

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 16 • 2004 • NR 1



Religion og menneskerettigheter



Menneskerettigheter

Norske intellektuelle har i innlegg i Aftenposten fått skarp kritikk for ikke å forstå verden rundt seg. Nå kan selvsagt noen og enhver ha diverse filter som man forstår den omkringliggende verden igjennom, men likevel eller nettopp derfor bør en spørre om det er den virkelige verden vi forstår eller om vi forstår verden virkelig. Terje Tvedt og Jens Riisnæs anklager vår intellektuelle elite for ikke i tilstrekkelig grad å forstå hvor annerledes andre kulturer faktisk er og hvor lite de er interessert i å bevege seg i retning av alminnelig norsk (europeisk?) levemåte og livsforståelse. Tvert i mot, hevder Tvedt, medfører disse kulturene (les islam) en utfordring til vår alminnelige levemåte og tenkesett, de mener for alvor at det de står for, er det riktige, og at vårt levesett og tenkemåte heller bør bevege seg mot dem. Intellektuelle som ikke ser dette, er naive, ifølge Riisnæs, en trenger ikke å reise mye for å se dette.

Men vi som er lærere i religion, og dermed også i kultur, er trolig blant de seende her. Forskjellene mellom religionene er store, samtidig som disse går dypt inn og former tenkemåte og følelser. Religion er mer enn ulike påmalte farger. Nettopp derfor snakkes det påfallende lite i dag om det fargerike fellesskap, fordi fellesskap krever at noe felles.

I dette nummeret er temaet Religion og menneskerettigheter. Svært kort sagt kan vi si at menneskerettighetene er grodd ut av naturretten som Grotius på 1600-tallet satte navn på, men som har røtter fra både Aten, Jerusalem og Roma. Men spørsmålet er altså om en slike felles-kulturell størrelse faktisk finnes, eller om den er uttrykk for en tilsvarende glasur eller overflate (ideologi) som det antydes ovenfor at religion ikke er ...

Uansett – vi har vært i den heldige situasjon at vi har kunnet spørre foredragsholdere fra MF's lærerkurs for videregående skole i januar i år der temaet var Religion og menneskerettigheter, og vi har fått god respons – som vises i dette nummeret. Jan Olav Henriksen ser menneskerettighetene i (modernitets)historisk lys, mens Gunnar Heiene, Tore Lindholm og Knut A. Jacobsen ser dem i lys av henholdsvis kristendom, islam og hinduisme. Stein-Erik Horjen ser menneskerettighetene i politisk konflikt.

Ellers er det litt av hvert – men først og fremst: Gå ikke glipp av DEN STORE REISEN TIL OSLO i begynnelsen av juni med KONFERANSE OM RELIGIONSFAGET sammen med læringscenteret. Dette er en begivenhet i foreningens historie – se under FORENINGSNYTT, side 4–5

RELIGION OG LIVSSYNN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 1, 2004, 16 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer
i 2004

Tidsfrist for nr. 2, 2004
15. mai 2004

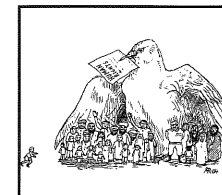
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
700

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

e-post:
bjorn.myhre@berg.vgs.no
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt	
REISEKURSET TIL OSLO og FAGKONFERANSEN	4
EFTRE-konferanse i Finland i august	56
TEMA:	
RELIGION OG MENNESKERETTIGHETER	
<i>Jan-Olav Henriksen:</i>	
Hva er menneskerettigheter? Menneskerettighetene i et (modernitets)historisk perspektiv.	6
<i>Gunnar Heiene:</i>	
Menneskerettigheter og kristen tro	12
<i>Tore Lindholm:</i>	
Islam og menneskerettigheter: Muslimer mellom førmoderne sharia og islamsk modernisering	18
<i>Knut A. Jacobsen:</i>	
Menneskerettigheter i hinduisme	25
<i>Stien Erik Horjen:</i>	
Menneskerettigheter og politisk konfliktløsning	31
METODIKK	
<i>Jon Magne Vestøl:</i>	
Språklige verktøy i religionsundervisningen. Undervisningspraksis i et sosiokulturelt overlys.	38
BOKMELDINGER:	
Om etikk, krig og militærmakt etter 11. september	45
Om magi og heksekunst	48
Om pinsekirker og politikk	49
Om ny lærebok i Religion og etikk	50

Tema i neste nummer: **Mystikk**

Gå også inn på Religionslærerforeningen WEB-side:
www.religion.no

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

FORENINGSNYTT

**RELIGIONSLÆRERFORENINGEN INVITERER
KRL-LÆRERE OG RELIGION OG ETIKK-LÆRERE:
STUDIETUR TIL DET FLERRELIGIØSE OSLO
OG FAGKONFERANSE OM RELIGION OG ETIKK-FAGET**

Dessuten årsmøte med festmiddag

Tirsdag 1. – fredag 4. juni 2004

**Studietur til det fler-religiøse Oslo
tirsdag 1. – torsdag 3. juni**

Temaet er de store verdensreligionene slik de har etablert seg i Oslo og omegn. Vi vil besøke buddhisttempelet på Lørenskog, synagogen på St. Hanshaugen, moskéen i Åkebergveien, hindutempelet på Slemmestad, den nyinnviet russisk-ortodokse kirken på Helsefyr, den største og mest internasjonale katolske menigheten St. Olav i Oslo sentrum og Kirkens Bymisjons arbeid i Gamle Oslo. Overalt har vi avtalt møter med sentrale representanter for de ulike religionene. De vil fortelle om sin tradisjon innenfor rammen av en pluralistisk by og invitere oss i sine kultiske rom. Underveis setter vi av tid til å fordøye inntrykk og diskutere undervisningserfaringer.

Fagkonferanse om religion og etikk-faget, fredag 4. juni

Fredag avsluttes studieturen med en fagkonferanse om Religion og etikk-faget i videregående skole. Konferansen arrangeres i samarbeid og med støtte fra Læringscenteret. Konferansen vil være et innspill til Departementets videre arbeid med læreplaner for fagene.

Det er snart 7 år siden læreplanen i Religion og etikk ble gjort gjeldende, og det er på tide å få erfaringer med læreplanen på bordet og sette i gang en debatt. Hva er bra i faget som det er og hva bør endres? KRL-faget er nylig blitt revidert, noe som også tilsier oppmerksomhet rundt dette faget

Læringscenteret er særlig interessert i hvordan det 13-årige skoleløp virker, og det er derfor også viktig med bred representasjon av KRL-lærere på konferansen.

For detaljert program – se Religionslærerforeningens

nettsted: www.religion.no

Sted for konferansen: Institutt for Lærerutdanning, Universitetet, Blindern

Nyttige opplysninger:

Både studieturen og fagkonferansen er åpen for KRL-lærere og religion og etikk-lærere. Det er felles påmelding til studietur og fagkonferanse. Men det er mulig å bare melde seg på fagkonferansen.

Deltakeravgift for studietur og fagkonferanse: Kr. 1200,- (inkluderer lunsj alle dager, busstransport, middag tirsdag og festmiddag torsdag kveld) eller kr. 900,- (uten festmiddag). Reisestøtte til studietur og fagkonferanse gis deltakere fra andre deler av landet. 1200,- for deltakere fra Nord-Norge, 800,- for deltakere fra Trøndelag, Vestlandet og Sørlandet og 250,- for deltakere på Østlandet med mer enn 200 kilometer reise en vei. Vi kan formidle forholdsvis rimelige overnattingsmuligheter.

Deltakelse på fagkonferansen er avgiftsfri, men vi har ikke mulighet til å dekke vikarutgifter.

Det er et begrenset antall plasser på studieturen og konferansen. Vi ønsker geografisk bredde og god representasjon både fra ungdomsskole og videregående skole. Religionslærerforeningen forbeholder seg retten til å sikre bredden hvis pågangen er stor. Medlemmer av foreningen blir prioritert.

Religionslærerforeningens nettsted: www.religion.no

Påmeldingsfrist: mandag 19. april

Deltakerne vil få en bekreftelse av oss innen fem dager etter fristens utløp.

For påmelding og mer informasjon bruk en av kontaktene under:

Gunnar Holth, Levrebakken 27, 1352 Kolsås. E-post: gunengel@online.no

Tove Magnus, Eilins v 6A, 1358 Jar. E-post: tovem@persbraten.vgs.no

Ole Andreas Kvamme, Niels Juels gt. 70B, 0259 Oslo.

E-post: ole.kvamme@oslo-katedral.vgs.no

Påmeldingsslipp:

Jeg melder meg på: Studieturen og fagkonferansen med festmiddag, kr. 1200,-:.....
Studieturen og fagkonferansen uten festmiddag, kr. 900,-:
Fagkonferansen:

Navn:

Skole:

Adresse:

E-postadresse:

Tlf.nr:

Betaling skjer når du har mottatt bekreftelse fra oss. Reisestøtte gis på selve konferansen.

KUNNGJØRING AV RELIGIONSLÆRERFORENINGENS ÅRSMØTE

Se side 24

TEMA

Jan-Olav Henriksen:

Hva er menneskerettigheter?

Menneskerettighetene i (modernitets)historisk perspektiv

Det følgende er en relativt upretensiøs gjennomgang av noen elementer som kan være nyttige når man skal forklare hva menneskerettigheter kan bety, og på hvilken måte de representerer den moderne verdens forsøk på å etablere en normativ ramme til tross for mange ulikheter. Samtidig vil den peke på noen viktige historiske erfaringer som er nyttige for å konkretisere rettighetenes betydning. I siste del av artikkelen vil jeg presentere noen mer teoretiske overveielser. Men først vil jeg presentere og begrunne noen teser som kan være relevante for undervisningen om menneskerettigheter.

Tese 1

Undervisning om menneskerettigheter kan med fordel ta utgangspunkt i rettighetenes historie – og forhistorie. Da får man innsikt i deres betydning – og samfunnsforandrende muligheter.

Hva er viktig som bakgrunn i denne (for)historien?

Ser vi på tiden etter reformasjonen, og frem til den amerikanske og den franske revolusjonen, ser vi følgende:

- Et Europa preget av religionskrig og religionsufrihet
- Et samfunn preget av rettsusikkerhet og hva vi vil kalle inhumane straffemetoder
- Et samfunn med ulik fordeling av privilegier og makt, udemokratisk, hierarkisk og ofte autoritært
- Et samfunn preget av sosial og økonomisk ulikhet
- Et Europa som etter hvert fremstår som kolonimakt

Ser vi på tiden fra ca. 1770 til 1900, ser vi også noen viktige andre elementer

- Et stadig mer industrialisert Europa, som etterspør billig arbeidskraft
- Et arbeidsmarked med lange arbeidsdager, og få rettigheter for både voksne menn og kvinner, og for barn
- Dårlig sosial sikkerhet mht helse, utdanning, trygghet for arbeidsplassen etc.

I tiden fra 1900–2000 er det flere andre trekk som melder seg

- En sterk erfaring av krigens – og borgerkrigens – grusomheter og inhumanitet, både i første og andre verdenskrig, men også i de senere år i forbindelse med folkemord og folkemordliknende hendelser i Bosnia, Rwanda og andre steder.
- Nazistenes utryddelsesleire, med systematisk utryddelse av jøder, homofile, og en del andre minoriteter
- Sultkatastrofene, som fremdeles synes å tilta i omfang, og som stadig stiller oss overfor store humanitære utfordringer

- Apartheid, fascisme og nazisme – ideologier med en sosial eller biologisk konstituert «annethet» som grunnlag for diskriminering og for å frakjenne bestemte grupper samme rettigheter som andre.
- Koloniernes frigjøringsbevegelser og krav på rett til suverenitet
- De store ideologiens paradoksale karakter: Liberalismens omkostninger og kommunismens totalitære karakter. Marginaliseringen av dem som faller utenfor, enten i kraft av manglende yte- og forbruksevne, eller i kraft av politisk eller annen opposisjon

Tese 2:

På alle disse problemene var kirkelig og tradisjonelt forankret moral ikke i stand til å tilby noen løsning: snarere var kirken selv en del av problemet.

Hvordan? Her er noen enkle eksempler:

- Ved å alliere seg med dem som allerede hadde makten: det gamle regimet i Frankrike, og med kolonimaktens ekspansjonsutfoldelse
- Ved å erklære en hierarkisk samfunnsstruktur uten like rettigheter for alle borgere som en gudvillet orden, ut fra tanken om at noen måtte styre, mens andre har det bedre ved å la seg lede
- Ved å motsette seg demokratiseringstendensene i samfunnet (det være seg parlamentarisme, ulike stenders rettigheter etc.)
- Ved å motsette seg at kvinner fikk de samme rettigheter som menn i utdanning og samfunnsliv
- Ved at enkelte versjoner av tysk lutherdom legitimerte statens mulighet for ukorrigert maktutøvelse i Nazi-Tyskland
- Ved å hevde at det ikke først og fremst handler om våre rettigheter teologisk sett. Snarere er det egoisme å fokusere på dette. Det viktigste er våre plikter overfor Gud og nesten. Det er grunn til å bemerke hvordan dette er en problematisk tankefigur, fordi den tilslører at Gud har gitt oss

del i sine gaver og et menneskeverd (som rettighetene skal ivareta) før vi i det hele tatt var i stand til å handle eller oppfylle våre forpliktelser. I sin dypeste grunn er denne innvendingen derfor også uevan-gelisk.

Tese 3:

Menneskerettighetsutviklingen har tvunget frem en modernisering av kristen teologi og kirke.

