonstypen spres for eksempel ved direkte kontakt i hverdagslivet mellom tilhengere av en religion og deres bekjente. Hierarkisk misjon er når de øverste i et hierarki tar til seg religionen og den sprer seg nedover. Den "smittsomme", ekspanderende misjonsprosessen er den vanligste av både de ekspanderende og de som forflytter seg med sin religion.²⁰¹ Ettersom det er slik at alle baha'ier er forpliktet til å misjonere, enten de befinner seg i sitt eget samfunn eller flytter, er den "smittsomme" misjonstypen vanlig blant baha'ier. Jeg har ikke funnet noe som antyder at den hierarkiske misjonstypen er vanlig innen baha'i. Det er ingen eksempler på at det på sikt har lyktes baha'iene i å nå makteliten i et sosialt samfunn, for at baha'i deretter har spredt seg nedover i hierarkiet.

¹⁹⁸ Gilhus og Mikaelsson, 2007:263-264

¹⁹⁹ Park, 2005:440

²⁰⁰ Park, 2005:439-444

²⁰¹ Park, 2005:444

7.3 Misjon og *equality*

Her vil jeg se på hva baha'iene formidler om *equality* i sitt misjonsarbeid, og om *equality*prinsippet kan sies å ha innvirkning på selve misjonsarbeidet.

7.3.1 *Equality*prinsippet

Baha'iene anser Baha'u'llah som den første gudsmanifestasjonen som kom med et *equality*budskap. Grunnen er ifølge baha'iene at menneskeheten først på Baha'u'llahs tid var spirituelt moden for budskapet. I skriftene påpekes det at de tidligere religionene ikke har hatt et budskap om *equality*: "[Baha'u'llah] fastslår at mann og kvinne er likeverdige. Dette er særegent for Baha'u'llahs lære, for alle andre religioner har satt mannen over kvinnen."²⁰² Noen informanter har referert til tidligere religioner når de har omtalt *equality*prinsippet. Ettersom den siste gudsmanifestasjonen før Baha'u'llah var muslimenes profet Muhammad, er det nærliggende at det er han det refereres til. En informant forklarer hvorfor Muhammad ikke kunne komme med et *equality*prinsipp på sin tid:

Hvis Muhammad hadde sagt likestilling blant mennesker på sin tid, hadde de trodd han var gal – for kvinner var ingenting og menn var alt. Hvordan skulle kvinner være likestilt med menn? Han kunne ikke si det, så han sa at en kvinne er verdt halvparten av en mann, og likevel var det en revolusjon til å være på den tida. (kvinnelig informant)

En informant sammenligner kvinners posisjon på Muhammads tid med hvordan krigføringen foregikk, og hevder at mens det før var fysisk makt som gjaldt, er nå krigføringen på et nivå begge kjønn kan delta i - "krigføring er å trykke på en knapp [...] Likestillingen er gjennomførbar, kjønnene har samme rettigheter og utgangspunkt" (mannlig informant).

Det formidles altså at Baha'u'llah var den første gudsmanifestasjon med et *equality*prinsipp, fordi den historiske og sosiale situasjonen på de andre gudsmanifestasjonenes tid forhindret et budskap om *equality*.

*Equality*prinsippet ble imidlertid ikke nødvendigvis trukket fram når ikke-baha'ier skulle introduseres for religionen i forbindelse med baha'ienes misjonsarbeid. Som tidligere nevnt i metodekapittelet, observerte jeg at *equality*prinsippet som tema var aktuelt når jeg deltok på

²⁰² *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:12

sammenkomster hvor få andre ikke-baha'ier var tilstede. Min rolle som feltarbeider så ut til å medføre at forskningstemaet mitt aktualiserte *equality* som samtaleemne. Når jeg deltok på mer misjonsrettede sammenkomster, med flere andre ikke-baha'ier, ble jeg "en i mengden". Under studiesirkler, "fireside" og andre sammenkomster observerte jeg imidlertid at *equality*prinsippet ikke ble spesielt vektlagt eller utdypet. Det kunne for eksempel raskt nevnes som "et av 12 prinsipper". I andre tilfeller inngikk ikke *equality*prinsippet som en del av den første introduksjonen om religionen.

7.3.2 Muligheten for en kvinnelig gudsmanifestasjon?

Ingen av de spurte informantene ønsket å spekulere i den neste gudsmanifestasjonens kjønn.

