

# Mestring og balanse

## Trekk ved ung hindureligiøsitet

Av Hildegunn Valen Kleive

Denne artikkelen handler om hvordan unge tamilhinduer på Nordvestlandet i Norge oppfatter det guddommelige og hvordan hverdagslige erfaringer motiverer for religiøs praksis. Deres religiøsitet blir drøftet i lys av hindutradisjoner samt vestlig samtidsreligiøsitet. Mestring og balanse synes å være viktige anliggender for ungdommene, og det genererer en religiøsitet som gjenspeiler trekk fra flere tradisjoner. Analysen er basert på feltnotater fra observasjoner, spørreskjemaesvar og intervjuer. Deltakerne i undersøkelsen er mellom 16 og 25 år.

**Nøkkelord:** Hinduisme, tamil, ungdom, distrikts-Norge, gudsoppfatning, hverdagsreligion

HILDEGUNN VALEN KLEIVE, f. 1971, PhD-stipendiat, Høgskulen i Volda,  
Boks 500, 6101 Volda og Det teologiske menighetsfakultetet. E-post: hvk@hivolda.no

### INTRODUKSJON

*Det er en opplevelse jeg aldri i mitt liv kommer til å glemme. Denne opplevelsen åpnet øynene mine for min egen religion som jeg hadde vært blind for i så mange år.*

Rani (kvinne, 19–21) <sup>1</sup>

Religiøsitet blant unge tamilhinduer på Nordvestlandet er temaet i denne artikkelen. To unge kvinners fortellinger om livsforvandlende og ekstraordinære religiøse opplevelser introduserer drøftinger av gudsforståelser, hvilke erfaringer i hverdagslivet som motiverer for religiøs praksis, og hvordan ungdommene selv aktivt utformer sin religiøsitet. Hvor ungdommene henter religiøse ressurser fra, og hvordan disse anvendes, er sentralt i artikkelen.

I Møre og Romsdal bor det i underkant av 1000 tamiler, de fleste av dem hinduer. Tamilene i området bor spredt, i mindre bygder og halvstore byer. Det finnes et nylig innviet tempel i Ålesund, ellers møtes tamilhinduene til religiøse samlinger i leide lokaler ulike steder i fylket. I tillegg drives det flere tamilskoler<sup>2</sup> og tamilske idrettslag i regionen. I Norge som helhet bor det 15–20 000 hinduer, der rundt 70 % er tamilhinduer med bakgrunn fra Sri Lanka (Jacobsen 2013).

<sup>1</sup> Deltakernes navn er pseudonymer, og for å øke anonymiteten oppgis alderen omtrentlig.

<sup>2</sup> Helgeskoler der det undervises i tamilsk språk og kultur.

Mye av litteraturen om unge hinduer i Vesten kommer fra Canada. Med en oppvoksende generasjon hinduer født i Canada rettes mye fokus i litteraturen mot spenninger mellom generasjonene. Ungdommene opplever verdidilemmaer mellom foreldregenerasjonen og det kanadiske samfunnet, og det påvirker måten religiøsitet utformes på. De velger selektivt hva de ønsker å føre videre av religiøse og kulturelle tradisjoner. Og nettopp forholdet mellom religion og kultur er noe ungdommene er opptatt av. Mange opplever også at religion gir livsmestringshjelp (Amarasingam, 2008; Holtmann & Nason-Clark, 2012; Pearson, 2004). Det finnes lite europeisk forskning på andregenerasjon tamilhinduers religiøsitet. Shantini Rebecca Cowley-Sathiakumar (2008) hevder hun er en av svært få i Storbritannia som utforsker erfaringene til andregenerasjons tamiler, inkludert deres religiøse erfaringer. Marianne Q. Fibiger (2010) setter fokuset på hvordan tamilske ungdommer opplever foreldrenes og kollektivets tradisjoner både som ressurs og som hinder når de søker å mestre sine liv i Danmark. I norsk kontekst finner vi kunnskap om unge tamilhinduers religiøsitet i hjørner av forskningen, gjerne i rapporter der ulike migrantgrupper sammenlignes. Det som kommer fram, er at tamilske ungdommer synes religion er viktig, men ikke like viktig som foreldre sine, og de lever den heller ikke nødvendigvis ut identisk med sine foreldre (Elgvin & Tronstad, 2013; Engebriktsen & Fuglerud, 2007). Et viktig sammenligningsgrunnlag for min forskning blir dermed de studiene som finnes om førstegenerasjon tamiler, samt studier av unge hinduer som ikke begrenser seg til tamiler (Gupta, 2006; Jacobsen, 2003, 2013; Nicolaisen, 2013).

Mitt bidrag er å tilføre mer kunnskap om det å være ung tamilhindu i en norsk rural kontekst. Johan F. Rye (2016) beskriver hvordan migrantungdom i distrikts-Norge kan oppleve marginalisering i sine lokalsamfunn. Ungdommene i min undersøkelse har derimot et jevnt over positivt forhold til sine oppvekstmiljø, og fremhever ofte sin integrasjon i ungdoms- og kulturlivet der. For å forstå de unge tamilenes religiøsitet, er både hindutradisjoner og vestlig samtidireligiøsitet relevante kontekster.