Denne moderniseringen har ikke bare å gjøre med demokratiseringen, men også med at teologiens basis er flyttet til andre deler av verden. I denne prosessen er det i stadig sterkere grad blitt umulig for kirken å være en bremse i utviklingen mot at brede lag av folket blir medbestemmende i samfunnsutviklingen. Menneskerettighetene har også vist nødvendigheten av en revurdering av kirkens teologi og praksis slik at demokrati i dag fremstår som noe man i kirken også vil anerkjenne som en del av «det kristne verdigrunnlag».

At denne endringen kunne skje, forutsetter at man i kirkelig sammenheng aksepterer viktigheten av å differensiere ulike samfunnsfærer og mandater. Det skjer bl.a.

- Ved å differensiere mellom tro, etikk og politikk
- Ved å tydeliggjøre forholdet mellom statsmakt og kirkemakt som potensielt problematisk – og hvordan en religiøs begrunnelse av samfunnsstruktur, rettsystem og ethos kan virke undertrykkende og marginaliserende
- Ved å avvise at mennesker har rettigheter i kraft av – eller mangel på – religiøs tilhørighet
- Ved å vise at kirken selv i mange tilfeller kan være tjent med å påberope seg retten til religionsfrihet, i tilfeller av undertrykkelse
- Ved å bidra til en fordypet forståelse av hvordan rettferdighet, demokrati og selvbestemmelse ikke utelukkes av kristen tro, men kan ses som forankret i denne.

Tese 4:

Menneskerettighetene driver frem samfunnsendringer i kraft av muligheten til å adressere, endre og motsi urettferdige sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske forhold med basis i et «nøytralt» ethos (dvs. et ethos som er utdifferensiert fra, men selv sagt ikke kan forstås som helt uavhengige av den livssynsbasis som finnes i den kristne og humanistiske tradisjonen).

Hvordan? Menneskerettighetenes gyldighet er avhengig av

- at representantene fra mange land og ulike forhold har utformet og gitt sin tilslutning til rettigheter som de selv vil forplikte seg på, og dermed også står til ansvar for. Menneskerettighetene forhindrer på denne måten både maktsuverenitet og rettspositivisme: makten og retten kan hele tiden prøves på elementer som er utenfor den.
- at individer / grupper ved å henvende seg til bestemte menneskerettighetsorganer kan stille myndighetene til ansvar for en bestemt praksis
- at menneskerettighetene driver frem en omfattende prøving – og dermed ansvarliggjøring – av myndigheters praksis og vilje til å sikre rettigheter.

Denne prøving, ansvarliggjøring og kritikk kan, når den er forankret i menneskerettighetene, ikke oppfattes som uttrykk for én gruppes interesser og anliggender, men må ses som uttrykk for en samfunnsmessig fellesinteresse. Å oppfatte den som en slik fellesinteresse er bare mulig der menneskerettighetene nettopp ikke gjøres til noe som tilhører en bestemt gruppe eller et bestemt lag av folket.

De religiøse forutsetningenes innflytelse på menneskerettighetspraksisen viser seg dermed på denne måten som klart moderne: samspillet mellom menneskerettigheter på den ene siden og religion på den andre siden viser det spesifikke ved de betingelser religion fungerer på i det moderne (vestlige, sekulariserte) samfunn: Rettighetene er nem-

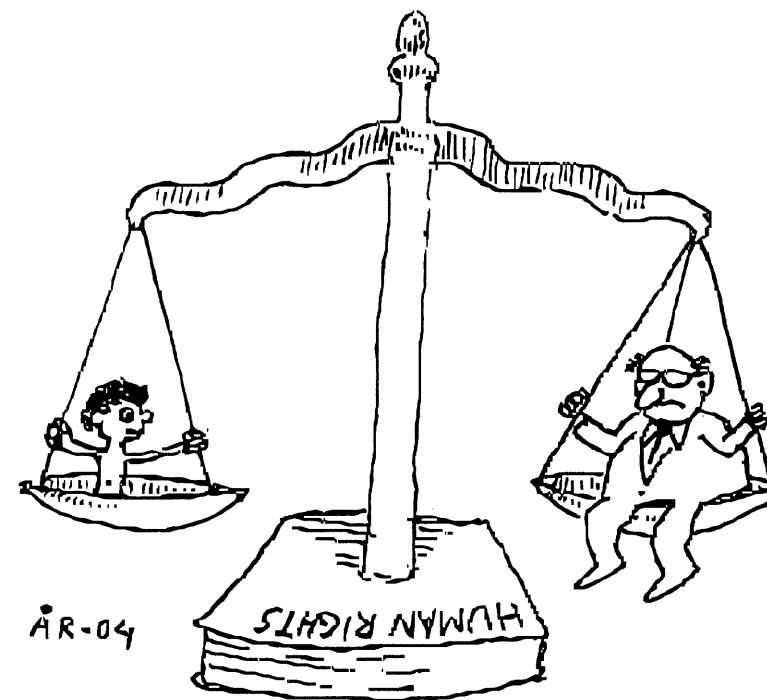
lig henvist til de krefter som finnes i en religiøs grunnorientering for å kunne øve noen varig innflytelse i sammenhenger som er preget av og bestemt av religiøse tradisjoner. Men denne religiøse grunnorientering må på sin side anerkjenne de opplysningsprinsipper som ligger til grunn for det moderne samfunn.¹

Tese 5:

Menneskerettighetene forutsetter et forhold mellom to parter: statsmakt og individ / gruppe. Ingen har noen menneskerettighet hvis ikke denne er forankret i forpliktelser som staten har påtatt seg i forhold til borgerne. Menneskerettighetene skal regulere forholdet mellom individ og stat / myndighet. De forplikter i første rekke statlige myndigheter til å ivareta borgernes rettigheter. Det betyr at samfunn der det ikke finnes legitime myndigheter (statsløse samfunn, i en eller annen forstand), både kan (men må ikke) være mer utsatt for risikoen for menneskerettighetsbrudd. Det er også viktig for det internasjonale samfunn å overvåke menneskerettighetssituasjonen slike steder for å forhindre at slike brudd skjer. Slike situasjoner kan også utfordre det internasjonale samfunns menneskerettighetsregime til å prioritere noen rettigheter fremfor andre – for eksempel retten til liv og helse foran retten til betalt ferie...

Tese 6:

Det finnes ingen menneskerettighet som ikke er preget av universalitet (dvs. det finnes ikke kristne, muslimske, vestlige eller andre menneskerettigheter). At menneskerettighetene kan være utviklet innenfor slike kontekster, er ikke i seg selv noe argument mot dem. Sagt mer formelt: Hvor rettighetene har sin opprinnelse er ikke et avgjørende argument for eller mot rettighetenes gyldighet. Dette er et elementært filosofisk poeng som ofte blir oversett i diskusjonen om menneskerettighetene kan være universelle. Det er først dersom opprinnelseskon-



teksten på en eller annen måte slår inn og bidrar til privilegering av enkelte grupper at en kan problematisere utkastet til rettigheter og rettighetspraktisering.

- En god test på om menneskerettighetene fungerer, er derfor i hvilken grad de kan sies å gjelde for alle: Tar staten seg av alles interesser på den samme måten, eller er det noen som blir spesielt tilgodesett. Og i tilfelle det er snakk om at noen grupper blir spesielt tilgodesett, finnes det allment akseptable grunner til at så skjer?
- Menneskerettighetens universalitet slår også inn i den forstand at de skal gjelde alle vi ikke liker – også Osama bin Laden og Saddam Hussein, eller den som driver med seksuelle overgrep mot barn, har rett til en rettferdig rettergang, uansett hva politiske eller militære interesser – eller vårt følelsesapparat – skulle tilsi.
- En annen måte å teste hvorvidt man overholder menneskerettighetene på, er å se om praktiseringen av noe kan reversibiliseres: Er man selv villig til å få samme behandling / bli gjenstand for samme statlige regulering som den man selv foreslår?

Tese 7:

For at menneskerettigheter skal kunne være et effektivt instrument for å forbedre verden, er det nødt til å bli *anerkjent*.

At menneskerettighetene blir anerkjent viser en viktig forutsetning for at det skal kunne være meningsfullt å påberope seg dem innebærer nemlig at man kan knytte dem til en statsmakt eller andre ansvarlige myndigheter, som kan gi sin tilslutning / legitimitet til dem (suverenitet) og makt til å sette med igjennom. Dette er også en forutsetning for å kunne gjennomføre rettighetene, og sette stopper for krenkelsen av dem. M.a.o.: staten må også vise evne til selvbegrensning (mot politisk totalitære regimer) og til innngripen (ikke aksept av urett fra noen parter, ei heller fra gamle generaler...)

Ut fra dette trenger menneskerettighetene ikke bare oppfattes som noens rettigheter og plikter, men kan også oppfattes som et vern om goder: for eksempel helse, utdanning, barndom, trygghet, beskyttelse, rettssikkerhet m.m.

Rettighetene gir en hjemmelsmulighet for

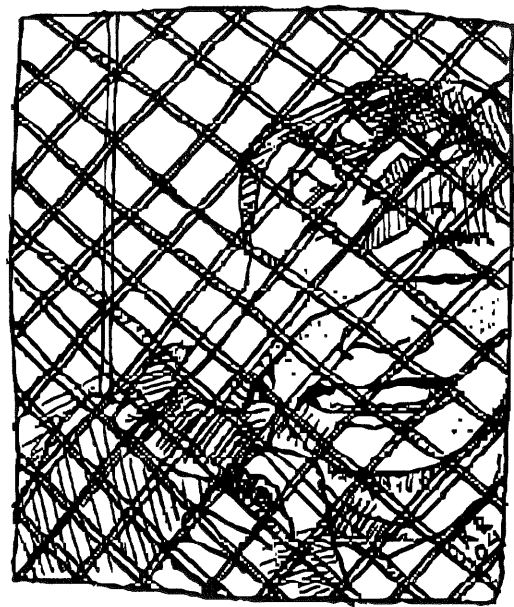
adressering av krenkelsers – ikke bare påpeking av statens forpliktelser overfor borgerne, jf. menneskerettighetsdomstolens arbeid. Dette er ikke knyttet utelukkende til nasjonal kontekst, men til omfattende internasjonale institusjoner og apparater. Dermed har menneskerettighetene også gitt styresmakter i verden et «sted» for å forhandle om viktige anliggender i en global kontekst – og bidra til overvinning av isolasjonisme og nasjonalisme, som ofte er knyttet sammen med menneskerettighetskrenkelsers.

Avslutning

Menneskerettighetene er ikke kristne og ikke humanetiske. De kan heller ikke på noen måte sies å være uttrykk for en form for verdinøytralitet – snarere uttrykker de et moderne, pluralistisk samfunns verdibasis. Derfor vil de også være problematiske i samfunn som har problemer med overgangen til et moderne, pluralistisk samfunn der ulike politiske, religiøse og andre interesser skal leve fredelig side om side med lik rett til utfoldelse og praksis. Menneskerettighetene er vokst frem av smertefulle historiske erfaringer, og i god forstand et eksempel på menneskehetens evne til å lære noe av det som skjer. Men de er ikke fullkomne.

Det er viktig å holde sammen menneskerettighetenes prinsipielle og deres pragmatiske karakter. De er noe som gjelder ubetinget, samtidig har de mening bare i kraft av at de kan brukes på en effektiv måte som kan vinne oppslutning og anerkjennelse. Jeg har ovenfor også pekt på hvordan de delvis kan ses som et resultat av at folkelige bevegelser «nedenfra» har drevet frem samfunnsendringer som er blitt kodifisert gjennom konkrete rettighetsformuleringer på sikt.

Menneskerettighetene kan ikke erstatte moral, men de kan være viktige uttrykk for den, fordi de uttrykker noe vi alle ønsker oss: en anerkjennelse av, og respekt for vår egen ukrenkelighet og rett til å bli behandlet på lik linje med alle andre.



Noen avsluttende bakgrunnspektiver: modernitet som forståelseskontekst

Menneskerettighetene er, som det fremgår ovenfor, en del av det vi kaller den moderne verden, og de har på mange måter vært med på å markere endringen fra et før-moderne til et moderne samfunn. Å se menneskerettighetene i lys av moderniteten – og modernitetsteori er derfor vesentlig for å forstå deres funksjon og viktighet.

Sosiologen Herman Lübbe ser menneskerettighetene som et resultat av de opplysningsprosesser som vokste frem i og med frembruddet av moderniteten. Han gjør et poeng av at menneskerettighetene bare kunne bestå og få gjennomslag dersom de ble anerkjent som gyldige for alle som tilhører arten *homo sapiens*. De måtte gjelde uavhengig av hva slags egenskaper osv. individet har. Tilsvarende blir muligheten for å påberope seg menneskerettigheter overfor staten svak, dersom grunnlaget for denne påberopelsen skal bestå i at man hele tiden besitter egenskaper som det er mulig å tenke seg at ekspertene strides om at gir grunnlag for menneskeverd.²

For å unngå at menneskerettighetene begrundes i noe annet enn menneskets artstilhørighet, må opplysningsprosessen la menneskerettighetene gjennomgå en form for avpolitisering og avmoralisering. Innholdet i det som man vil la gjelde for sant, kan altså – i denne sammenheng – ikke lenger være gjenstand for politisk eller moralsk diskusjon. Dermed trekkes menneskerettighetene ut av den allmenne etiske og politiske og vitenskapelige debatt, og blir stående som noe «over» denne. Lübbe hevder derfor også følgeriktig at muligheten for i det hele tatt å kunne bruke menneskerettighetene på den måte de har utviklet seg, er at man lar dem fremstå som politisk, ideologisk eller religiøst indifferent.³ Det er fordi menneskerettighetene ble nøytralisert på denne måte, at de kunne være i stand til å sikre at mennesker med ulike religiøse og ideologiske oppfatninger likevel kunne leve sammen. Nå kunne de leve sammen til tross for at deres religiøse og ideologiske oppfatninger isolert sett måtte anses som gjensidig eksklusive.⁴

Ved å sette *sin egen autoritet* – og avvise religiøse eller andre tradisjonelle, evt. hierarkisk forankrede autoriteter – løser moderniteten altså det problem som ligger i eksistensen av ulike religiøse og konfesjonelle tradisjoner, som tidligere kunne fungere som ulike pretendenter til samfunnsautoritet. Den opplysningspregede moderniteten bidrar til sin egen stabilitet ved å skape sin egen normativitet, i stedet for å overta en tradisjonell.⁵ Til denne normativitet hører også en universalistisk orientert menneskerettighetsenkning.