En informant svarer slik når vi snakker om nye gudsmanifestasjoner:

Baha'u'llah er helt klart ikke den siste gudsmanifestasjonen [...] Man mener det er en del av guds pakt med menneskeheten, at gud oppdaterer og utfordrer med regelmessig mellomrom [...] Jeg tror ikke det blir noen slutt på gudsmanifestasjonsrekken, det er en uendelig rekke, og menneskets mulighet for fremskritt er også bortimot uendelig [...]

Jeg: *Er det åpent for at den nye gudsmanifestasjonen kan være en kvinne?*

Det står det ingenting om. Det er en del baha'ier som mener det. (mannlig informant)

Informanten henviser til at tekstene ikke gir detaljer om neste gudsmanifestasjon i forhold til kjønn. Samtidig nevnes det imidlertid at det finnes baha'ier som mener det kan være en kvinne. Sitatet stemmer med mine funn om at en fremtidig kvinnelig gudsmanifestasjon ikke ses på som utelukket. En annen informant omtaler spørsmålet rundt neste gudsmanifestasjons kjønn som "et av verdens mysterier", og viser samtidig til at det har vært mange viktige kvinneskikkelser i de ulike religionene.

7.3.3 Kvinner og misjon

Thoresen skriver at tjeneste for familien er et viktig tjenesteområde.²⁰³ I skriftene understrekes det også at en kvinne, i egenskap av å være mor, selv styrer fordelingen av

²⁰³ Thoresen, 1993:154

familiearbeidet og deltagelse i baha'i-aktiviteter utenfor hjemmet.²⁰⁴ Under mitt feltarbeid så jeg ingen antydninger til at kvinner var mindre engasjert i misjonsarbeid enn menn. Det var heller ingen informanter som snakket om kvinners særegne områder for tjeneste i forbindelse med misjon.

Noe som imidlertid gjør det vanskelig å behandle temaet misjon, er at baha'iene selv omtaler misjon som alle former for opplæring, også av egne barn. Det er en flytende grense, og ettersom både baha'ier og ikke-baha'ier kan være tilstede samtidig, vil det under misjonsarbeid være slik at baha'iene også lærer opp hverandre. Dette skjer blant annet i undervisningen av barneklasser og i juniorungdomsgrupper. Bakka har i sin studie funnet at undervisning av barn og ungdom var et område som skilte seg ut for baha'i-kvinnene i Stavanger:

Jeg spurte alle informantene om hvordan deres menn deltok i baha'i-samfunnet. Det viste seg at ingen av mennene var tilknyttet undervisning. Det var imidlertid noen som var involvert i skolestyret og andre som hadde holdt foredrag for ungdom, men dette representerte ikke noen kontinuitet i forhold til menns engasjement som lærere [...] Inntrykket som dannes er at informantenes tilknytning til undervisning av barn og ungdom er nært forbundet med deres tanker rundt morsrollen.²⁰⁵

Jeg fant imidlertid at undervisning av barn og ungdom, knyttet til barneklasser og juniorungdomsgrupper i Oslo baha'i-samfunn, kunne være ledet av både menn og kvinner.

Når det kommer til situasjoner som enklere kan defineres som misjonsarbeid, var som nevnt tidligere også begge kjønn aktive. Under feltarbeidet var både kvinner og menn engasjert i å fortelle meg om religionen, og flere oppsøkte meg i den forbindelse. Både kvinner og menn ledet studiesirkler, juniorungdomsgrupper, barneklasser og arrangerte tilbedelsesmøter. Begge kjønn var med andre ord aktiv på lik linje når det kom til kjerneaktivitetene. Alle informantene fra de strukturerte intervjuene formidlet også at de bedrev misjonsarbeid, eksempelvis gjennom å fortelle om religionen til ikke-baha'ier.