### RELEVANTE HINDUTRADISJONER

Formen for hinduisme som dominerer blant tamiler i Norge er *shaiva siddhanta* og *bhakti*-religiøsitet. *Shaiva siddhanta* er en teologisk-filosofisk retning som sentrerer rundt guden Shiva og hans familie. Retningen, som oppstod i det 12. århundre i Sør-India og på Sri Lanka, bygger blant annet på *bhakti*-tradisjonen som blomstret opp i det 7.– 9. århundre (Jacobsen 2009:60–61). «...[H]engivelsesritualer (*puja*), templer, pilegrimsferd, hengivelsessanger (*kirtan*, *bhajan*) og religiøse festivaler» (Jacobsen & Thelle 1999:159) er former for *bhakti*-religiøsitet. Og nettopp gjennom slike praksiser, i tillegg til astrologi og numerologi, erfarer unge tamiler i Canada sin religion ifølge Amarnath Amarasingam (2008),

selv om skillet mellom religion og etnisitet for mange av dem er uklart. Det finnes mange ulike uttrykk og former for Shiva-*bhakti*, men den aktive og kroppsliggjorte tilbedelsen, samt vekten på menneskelig erfaring, er likevel gjennomgående (Prentiss 2000:10–11). I *shaiva siddhanta* og *bhakti* vektlegges guddommens kjærlige og nådige sider. Guds nærhet kan oppleves som nåde og gir livsmestringshjelp (McGlashan 2010:195). Hinduer kan velge hvilken gud de foretrekker å ha et nært forhold til (Jacobsen 2009:129), og tilhørigheten mellom gud og tilbeder sammenlignes med foreldre-barnrelasjonen (Suseendrarajah 1979:179). Monoteisme og polyteisme oppfattes ikke nødvendigvis som gjensidig ekskluderende (Klostermaier 2007:117). Shivas sønn Murugan (Skanda) blir ofte regnet som tamilenes hovedgud (Geaves 2007:9). Men Shivas andre sønn, Ganesha, på tamil Pillaiyar<sup>3</sup>, og gudinnen Mari Amman, er også viktige for tamiler.

### FAMILIE OG RELIGION

Hjemmet, kvinner og mødre er viktige for religiøs praksis og trading i hinduismen (Penumala 2010:407), også i diaspora. I diaspora ser likevel tempelet ut til å ta over en del av hjemmets og mødrenes religiøse rolle (Kurien 2007; Pearson 2004:82). I norsk kontekst hevder Ram Gupta (2006:76) at religiøsiteten blant andregenerasjons hinduer er nært knyttet til familien og det kollektive fellesskapet. Likevel har ikke foreldrene og de unge ifølge Gupta nødvendigvis lik tilnærming til religion. For eksempel viser både Gupta (2006) og Cathy Holtmann og Nancy Nason-Clark (2012) at foreldrene ofte er opptatt av hvordan utføre religiøs praksis rett, mens ungdommene ønsker å forstå meningen bak de religiøse praksisene.

Ada Engebriktsen og Øivind Fuglerud (2007, 2009) viser hvordan relasjoner til familie og foreldre for tamilske ungdommer i Oslo og Tromsø karakteriseres av kjærlighet, respekt, lojalitet og takknemlighetsskjeld. Samtidig oppleves familien og det tette tamilske miljøet som kontrollerende (Engebriktsen & Fuglerud 2009:105). Kunnskap om spenningene mellom kjærlighet og kontroll i familierelasjoner og i det tamilske miljøet kan være viktig for å forstå tamilungdommers religiøsitet.

### SELEKTIVITET OG PRAGMATISKE VALG

Hinduismen er en levende tradisjon som stadig utvikler seg og som har mange utforminger (Jacobsen 2009). Også diasporasituasjonen setter sitt preg på tradisjonen. Gupta viser at selv om «religion» tradisjonelt ikke skilles ut som en egen kategori i mange sørasiatiske kulturer, skjer nettopp det blant unge hinduer i Oslo (Gupta 2006:122). Dette fører til at ungdommene bevisst velger og velger vekk elementer fra sin tradisjon. Denne selektive strategien bruker også unge

---

3 Noen av ungdommene bruker navnet Ganesha, andre bruker navnet Pillaiyar om denne guden.

hinduer i Canada og Storbritannia i møte med en mangfoldig og kompleks hinduisme (Holtmann og Nason-Clark 2012:64; Cowley-Sathiakumar 2008). Anne M. Pearson (2004) viser at unge hinduer setter pris på foreldre som lar dem ta selvstendige religiøse valg, og ungdommene oppfatter seg som mer bevisste og selektive enn sine foreldre. Mer generelt hevder Peggy Levitt at det å vokse opp i «transnasjonale sosiale felt» fører til at man må velge om og hvordan praktisere religion, og normer forhandles kontinuerlig. I tillegg gir slik oppvekst kompetanse i flere kulturelle repertoar som selektivt kan utnyttes i møte med situasjoner og utfordringer (Levitt 2009:1226). Hinduismen er generelt mangfoldig og fleksibel, men dette trekket synes å bli forsterket i diaspora.

Gudene i hinduismen assosieres med ulike funksjoner eller egenskaper, for eksempel styrke, velstand, fruktbarhet eller visdom. I krevende situasjoner er det vanlig og legitim praksis at tilbederen henvender seg til den guddommen som kan gi relevant hjelp og støtte. Fred W. Clothey (2006:14) beskriver ritualer som pragmatiske når de brukes for å bedre eller løse konkrete situasjoner eller bekymringer. Ifølge Knut A. Jacobsen (2009:132) er «[e]t helt sentralt motiv i hinduismens tilbedelsesritualer [...] ønsket om helbredelse og velferd». Et eksempel er når hensikten med *bhajan*-synging enkelte kvelder i tempelet på Ammerud i Oslo er å fremme helse og helbredelse for eldre syke (Jacobsen 2013:73). Religiøsitet der en søker assistanse, mestringshjelp og mening i opplevd motgang, hevder Ron Geaves er sentralt i shivaismen, også i diaspora (2007:17). Peter Schalk og Astrid van Nahls (2004) beskriver hvordan tamilhinduer tilknyttet tempelet i Stockholm henvender seg til gudene for å mestre og overkomme lidelseserfaringer. Et element i den pragmatiske religiøsiteten er å gi gudene løfter dersom man ønsker å oppnå noe (Suseendrarajah 1979:184). Slike løfter kalles *vrata* på sanskrit, eller *viratam* på tamil.