Det er derfor ingen tvil om at menneskerettighetstradisjonen – til tross for at den går tilbake på ulike strømninger i den europeiske idéhistorie, må oppfattes som en følge av at etikken sekulariseres. Sekularisering må her imidlertid ikke oppfattes som uttrykk for at samfunnet ikke lenger har religion, men som en følge av den ovenfor nevnte utdifferensiering i ulike samfunnsområder: etikk og rett, religion og politikk

blir skilt fra hverandre, og religion nøytralisert i forhold til andre virkelighets- eller samfunnsfærer. Dette medfører at den integrerende og enhetsdannende kraft som religiøse verdensbilder hadde i før-moderne tid, nå forsvinner. Vi får en pluralisering uten samme mulighet for sosial integritet, og denne pluralisering kan uttrykke seg både på individplan og på samfunnsplan.

Det beste eksempel på dette er kanskje *religionsfriheten*, som er et eksempel også Lübbe bruker. Religionsfriheten i Europa er et pragmatisk svar på den trusselen mot borgerfreden som konfesjonssplittelsene i Europa representerte. Som en rett beskytter og sikrer religionsfriheten den religiøse samvittighet. Men den er ikke *selv* en religiøs institusjon, tvert imot er den en institusjon innenfor en sekularisert statlig ordning. Det utelukker naturligvis ikke at det kan være religiøst motiverte interesser bak dannelsen av denne statlige ordning. Men den interessen som her ytrer seg, er *modernitetsspesifikk*: For å forstå den må man gå nærmere inn på de ytre politiske og sosiale omstendigheter som gjelder i moderniteten: Den faktiske konfesjonelle pluralitet, sosial mobilitet, samfunnsmessig differensiering og dynamisering etc.⁶

Noter:

¹ H. Lübbe Religion nach der Aufklärung, Darmstadt 1986 s. 299.

² Sml. H. Lübbe, s. 42.

³ Sml. Lübbe, s. 42f.

⁴ Sml. Lübbe s. 121f.

⁵ Sml. til dette T. Nørager: System og livsverden. Habermas' konstruktion af det moderne, Århus 1989 s. 21f.

⁶ Lübbe op. cit. s. 300.

Jan Olav Henriksen, professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet, adresse: Jan.O.Henriksen@mf.no

Gunnar Heiene:

Menneskerettigheter og kristen tro

Fra avvisning til støtte

I dag er det ikke lett å finne kristne som hevder at menneskerettighetene er i strid med kristen tro eller at kristne bør stille seg likegyldige overfor menneskerettighetene. Teologer og kirkeledere fra ulike konfesjoner, lutheranere, reformerte, katolikker, ortodokse, baptister, osv., alle hevder at det er en nær sammenheng mellom menneskerettighetene og kristen tro og at det er viktig for kristne å kjempe mot krenkelser av grunnleggende menneskerettigheter.

Slik har det ikke alltid vært. Historien om menneskerettighetenes fremvekst er – i alle fall i perioder – en historie som skjer utenfor kirkens og teologiens rom, innenfor sekulære filosofiske og politiske bevegelser. Innenfor den katolske kirke på 1800-tallet falt det harde ord om menneskerettighetene som uttrykk for en farlig omveltningens ånd, preget av modernitet, sekularisering og pluralisme. Avvisningen var like sterk i de fleste protestantiske kretser. Den kjente tyske teolog og etiker Friedrich Gogarten hevdet i sin *Politischer Ethik* fra 1932 at menneskerettighetene ut fra sin bakgrunn i Amerika og den franske revolusjon var uttrykk for en individualistisk statsoppfatning og et perfektjonistisk, svermerisk ideal som sprang ut av en moderne fullkommenhetsetikk som ikke tok menneskets radikale ondskap på alvor. Både i den liberale protestantisme og i konservative kretser hersket det lenge sterk skepsis til den moderne menneskerettighetstenkning.

Det store omslaget i kristenhetens tilnærming til menneskerettighetene kom først under 2. verdenskrig, som en frukt av kam-

pen mot totalitære ideologier og avskyelige menneskerettighetskrenkelser med nazistisk, fascistisk eller kommunistisk fortegn. En av dem som bidro til denne nyorienteringen, var biskop Eivind Berggrav, som i de årene han satt internert på sin hytte i Asker blant annet skrev en politisk etikk i nyorienteringens tegn, kalt *Den menneskelige stat*, en bok som nettopp fremhevet menneskeverdet og respekten for retten og for menneskets rettigheter som grunnlaget for den samfunnsmessige maktutøvelse.

På Kirkenes Verdensråds generalforsamling i 1948 ble det uttrykt sterk støtte til arbeidet med å utarbeide en menneskerettighetserklæring innenfor FN. KV-møtet utformet slagordet «The responsible society», som beskriver et samfunn preget av meningsfrihet, toleranse, kontroll med den politiske og økonomiske makt, likhet, og frihet til å kontrollere, kritisere og erstatte regjeringer.

Religiøs begrunnelse for menneskerettighetene?

En av dem som holdt foredrag i Amsterdam, var Eivind Berggrav, som støttet tanken om en FN-erklæring om menneskerettighetene, samtidig som han skulle ønske en at rettighetene ble gitt en religiøs begrunnelse. Han pekte på at henvisningen til Skaperen i den amerikanske uavhengighetserklæringen fra 1776 var byttet ut med en henvisning til at alle mennesker av naturen er utstyrt med fornuft og samvittighet. Hvis det eneste holdpunkt for menneskerettighetene er at vi av naturen er utstyrt med disse egenskapene, så er rettighetene fanget av de menneskelige instinkter og av dem som utnytter disse

instinkter, sa Berggrav, og holdt fram det kristne vitnesbyrd om den levende Gud som korrektiv. Det er kirkens ansvar å rette en inntrengende appell til nasjonene om å akseptere og bekjenne Skaperens evige lovs overhøyhet som den høytidelige grunnvoll for all internasjonal lov, hevdet han videre.

Det var mange kirkeledere som delte Berggravs synspunkter i 1948. Berggravs visjon var at alle kristne kirkesamfunn i verden skulle gå sammen om en henvendelse til FN om å slå fast ideen om en fundamental basis for retten i et forord eller «preamble» til menneskerettighetserklæringen. Men Berggravs hovedanliggende, ønsket om en bred kirkelig henvendelse til FN om et «preamble» til menneskerettighetserklæringen, viste seg umulig å realisere. Det er likevel noe tidstypisk ved hans initiativ. Både på protestantisk og katolsk hold var det sterk skepsis til at erklæringen ikke inneholdt en henvisning til Gud som alle rettigheters opphav. I Vatikanets organ *Osservatore Romano* ble menneskerettighetserklæringen angrepet for ikke å henvise til Guds overherredømme. Lignende kritikk kom fra islamsk hold, og Saudi-Arabia avsto fra å stemme da erklæringen kom opp i FN.

I dag, om lag 55 år senere, kan vi bare konstatere at denne type religiøs kritikk nesten er forstummet. Stort sett har teologer og kirkeledere akseptert at menneskerettighetserklæringen verken inneholder en teologisk eller filosofisk begrunnelse og innsett at nettopp dette øker mulighetene for en universell anerkjennelse av erklæringen. Allerede i 1951 refererte den kjente katolske tenker Jacques Maritain til det verdifulle ved en internasjonal konsensus som fremsto som en form for «sekulær tro», nemlig troen på «grunnleggende menneskerettigheter, på menneskeverd og på like rett for menn og kvinner».

Bred kirkelig støtte til menneskerettighetene

I dag er det stor samstemmighet på tvers av teologiske og konfesjonelle skillelinjer om

at det både er mulig og nødvendig å uttrykke sterk støtte til menneskerettighetene ut fra kristen tro. Støtten kommer fra konservative evangelikale likeså vel som fra liberale protestanter, og fra hele spekteret av kristne kirkesamfunn. Kanskje er det innenfor den romersk-katolske kirke vi ser de tydeligste tegn på den omvurdering som har funnet sted. Pave Johannes XXIII, som allerede før han ble pave hadde vært engasjert i arbeidet med å utforme FN-erklæringen sammen med René Cassin, gjorde i encyklikaen *Pacem in Terris* i 1963 menneskerettighetene til det sentrale begrep i katolsk sosiallære, som den nødvendige betingelse for menneskeverdet. De senere paver har videreført denne linjen. Dette har ikke bare vært en bevegelse på et toppnivå i kirken, men noe som har trengt dypt ned i den kirkelige hverdag over hele verden. Mange kristne kombinerer tradisjonelt fromhetsliv med menneskerettighetsaktivisme.

Også innenfor de protestantiske kirkesamfunn har engasjementet for menneskerettighetene i stadig sterkere grad blitt oppfattet som en naturlig og nødvendig konsekvens av den kristne tro. Ikke minst har Kirkenes Verdensråd og andre verdensomspennende organisasjoner som Det lutherske Verdensforbund og Dent reformerte Verdensallianse lagt ned et stort arbeid for å integrere menneskerettighetene i teologien og i kirkens liv. Amerikaneren Max Stackhouse har uttalt at Kirkenes Verdensråd «har gjort mer for menneskerettighetene blant verdens folk enn noe annet enkeltstående internasjonalt organ», og hevder at FNs menneskerettighetserklæring ikke kan forstås rett uten å trekke inn den protestantiske tradisjon som «del av bakgrunnen for dens vesentlige form og innhold».

Fra individuell til sosial forståelse av menneskerettighetene

I de første år etter krigen var det særlig de individuelle sivile og politiske rettigheter som var i fokus, med basis i en vestlig for-

ståelse av menneskerettighetene. Med årene har det kirkelige engasjementet for menneskerettighetene i stadig sterkere grad understreket de kollektive og sosiale dimensjoner ved menneskerettighetene, ikke minst på grunn av stemmene fra kirker i den tredje verden har kommet tydeligere fram. Klarere enn før har kirkene erkjent at menneskerettighetene ikke bare er mål i seg selv, men betingelser for at menneskeverdet kan bli virkeliggjort. For at dette skal skje, er det nødvendig å se på alle dimensjoner ved menneskeverdet, og det innebærer at økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter blir vektlagt like sterkt som sivile og politiske rettigheter. Dette innebærer at kirken må stå for et prinsipp om å støtte de fattige, «a preferential option for the poor», i stedet for å la individuell frihet være et prinsipp som står over eller til og med kommer på bekostning av grunnleggende menneskelige behov.

En milepæl i de protestantiske og ortodokse kirkers arbeid med menneskerettighetene var KVs konsultasjon i St. Pölten i Østerrike i 1974, der også østeuropeiske kirkers stemmer kom fram. Konsultasjonen slo fast seks hovedprinsipper i en kirkelig konsensus om menneskerettighetenes innhold:

1. Menneskets grunnleggende rett til liv og overlevelse
2. Retten til kulturell identitet, selvbestemmelse og minoritetsrettighetene
3. Retten til deltakelse i samfunnets avgjørelsesprosesser
4. Retten til å ha en egen, avvikende mening
5. Retten til personlig verdighet
6. Retten til fri avgjørelse for en religion eller tro og til fri utøvelse av den

Menneskerettigheter og kristen tro – fem ulike modeller

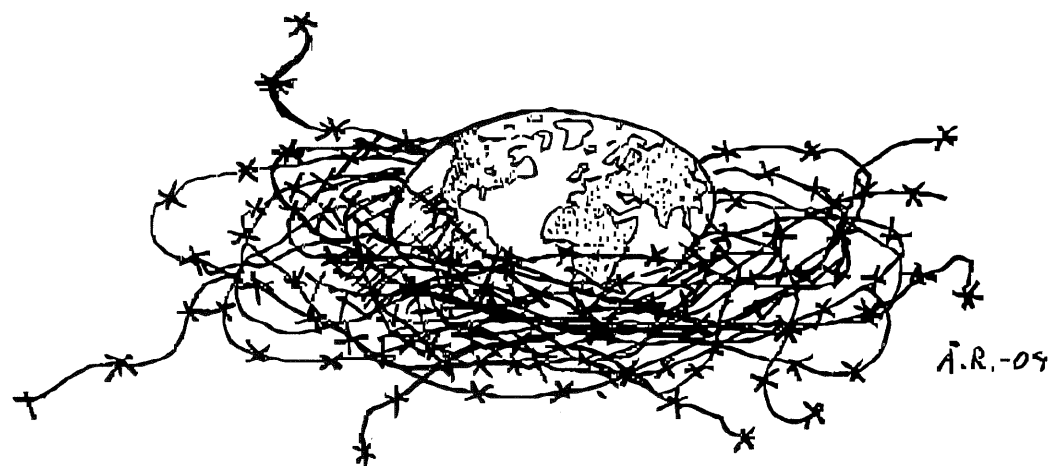
På luthersk hold har arbeidet med en teologisk forståelse av menneskerettighetene ikke minst vært påvirket av to tyske etikere, Wolfgang Huber og Heinz Eduard Tödt, som i boken *Menschenreche. Perspektiven*

einer menschlichen Welt (Stuttgart 1977) har gitt en grundig fremstilling av forholdet mellom menneskerettighetene og den kristne tro. Blant annet har de beskrevet fem ulike teologiske modeller for å tolke menneskerettighetene i lys av kristentroen.