²⁰⁴ *Kvinner. En sitatsamling*, 1986:45-46

²⁰⁵ Bakka, 2004:50-51

7.4 Finnes det nasjonale eller kjønnsmessige forskjeller blant informantene når det gjelder misjon?

Det har ikke vært enkelt å finne mønstre hos informantene basert på kjønn og nasjonalitet når det gjelder misjon. I likhet med tidligere kapitler kan det skyldes at kjønn og nasjonalitet nødvendigvis ikke har så stor betydning. I tillegg har jeg opplevd temaet misjon som mer omfattende, og dermed vanskeligere å konkretisere enn de foregående kapittemaene. Misjonstemaets flytende aspekt gjenspeiler seg i empirien min. Som ikke-baha'i har jeg ikke alltid vært sikker på om informantene har sett på meg som masterstudent, eller som en misjoneringsmulighet – eller kanskje en kombinasjon. I større grad enn de tidligere kapitlene har jeg ”tatt del i” empirien. Jeg vil likevel se på områder i empirien som kan fungere som sammenligningsgrunnlag:

I forhold til uttalelser om den neste gudsmanifestasjonen uttalte informanter av begge kjønn og nasjonaliteter seg likt. På spørsmål om hvordan religionen blir presentert, var det ikke klare skiller mellom de som vektla Baha'u'llah og de som vektla prinsippene. Det var ingen kjønnsmessige eller nasjonale mønstre som utpekte seg her.

Som nevnt er det opp til hver enkelt baha'i å velge misjonsmåte, og det er individets karakter som ses på som avgjørende for resultatet av misjoneringen. Informantene har med andre ord store valgmuligheter, og dette gjenspeiles i min empiri. På generelt grunnlag kan jeg ikke se at verken kjønn eller nasjonalitet er avgjørende for informantenes forståelser. Det jeg imidlertid kan si, er at både kvinner og menn fortalte om at de hadde vært pionerer. Jeg observerte heller ikke noen tydelig kjønnsmessig fordeling ved de misjonsaktivitetene jeg deltok på under mitt feltarbeid. Dette gjaldt både de som ledet aktivitetene og de som deltok.

7.5 Oppsummering

Jeg har funnet at baha'iene selv ikke bruker begrepene misjon og misjonær. De bruker begreper som ”å tjene” og ”å undervise” for misjon, og ”lærere” og ”pionerer” for misjonærer. Misjonsarbeid er et omfattende tema, og flytende i den forstand at det dekker store deler av det baha'iene kommuniserer og gjør utad mot storsamfunnet.

Misjon er svært viktig i baha'i, og alle baha'ier er forpliktet til å misjonere. Dette kan gjøres på flere måter: baha'iene kan misjonere på sitt hjemsted, eller bosette seg midlertidig eller permanent et annet sted. Sistnevnte type misjonærer kalles pionerer, og anses som sentrale for å spre religionen over et størst mulig geografisk område. Det er opp til hver enkelt baha'i hvordan det misjoneres, det viktigste er misjonæren selv. Ved å "leve livet" etter baha'i-prinsippene, og ha et yrke ved siden av, skal misjonærene eksemplifisere hva baha'i går ut på.

Informantene formidler at de foretrekker en form for misjonering der personlig kontakt er sentralt. Baha'ienes kjerneaktiviteter er blant annet gode anledninger for misjon. Baha'i-troen kan presenteres ved å vektlegge prinsippene om enhet, fred og rettferdighet, profeten Baha'u'llah, eller begge deler. Alle måter er representert i min empiri. I forhold til *equality* vektlegges det hvordan Baha'u'llah var den første religionsåpenbareren, eller gudsmanifestasjonen, som ifølge baha'iene uttalte *equality*prinsippet. Det begrunnes med at menneskeheten ikke har vært klar for dette prinsippet på de tidligere gudsmanifestasjonenes tid. Det utelukkes heller ikke at den neste gudsmanifestasjonen kan bli en kvinne, samtidig som det understrekes at ingen vet hva som vil skje.

Kvinner og menn ser ut til å delta i misjonsarbeidet på lik linje, og verken kjønn eller nasjonalitet har utpekt seg som viktige i forhold til informantenes forståelser og deltagelse.

8. Avsluttende betraktninger

8.1 Tilbakeblikk

Som nevnt i denne oppgavens første kapittel har Mahmoods aktørskapsmodell vært sentral for hvordan jeg har forstått informantene mine under både feltarbeidet og i den påfølgende analysen. Mahmoods aktørbegrep har vært nyttig for å kunne analysere det empiriske mangfoldet jeg har funnet. Jeg har gjennom oppgavens analyse vist et mangfold av forståelser blant mine informanter, og kompleksiteten ved aktørbegrepet har gjort det mulig å se på alle typer forståelser og praksiser i en overordnet analyse.