#### VESTLIG SAMTIDSRELIGIØSITET

Vestlig samtidsreligiøsitet er også en relevant forståelsesramme for tamilungdommens religiøsitet, og Meredith McGuire (2000, 2008) peker på fire trekk ved denne. Samtidsreligiøsiteten er eklektisk, det vil si at individet velger hvilke elementer det vil integrere i sin spiritualitet; den er materialistisk, som betyr at den er orientert mot det dennesidige livet og kroppen; den er pragmatisk, det vil si at hverdagslivets utfordringer er utgangspunktet for religiøs aktivitet; og det siste kjennetegnet er et uskarpt skille mellom det hellige og det profane. Samtidsreligiøsiteten har tydelige antroposentriske og individualistiske trekk; det er individet som i stor grad utformer den, og individets behov og kropp står i sentrum. Likevel understreker McGuire møtet mellom det individuelle og sosiale i all religiøsitet (McGuire 2000:99; 2008:13). Slike møter skaper et samspill som innebærer en rekke valgmuligheter, friksjoner og makt, og som igjen genererer

et religiøst mangfold.

Til sammenligning peker Inger Furseth og Pål Repstad (2003:152) også på sider ved samtidsreligiøsiteten i den vestlige verden. De viser til mer konkrete sider ved denne, blant annet at synet på gud som vinner fram i dag, handler om nærhet og solidaritet, og at det dogmatiske og kognitive kommer i bakgrunnen for funksjonelle, ekspressive og erfaringsorienterte sider ved religionen. Slike måter å oppfatte og leve ut religion på kan en anta de tamilske ungdommene møter i sine lokalmiljø.

## METODER

For å få kunnskap om unge tamilhinduers religiøsitet på Nordvestlandet innledet jeg i januar 2014 et posisjonert feltarbeid<sup>4</sup> som fortsatte et års tid. Høsten 2014 gjennomførte jeg en kvalitativ spørreundersøkelse med åpne svarkategorier. Tidlig i 2015 fulgte jeg opp spørreundersøkelsen med intervjuer som tok utgangspunkt i fotografier deltakerne selv hadde tatt. Metodene ga deltakerne mulighet til å artikulere og presentere det de selv syntes var relevant.

I 2014 bodde det 149 personer med bakgrunn fra Sri Lanka i aldersgruppen 16–25 år i Møre og Romsdal.<sup>5</sup> Ved hjelp av snøballmetoden samlet jeg 54 epost-adresser til tamilske ungdommer i denne aldersgruppa, unge som hadde bodd det meste av livet sitt i Møre og Romsdal, og disse fikk tilsendt spørreskjemaet. 25 personer responderte, 16 kvinner og 9 menn, noe som gir en svarprosent på 46. Noen av ungdommene har tilknytning til både hinduisme og kristendom.<sup>6</sup> En av deltakerne jobbet, 12 var studenter på høyskole/universitet og 12 elever på ungdomsskole/videregående. Ingen var gift, 14 bodde hjemme hos foreldrene, mens resten bodde på hybel eller i egen leilighet.

Sju kvinner krysset av i spørreundersøkelsen at de ville la seg intervju. Intervjuene utdypet analysene fra spørreundersøkelsen, men åpnet også for nye perspektiver. I forkant av intervjuene fikk deltakerne et foto-opdrag der de skulle ta bilder av steder som var viktig for dem, ting de syntes var verdifullt, ting de ville endre, noe som var sentralt for deres måte å være religiøs på (hvis de oppfattet seg selv som religiøse), og til slutt bilder av noe de bare hadde lyst til å fotografere. Dette ga glimt av steder og åpnet for tematikker jeg ellers ikke ville hatt tilgang til. For eksempel konkretiserte bildene fra familieselskaper og venninnefester relasjoner og roller de opplevde som viktige. Bilder av steder, som stuebord, bibliotekshyller, skolevei, idrettsarenaer og bygde-bedehus, ga utgangspunkt for innsikt i verdier, hverdagsspiritualitet, oppveksthistorier og tilhørigheter.

4 I et posisjonert feltarbeid gjøres avtaler for når og hvor forskeren skal være til stede.

5 Antallet ble mottatt i en epost fra Statistisk Sentralbyrå 28. august 2014.

6 Det er ikke uvanlig med fler-religiøse familier blant tamiler. Den etniske identiteten anses som viktigere enn den religiøse, og rituell praksis kan overskride religiøse grenser (Jacobsen 2003).

Der jeg har informasjon om hvilken guddom deltakerne omtaler, vil jeg bruke guddommens egennavn, ellers følger jeg Tove Nicolaisen (2013:21) ved å skrive gud med liten forbokstav når det er jeg som fører ordet og med stor forbokstav når deltakerne ytrer seg. Der deltakerne blir direkte sitert i artikkelen, gjengir jeg dem slik de selv har formulert seg.

Jeg har analysert materialet temasentrert og personsentrert. Den første gir en oversikt over mønstre i materialet, den andre et inntrykk av individuelle nyanser (Thagaard 2009:184). I denne artikkelen gis to personanalyser ekstra rom, men disse flettes sammen med det tematiserte materialet. Dette skaper en mer helhetlig forståelse av både personene og temaene.

Størrelsen og typen utvalg i denne studien gir ikke muligheter for å generalisere. Materialet er dessuten mest omfattende med hensyn til kvinners religiøsitet. Studien kombinerer det lokale med det translokale, og den hverdagslige religiøsiteten med mer etablerte religiøse tradisjoner og trender. Annen forskning med tilsvarende anliggender kan derfor finne denne studien relevant som sammenligningsgrunnlag.

#### TO LIVSFORVANDLENDE OPPLEVELSER

Rani og Jenany er to unge kvinner på rundt 20 år. De vokste opp i små bygder, men har nå flyttet hjemmefra for å studere. Begge jentene har en livsforvandlerende erfaring av guds inngripen i livet.