Modell 1 (den deduktive modellen) hevder at menneskerettighetene kan avledes direkte av en bestemt teologisk basis. Et eksempel på dette er når reformerte teologer hevder at den bibelske paktstanke er utgangspunktet for menneskerettighetene. Problemet i denne modellen er naturligvis at den forutsetter at det kan trekkes en direkte linje fra Guds rett til menneskerettighetene og at den ikke tar på alvor at menneskerettighetene først og fremst er vokst fram i en sekulær, humanistisk kontekst.

Modell 2 (dobbel-basis-modellen) opererer derimot med en todelt begrunnelse for menneskerettighetene. For det første forstås menneskeverdet som et allment begrep, med rasjonell begrunnelse, for det andre gis en spesifikk kristen begrunnelse av menneskeverdet i menneskets gudbilledlighet og etiske forpliktelse ut fra Guds bud. En slik dobbelt begrunnelse er typisk for katolsk teologi fra og med Vaticanum II. Problemet med modellen er at den teologiske begrunnelse blir en tilleggskonstruksjon som bare blir relevant for kristne.

Modell 3 (ikke-legitimerings-modellen) hevder at det ikke er nødvendig å gi noen spesifikk kristen eller teologisk begrunnelse av menneskerettighetene. Menneskerettighetene er ikke en frukt av eller følge av kristendommen og skal derfor heller ikke legitimeres spesielt teologisk, hevder for eksempel den tyske etikeren Martin Honecker. Teologien skal derfor forstå menneskerettighetene som uttrykk for menneskets naturlige etikk, med universell rekkevidde. De er ikke avhengige av bestemte religiøse og livssynsmessige forutsetninger. Problemet med



denne modellen er at den kristne tro blir oppfattet som noe partikulært, mens sekulære, livssynsnytrale oppfatninger blir oppfattet som universelle. Den kristne tro står derfor i fare for å bli oppfattet som irrelevant for utviklingen av etiske normer.

Modell 4 (funksjonslikhets-modellen) hevder at det ikke kan gis noen allmenngyldig begrunnelse for menneskerettighetene, verken teologisk eller filosofisk. Men menneskerettighetene har en selvnlysende karakter (*Evidenz*) midt i alle konkrete strids spørsmål. En annen kjent tysk etiker, Trutz Rendtorff, som kan plasseres innenfor denne modellen, hevder at det er en strukturell likhet mellom rettferdiggjørelseslæren og menneskerettighetene. Menneskets frihet har gavekarakter og er begrunnet i Guds nåde. Ifølge Rendtorff skal teologien ikke beskjeftige seg med begrunnelse eller legitimering av menneskerettighetene, men nøye seg med å analysere menneskerettighetenes funksjon, som består i å etablere en rettslig orden som ivaretar menneskehetens humanitet og gjøre det klart at menneskelig frihet og humanitet bare kan sikres gjennom rettslige myndigheter. Problemet med en slik oppfatning er at den forutsetter at menneskerettighetene er entydige og at det ikke finnes konflikter

mellom dem. Rendtorffs utgangspunkt er dessuten sterkt preget av en individualistisk posisjon, med vekt på den enkeltes frihet, slik at de mer sosiale aspekter ved menneskerettighetene kommer i bakgrunnen.

Modell 5 (analogi- og differens-modellen) er den som Huber og Tödt selv gjør seg til talsmenn for. Den går ut på at det både finnes analogier og forskjeller mellom teologiske grunnutsagn og menneskerettighetene. Det er en sammenheng mellom rettferdiggjørelse og rett, fordi Guds rettferdighet gjelder for hele skaperverket og for hele menneskeheten. Men det er ingen identitet, bare en analogi mellom dem. Det er også forskjeller på grunn av det foreløpige og relative ved all menneskelig rett. En slik modell vil ikke gi en begrunnelse av menneskerettighetene ut fra kristentroen som utgangspunkt, men derimot gi teologiske kriterier for omgangen med menneskerettigheter i et aktuelt perspektiv. Den oppfatter menneskerettighetene ikke bare som etiske utsagn, men også som setninger med rettskarakter. Evangeliet har både en kritisk begrensende og en konstruktiv inspirerende betydning for den prosessen som ligger i virkeliggjøringen av menneskelig rett. Konkret kommer dette til uttrykk ved at Huber og Tödt ser på *frihet*,

likhet og deltakelse som de grunnleggende trekk ved menneskerettighetene, som kan begrunnes teologisk samtidig med at den teologiske begrunnelsen radikaliserer forståelsen av disse begrepene. Styrken ved denne siste modellen er at den i stedet for å dedusere menneskerettighetene ut fra teologiske prinsipper starter i det konkrete erfaringsmateriale og deretter beveger seg mot teologien for å se i hvilken grad det finnes samsvar mellom menneskerettighetene og kristen tro. I LVFs videre studiearbeid om menneskerettighetene er det denne modellen som først og fremst har fått gjennomslag.

En teologisk tyding av menneskerettighetene

Jeg skal nå forsøke å gi en mer systematisk framstilling av forholdet mellom menneskerettigheter og kristen tro, med vekt på noen hovedpunkter i en teologisk tyding av menneskerettighetene.

For det første er det åpenbart at den kristne tro ikke kan gjøre krav på å oppfatte menneskerettighetene som «kristne» i den forstand at de stammer fra kristendommen eller bare kan begrunnes ut fra en kristen tro. Verken historisk eller teologisk er en slik oppfatning holdbar.

For det andre bør menneskerettighetene tydes i lys av den kristne tro som helhet, ikke bare begrunnes i spesielle aspekter ved den kristne tro, så som skapelseslæren, paktstanken, rettferdiggjørelseslæren eller eskatologien. Historisk sett har konfesjonelle og teologiske ulikheter ført til at det har vært sterke spenninger mellom ulike tradisjoner, en naturrettslig etikk, en kristologisk etikk og en eskatologisk Gudsrikeetikk, for å nevne noen eksempler. I stedet for å operere med gjensidig utelukkende alternativer bør vi se på hele bredden i den kristne tro. Arbeidet med en teologisk tyding av menneskerettighetene har bidratt til å føre de ulike tradisjonene nærmere hverandre, gjennom erkjennelsen av at det faller lys over menneskerettighetene både ut fra skapelsen, ikke

minst tanken om mennesket som skapt i Guds bilde, ut fra læren om Jesus Kristus som representant for sann menneskelighet og den som forbinder skapelse og frelse, og ut fra den tredje trosartikkels vekt på kirken som et fellesskap som foregriper det fullendte Gudsriket og som derfor er forpliktet på rettferdighet, barmhjertighet og forsoning.

For det tredje betyr en slik tyding av menneskerettighetene i kristent lys at en rent naturrettslig begrunnelse for menneskerettighetene ikke strekker til, selv om også kristne må erkjenne at menneskerettighetene er universelle og fornuftige og at de kan betraktes som et uttrykk for den allmenne åpenbaring. Det er mulig å se menneskerettighetene som uttrykk for en allmenn human etisk refleksjon. Men den teologiske refleksjon over menneskerettighetene kan ikke nøye seg med dette, men vil se menneskerettighetene i lys av den kristne tro og en teologisk antropologi som både betoner den menneskelige fornuft som Guds gode gave og det relative og foreløpige ved den menneskelige fornuft.

For det fjerde betyr en slik forståelse at de grunnleggende trekk ved menneskerettighetene kan begrunnes teologisk, samtidig som den teologiske begrunnelse radikaliserer forståelsen av begreper som frihet, likhet og deltakelse.

Når det gjelder *friheten*, betyr Guds ubetingede, forutsetningsløse nåde at den menneskelige frihet begrunnes som en frihet som ikke er manipulerbar. Dermed blir en individualistisk isolering av frihetsmomentet avvist. Frihet er ikke bare en «indre» frihet, men også offentlige frihet, analogt med evangeliets offentlige karakter. En slik forståelse har betydning for synet på religions- og trosfrihet som noe mer enn en tankefrihet og som en frihet som også må synliggjøres i offentlig religionsutøvelse.

Tilsvarende vil *likhet* ut fra en kristen forståelse også være et prinsipp for sosial ordening og for global rettferdighet. I et kristent

perspektiv vil vernet om menneskers rett til livsopphold og vernet mot overgrep ha forrang framfor meningsfrihet og økonomisk handlefrihet. En kristen tyding av er dermed kritisk til en ensidig individualistisk forståelse av menneskerettighetene som tar utgangspunkt i individets autonome rettigheter, i stedet for å understreke det relasjonelle og sosiale aspektet ved menneskerettighetene.

Endelig vil *deltakelse* i en kristen tyding bli preget av forståelsen av Kristi legeme som forbilde. Her vil den kristne tro hente næring både i den profetiske kritikk av den sosiale urettferdighet og i Jesu kritikk av de herskende myndigheter som igjen innebærer en ny verdirangering i forhold til vanlige oppfatninger av makt og myndighet. Men om kirken er tegn på et frembrytende Gudsrike preget av andre idealer, er det likevel nødvendig å skjelne mellom kirken som Kristi legeme og det politiske fellesskap, som må organiseres etter andre prinsipper. Det er en grunnleggende forskjell mellom Gudsriket og menneskers handling i historien. Det verdifulle ved den lutherske toregimentslære er at den holder fast ved denne distinksjonen og befri kirke og teologi fra pretensjoner om å skape det fullkomne Gudsrike på jord, samtidig som den gir rom

for en kritisk distanse til faktiske formuleringer av og tolkninger av menneskerettighetene.

Kristen tro og kamp for menneskerettighetene

En slik forståelse åpner opp for å forstå kampen for menneskerettighetene som et genuint uttrykk for kristen tro. Særlig vesentlig er det at menneskerettighetene setter menneskeverdet i sentrum og fremtrer som et vern om den menneskelige person. Derfor er det ikke uten grunn at teologer har kalt menneskerettighetserklæringen en moderne «dekalog» og sett den som et instrument for å fremme Guds vilje ved å understreke menneskers rett til et mer menneskeverdig liv og ved å kjempe mot alle makter og myndigheter som begrenser menneskers muligheter til å oppnå fulle menneskerettigheter. Den kristne tro ser menneskerettighetene som uttrykk for Guds skapende og forløsende nærvær i verden.

Gunnar Heiene, professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet. Adresse: Gunnar.Heiene@mf.no

Tore Lindholm:

Islam og menneskerettigheter: Muslimer mellom førmoderne sharia og islamsk modernisering

Menneskerettigheter

Etter annen verdenskrig er menneskerettighetene blitt en globalt forpliktende standard for staters og andre maktinstitusjoners omgang med menneskene de har myndighet over.

Til grunn for det moderne menneskerettighetssystemet ligger en universalistisk etisk doktrine: Ethvert menneske har iboende verdighet og ukrenkelig frihet. Av denne doktrinen følger at visse ting ikke skal gjøres mot noe menneske, mens visse (andre) ting skal gjøres for ethvert menneske. Ansvar for å sikre respekt for, vern om og (iallfall et minstenivå av) livskår som svarer til folks verdighet og frihet påligger i første rekke verdens stater. Samtlige stater har, tross store forskjeller i ressurser, kultur og politiske handlingsrom, forpliktet seg folkerettslig til å overholde de internasjonalt anerkjente menneskerettighetene. Mange menneskeskapte faktorer truer og undergraver menneskeverd og frihet i den moderne verden. Sikring av menneskerettighetene for alle er ennå svært langt fra å være realisert. Gjennom politiske, økonomiske og rettslige reformtiltak, dels på nasjonalt og dels på internasjonalt nivå, så kunne langt på vei de forhold bli avskaffet som hindrer at menneskerettighetene blir overholdt.

Kosmopolitiske ideer om alle menneskes naturlige rettigheter går langt tilbake. De første politisk-konstitusjonelle utformingene fant sted i USA og Frankrike for drøyt 200 år siden. Men først med FN-pakten fra 1945, Verdenserklæringen fra 1948 og FNs

to grunnkonvensjoner fra 1966 om sivile og politiske, hhv økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter er menneskerettighetene blitt globalt konkretiserte, i form av politisk anerkjente og folkerettslig bindende normer som ingen stat og ingen nasjonal rett skulle kunne krenke uten å sette sin legitimitet på spill.

Muslimske stater og menneskerettighetene

Av verdens i dag ca 200 uavhengige stater er vel 50 muslimske, i den forstand at mer enn halve befolkningen er muslimer. De muslimske statene skiller seg ikke ut blant alle verdens stater når det gjelder det generelle omfanget av menneskerettighetsforpliktelser de har påtatt seg, reservasjoner de har tatt eller rapporterte krenkelser. Men reservasjonenes innhold og hyppigheten av rapporterte krenkelser har en særskilt profil for muslimske land, og den henger sammen med spenningene mellom moderne menneskerett og tolkningen og praktiseringen av islamsk sharia i dagens verden.

Den gang FNs Verdenserklæring ble framforhandlet i 1947-48, fantes få selvstendige muslimske stater. Vestlig kolonimakt over store deler av den muslimske verden var ennå ikke avvirket. Men muslimske stater deltok i forhandlingene om det som skulle bli innholdet i verdens menneskerettighetskatalog. Den islamske republikken Pakistan og det eneveldige kongedømmet Saudi Arabia var særlige aktive, med diametralt motsatte posisjoner i de spørsmål denne

artikkelen tar opp. Saudi Arabias representant framholdt konsekvent at islamsk *sharia* (Guds åpenbarte veivisning for menneskene i livet på jorden og til paradiset) var klart uforenlig med flere av de foreslåtte menneskerettsnormene. Muslimer kunne derfor ikke godta forslaget til Erklæring. Pakistans representanter, derimot, framholdt under påberopelse av islams religiøse prinsipper at forslaget til Verdenserklæring i sin helhet var fullt akseptabelt for muslimer.