Som jeg har vist i familielivskapittelet, har baha'iene store valgmuligheter når det kommer til hvordan familielivet i praksis skal fungere. På en annen side har jeg i kapittelet om religiøs ledelse skrevet om hvordan informantene godtar at kvinner ikke har tilgang til det øverste religiøse organet, og at baha'ier som ikke godtar dette som en åpenbart sannhet må revurdere hele sin tro. Her finner vi altså eksempler på hvordan baha'iene i ett tilfelle har stor individuell frihet og samtidig underordner seg i et annet tilfelle. Som aktører har informantene, som Mahmood understreker, mange flere tilnæringsmåter til religionen enn å utelukkende utøve motstand eller underordne seg. Dette gjenspeiles i min empiri, som omfatter både religiøse normer, informantenes forståelser og dagens religiøse praksis.

Mir-Hosseinis tre forståelsesnivåer har, som også nevnt innledningsvis i oppgaven, vært svært sentral i analysens struktur. Forståelsesnivåene ga meg en nyttig ramme for analysearbeidet, ettersom jeg kunne "sortere" uttalelser om *equality* i ulike kategorier - uttalelser som henviste direkte eller indirekte til hellige skrifter, informantenes forståelser relatert til den norske likestillingspolitiske konteksten og informantenes erfaringer fra religiøs praksis.

Kategoriseringen av empirisk materiale knyttet til *equality* var også relevant på ulike områder. For det første kunne jeg se på hvordan *equality* omtales i hellige skrifter og hvordan informantene forholdt seg til skriftene. For det andre ga det meg mulighet til å se *equality* i en geopolitisk kontekst, ved å sammenligne hvordan baha'ienes *equality*prinsipp forstås i forhold til norsk likestillingspolitikk. For det tredje har jeg kunnet se informantenes forståelser og praksis i lys av annen forskningslitteratur på baha'i, noe som har gitt oppgaven en bredere komparativ vinkling ut over en analyse utelukkende basert på egen empiri.

8.2 Baha'i og *equality*

I baha'ienes hellige skrifter er *equality*prinsippet ofte omtalt. I møte med informantene var det svært relevant å kunne sammenligne deres uttalelser med sitater fra skrifterne, for å se i hvilken grad skrifterne formet informantenes forståelse og deres religiøse praksis knyttet til *equality*.

Jeg ønsket å se på oppfatninger blant baha'ier om forholdet mellom kjønnene – betegner de det som likestilling, likeverd eller noe annet? Jeg har funnet at de bruker både likestilling og likeverd for å kommunisere forholdet mellom kjønnene. Mens likestilling er et ”ladet” politisk begrep i Norge, og til tider vanskelig å forholde seg til for informantene, virker informantene å forstå likeverdsbegrepet som uproblematisk å bruke. Jeg vil likevel hevde at det innen baha'i er slik at både likestillings- og likeverdsbegrepet omfattes av det jeg omtaler som *equality*. Det er imidlertid i flere tilfeller en tendens hos informantene til å vike bort fra likestillingsbegrepet ved sammenligning med den norske likestillingspolitikken. På noen områder ser det derfor ut til at baha'iene sammenligner seg med den norske likestillingspolitikken, på andre områder ikke. Jeg har med andre ord funnet at norsk likestillingspolitikk er med på å danne en kontekstuell ramme for informantenes *equality*forståelse.

Et annet viktig funn er forholdet mellom de hellige skriftenes normative kjønnsforståelse og dagens religiøse praksis. Ved hjelp av rådslagningsprinsippet innen baha'i, har det blant informantene vist seg at baha'iene har stor individuell frihet når det kommer til hvordan forholdet mellom kjønnene i praksis reguleres. På bakgrunn av min empiri vil jeg hevde at når det gjelder *equality* kan ulikheter mellom norm og religiøs praksis eksistere side om side innen baha'i.