Rani forteller om en tung tid den første tida som student. Hun strøk på en eksamen og hadde utfordringer i praksisperioden. Hun ringte daglig hjem til mor og gråt.

*Og så fikk jeg dette verset som står der av Mamma, og hun sa jeg skulle si det hver morgen og hver kveld før jeg la meg, og så bruke dette pulveret i panna, liksom. Og så gjorde jeg det da, hver dag, og etter to uker tror jeg det var, så ble jeg så mye bedre, liksom. Jeg vet ikke hva som skjedde, men det var liksom et helt nytt syn på livet, og jeg trivdes i praksis, og jeg tok opp igjen den eksamenen med kjempebra karakter, og ... det er så rart å si det, men at Gud liksom var der og hjalp meg gjennom den tunge tiden, da.*

Rani ber til Ganesha «Fordi det er han som er, ja ... hjelper deg mest». Hun har hatt flere erfaringer med Ganeshas hjelp etter dette, noe hun føler bekrefter at «Gud er ved siden av meg en plass, eller at Han ser over meg og passer på meg.». På spørsmålet mitt om det er Ganesha hun forholder seg mest til, svarer hun «Hm, når jeg ber så ber jeg til alle da [...] men det er jo Han jeg ser på når jeg ber, da». Tidligere var hun ikke særlig opptatt av religion, nå er religion altomfattende viktig i livet hennes. Rani ser et dedikert religiøst liv som en gjengave for Ganeshas hjelp og nærvær. Det innebærer blant annet daglige bønner ved puja-alteret på hybelen, stille bønn i andre hverdagslige situasjoner, samt vege-

tarisk diett. Et slikt liv gir ifølge Rani en fornyet energi og fred, og hjelper henne å nå målene hun setter seg. Hun har nå et gudsforhold som innebærer at hun kan lytte til sin guds stemme og få veiledning i konkrete spørsmål, som for eksempel hvilke klær hun kan gå i, eller hva hun kan være med på sammen med venner.

For Jenany begynner det hele med en ny mobiltelefon hun fikk i gave. Fordi hun skiftet telefonnummer, fikk hun ikke tilgang til et passord hun trengte for å søke opptak på en ønsket studiespesialisering i videregående skole. Rådgiveren på skolen fortalte da at Jenany hadde mistet muligheten til å fortsette skolegangen det neste året.

*Bare tanken på å ikke gå på skole neste år bare [...] inni meg, [...]: «Å, herregud ...», [...] Jeg tror jeg satt en halvtime og grein på toalettet. Bare: «Gud, hva skal jeg gjøre?» Og så kom jeg på: «Vet du hva, jeg sender inn [søknaden], til fylkeskommunen da, eller de som holder på med det i fylket. [...]. Bare sånn siste skrik, på en måte, og bare håper dette går.*

Neste dag gir hun gud<sup>7</sup> et løfte:

*Hvis jeg får melding i løpet av denne dagen, hvis dette ordner seg, [...] – Jeg var aldri vegetarianer hver fredag eller var skikkelig religiøs. Jeg spiste kjøtt, [...] Jeg tenkte aldri på helligdager eller noe sånt, det var ikke noe jeg brydde meg om – ... skal jeg begynne å ta hensyn til det, og skal be skikkelig, og jeg skal tro virkelig på deg, hvis jeg får et svar i løpet av dagen.*

Fortellingen når sitt høydepunkt når hun forteller hvordan hun, svært bekymret, går ned en trapp på vei mot bussen, og så, på det siste steget, «... fikk jeg melding, 'pling', [...] ' Dette går bra, det er helt fint, du kommer deg inn på XX [...]'. Og jeg tror jeg grein hele bussturen hjem». Jenany holder løftet sitt til gud. I intervjuet validerer hun erfaringen sin med å si at ikke noe dårlig har hendt henne, hverken fysisk eller mentalt, siden gud hjalp henne og hun begynte å praktisere religionen mer hengivent. Jenany sier at hun også senere har opplevd guddommelig hjelp i utdanningssammenheng. For eksempel da hun erfarte at å plassere et bilde av gudinnen Saraswati på *puja*-alteret på hybelen hjalp henne da hun strevde med studiene.

Jenany eller Rani snakker bare med familien om sine religiøse erfaringer, og mener at det ikke synes på dem at de er religiøst aktive. Men de er overbevist om at deres fysiske og mentalt gode helse, samt utdanningsmessige prestasjoner, har å gjøre med deres fornyede og styrkede relasjon til gud.

---

<sup>7</sup> I feltarbeidet forteller Jenany at hun er mest tilknyttet Shiva, på hybelalteret hennes er det bilde av flere guder, og gudinnen Saraswati er viktig for henne. Når Jenany sier «Gud» vet jeg derfor ikke alltid hvem hun refererer til.



### EN TILSTEDEVÆRENDE, OMSORGSFULL OG HJELPENDE GUDDOM

Halvparten av respondentene uttrykker i de åpne svarkategoriene i spørreskjemaet at de ikke ser på seg selv som så veldig religiøse, og noen forteller at de tror mer på vitenskap enn på gud. Likevel finner jeg at både de som karakteriserer seg som religiøse, og de som ikke gjør det, har tanker om hvordan gud er og hva gud gjør. Noen relaterer seg til en spesifikk gud, andre til flere. Gud beskrives gjerne med utgangspunkt i subjektive erfaringer. Priya (jente, 16–18) har en slik vinkling når hun forteller: «Jeg får indre ro, og får en slags kontakt med Gud når jeg er på tempelet. [...] Jeg tenker at det er en energi, liksom, en energi over oss.» Naija (kvinne, 19–21) skriver:

*Sannsynligheten for at Jesus har eksistert på Jorda er vel langt mer sannsynlig enn at de hinduistiske gudene har. Det fascinerende med hinduismen er at det er mange forskjellige guder, hvor hver av dem står for f.eks. økonomi, utdanning eller styrke. For meg er religion noe utenomjordisk, kraft. Jeg tror også på karma. Jeg kan ha spesielle, merkelige drømmer om ånder og spøkelser, og da kan det være like naturlig for meg å tenke at jeg er trygg når jeg vet at både Jesus, Allah og Ganesha passer på oss.*

I tillegg til en historisk-kritisk vurdering av hinduismen oppfatter Naija gud som en kraft som overskrider religiøse grenser, og som kjennetegnes av omsorg og tilstedeværelse. Dette finner gjenklang hos Kartika (kvinne, 19–21) som etter en ungdomstid med mange religiøse identitetskvaler endte opp med å kalle seg kristen. Hun opplever likevel hindureligiøs praksis som en ressurs i livet: «Jeg ser det som en forsterkning, at jeg har noe mer, i tillegg til Gud så kan jeg tro på disse også. At jeg har en ekstrating som jeg kan støtte meg til».