Den intra-muslimske debatten om forholdet mellom *sharia* og *menneskerett* er altså like gammel som de moderne menneskerettighetene og er ennå langt fra avsluttet, selv om mye viktig er skjedd i løpet av de siste 50 til 60 år. I utgangspunktet kan det være instruktivt å merke seg konfliktlinjen mellom Saudi Arabia og Pakistan: Saudi Arabia var i 1948 som i dag et eneveldig kongedømme og gjør krav på en slags *førmoderne islamsk legitimitet*. Pakistan var en nydannet islamsk republikk som pretenderte, og med svekket troverdighet ennå foregir, å forene *liberal demokratisk styreform med islamsk politisk legitimitet*. Merk at Pakistan ikke er et arabisk land. Arabere utgjør til sammen mindre enn 11 % av verdens totale muslimske befolkning. De fleste og de største muslimske land er ikke arabiske.

Liste over 40 menneskerettsgoder som er tatt med i «The International Bill of Rights»

Med basis i FN-pakten utgjør *Verdenserklæringen om menneskerettigheter* (V, 1948) sammen med *Konvensjon om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter* (Ø) og *Konvensjon om sivile og politiske rettigheter* (S) (begge vedtatt 1966, i kraft 1976, og per 2004 ratifisert av mellom 140 og 150 stater) den s. k. «International Bill of Rights». De ble til gjennom omfattende internasjonale diskusjoner og møysommelige forhandlinger der rivaliserende verdiperspektiver ble brynt mot hverandre. Utvalget av MR-

goder som til slutt ble innlemmet i disse dokumentene, er uttrykk for overveide verdiprioriteringer, og delvis for verdikompromisser, inngått av representanter fra land med vidt forskjellige regimer, religioner, kulturtradisjoner og økonomisk utviklingsnivå. Disse diskusjonene og forhandlingene er godt dokumentert. Ett slående trekk er at partene langt på vei nådde fram til reell enighet om detaljerte normer og prosedyrer som forplikter alle parter selv om deres dypere religiøse eller ideologiske prinsipper ikke i særlig grad ble modifisert underveis. Tvert om: katolikker og protestanter, muslimer, buddhister, hinduer, jøder og kristne, religiøse og ateister, liberalere og marxister, europeere, afrikanere og asiater oppdaget, stundom til sin overraskelse, at de hver på sine egne, kulturspesifikke eller ideologiske premisser kunne slutte seg til menneskerettsnormene de sammen var i ferd med å utforme. 8 stater fant ikke å kunne tilslutte seg den autoritative definisjon av menneskerettigheter Verdenserklæringen: seks stater i den sosialistiske leir, samt Syd-Afrika (på grunn av apartheid) og altså Saudi Arabia (på grunn av tolkningen og praktiseringen av islamsk *sharia*).

Nedenfor fins en liste over 40 menneskerettsgoder som i følge MR-dokumentene V, Ø og S skal være *rettighetssikret for alle mennesker* i alle de stater som rettslig/politisk er bundet av dem (bokstav+tall viser til dokument+artikkelnummer). I tillegg viser nr. 37, 38, 39 og 40 til viktige *spesielle* MR-konvensjoner.

- 1 Likhet i menneskerettigheter for alle mennesker uten diskriminering (V2, Ø2, Ø3, S2, S3, S26)
- 2 Liv (V3, S6)
- 3 Personlig frihet og sikkerhet (V3, S9)
- 4 Beskyttelse mot slaveri (V4, S8)
- 5 Beskyttelse mot tortur, grusom eller umenneskelig straff (V5, S7)
- 6 Anerkjennelse som person overfor loven (V6, S16)
- 7 Lik beskyttelse av loven (V7, S14, S26)

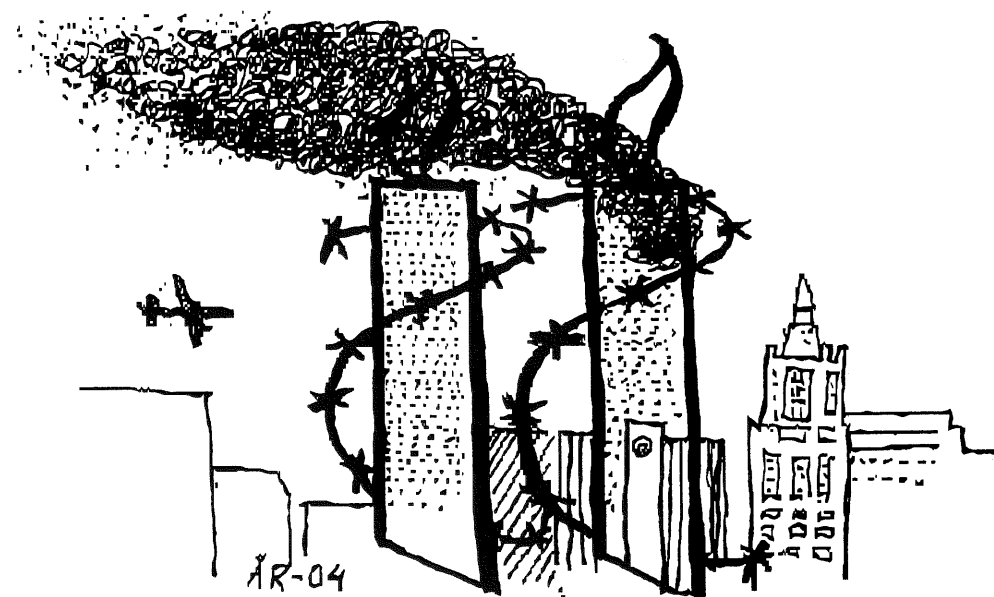
- 8 Tilgang til rettsmidler mot krenkelse av rettigheter (V8, S2)
- 9 Beskyttelse mot vilkårlig arrest og varetekt (V9, S9)
- 10 Framstilling for en uavhengig og upartisk domstol (V10, S14)
- 11 Bli ansett uskyldig inntil det motsatte er bevist (V11, S14)
- 12 Beskyttelse mot tilbakevirkende lover (V11, S15)
- 13 Beskyttelse av privatliv, familie og hjem (V12, S17)
- 14 Fritt kunne bevege seg og velge oppholdssted (V13, S12)
- 15 Frihet til å søke asyl mot forfølgelse (V14)
- 16 Statsborgerskap (V15)
- 17 Kunne gifte seg og stifte familie (V16, S23, Ø10)
- 18 Ha eiendom (V17)
- 19 Tanke-, samvittighets- og religionsfrihet (V18, S18)
- 20 Menings-, uttrykks- og pressefrihet (V19, S19)
- 21 Forsamlings- og foreningsfrihet (V20, S21, S22)
- 22 Politisk deltagelse og lik adgang for alle til offentlig tjeneste som ledd demokratisk selvstyre (V21, S25)
- 23 Sosial trygghet (V22, Ø9)
- 24 Arbeid under anstendige vilkår (V23, Ø6, Ø7)
- 25 Frie fagforeninger (V23, Ø8, S22)
- 26 Hvile og fritid (V24, Ø7)
- 27 Mat, klær og bolig (V25, Ø11)
- 28 Helsestell og sosial omsorg (V25, Ø12)
- 29 Utdanning (V26, Ø13, Ø14)
- 30 Deltakelse i kulturelt liv (V27, Ø15)
- 31 En sosial og internasjonal orden som er slik at rettigheter kan bli realisert (V28)
- 32 Selvbestemmelse under et demokratisk regime for *de jure* statsborgere (Ø1, S1; sml. nr. 22 ovenfor)
- 33 Human behandling under frihetsberøvelse eller fengsel (S10)
- 34 Beskyttelse mot gjeldsfengsel (S11)
- 35 Beskyttelse mot vilkårlig utvisning av utlendinger (S13; sml. nr. 15 ovenfor)

- 36 Beskyttelse av minoriteters kultur, språk og religion (S27)
- 37 Beskyttelse mot folkemord (egen konvensjon 1948/i kraft 1951; ratifisert av mer enn 124 stater)
- 38 Beskyttelse mot hets som vekker religiøs hat eller rasehat (S20; konvensjon 1965/1969; 155 stater)
- 39 Særlig beskyttelse av kvinner mot alle former for diskriminering (konvensjon 1979/1981; 165 stater)
- 40 Særlig beskyttelse for barn (V25, Ø10, S24; egen konvensjon 1989/1990; 191 stater)

Muslimsk respons på hegemonisk vestlig menneskerettighetspolitikk

Verdens muslimske land er med få unntak forhenværende vestlige kolonier. De er i snitt relativt fattige, med unntak av noen oljerike og svært udemokratiske regimer. Minnet om fortidig undertrykkelse og erfaringen av fortsatt økonomisk utbytting fra Vesten, forbitrelsen over selektiv vestlig bruk av menneskerettigheter i den internasjonale kampen om makt og olje, og sjokket over araberstatenes krigsnederlag mot og okkupasjon av et USA-støttet Israel, alt dette er faktorer som har gjort det vanskeligere for muslimske land å annanne moderne menneskerettighetsprinsipper, som først fikk institusjonelt fotfeste i vestlige stater. Sekulære, nasjonalistiske eller sosialistiske politiske prosjekter i muslimske stater etter kolonitiden har ikke falt heldig ut. Demokratisk styreform fins med visse forbehold i Tyrkia, mer tvilsomt i Indonesia og Malaysia og ellers i ytterst få muslimske land. Ulike former for islamsk identitetspolitikk har ofte preget muslimske responser på utfordringene fra internasjonalt aksepterte menneskerettigheter. I et muslimsk perspektiv framstår vestlig mer eller mindre dobbeltmoralisk menneskerettighetspolitikk, ikke helt uberettiget, som hegemonisk og nyimperialistisk.

Muslimske stater som i dagens verden søker å knesette førmoderne islamske sty-



ringsprinsipper i politikk og lovgiving driver hva jeg kaller «islamisering». Det kan dreie seg om alt fra bare å gjøre førmoderne *sharia* til én rettkilde i et ellers moderne rettssystem (ofte overtatt fra den europeiske kolonimakten), via å innføre *sharia* som del av landets rett på bestemte områder (person-, familie-, arverett osv) med egne *shariadomstoler*, helt til å opprette en s. k. «islamsk stat». Innlemming av *sharia* i en moderne politikk, lovgiving og rettsutøvelse kan ikke gjenskape førmoderne *sharia*. Islamiseringen av en sentralstyrt territorialstat i dagens verden kan vanskelig gjenopprette levende *sharia*-tradisjon, men en eller annen form for «tradisjonisme».

Denne artikkelen kan ikke drøfte den internasjonale og nasjonale politikk-konteksten for vårt tema ytterligere. Neste avsnitt tar opp noen av de viktigste konfliktpunktene mellom moderne menneskerettighetsnormer og *sharia*-normer slik disse blir tolket og søkt praktisert av «islamiserende» muslimske regimer i samtiden. *Religion og livssyn* (1/03, s. 42–51) har gode og relevante artikler av Einar Thomassen og Odd-

bjørn Leirvik om å tolke *Koranen* og andre normative islamske tekster. Artikkelen kaster lys over aktuelle legitimitetsproblemer som hefter både ved de klassiske *sharia*-skolene og våre dagers *ulama*, bl.a. fordi sosiopolitiske seleksjonsmekanismer slår inn i den religiøse normdannelsen. I tillegg bør nevnes at Vest-Europas relativt nyinnvandrete muslimer bringer med seg et islam som kan bli nokså forskjellig fra hjemlandets, både mer konservativt tilbakeskuende og mer dynamisk fremtidsrettet, under presset muslimske innvandrerminoriteter blir utsatt for i sekulariserte liberale demokratier.

Aktuelle konfliktpunkter mellom menneskerettighetsnormer og tradisjonelle sharianormer

Tradisjonell eller førmoderne *sharia* og moderne menneskerett har vidt forskjellige adressater, er fokusert på ulike gjenstandsområder og har i utgangspunktet svært forskjellige realiseringsmåter. Men moderne islamiseringsprosjekter har medført normkonflikt mellom menneskerett og *sharia* på noen viktige områder. Nedenfor har jeg

valgt ut seks konfliktpunkter og angitt dekningen i menneskerettighetene ved tall i parentes som viser til listen over menneskerettighetsgoder.

- (1) Menneskerettighetene påbyr folkesuverenitet og demokratisk styreform (22); tradisjonell *sharia* kan tolkes som legitimering av teokrati og har iallfall ikke vært tolket som noen demokratigaranti.
- (2) Menneskerettighetene krever lik adgang til offentlig tjeneste for alle uansett kjønn eller religion (1 og 22); tradisjonell *sharia* åpner her for diskriminering mot ikke-muslimer og mot kvinner.
- (3) Menneskerettighetene garanterer meningsfrihet, ytringsfrihet, og religionsfrihet (19 og 20); tradisjonell *sharia* forbyr religionsskifte for muslimer (apostasi) og har drastiske straffer for blasfemi.
- (4) Menneskerettighetene sikrer likhet for loven og lik beskyttelse av loven (7); etter tradisjonell *sharia* har muslimer til forskjell fra ikke-muslimer, og menn til forskjell fra kvinner, ulik rettslig status og de nyter ikke de samme rettigheter.
- (5) Menneskerettigheter beskytter mot tortur, grusom eller umenneskelig straff (5); tradisjonell *sharia* gir ikke slik beskyttelse (sml. islamiserende regimers anvendelse av *hudud*-straffene pisking, avkutting av hender og føtter, og dødsdom ved steining).
- (6) Menneskerettighetene gir sterk beskyttelse mot diskriminering bl.a. på grunn av religion eller kjønn (1); tradisjonell *sharia* gir ikke en tilsvarende beskyttelse mot diskriminering.