Når det gjelder religiøs ledelse og *equality* har et interessant funn vært hvordan informantene opererer på flere plan når tematikken tas opp. I Det Universelle Rettferdighetens Hus, religionens øverste religiøse og administrative organ, er det utelukkende menn som kan velges inn. Som det har gått frem av kapittel 6 ser det ut til at informantene godtar forbudet mot kvinnelige medlemmer. Samtidig trekkes kvinners mulighet for deltagelse i lokale og nasjonale åndelige råd frem som et ”bevis” på religionens *equality*perspektiv. Empirien min viser med andre ord at kjønnsaspektet på et plan nedtones og underkommuniseres i forhold til valgkriterier. På et annet plan trekkes kvinners deltagelse i lokale og nasjonale åndelige råd

frem som et positivt aspekt ved religionen. Jeg vil på bakgrunn av mine funn hevde at det innen baha'i finnes en spenning mellom kjønn og religiøs ledelse, samtidig som det ikke ser ut til å gå på bekostning av informantenes forståelse av *equality*.

Misjonsarbeid er svært viktig for baha'iene, og jeg har funnet at både menn og kvinner er aktive. Misjonsfeltet er omfattende, og baha'iene velger selv hvordan, hvor og hva de formidler. *Equality*prinsippet kan være noe av det som fremheves, samtidig som mine funn viser at informantene ofte vektlegger andre aspekter ved religionen når de møter ikke-baha'ier og skal introdusere religionen.

8.3 *Equality* og variasjoner i henhold til kjønn og nasjonalitet

Det har vært overraskende få tydelige mønstre i forhold til kjønn og nasjonalitet som er mulig å trekke ut av intervjuer og observasjoner i min empiri. Empirien kjennetegnes særlig av et stort mangfold, men mine funn har ikke vist noe klart mønster i mangfoldet.

Det er ikke kommet fram standardmønstre, verken mellom menn og kvinner eller mellom etnisk norske og iranere. Jeg har altså funnet et ikke-mønstret mangfold. Dette kan tolkes som et fravær av korrelasjon kjønn/nasjonal bakgrunn og ideer om *equality* og *equality*praksis, eller en understrekning av et bilde mange ønsket å formidle: innen baha'i skal kvinner og menn ha *equality*. For baha'iene kan jeg ha blitt oppfattet som hun som studerer kjønnsroller, og dermed kan de også ha blitt mer oppmerksom på hvordan *equality* skulle fremstå. Som nevnt i metodekapittelet opplevde jeg at min tilstedeværelse blant baha'iene i mange tilfeller så ut til å aktualisere deres oppmerksomhet rundt temaet. Funnet mitt kan derfor tolkes på ulike måter.

Som masterstudent har jeg hatt et begrenset tidsrom, noe som eksempelvis har ført til at jeg ikke har kunnet bo i ulike baha'i-familier for å observere religiøs praksis knyttet til familieliv. Tid og andre faktorer har også begrenset muligheten til å delta på hele spekteret av sammenkomster som til enhver tid foregår i baha'i-miljøet. Jeg stiller meg åpen til spørsmålet om det kunne ha vært mulig å finne kjønnsmessige eller nasjonale mønstre om noen gikk enda mer systematisk til verks, og visste hva de skulle se etter. Det hadde vært svært interessant å se hva et større tidsrom og et større utvalg informanter ville vist i forhold til dette.

Selv der jeg ikke har funnet variasjoner i henhold til kjønn og nasjonalitet, vil jeg med andre ord likevel være forsiktig med å trekke bastante konklusjoner. Mitt ønske har likevel vært å formidle at det innen baha' i finnes et mangfold av forståelser angående *equality*, og at disse ser ut til å kunne eksistere side om side.

8.4 Mine og andres funn

Oppgavens komparative vinkling har satt funnene mine inn i en større forskningssammenheng. Ved å se på tre andre større studier, har jeg hatt mulighet til å se etter likheter og forskjeller mellom mine og andre forskeres funn. Å finne likheter har hatt stor relevans, ettersom likheter i flere studier kan bety at jeg har funnet generelle mønstre ut over denne masteroppgavens begrensede rammer. De funnene jeg har som skiller seg fra andre studiers funn, er også svært relevante. Med bakgrunn i empirien min har jeg kunnet peke på bestemte temaer på en ny måte, og på den måten bidra til å se tematikken fra flere perspektiver. Mitt ønske har også vært selv å bidra til at andre i ettertid kan ha komparativ nytte av min oppgave.

Litteraturliste

* Anbefalt litteratur av informanter.

Appelros, Erica (2005): "Religion och interseksjonalitet", i: *Kvinnovetenskaplig tidskrift* vol. 26, nr. 2-3: 69-80.