Gud<sup>8</sup> som gir trygghet er viktig for Priyanka (jente, 16–18):

*Jeg ser jo Gud som en ånd som hjelper oss mot å ikke være redd da, på en måte. Fordi jeg ber jo når jeg [...] er redd eller noe sånt. Andre tider så [...] bryr [jeg] meg ikke så mye om Gud i det hele tatt, så jeg synes jo bare at Gud er nesten som et spøkelse, bare [på en] positiv måte.*

Flere som ikke anser seg som så veldig religiøse, relaterer også gud til en trygghetsfølelse, for eksempel Preethi (kvinne, 19–21) som synes at det å ha gudebilder på hybelen bidrar til en slik trygghet. Flere av deltakerne forteller at det å be, hjemme eller i tempelet, gir kroppslig og mental ro. Tristhet fører gjerne til bønn. Preethi forteller om bønn at: «[J]eg bruker det når jeg kanskje føler at jeg har det litt tungt, da. [...] Da føler jeg at jeg (...) letter hodet med bare å gå og be, og kanskje føler meg litt bedre.» Det er allerede nevnt at Priyanka ber til gud når hun er redd, men også «Hvis jeg er trist, så går jeg inn og ber: 'Ja, vær så snill, hjelp', og hvis jeg er glad ... så tenker [jeg] ikke på noe spesielt, og så går jeg ut med en gang».

8 For Priyanka er både Amman og Pillaiyar i tillegg til Jesus og Maria viktige guddommer.



## UTDANNINGSPRESS OG RELIGIØS PRAKSIS

Både Jenany og Rani har utdanningsmessige utfordringer som bakteppe for sine livsforvandlerende religiøse erfaringer. Ungdommene synes utdanning er viktig fordi det gir jobbmuligheter, det sikrer framtida, gir selvstendighet, en plass i samfunnet og sosial mobilitet. Aanand (mann, 19–21) skriver at tamilske foreldre noen ganger presser barna sine litt for mye når det gjelder utdanning. Mitt materiale indikerer at det høye presset om å lykkes utdanningsmessig er en sentral del av ungdommenes hverdagserfaring, og blir en viktig motivator for religiøst engasjement, hovedsakelig bønn. Noen ber jevnlig, men ekstra mye før prøver, andre ber kun før prøver. Dharuna (kvinne, 19–21) sier at hun «Ber til Gud 2–3 ganger per uke; helst etter en dusj. Natta før en presentasjon/eksamen på skole eller noe eg er nervøs for». Deepika (jente, 16–18) forteller i intervjuet at hun har et bilde av Ganesha på speilet på sminkekommoden sin. Hun sier at «Ja, det kan bringe meg lykke en dag eller noe sånt. I tilfelle jeg har prøver». Mens Jenany og Rani er overbevist om guddommelig hjelp i disse sakene, lar for eksempel Preethi det være åpent om det er gud eller hun selv som skal krediteres for gode skoleresultater. Jenany er noe kritisk til å kun be i forkant av prøver og eksamener. Hun forteller at hun etter sin religiøse opplevelse forstår at man må være «trofast hele veien ut», og ikke bare når man trenger hjelp på skolen.

## FORBILDE OG FORVENTNINGER

I forkant av Ranis livsforvandlerende opplevelse spilte morens religiøse kunnskap og hengivenhet en viktig rolle. Dharuna forteller om sin mor at «Mamma har selvsagt hatt en innvirkning. Siden eg var liten har eg alltid sett at mamma vender seg til Gud hver gang ho trenger hjelp eller en følelse av støtte. Eg har tatt meg etter dette vil eg sei». Det å observere moren sosialiserte altså Dharuna inn i et religiøst liv.

Foreldrene kan være forbilder, men ungdommene er mer opptatt av de forventningene de møter hos foreldrene. 18 av 25 respondenter skriver at familietradisjoner og/eller foreldres oppfordring er avgjørende for deltakelse i religiøse aktiviteter som for eksempel bønn, seremonier i tempelet eller å følge en vegetarisk diett. Flere tviler på om de hadde vært religiøse i dag om det ikke hadde vært for foreldrene. Da Aanand blir spurt om hva tempelet eller kirka betyr for ham, skriver han: «Betyr egentlig ikke så mye, men det er mest for å tilfredsstille foreldrene våre, men av og til så kan det hende at jeg føler meg religiøs og vil til kirka<sup>9</sup>». Sailan (mann, 22–25) skriver at han går i tempelet «for at foreldrene skal bli glade». Kowsika (kvinne, 19–21) forteller hvordan hennes deltakelse i religiøs praksis gjør familien stolt.

Priyanka beskriver forholdet mellom foreldrenes forventninger til religiøs del-

9 Flere av ungdommene bruker ordene kirke og tempel om hverandre.

takelse og egne ønsker som et dilemma, men at det ofte er foreldrenes ønske som vinner fram: «.. jeg [har] veldig lyst til å bli med venner, men som oftest kan det hende at jeg må bli med foreldrene mine, for de har lyst til at jeg skal bli med.»