Jeg vil her understreke to hovedpoenger:

For det første: Det jeg ovenfor har kalt tradisjonell *sharia*: klassiske *sharia*-normer som søkes håndhevet av islamiserende politiske regimer i dagens verden, befinner seg uten tvil i konflikt med de moderne, internasjonalt anerkjente menneskerettighetsnormene. Utførlig belegg for denne konflikten finner

vi bl.a. i dokumentene fra FNs Menneskerettighetskomite når Komiteen drøfter landrapporter levert av en lang rekke muslimske stater, eller spesialrapporter om graverende forhold i enkeltland, f.eks. Biros rapport om Sudan fra 1994. (På internett:

<http://www1.umn.edu/humanrts/hrcommittee/hrc-country.html> kan man studere dokumentene som vedrører muslimske stater på egenhånd.) Svært mange muslimske intellektuelle har forholdt seg til disse alvorlige normkonfliktene. Problemet er kanskje mest utførlig stilt og behandlet av sudaneren Abdullahi An-Na'im (1990) som har utarbeidet en prinsipielt begrunnet strategi for å løse konflikten. Hans løsningsforslag er kontroversielle blant muslimer, enten de anerkjenner eller ikke anerkjenner konfliktens realitet og betydning. Her fins det et utall sprikende muslimske stemmer. Ann Elizabeth Mayer 1998 gjennomgår viktige muslimske dokumenter og forfattere. (Se også nettsiden: http://www.geocities.com/WestHollywood/Park/6443/Human_Rights/ for artikler av bl.a. Louay M. Safi)

For det andre: Det faktum at det foreligger alvorlig normkonflikt mellom moderne menneskerettigheter og islamiserende staters forsøk på å gjenopprette førmoderne *sharia* i dag, betyr aldeles ikke at islams hellige bok *Koranen* eller andre av islams normative kilder er uforenlige med, og ikke selv kan være autentiske normkilder for, videreutviklingen av moderne menneskerettigheter. Tvert om: denne muligheten foreligger, men de politiske, kulturelle, teologiske og juridiske reformene som må til for å skape en vital og velfundert muslimsk menneskerettighetstradisjon er foreløpig mest framtidsmusikk. Det fins mange muslimske ansatser. Det fins ingen garanti for suksess. Men det er mange muslimers dypfølte håp og intellektuelle ambisjon å bidra til en autentisk og robust muslimsk menneskerettighetstradisjon. (Oslokoalisjonens islamprosjekt: «New Directions in Islamic

Thought and Practice» samler muslimske reformtenkere med betydelig slagkraft. Nettside: http://www.oslocoalition.org/html/project_new_horizons/Platform_statement.htm)

La oss for et øyeblikk sammenligne med kristendom og dens normative skrifter: *Norske lutheranere* flest tror kanskje i dag at *Bibelen* gir utvetydig støtte til menneskerettighetene. Litt ettertanke skulle gjøre det klart at den har vært brukt autoritativt, gjennom mesteparten av kirkehistorien, til å legitimere hva vi i dag ville regne som grove menneskerettighetskremlinger (forfølgelse av vranglærere og frafalne; korstog, hekseprosesser og kvinneundertrykkelse; bruk av statsmakt mot annerledestroende, for å nevne noe). *Katolikker* har etter Det annet vatikankonsil 1963–1965 et solid grunnlag for katolsk menneskerettsstøtte, med ytterste premiss i læren om enhver menneskelige persons ukrenkelige verdighet enten vedkommende er katolikk eller ikke-katolikk. Men dette representerer en 180 graders katolsk snuoperasjon, sammenholdt med Den katolske kirkes velfunderte forkastelse av menneskerettighetene for drøyt 200 år siden. – Det kan nok være høyst misvisende å sammenligne kristendoms og islams forhold til moderne menneskerettigheter. Men det er iallfall utvilsomt tilfelle at disse to religiøse tradisjonene er svært langt fra å være *samtidige* i sitt respektive forhold til vår tids menneskerettigheter.

Hva med islamsk modernisering?

Den muslimske juristen og menneskerettsforkjemperen Shirin Ebadi fikk Nobels fredspris 2003. Hun har i flere skriftet drøftet islams tilnærming til menneskerettigheter og da i et praktisk perspektiv typisk for en aktivist som kjemper for kvinners og barns og religiøse minoriteters rettigheter i Den islamske republikken Iran. Iran er i vår sammenheng et viktig land: I årene rett etter Khomeinis revolusjon i 1979 sto det shiamuslimske prestestyret for en uvanlig høy

sigarføring overfor internasjonal menneskerettskritikk: menneskerettigheter var utmerket for den øvrige verden, men overflødig for Iran og muslimer som hadde islam og sharia å holde seg til. Senere er tonen lagt om, og i dag foregir Irans myndigheter å stå i konstruktiv «sivilisasjonsdialog» med den vestlige verden om menneskerettigheter. Men regimets politiske legitimitet er vaklende. Det holdes valg, men de «demokratiske» valgte politiske organer, Nasjonalforsamlingen og Presidenten, er etter Irans konstitusjon underlagt Vokterrådet, bestående av «vise ulama», og Den Øverste Leder hvis autoritet er delegert av «den fraværende 12. imam». Iran er altså et teokrati og det vil si, siden både Allah og Den Skjulte Imam ikke opptrer i egen person: et elitært, patriarkalsk og autoritært prestevælde – men med omfattende innslag av moderne, egalitære og demokratiske fasadeinstitusjoner.

Shirin Ebadi kjemper, ofte med betraktelig framgang, for kvinners, barns og religiøse minoriteters rettigheter slik disse er definert i internasjonale menneskerettighetsavtaler. Kamparenaen krever islamsk legitimering av ethvert lite skritt. Ebadi legger stor vekt på å tilkjenne sin tilslutning til Irans islamske politiske referanseramme, men med full utnyttelse av alle de egalitære og rasjonelle ressurser som også er inkorporert i Irans statsform. Ebadi søker å påvise islamsk legitimitet og kommer med islamske begrunnelser når hun kritiserer steining, avhugging av hender, diskriminering av kvinner og av minoriteter, kvinners svake rettsstilling, middelalderske overgrep mot purunge jenter (deres myndighetsalder er satt til 9 måneder!), prestedespoti, underkuelse av lekfolk, maktmisbruk – og ikke minst: hvordan den religiøse elitens undertrykkelse og forfølgelse av motstandere dekker seg med islamske prinsipper.

Shirin Ebadi er en av svært mange muslimske aktivister og intellektuelle som i sitt muslimske hjemland, eller i mer eller mindre påtvunget eksil, kjemper for å vise at

moderne menneskerettigheter har islamsk hjemstavnrett og at islam kan gi grobunn for å videreutvikle universelle menneskerettslige prinsipper og institusjoner. Det er for tidlig å spå om utfallet av hennes og like-sinnedes kamp.

Denne artikkelen har skissert reelle og alvorlige normkonflikter mellom moderne menneskerettigheter og islamiserende regimers *sharia*rettslige restaureringspolitikk. Men den skulle også ha vist at disse alvorlige normkonfliktene ikke gir grunnlag for å hevde at Shirin Ebadi og andre reformmuslimers bestrebelser skulle være forgjeves.

Kilder:

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* 3. utgave (Boulder: Westview Press, 1998)

Louay Safi, «Human Rights and Islamic Legal Reform», på nettsiden:

http://www.geocities.com/WestHollywood/Park/6443/Human_Rights/

Shirin Ebadi med fl. *Democracy, Human Rights, and Islam in Modern Iran: Psychological, Social, and Cultural Perspectives* (Bergen: Fagbokforlaget, u.å. [2003])

Abdullahi An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990)

Tore Lindholm, førsteamanuensis ved Senter for menneskerettigheter, Universitetet i Oslo. Adresse: tore.lindholm@nchr.uio.no

Fra side 5

KUNNGJØRING AV RELIGIONSLÆRERFORENINGENS ÅRSMØTE TORS DAG 3. JUNI KL. 1530

STORE MUNKENGEN KULTUR- KONFERANSESENTER, GALGEBERG 2.

Adkomst: Enten 20-bussen fra Majorstua eller 37-bussen fra sentrum til Galgeberg. Parkeringsmuligheter i nærheten.

Saker skal meldes inn i god tid. Kontakt Marit Svare: marit.svare@dmmh.no

Kandidater til styret meldes til valgkomiteen: marit.svare@dmmh.no

Saksliste legges ut på www.religion.no innen 27. mai.

Etter årsmøte blir det festmiddag. (Påmelding for dem som ikke er med på studieturen innen 27. mai. Festmiddagen koster kr. 300,-)

VEL MØTT!

EFTRE-konferanse i Finland i august, se siste side

Knut A. Jacobsen:

Menneskerettigheter i hinduisme

De store verdensreligionene har alle utviklet seg som del av sivilisasjoner som de ofte har vært bærere av. De deler lignende etiske forestillinger. Forbud mot å drepe, stjele, lyve og skade andre er felles for alle disse tradisjonene. I alle finnes det også en forestilling om at andre skal behandles slik en selv vil bli behandlet. Som det heter i hinduismens tekst *Mahabharata* (400 f.v.t. – 400 v.t.): 'man skal ikke gjøre mot andre som en ikke vil at andre skal gjøre mot en selv.' Slik oppsummeres moralen, eller *dharma* som det kalles i hinduismen. Dette budskapet om innlevelse i andre mennesker, at andre mennesker skal oppfattes og behandles som subjekter lik en selv, finnes i alle verdensreligionene, også i hinduismen.

Hinduismen har sin hovedutbredelse i India. Temaet menneskerettigheter og hinduismen bringer nødvendigvis tankene til dette landet. Da vekkes gjerne slike assosiasjoner: Utbredt fattigdom, diskriminering av og vold mot personer som rangeres lavest i kastehierarkiet, gatebarn og barnearbeid, politi og hær som enten deltar i voldsutøvelse mot minoriteter eller opptrer som passive tilskuere, personer som dør i politiets varetekt, medgiftsdrap, abort på jentefostre og drap på pikebarn, angrep på muslimer i Gujarat i etterkant av den påsatte togbrannen i Godhra der hinduer på vei fra Ayodhya ble drept, osv. Dette er en lang liste med alvorlige brudd på menneskerettighetene. Men tanken går også til Mahatma Gandhi som var en av de fremste forkjempere for menneskerettigheter i det tyvende århundre, og som var en hindu. Gandhi ledet kampen mot diskriminering av fargede i Sør-Afrika og

indernes kamp mot britisk okkupasjon og undertrykkelse med grunnlag i hinduismens lære. Det religiøse tanke-systemet *advaita vedanta*, som sier at alle levende mennesker deler den samme sjel, kan også trekkes frem. At det er bare en sjel, *brahman*, og at alles *atman* er identisk med denne, peker mot en grunnleggende likhet og enhet. Mange andre hinduistiske religiøse tanke-systemer fremmer også tanken om at alles sjeler er like (selv om de ikke er identisk med *brahman*). Bhaktibevegelsen har likeledes ofte representert et likhetsideal. Munkene i Rama-krishna Math og Mission legger *advaita vedanta*-læren til grunn for et budskap om at munkenes religiøse praksis skal kombinere askese med altruistisk nestekjærlighetsarbeid, *seva*, hjelp til andre, ved å drive sykehus og skoler, og ser på dette som en religiøs praksis som leder til frelse. Disse første assosiasjonene viser at problemet med menneskerettigheter i hinduismen og det indiske samfunn må diskuteres på to nivåer. For det første ved å trekke frem elementer i hindu tradisjonen som brukes og som kan brukes til å støtte menneskerettighetstanken. For det andre ved en kritisk analyse av det indiske samfunnet der det settes fokus på sider ved samfunnet der menneskers rettigheter krenkes. Dette kan også inkludere et fokus på sider ved hinduismen som må revurderes av hinduene selv i takt med at kravet om likhet universaliseres.

At temaet menneskerettigheter og hinduismen nødvendigvis må handle om India, betyr ikke at hinduismen og India er identiske størrelser. Den indiske nasjonalismen under Gandhi og Nehru, såvel som hin-

detva-ideologien til RSS, VHP og BJP, har ofte identifisert India med hinduismen, men dette er en feilslutning. Samme feilslutning ble gjort av den innflytelsesrike antropologen Louis Dumont som mente at han i den brahminske kjernetradisjonen kunne finne Indias ideologi. Indias ideologi, mente han, var bygget på hierarki og ulikhet og manifesterte seg først og fremst i det indiske kastesystemet. Religiøs pluralisme karakteriserer imidlertid India. India er dessuten en sekulær stat. Religiøs pluralisme og at det er et skille mellom religion og stat, gjør at vi skal være forsiktige med å holde hinduismen ansvarlig for problemer i India.

Hinduismen som grunnlag for menneskerettigheter

Hva slags ideer og forestillinger finnes det i hinduismens tekster som kan danne en basis for menneskerettigheter?