Aukrust, Knut (2005): "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ", i: Anders Gustavsson (red.), *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Bakka, Elisabeth Helland (2004): "'I baha'i får vi være kvinner': Identitet og selvforståelse". Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

Barne- og familiedepartementet (2008): *Likestilling 2009?*. Rapport. URL: <http://www.regjeringen.no/upload/BLD/Rapporter/2008/likestilling2009.pdf>. [lesedato 23.05.2011]

Esborg, Line (2005): "Feltarbeidets mange samtaleformer", i: Anders Gustavsson (red.), *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Fägerborg, Eva (1999): "Intervjuer", i: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Fonneland, Trude A. (2006): "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon", i: Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (2007): "Kristendommen", i: Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (red.), *Verdens levende religioner*. Oslo: Pax Forlag

Hammersley, Martyn and Paul Atkinson (2007): *Ethnography. Principles in practice*. London: Routledge

Holter, Øystein Gullvåg, Helge Svare og Cathrine Egeland (2008): *Likestilling og livskvalitet 2007*. Oslo: Arbeidsforskningsinstituttets rapportserie nr. 1.

Kaijser, Lars (1999): "Fältarbete", i: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur

Khan, Janet A. and Peter J. Khan (2003): *Advancement of Women. A Bahá'í Perspective*. Wilmette: Bahá'í Publishing. *

Kraft, Siv Ellen (2006): "Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier i religion", i: Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag.

Kværne, Per og Kari Vogt (2002): *Religionsleksikon. Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

- Linge, Bitten (1974): "Baha'i i Norge". Hovedoppgave i religionshistorie, Universitetet i Bergen.
- Lov om likestilling mellom kjønnene (likestillingsloven)* Lov-1978-06-09-45. URL: <http://www.lovdato.no> [lesedato 05.04.2011]
- MacEoin, Denis (1997): "Baha'ism", i: John R. Hinnells (red.), *A New Handbook of Living Religions*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Maneck, Susan S. (1994): "Women in the Baha'i faith", i: Arvind Sharma (red.), *Religion and Women*. Albany: State University of New York Press
- McMullen, Michael (2000): *The Bahá'í. The Religious Construction of a Global Identity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mikaelsson, Lisbeth (2001): "Kap. 8: Homo religiosus – Men Only? Kjønnforskning i religionsvitenskapen", i: I.S. Gilhus og L. Mikaelsson (red.), *Nytt blikk på religion, studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag.
- Minganti, Pia Karlsson (2007): *Muslima. Islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. London: Princeton University Press.
- Natvig, Richard Johan (2006): "Religionsvitenskapeleg feltarbeid", i: Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Palmer, Susan Jean (1994): *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*. New York: Syracuse University Press.
- Park, Chris (2007): "Religion and geography", i: John R. Hinnells (red.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge.
- Plesner, Ingvill Thorson og Cora Alexa Døving (2009): *Livsfaseriter. Religions- og livssynspolitiske utfordringer i Norge*. Oslo: STL, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn.
- Pripp, Oscar (1999): "Reflektion och etik", i: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.
- Ruste, Arne (2007): "Innledende essay", i: *Bahá'í-troens skrifter*. Oslo: Bokklubben.*

Smith, Peter (2008): *An Introduction to the Baha'i Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thoresen, Lasse (1993): *Nøkler til forvandling. Et bahá'í-perspektiv på åndelig vekst*. Oslo: Bahá'í Forlag.*

Warburg, Margit (2006): *Citizens of the World. A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective*. Leiden: Brill.

Öhlander, Magnus (1999): "Utgangspunkter", i: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Økland, Jorunn og Beatrice Halsaa (2008): "Høringsuttalelse fra Senter for tverrfaglig kjønnsforskning, Universitetet i Oslo", i: *Tidsskrift for kjønnsforskning* vol. 32, nr. 2: 49-57.

Utgitt baha'í-litteratur uten navngitt forfatter

Abdu'l-Bahá's Visdom. Taler holdt av Abdul'-Bahá i Paris og London 1911-1913 (1974). Oslo: Bechs Trykkeri AS.*

Bahá'íeene. Et innblikk i bahá'í-troen og dens verdenssamfunn (2006). Oslo: Bahá'í Forlag.*

Kvinner. En sitatsamling (1986). Oslo: Bahá'í Forlag.*

Refleksjon over åndens liv (2005). Ruhi-instituttet.