Aanand antyder en viss reservasjon mot den religiøsiteten han møter hos foreldrene.

*Hvis jeg ikke hadde hatt foreldre som var hinduistiske, så tviler jeg på at jeg ville vært hindu. Foreldrene mater på en måte ungene hinduisme med teskje. Men så spør det om du liker den maten eller ikke ... (De fleste unger er vanskelige å mate :P)*

Vurderingen av foreldrenes religiøsitet fører for mange av ungdommene til en selektiv religiøsitet.

### SELEKTIV RELIGIØSITET

Kowsika formulerer det slik: «Jeg følger bare det jeg mener er riktig for meg, hvis jeg ikke liker noe i religionen, unngår jeg det. Jeg prøver bare å bruke det jeg finner positivt og viktig i religionen min». Ungdommene kritiserer foreldregenerasjonen relativt ofte, særlig med hensyn til moralske regler, kastesystemet og forskjellsbehandling grunnet kjønn.

*Det har ikkje vært noe spesielt eg har vore uenig i når det gjelder ritualer i religionen. Eg vil heller sei at det er tankegangen til fleirtalet som [er] resultat av både kulturen og religionen som gjer meg småirritert; som feks det at kvinner er sett på som inferior til menn. Vi som kvinner er alltid sagt å være softspoken, og ikkje snakke mot mennene. Slik var gudinna Sita i historiene om Ramayana og slik skal det ideelle jenta være. I tillegg når jenter skal gifte seg så er det forventet at vi skal ta med oss penger/andre typer skatt til mannen. Dette mener eg bør forandres på, spesielt i dagens tid. Samfunnsskissene i hinduismen og det svekkende menneskesynet noen har til mennesker av lågere samfunnsklasse er også noe eg ikkje liker.*

Dharuna differensierer mellom religion og kultur i sin kritikk, og hun er konkret på det hun ønsker skal forandres. Hun mener også den tamilske kulturen er mannsdominert og at det derfor er «viktig at man held på selvstendigheten» og «[f]riheten til vere seg selv». Ungdommene oppfatter det i stor grad som en rettighet å kunne avgjøre selv hva de vil videreføre av religion og kultur. I tråd med dette er flere av jentene negative til den sosiale kontrollen som finnes i det tamilske miljøet. En kontroll de mener det er mindre av i de bygdene de vokste opp i, men som øker jo mer urbane miljø de beveger seg i. Å gjøre individualistiske vurderinger mener Kartika er en påvirkning fra det norske samfunnet. Deepika mener norsk myndighetsalder vil gi henne mer frihet:

*Når jeg blir atten, da, så kan jeg liksom gå ut når jeg vil, og gjøre hva jeg vil, (...) litt mer*

*på festing (...) da kan jeg bare drite i hva foreldrene mine sier til akkurat det, men det er noen deler der jeg kommer til å følge. Jeg må liksom være med i [tamilske] selskaper og sånt (...) for det er noe jeg ikke vil miste.*

Deepika balanserer her individuell frihet opp mot verdifulle kollektive opplevelser i sitt tamilske miljø.

### GUDSRELASJONER

I likhet med det Nicolaisen (2013) finner, er skiller mellom religioner hverken skarpe eller viktige for ungdommene i min undersøkelse. Og gud oppleves både som energi eller kraft, og som konkrete guddommer, noe som gjenspeiler mangfoldet i hinduismens gudssyn (Klostermaier 2007). Elementer fra *Shaiva siddhanta* og *bhakti*-tradisjonen kan spores i ungdommenes religiøse praksis og konseptualiseringer, for eksempel i oppfatningen om den hjelpende, nære og trøstende guddommen. Men et slikt gudsbilde vil nok ungdommene også møte utenfor tamilske settinger, da det også ser ut til å vinne fram i samtidsreligiositeten (Furseth & Repstad 2003:152). I *bhakti*-tradisjonen er det ikke uvanlig å ha en forventning om at gud skal kommunisere med den hengivne tilbederen, i drømmer eller gjennom *puja* (Suseendirarajah 1979:178). Selv om flere føler ro og en slags kontakt med gud, er en eksplisitt kommunikasjon med gud tydeligst hos Rani og Jenany i mitt materiale, særlig når de avgir løfter eller lytter til guds stemme i hverdagen. Rani og Jenanys religiøse utvikling kan videre forstås i lys av *bhakti*-idealet om stadig mer dedikert hengivenhet til guddommen (Klostermaier 2007:188,194). Et eksempel er når Rani går over til en vegetarisk diett på permanent basis som en gave til gud. Dette er ikke vanlig blant ungdommene, selv om mange av dem prøver å unngå kjøtt på fredager, eller i perioder spise vegetarisk.

### MESTRING OG MIDDEL

Murugan, som er generelt viktig for tamiler, ser ikke ut til å være sentral i ungdommenes hverdagsliv. Ganesha/Pillaiyar, guden som overkommer alle hindringer, er derimot viktig. Ganesha er en populær gud i hinduismen som kan oppfylle ønsker om suksess og det gode liv (Jacobsen 1999; Schalk 2004). Det kan tenkes at Ganeshas evne til å hjelpe i utfordrende situasjoner blir særlig viktig i diaspora og i en hverdag der ungdommene lever med et sterkt press om å lykkes på skolen. Utdanning har vært viktig for tamiler på Sri Lanka lenge (Jacobsen 2009), og er en verdi foreldrene viderefører i Norge. Men gode skoleresultater kan også relateres til ønsket om sosial mobilitet i Norge (Engebriktsen & Fuglerud 2009:91), noe mitt materiale bekrefter. Holtmann og Nason-Clark (2012:74) anerkjenner sosial mobilitet som forklaring på det høye utdannings-

presset blant unge hinduer, men viser videre til at det å lykkes utdanningsmessig også er et religiøst mål, siden det å være student/elev er et fundamentalt stadium for religiøs utvikling. Ungdommene i min undersøkelse bekrefter ikke denne religiøse dimensjonen ved utdanning eksplisitt, de bruker religion som middel for å mestre utdanning og til å nå sosiale mål.