Dharma er nok det viktigste begrep som angår menneskerettigheter i en hindu-kontekst. Begrepet kan her best oversettes med moral. *Dharma* hentet opprinnelig sin betydning fra en rituell kontekst, men meningen ble raskt utvidet til å stå for det gode og det rette i en universell betydning. Det tradisjonelle hinduistiske synet fremmer plikter og i mindre grad rettigheter. I tekstene *Mahabharata* og *Bhagavadgita* knyttes *dharma* opp mot en Gud, Vishnu, som regelmessig stiger ned til jorda ved å bli født her som et dyr eller menneske. Når moralen trues, blir Gud født på jorda for å hjelpe de som er på det godes side. Hinduismens etikk omfatter *varnashramadharma*, rettigheter og plikter knyttet til individets klasse og (*varna*) og livsstadie (*ashrama*), dvs., individets *svadharma*, som legger vekt på forskjell og ulikhet; og en universell etikk, kalt *sadharandharma*, rettigheter og plikter felles for alle (Jacobsen og Thelle, 1999, Jacobsen 2003). *Sadharandharma* er beskrevet i mange tekster. I *Manusmriti* fremheves tålmodighet, tilgivelse, selvbeherskelse, ikke stjele, renhet, sansekontroll, visdom, lærddhet, sannhet

og ro. *Bhagavadgita* 16.1–3 beskriver egenskaper hinduer er enige om at er de beste: «fryktløshet, indre renhet, fasthet i erkjennelsesdisiplin, gavmildhet, selvkontroll, tilbedelse, studering, askese, rettskaffenhet, ikkebeskadigelse, sannhet, å være uten sinne, å kunne oppgi, ro, ikke sladre, medlidenskap med alle skapninger, ikke være grådig, mildhet, beskjedenhet, ikke være usikker, verdighet, tålmodighet, fasthet, og å være uten ondskap og overmot.» Forenklet kan disse egenskapene uttrykkes i de fem etikkreglene som skal innlede yogapraksis: ikke skade andre, ikke lyve, ikke stjele, ha kontroll over seksualdriften og ikke være grådig (*Yogasutra* 2.30) (Jacobsen 2003).

Det har vært en grunntanke i hinduismen at det er et fall over tid i *dharma*, eller det rettes mulighet for å bli gjennomført på jorda. Verden går gjennom fire perioder i hver skapelsesyklus, vinnerkast alderen, treerkast alderen, toerkast alderen og taperkast alderen. For hver periode kommer rettferdigheten dårligere ut. I den første alderen blir *dharma* beskrevet som en ku som står på fire bein, deretter på tre, så på to og til slutt vakler den på et bein. Siden vi lever i taperkasttidsalderen, kan man derfor få inntrykk av at det rettes muligheter til å lykkes er ganske små. Den som kjemper for rettferdighet, må ha dette i tankene i det minste. Sjansene for å lykkes vil være begrenset. Slik sett kan man vel si at forestillingen har et snev av realisme. I våre dager har imidlertid ideen om fremskritt og utvikling blitt mer dominerende i indisk kultur.

Hinduismen rommer en toleranse som fremmer religionsfrihet. At India er en sekulær stat, skyldes ikke bare Nehrus sosialistiske ideer, men også hinduismens toleranse. Mange hinduer i dag oppfatter det slik at mange veier fører til det samme målet. Vekten på forskjellighet fører til en grunnleggende toleranse. Religionsfrihet eksisterte i India lenge før ideen slo igjennom i Europa. Til grunn for denne religionsfriheten kan det ha ligget en forestilling om grunnleggende

forskjellighet. Men likhetsideen kan også begrunne religionsfriheten. De filosofiske forestillingene om at selvet, *atman* eller *purusha*, er det samme i alle levende vesener, er en grunnleggende likhetside. Det er imidlertid verd å merke seg at ideen tradisjonelt har vært knyttet til religionens mål om frelse og ikke til politiske visjoner. I vår tid kunne Ramakrishna Math og Mission legge advaita vedanta-lærens likhetside til grunn for sin lære om at altruistisk nestekjærlighetsarbeid, *seva*, skulle være et sentralt element i munkenes religiøse praksis. Munkene skulle kombinere askese med å drive sykehus, skoler og hjelpe fattige. Ramakrishna Math og Mission ser på dette som en religiøs praksis som leder til frelse (Beckerlegge 1991, Jacobsen 2003). Likhetsideen kommer også til uttrykk i *bhakti*-bevegelsens forestilling som kjærlighet til Gud som frelsesvei. Slik kjærlighet er tilgjengelig for alle og for Gud er alle like. Enkelte retninger innen *bhakti*-bevegelsens har tatt avstand fra det hierarkiske kastesystemet på dette grunnlag.

Et grunnleggende motiv i hinduismens tekster er det godes kamp og seier over det onde. Indiske feminister har gått til denne mytologien for å finne støtte for en moderne feminisme. Sita i *Ramayana* og Draupadi i *Mahabharata* er blitt brukt av hindu feminister til å trekke frem kvinner som har vunnet frem i et patriarkalsk samfunn.

Kaste – Indias ulikhetsideologi

I innledningen nevnte jeg en rekke alvorlige sosiale problemer i dagens India. I en bok om menneskerettigheter i India måtte alle disse og andre blitt grundig behandlet. Det er ikke mulig i en kort artikkel. Her vil jeg ta opp et av de grunnleggende underliggende problemene for menneskerettigheter i hinduismen, forestillingen om hierarki og ulikhet, som har dominert særlig den brahminske kjernetradisjonen. Den tradisjonelle forestillingen om *svadharma*, at hvert menneskes rettigheter og plikter er knyttet til klasse,

alder og kjønn, er problematisk i forhold til menneskerettighetstenkningen. *Svadharma*-tanken strider mot likhetsidealet. I *svadharma*-tanken møter vi en ideologi som har blitt brukt til å undertrykke *daliter* og *shudraer*, de som rangeres nederst i det indiske samfunns hierarkiet. Menneskerettighetene slår fast at alle mennesker har like rettigheter og krav på å bli behandlet med den samme verdighet. Paragraf 2 i menneskerettighetserklæringen slår fast at dette gjelder uten hensyn til rase, farge, kjønn, språk, religion, politiske meninger, nasjonalt opphav, eiendom, fødsel eller annen status. Kaste er ikke nevnt i menneskerettighetserklæringen, men kommer klart inn under paragraf 1 og 2. Kastesystemet i India er uttrykk for en ideologi som legitimerer ulikhet og hierarki. Få sosiale systemer i den moderne verden synes egentlig å stride mer mot ideen om likhet enn kastesystemet.

Det sosiale hierarkiet i hinduismen har tradisjonelt vært grunnet i ritualene og reglene for ritualene har definert individets plass i samfunnet. Disse reglene har regulert hvem som kan spise sammen, hvem som kan gifte seg, og detaljene i mange ritualer.

Kastesystemet, og tanken om kaste, legitimerer ulikhet, og dette strider med menneskerettighetstanken, som bygger på ideen om likhet. Hindu samfunnet kommer derfor ikke så fordelaktig ut når det konfronteres med moderne menneskerettigheter. Hindusamfunnet ble strukturert rundt ritualer og innenfor denne komplekse rituelle orden var sosiale roller bestemt ved fødselen og det var liten sosial mobilitet, selv om mobilitet ikke var fraværende. Det var dette fraværet av sosial mobilitet som ledet sosiologer som Max Weber til å avvise hindusamfunnet som relevant for den moderne verden. Antropologen Louis Dumont (1980) mente at det i hindusamfunnet var et fravær av individet slik vi kjenner det fra Vesten. I motsetning til vestens likhetsideologi fant han i India en vekt på holisme og hierarki. Dumont hevdet, feilaktig, at kastesystemet var nærmest en

tidløs side ved hindusamfunnet. Nyere forskning har imidlertid vist at forestillingen om at kastesystemet har eksistert nærmest uendret i India i lang tid, er feil. Flere forskere har i stedet for argumentert for at selv om kastesystemet har eksistert som en virkelighetsforståelse i Skriftene, var det først kolonimakten England som satte dette systemet ut i live i det indiske samfunn som en måte å styre det på (Bayly 1988, Washbrook 1988, Dirks 1992).

Kastesystemet er blitt kraftig svekket etter at India vant uavhengighet i 1947. Selve grunnlaget for kastesystemet er undergravd. Indias økonomi er ikke lenger landsbybasert håndverk og landbruk. Det er en industriøkonomi integrert i verdensøkonomien. Selv om den økonomiske veksten ikke har vært like stor som forventet, har forandringene vært store nok til å undergrave den landsbybaserte økonomien. Moderniseringer har gjort det mulig for medlemmer av de fleste kaster å finne arbeid utenfor kastens tradisjonelle arbeidsområder. Nye jobber i fabrikkproduksjon, tjenesteyrker og byråkratiet har tiltrukket folk fra alle kaster. Lavkaster og daliter har overtatt mange av de jobbene som var forbeholdt kshatriyaer, vaishyaer og brahminere. Den tradisjonelle forbindelsen mellom kaste og yrke er til en stor grad forsvunnet.

En beslektet årsak til svekkelsen av kastesystemet er urbanisering. I 1947 levde 12% av Indias befolkning i byer, i dag mer enn 30%. Slik migrasjon fra landsby til by har gitt folk fra alle kaster muligheter i en rekke yrker. *Yadaver*, en tradisjonell gjeterkaste, fortsetter ikke dette yrket når de flytter til byen, og selv om de beholder sin kasteidentitet oppfører de seg ikke lenger mot brahminere som de hadde gjort i landsbyen om de hadde fortsatt som gjeterer. I tillegg, i byen vet du ikke hvilken kaste den som står ved siden av deg og drikker te, er fra. I byene svekkes også endogami-reglene. I rushet etter å nå middelklasse status er forholdet mellom yrke og kaste svekket. Brahminere

kan drive med handel uten at andre brahminere ser på dem som mindreverdige, slik de ville gjort tidligere.

I tillegg til økonomisk utvikling og urbanisering, er kastesystemet svekket av en positiv diskrimineringspolitikk. Den indiske grunnloven av 1947 bygger på den amerikanske og den franske. Menneskerettighetene er tatt inn i Indias grunnlov i delen som kalles Fundamental Rights and Directive Principles. Indias grunnlov slår fast prinsippet om likhet. Den indiske stat har ført en aktiv politikk for å svekke kastesystemet. Ved hjelp av et omfattende program om positiv diskriminering blir daliter og shudraer tildelt et stort antall plasser ved universiteter og andre utdanningsinstitusjoner og stillinger i det offentlige og i statseide institusjoner. I noen stater er antallet universitetsplasser reservert for daliter, shudraer og stammefolk så høy som 75%. Økonomisk vekst og urbanisering har gitt daliter, shudraer og stammefolk muligheter for å komme seg inn i andre yrker og mobilisere i samfunnet, positiv diskriminering har garantert det for dem. I noen delstater får personer som gifter seg med en person fra en annen kaste, et større kontantbeløp for slik å oppfordre til handlinger som svekker kastesystemet.

Den politiske styrken til daliter, shudraer og stammefolk har vært en av årsakene til den sterke positive diskrimineringspolitikken. Lavkaster, daliter, og stammefolk utgjør mer enn 700 millioner personer eller to tredjedeler av Indias befolkning. De har derfor kunnet bruke demokrati og stemmerett som sitt politiske våpen. De har organisert seg godt, og har hatt stor suksess i valgene. Høykastehinduer utgjør bare rundt 20% av befolkningen. Derfor støtter alle de store politiske partiene positiv diskriminering. Deres store antall og et fungerende demokrati har begynt å virke for daliter, shudraer og stammefolks fordel. Demokratiet har brutt ned høykastenes tradisjonelle hegemoni i politikken (se Pingle 2003).

Kastesystemet var et onde som de fleste av den indiske nasjonalismens ledelse ønsket å avskaffe eller svekke. Ingen forsvarte urørbarhet. Og som den store indiske sosiolog Andre Beteille har skrevet, 'Ingen [i India] vil lytte til en som offentlig snakker mot likhetsideen' (Beteille 1991, s. 206). Dette ideologiske klimaet har eliminert, mer eller mindre, kastediskursen som legitimerer ulikhet i gamle dager. I dag vil de fleste forsvare likhet, men også forsvare at hver kaste er kulturelt forskjellig eller unik.

Menneskerettighetssnakk handler om å gi en stemme til de som lider. I India som er det området av verden hinduismen har påvirket mest, gjelder dette først og fremst kvinner og daliter. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), mannen som skrev den indiske grunnloven, var en dalit. Det er særlig Ambedkar syn som har vært viktig for å løfte dalitenes oppfatning av seg selv som gruppe. Han så ulikhet som kastesystemets normative anker. Ambedkar mente kaste var et essensielt trekk ved hinduismen. Gandhi var først tilhenger av kaste, deretter forkastet han kaste, men støttet varna i stedet. Hvis han hadde forkastet også varna, hadde han antakelig forlatt hinduismen. Ambedkar mente at grunnlaget for Gandhi å støtte varna, var det samme som hans støtte for kaste, dvs. å tilskrive mennesker ulik verdi på grunnlag av fødsel. Dette hindret likhet, mente han. Han gikk også mot Gandhi som kalte dalitene harijans, Guds barn. Han mente dette bare var å pynte på ord, og ledet ikke til forandring. Han mente i stedet at dalitene skulle kjempe for selv å få politisk makt. Ambedkar oppdaget at dalitene som var kristne eller muslimer, ikke hadde det noe bedre enn hinduene, men at det likevel var en bedre situasjon siden de ikke trodde på urørbarhet som et religiøst dogme. Ambedkars løsning på kaste var tilintetgjøring av kaste. Han foreslo ekteskap mellom mennesker fra ulik kaste, og fellesmåltider, og at det arvelige presteyrket skulle oppheves og at yrket skulle åpnes opp for alle som

kvalifiserte seg på grunnlag av statlige ordninger. Ambedkar følte at disse forslagene ikke ville kunne aksepteres av hinduene, og på begynnelsen av 1930 tallet bestemte han seg til å forlate hinduismen han var født inn i, den religionen som siden han var dalit, nektet ham adgang til mange av sine templer. Han snakket med ledere av mange religioner og valgte til slutt buddhismen (Jacobson 2000).