Elektroniske baha'í-publikasjoner

<http://info.bahai.org> [Lesedato 17.08.2010]

<http://bahai.no/329.0.html> [Lesedato 11.01.11]

<http://bahai.no/993.0.html> [Lesedato 05.01.11]

<http://bahai.no/993.0.html> [Lesedato 05.01.11]

<http://bahai.no/1379.0.html> [Lesedato 11.01.11]

<http://bahai.no/783.0.html> [Lesedato 17.01.11]

http://bic.org/who-we-are/About_Bahai-International-Community [Lesedato 19.08.2010]

Kilder fotnote 141:

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1270072800&tx_ttnews\[pL\]=2591999&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=1677&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=5892c034eb0b4539418dcddb9d065639](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1270072800&tx_ttnews[pL]=2591999&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[tt_news]=1677&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=5892c034eb0b4539418dcddb9d065639) [Lesedato 22.03.2011]

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1238536800&tx_ttnews\[pL\]=2591999&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=1368&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=1ceb6ff95a67fa37ad237500816a3e89](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1238536800&tx_ttnews[pL]=2591999&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[tt_news]=1368&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=1ceb6ff95a67fa37ad237500816a3e89) [Lesedato 22.03.2011]

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1209592800&tx_ttnews\[pL\]=2678399&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=1099&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=39ed807763bf9021b51d914703da3686](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1209592800&tx_ttnews[pL]=2678399&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=1099&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=39ed807763bf9021b51d914703da3686) [Lesedato 22.03.2011]

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1175378400&tx_ttnews\[pL\]=2591999&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=827&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=1073a814a41682901f9ac6c1a07106f4](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1175378400&tx_ttnews[pL]=2591999&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[tt_news]=827&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=1073a814a41682901f9ac6c1a07106f4) [Lesedato 22.03.2011]

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1143842400&tx_ttnews\[pL\]=2591999&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=574&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=fd752e1d4d937e58bb6c5c900d6d632e](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1143842400&tx_ttnews[pL]=2591999&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[tt_news]=574&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=fd752e1d4d937e58bb6c5c900d6d632e) [Lesedato 22.03.2011]

[http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews\[pS\]=1112306400&tx_ttnews\[pL\]=2591999&tx_ttnews\[arc\]=1&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=280&tx_ttnews\[backPid\]=801&cHash=36886c8b3ab604faf1a61966affbc71c](http://www.bahai.no/798.0.html?&L=rxyjtpplorrbjg&tx_ttnews[pS]=1112306400&tx_ttnews[pL]=2591999&tx_ttnews[arc]=1&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=280&tx_ttnews[backPid]=801&cHash=36886c8b3ab604faf1a61966affbc71c) [Lesedato 22.03.2011]

Vedlegg

A. Terminologi – hvordan omtale baha'i

Første møte med baha'i-litteraturen kan være forvirrende, ettersom sentrale skikkelser og begrep har ulike skrivemåter og omtales ulikt. I denne oppgaven vil sentrale skikkelser bli introdusert med både sitt sivile og religiøse navn, for deretter å bli omtalt ved sistnevnte navn. Ulike skrivemåter er et resultat av at mange begreper og navn har arabisk eller persisk opphav. Denne oppgaven velger å legge seg på samme linje som Margit Warburg i hennes monografi *Citizens of the World. A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (2006), et av de nyeste akademiske verkene innen baha'i-forskningen. I motsetning til baha'ienes egne oversettelser, bruker hun minst mulig diakritiske tegn. Oppgaven vil forholde seg til Warburgs skrivemåte, som fører til at ulike skrivemåter fra andre referanser blir noe endret der det ikke siteres direkte.