I tillegg til å klare seg på eksamen viser Pearsons (2004) forskning fra Canada at religiøse praksiser er viktige ressurser for å takle ensomhet og for å få styrke til dagen. Slik pragmatisk religiøsitet praktiserer ungdommene i min undersøkelse når de søker guddommelig hjelp i følelsesmessig utfordrende situasjoner.

Men like lite som utfordringer i hverdagen er særegent for en diasporabefolkning, er pragmatisk og materiell religiøsitet særegent for hinduismen. Å bruke ritualer for å løse krevende situasjoner og fokuset på kropp, helse og helbredelse (McGuire 2008:106,119) er også trekk ved samtidsreligiøsiteten som finnes i ungdommenes oppvekstmiljø. Så når de tamilske ungdommene vektlegger de materielle og pragmatiske dimensjonene i sin religiøsitet, korresponderer det like gjerne med samtidsreligiøsitet slik McGuire (2000, 2008) og Furseth og Repstad (2003:152) skisserer det, som med hinduisme. Substansielt har ungdommenes religiøsitet stort sett forankring i hindutradisjoner, men formen for religiøsitet samsvarer likevel også med trekk i vestlig samtidsreligiøsitet.

### BALANSE

Ungdommene balanserer former for religiøsitet, og de balanserer ulike forventninger. Rashmi Singla (2005) viser hvordan ungdom i Skandinavia med sør-asiatisk bakgrunn gjennom forhandlinger fremmer individuell autonomi og bestemmelsesmyndighet, men samtidig anerkjenner en gjensidig avhengighet mellom generasjonene. Slik balansegang finner jeg i mitt materiale når ungdommene både ivaretar sin oppfattede rett til å velge selv hvordan og hva de vil videreføre av religion, men likevel aksepterer, i ulik grad, familie og foreldres forventninger om å delta i hinduritualer. Tamilsk ungdom i Danmark balanserer tilsvarende (Fibiger 2010:25). Balanseringens gevinst er ifølge Singla at sørasiatisk ungdom opplever liten grad av seriøse konflikter på tross av uenigheter, ambivalens og opprør (Singla 2005:231-232), noe jeg oppfatter er tilfelle i mitt materiale også.

Det er for øvrig mulig å forstå ungdommenes oppfylling av foreldrenes forventninger som en religiøs praksis i seg selv. Levitt (2009:1231) viser hvordan det å oppfylle familieforpliktelser og forventninger kan bli sett på som en del av *dharma*, altså som en religiøs og kulturell plikt, en oppfatning som gjenfinnes blant unge nordindiske hinduer i Oslo (Gupta 2006:78). I lys av dette får det å akseptere foreldrenes utdanningspress også religiøse overtoner.

## NORDVESTLANDSK HINDUISME?

Sammenlignet med britiske hinduer stiller Nicolaisen (2013:140) spørsmålet om «norske hinduer kan være mer preget av sekularisering fordi de er færre og har et mer spredt bosettingsmønster». Jeg vil hevde at det lave antallet tamiler og spredte bosettingsmønsteret på Nordvestlandet gir mindre sosial kontroll i det tamilske miljøet sammenlignet med det Engebrihtsen og Fuglerud (2009) rapporterer om fra urbane strøk. Dette gjør at de tamilske ungdommene i min undersøkelse opplever seg friere i de små bygdene. Denne friheten kan ha bidratt til at de opplever retten til å velge sin egen form for religiøsitet som ganske selv-sagt, at halvparten av dem ikke oppfatter seg som særlig religiøse og at mange av ungdommene er kritiske til egen tradisjon.

Bosetningsmønster kan være relevant for utforming av religiøsitet, men er den individuelle selektive religiøsiteten deltakerne uttrykker, et resultat av oppvekst i en norsk egalitær og individualistisk kultur? Ikke nødvendigvis. Både Holtmann og Nason-Clark (2012), Pearson (2004) og Cowley-Sathiakumar (2008) hevder at denne formen for religiøsitet finnes hos andre hinduungdommer i diaspora. Dessuten viser Gupta (2006:82) at individuelt orientert religiøsitet finnes både i hinduismen og i den protestantisk pietistiske religiøsiteten som har satt et preg på norsk kultur. Man bør derfor være forsiktig med å konkludere hvor den individuelle religiøse selektiviteten er forankret. Når flere ungdommer i min studie kritiserer kastevesenet og forskjellsbehandling av kjønn, er ikke det nødvendigvis en tilpassing til egalitær norsk kultur, selv om Fibiger (2010:27) mener slik kritikk blant unge hinduer i Danmark er en tilpassing til det antatt danske. Engebrihtsen og Fuglerud (2009:43) hevder at blant eksiltamiler vinner en «revolusjonær kulturmodell» terreng på bekostning av en «tradisjonell kulturmodell». Den revolusjonære kulturmodellen, som forkaster kjønnsdiskriminering og kastehierarkiet, fremmes av blant annet LTTE<sup>10</sup>. LTTE har hatt stor innflytelse på tamiler i Norge blant annet gjennom tamilskolene og andre kulturarrangement (Engebrihtsen & Fuglerud 2009:56), også utenfor de største byene. LTTE er i tillegg lite opptatt av religion og religionsforskjeller. Dette kan ha påvirket ungdommenes verdisyn og religiøsitet. Det er også verdt å merke seg at kastesystemet vektlegges lite i *shaiva siddhanta* (Jacobsen 2009:62). Samlet sett antyder dette at når ungdommene i min undersøkelse velger å kritisere kastesamfunnet og forskjellsbehandling av kjønn, kan dette være inspirert av ulike kulturelle kontekster.