Variasjonene i litteraturen finnes ikke bare i skrivemåter, men også i valg av begreper, spesielt omtalen av selve religionen. Som tidligere nevnt finnes det mye litteratur skrevet av baha'iene selv. Ved omtale av egen religion bruker de bahai'enes offisielle begrep *baha'i-troen*. Andre begreper som finnes i litteraturen er baha'isme og baha'i-religionen, eller ganske enkelt bare (religionen) baha'i. Ifølge Warburg er baha'isme et gammelt begrep som sjelden brukes lengre, mens en i nyere akademiske verk finner bruken av både baha'i-troen og baha'i-religionen. Sistnevnte forkortes i mange tilfeller av Warburg til baha'i, omtalt med ett ord i likhet med andre religioner. I *Citizens of the World* omtales begrepet baha'i som det mest nøytrale begrepet brukt i dag. Bruk av betegnelsen "baha'i-troen" i akademiske verk "has become a strong signal of personal membership in the religion".²⁰⁶ Ettersom jeg selv ikke er baha'i og samtidig ønsker å bruke det akademiske begrepet som synes å være mest nøytralt, vil denne oppgaven omtale religionen som baha'i-religionen, eller ved forkortelsen baha'i.

²⁰⁶ Warburg, 2006:29-31 (sitat 31)

B. Baha'i-kalenderen

I et baha'i-år er det 19 måneder, som igjen består av 19 dager hver. De fire dagene (fem i skuddår) som mangler for å utgjøre et solår med 365 dager, blir plassert før den nittende måneden. Alle månedene og dagene i en måned har navn. I likhet med den islamske kalenderen begynner hver dag ved solnedgang. Baha'i-kalenderen følger, i likhet med den tradisjonelle persiske kalenderen, solens gang. Solkalenderen fører til at fasten kommer til samme tid hvert år, til forskjell fra den islamske kalenderen som følger månens gang.

Baha'iene begynner sin tidsregning med Babs forkynnelse i 1844 - religionens tilblivelsesår. År 2010 var, etter vårjevndøgn 21.mars, år 167 i følge baha'ienes tidsregning.²⁰⁷

C. Betydningen av fred

Baha'u'llah snakket om "den største fred". Dette er tiden menneskeheten blir som én familie, der alle har omvendt seg til baha'i-religionen. Enheten skal råde både åndelig og politisk. Frem til dette er gjennomførbart, ved at verdens ledere og folk anerkjenner Baha'u'llah og hans lære, skal en jobbe først mot en "mindre fred".²⁰⁸ Smith beskriver denne freden som "en politisk fred mellom nasjoner [...] Selv uten at en anerkjenner Baha'u'llah, er det en absolutt nødvendighet å stoppe krig".²⁰⁹ Baha'u'llah mente ansvaret for fred hvilte på verdens politiske ledere, og at disse skulle komme sammen i et råd for å forsones. Deretter skulle de undertegne en bindende traktat, og stå sammen og forsvare seg mot land med ikke-fredelige hensikter. Både Baha'u'llah og Abdu'l-Baha spredde dette budskapet, til både nasjoner og statsledere. Det er viktig for baha'iene å støtte alle, herunder ikke-baha'ier, som jobber mot en "mindre fred", og dermed en tryggere verden. Baha'iene støttet Folkeforbundet i sin tid, og er nå å finne i De forente nasjoner (FN). Her er de representert som en internasjonal ikke-statlig organisasjon - *Baha'i International Community* (BIC). BIC representerer baha'i-samfunnet i FN, og har rådgivende status for UN Economic and Social Council (ECOSOC) og UN Children's Fund (UNICEF). De jobber også aktivt med andre forhold, som miljø i Office of the Environment og kvinners stilling i samfunnet i Advancement of Women. BIC har

²⁰⁷ Smith, 2008:189 og Warburg, 2006: 358-360

²⁰⁸ Fritt oversatt fra Smiths engelske begreper "Most Great Peace" og "Lesser Peace"

²⁰⁹ Smith, 2008:137 (min oversettelse)

hovedkontor flere²¹⁰ steder, og representanter på flere regionale FN-kontor.²¹¹ Ifølge BICs hjemmeside ønsker de å arbeide for, samt bruke, baha'i-prinsipper “which contribute to the resolution of current day challenges facing humanity and the development of a united, peaceful, just and sustainable civilization.”²¹²

²¹⁰ For mer informasjon om kontorer og representasjoner i FN-systemet se URL: http://bic.org/who-we-are/About_Bahai-International-Community [Lesedato 19.08.2010]

²¹¹ Smith, 2008:76-77, 136-139 og Linge, 1974:53

²¹² URL: http://bic.org/who-we-are/About_Bahai-International-Community [Lesedato 19.08.2010]