## KONKLUSJON

Denne artikkelen har vist at gudsoppfatninger og religiøs praksis blant tamilske ungdommer finner gjenklang både i den formen for hinduisme ungdommene

---

10 *Liberation Tigers of Tamil Eelam*, tamiltigrene, arbeider for opprettelsen av en tamilsk stat på Sri Lanka.

kjenner fra de tamilske miljøene, og den samtidsreligiøsitet de møter utenfor disse miljøene. Opplevelsen av gud som nær og hjelpende framhever den pragmatiske siden ved religiøsitet. I en slik religiøsitet tar individer i bruk tilgjengelige ressurser for å mestre situasjonene de står i. Familiens rolle er viktig for å videreføre hinduismen, og særlig mødrene får ungdommene til å utforske potensialet i religionen. Men ungdommene balanserer aksepten av foreldrenes forventninger med en fleksibel selektivitet og kritikk. Ungdommenes religiøsitet er dermed ikke bare resultat av individuelle oppfatninger og erfaringer, men skapt i samspillet med familien og deres forventninger, den pragmatiske og materielle dimensjonen ved samtidsspiritualiteten og det mangfoldet av valgmuligheter for praktisering som finnes i hinduismen selv og i de tamilske kulturmodellene. Deres religiøsitet, med sitt mangfold av forankringer, gir ressurser til å mestre og balansere de utfordringene og forventningene de møter i sine hverdagsliv på Nordvestlandet i Norge.

#### LITTERATUR

- Amarasingam, A. 2008. «Religion and Ethnicity among Sri Lankan Tamil Youth in Ontario» i: *Canadian Ethnic Studies*, 40(2), s.149–169.
- Clothey, F. W. 2006. *Ritualizing on the boundaries: continuity and innovation in the Tamil diaspora*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Cowley-Sathiakumar, S. R. 2008. *The Sri Lankan Tamils—a comparative analysis of the experiences of the second generation in the UK and Sri Lanka*. University of Leeds.
- Elgvin, O., & Tronstad, K. R. 2013. «Nytt land, ny religiøsitet? – Religiøsitet og sekularisering blant ikke-vestlige innvandrere i Norge» i: *Tidsskrift for samfunnsforskning*, 54(01), s.63–90.
- Engebrigtsen, A., & Fuglerud, Ø. 2007. *Ungdom i flyktningefamilier. Familie og vennskap – trygghet og frihet?* Rapport 3. NOVA.
- Engebrigtsen, A., & Fuglerud, Ø. 2009. *Kultur og generasjon: tilpasningsprosesser blant somaliere og tamiler i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fibiger, M. C. Q. 2010. Young Tamil Hindus in Denmark and Their Relationship to Tradition and collective Memory. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, 5(2), 24–32.
- Furseth, I., & Repstad, P. 2003. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Geaves, R. 2007. *Śaivism in the diaspora: contemporary forms of Skanda worship*. London: Equinox Pub.
- Gupta, R. 2006. *Being a Hindu in Oslo: youth, change, and continuity*. Oslo: Novus.
- Holtmann, C., & Nason-Clark, N. 2012. «Preparing for Life: Gender, Religiosity and Education Amongst Second Generation Hindus in Canada» i: *Religion and Gender*, 2(1), s. 57–79.
- Jacobsen, K. A., & Thelle, N. R. 1999. *Hinduismen og buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

- Jacobsen, K. A. 2003. «Settling in Cold Climate:Tamil Hindus in Norway» s. 363-377. I: M. Baumann, B. Luchesi & A. Wilke (red.). *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka in deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg:Ergon Verlag.
- Jacobsen, K. A. 2009. *Hva er hinduisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, K. A. 2013. «Tamil Saivism in Norway» s. 67-80. I: P. P. Kumar (Red.), *Contemporary Hinduism*. Durham: Acumen.
- Klostermaier, K. K. 2007. *A survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Kurien, P. A. 2007. *A Place at the Multicultural Table: the Development of an American Hinduism*. Piscataway: Rutgers University Press.
- Levitt, P. 2009. «Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally» i: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(7), s. 1225-1242.
- McGlashan, A. R. 2010. «The Melting Heart: Religious Experience in Contemporary Tamil Saivism» i: *Journal of Contemporary Religion*, 25(2), s.189-202.
- McGuire, M. B. 2000. «Toward a Sociology of Spirituality» i: *Tidsskrift for Kirke Religion Samfunn*, 13(2), s.99-111.
- McGuire, M. B. 2008. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nicolaisen, T. 2013. *Hindubarn i grunnskolen religions- og livssynsundervisning: egen-gjøring, andregjøring og normalitet*. Oslo: Unipub.
- Pearson, A. M. 2004. «Being Hindu in Canada: personal narratives from first and second generation immigrant Hindu women» i: *Religious Studies and Theology*, 23(1), s.55-88.
- Penumala, P. K. 2010. «Sociology of Hinduism.» s. 407-430. I: B. S. Turner (Red.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Chicester: John Wiley & Sons.
- Prentiss, K. P. 2000. *The Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press.
- Rye, J. F. 2016. «Transnasjonale hverdagsliv: østeuropeisk innvanderungsdom i distrikts-Norge.» i: *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 16(1), s. 3-39.
- Schalk, P., & Nahl, A. v. 2004. *God as a remover of obstacles : a study of Caiva soteriology among Ilam Tamil refugees in Stockholm, Sweden*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Singla, R. 2005. «South Asian Youth in Scandinavia: Inter-ethnic and Intergenerational Relationships» i: *Psychology & Developing Societies*, 17(2), s.215-235.
- Suseendrarajah, S. 1979. «Religiousness in the Saiva village» s. 175-189. I: J. R. Carter (Red.), *Religiousness in Sri Lanka*. Colombo: Marga Institute.
- Thagaard, T. 2009. *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gupta, R. (2006). *Being a Hindu in Oslo: youth, change, and continuity* (Vol. vol. 121). [Oslo]: Novus.