Nyere forskning knytter opprinnelsen av kastesystemet til kongedømmet (Quigly 2003). Kaste handlet ikke om renhet og urenhet med prestene på toppen, men å bevare kongedømmets renhet gjennom et sett av ritualer. De som levde utenfor kongedømmet slik som asketer kunne utelukke kaste. Det kan også de som lever i det moderne samfunnet. 'That is why,' skriver Quigly, 'it is perfectly possible to call oneself a Hindu and reject caste practices' (s. 506). Denne muligheten til å oppgi kaste vil være viktig for hinduismens videre utvikling.

Kaste er en del av indisk kultur og finnes i alle religioner i Sør-Asia, men likhetsideen har implikasjoner som utfordrer alle religiøse tradisjoner. Hinduismen er en svært fleksibel religion og kan ta den utfordringen. Den har forandret seg mye over tid, ofte ved å inkludere forestillinger fra andre tradisjoner. I møtet med andre tradisjoner har inkludering heller enn konfrontasjon vært et typisk hinduistisk reaksjonsmønster. En av hinduismens sterkeste sider er dens åpenhet og villighet til å ta til seg verdier og ideer fra andre kulturer og religioner. Denne egenskapen indikerer at hinduismen vil forholde seg på en positiv måte til likhetsideer og menneskerettighetene. Det blir derfor spennende å se hvordan hinduismen forandrer seg videre i møtet med en slik overlegen ide som forestillingen om likhet. Det er en styrke for hinduismen at forestillingen om likhet finnes i de religiøse tanke-systemene. Denne ideen om likhet dreier seg i hinduismen om frelse og er ikke et politisk program. Her kan

imidlertid hinduismen og den sekulære stat finne fruktbare møtepunkter.

Litteratur

- Bayly, C. A. *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Beckerlegge, Gwylim. 'Human Rights in the Ramakrishna Math and Mission: «For Liberation and the Good of the World».' *Religion* 20 (1991): 119–138.
- Beteille, Andre. *Society and Politics in India: Essays in Comparative Perspective*. London: Athlone Press, 1991.
- Dirks, N. B. 'Castes of Mind.' *Representations* 37: 56–78.
- Dumont, L. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1966].
- Jacobsen, Knut A. *Hinduismen*. Oslo: Pax, 2003.
- Jacobsen, Knut A. *Buddhismen*. Oslo: Pax, 2000.
- Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle. *Hinduismen og Buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999.

Quigley, Declan. 'On the Relationship between Caste and Hinduism.' In *The Blackwell Companion to Hinduism*, red. Gavin Flood. Oxford: Blackwell, 2003.

Pingle, Vibha. 'Caste.' I *Understanding Contemporary India*, red. Sumit Ganguly og Neil DeVotta. Delhi: Viva Books, 2003.

Raheja, G. G. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a South Indian Village*. Chicago: Chicago University Press, 1988.

Washbrook, D. A. 'Progress and Problems: South Asian Economic and Social History c. 1720–1860.' *Modern Asian Studies* 22: 57–96.

Knut A. Jacobsen er professor ved seksjon for religionsvitenskap, universitetet i Bergen.
Adresse:
Knut.Jacobsen@krr.uib.no

Stein Erik Horjen:

Menneskerettigheter og politisk konfliktløsning

Menneskerettigheter har i dag fått status som et samlende etisk rammeverk for internasjonalt samkvem, og er blitt en allment brukt målestokk for hva hvordan våre samfunn skal styres. I politisk retorikk hører demokrati og menneskerettigheter sammen som et ordpar som beskriver legitime regimer. Men det har mer enn en retorisk betydning. Vi ser at mangelen på demokrati og respekt for menneskerettighetene øker sjansen betraktelig for at det utvikles voldelige konflikter i et land.

Hvordan kan menneskerettighetene være et redskap for politisk konfliktløsning i verden i dag? Og hva er noen av problemene med å bruke menneskerettighetene som tilnærming?

Definisjoner

For å unngå misforståelser er det greit å være tydelig på noen begreper.

Først *konflikt*. Jeg er av den oppfatning at konflikt er kreativt og historisk en forutsetning for utvikling av det vi forstår som dagens menneskerettigheter. Kvinners kamp drev fram konvensjoner mot diskriminerende behandling av kvinner, kampen mot slaveri og apartheid drev fram forståelsen av alle menneskers likeverd, kampen for barns rettigheter var også noe som måtte kjempes fram for å sikre at de fikk sin beskyttelse, for å nevne noe. Også i kirkelig sammenheng har kvinnekamp, arbeiderkamp osv. bidratt til dagens selvsagte forståelse av likeverd på tvers av kjønn eller andre skiller.

Konflikt kan uttrykkes positivt i en nødvendig politisk prosess, eller det kan uttrykkes negativt som *vold*. Voldelige konflikter er konflikter som har fått utvikle seg til en destruktiv uttrykksform. Når jeg snakker om konfliktløsning mener jeg både å bidra til å løse voldelige konflikter og motsatt å styrke en positiv og konstruktiv prosess for endring.

Et annet begrep er *voldelig konflikt* som jeg bruker for å beskrive både krig og mindre voldsepisoder som strekker seg utover en viss varighet.

Menneskerettigheter og voldelige konflikter

Når vi ser på forholdet mellom menneskerettigheter og voldelige konflikter i dag, hvilket bilde trer så fram? Det er i dag ca. førti voldelige konflikter i verden, og flere av dem har vart i over ti år. Partene i konfliktene er som regel statsborgere i samme land. Hva kjennetegner ellers motivene for disse konfliktene? Hva sloss de for? Eller hva sloss de om? Hva er konfliktens årsaker?

Litt skjematisk kan man si at konfliktene handler om

- Økonomiske ressurser (både naturressurser og det vi kan kalle «økonomisk rettferdighet»)
- Politisk makt og innflytelse (ofte knyttet til begrepet «selvbestemmelse»)
- Konkurrerende identiteter (klaner, eller grupper basert på ulike etniske, religiøse eller kulturelle identiteter)

- Territoriale krav («klassisk» tema for krig, henger ofte sammen med en eller flere av de foregående motiver)

Det er sjelden man kan si om en konflikt at den kun er religiøs eller kun handler om land eller kun handler om økonomiske ressurser. Som oftest er det kryssende motiver som bidrar til å komplisere konflikten.

SAMMENHENGEN MELLOM MENNESKERETTIGHETER OG VOLD

Vold mot et annet menneske er en krenkelse. Vold er brudd på menneskerettighetene. Men andre brudd på menneskerettighetene, ikke minst økonomisk og sosial urett eller langvarig undertrykkning av minoriteter, vil også kunne gi grobunn for hat og vold. La oss se litt på dette, og starte med det første og mest åpenbare.

Vold er brudd på menneskerettighetene

Voldshandlinger er i seg selv en trussel mot menneskerettighetene. Retten til liv, og frihet fra undertrykkelse krenkes daglig når sivile utsettes for vold og trusler. Vi vet at sivile ofre utgjør en større og større andel av totale tapstall i en krig. I tillegg kommer de materiale ødeleggelsene og den begrensning krig setter for menneskelig livsutfoldelse og muligheter for overlevelse. Men i nyere krig ser vi også hvordan sivilbefolkningen ikke bare kommer i veien for krigshandlinger, men også blir det primære mål for krigsaktiviteter.

La meg ta et eksempel fra Sudan.

I Sudan har regjeringen i nord kjempet mot opprørsbevegelsen i sør, Sudan People's Liberation Army (SPLA). Sudan er Afrikas største land, like stort som hele Vest-Europa. Det bor drøyt 30 millioner mennesker i dette enorme landet. Landområdene i sør, som SPLA primært har hatt som sin base, utgjør ca. en tredjedel av landet, og opprinnelig kanskje den samme andel av befolkningen. Fire millioner mennesker er på flukt, og to

millioner er drept i løpet av de tyve årene krigen har vart, så det er vanskelig å vite eksakt hvor mange mennesker som faktisk bor i Sør-Sudan. Å kontrollere disse enorme landområdene er ikke mulig for noen av partene. SPLA har ikke hatt ressurser til å holde de største byene, men det har regjeringen hatt. Derfor regjerer de i noen få enklaver, mens SPLA kontrollerer det meste av landsbygda i sør. En av grunnene til at de kan oppholde seg på landsbygda er at de får – eller tar – mat fra sivilbefolkningen. De lever sammen med sivilbefolkningen, og de lever av dem, siden de ikke har tilstrekkelige forsyningslinjer for å kunne forsørge soldatene.

I denne situasjonen blir sivilbefolkningen mer sårbar, selv om det ikke betyr at skillet mellom sivilt eller militært er opphevet. Når regjeringssoldatene ikke kan ta geriljaen, benytter de angrep mot sivilbefolkningen som en strategi for å ramme SPLA indirekte – og kanskje enda mer effektivt enn direkte angrep. Uten folkets evner til å forsyne SPLA, vil soldatene ikke klare seg. Regjeringens angrep mot sivilbefolkningen kan altså militærstrategisk begrunnes, men er selvfølgelig folkerettsstridig og grove brudd på menneskerettighetene. Angrepene gjennomføres ved bombing av landsbyer og bruk av kamphelikopter mot sivilbefolkningen for å fordrive dem vekk fra åkrer, landsbyer eller beiteområder.

Et annet eksempel på militære strategier som er grove menneskerettighetsbrudd i voldelige konflikter, skjer ved voldtekt av kvinner. Dette skjer i mange konflikter, og er bl.a. påvist i Bosnia og Rwanda. Dette som noen kanskje tidligere har karakterisert som et uttrykk for at soldater har vært uten styring, er nå klart påvist en bevisst strategi fra den militære ledelsen for å lamme, bryte ned, ødelegge fienden på en langt sterkere måte enn gjennom drap. Etervirkningen etter slike overgrep er massive og stiller helt spesielle utfordringer for en gjenoppbyggingsfase etter at krigen er over.

Dette er bare et par eksempler på mennes-



kerettighetsovergrep i forhold til voldelige konflikter, men selvfølgelig er denne listen endeløs. Fraværet av orden og styring som preger en krigssituasjon, gir grobunn for alle slags overgrep.

Menneskerettighetsbrudd som bakgrunn for vold

Men vold fører ikke bare til menneskerettighetsbrudd, det er også omvendt. Brudd på menneskerettighetene har også ført til at konflikter har fått vokse til et voldelig nivå.

Som vi sa over kan konflikt utnyttes positivt. Mange ganger må konflikten skjerpes og tydeliggjøres for å skape nødvendig endring. Langvarig urett, økonomisk skjev fordeling, lovløshet eller undertrykkelse fører til motstand. Uretten brukes som motivasjon, men også for å legitimere voldsbruk. Dette er en typisk bakgrunn for bruk av vold. En frigjøringsbevegelse legitimerer sine handlinger utfra sin rettfærdige politiske sak, slik en regjering legitimerer sin vold som et forsvar for staten og de verdier den representerer.

Fram til for Berlinmurens fall fantes det

nok flere frigjøringsbevegelser som hadde støtte i vestlige demokratiske land. ANC i Sør-Afrika er vel den mest kjente frigjøringsbevegelsen, men også andre land i det sørlige Afrika og Mellom-Amerika kjempet etter manges mening en rettfærdig militær kamp. Da jeg møtte geriljaen FMLN i El Salvador på begynnelsen av nittitallet, og hørte dem fortelle om fattigfolks rettigheter, om helse og utdanning for alle, om jordreform og om respekt for menneskerettighetene, ja, da følte jeg i likhet med dem at de kjempet for en rettfærdig sak. Selv en betinget pasifist som meg identifiserte meg med slike geriljabevegelser kamp. Vi så på en måte militær kamp som en legitim politisk mulighet for å oppnå rettfærdighet. I dag er nok situasjonen annerledes. Vi skal ikke ta diskusjonen omkring hva som kan tenkes å være rettfærdig krig, men det er interessant å se hvor mange flere voldelige konflikter det var som hadde politisk og etisk legitimitet internasjonalt for tyve år siden er det er i dag.

Sammenhengen mellom sosial, økonomisk og kulturell undertrykkelse og faren for

vold og konflikt er imidlertid den samme i dag. En konflikt – selv om den har pågått så lenge at noen knapt husker hva det opprinnelige politiske målet var – har sine årsaker. Å stanse volden, uten å fjerne noen av disse årsakene, kan føre til at voldshandlingene starter igjen.

Løsningen av en voldelig konflikt, særlig vil dette gjelde interne borgerkriger, vil måtte adressere politiske spørsmål såvel som menneskerettigheter. Jordfordeling, lik rett til helse og utdanning, arbeid, andre sosiale goder, fjerning av etnisk, religiøs eller annen diskriminering; alt dette er viktig for å sikre en fredsløsning. Fokusering på menneskerettigheter har også gjort at folk flest har blitt bevisste på rettigheter de aldri noen gang har nytt godt av. Folk som har vært holdt nede i generasjoner, folk som har vært vant til at de ikke har hatt de samme privilegier som andre, har med menneskerettighetene fått en internasjonal norm som tilkjenner at de har en slik rett. Det er noe av kraften i menneskerettighetene at de gir myndighet og legitimitet til folkelige krav som man tidligere aldri våget å stille.

KONFLIKTLØSNING

Det er altså et tett forhold mellom voldelige konflikter i dag og brudd på menneskerettighetene. Å arbeide med konfliktløsning betyr på den ene siden å påtale menneskerettighetsbrudd og sørge for at situasjonen forbedres for folk som er undertrykt eller på annen måte nektes grunnleggende rettigheter. Men konfliktløsning handler også om å minske voldsnivået, rett og slett til å få parter til å slutte å sloss.

Menneskerettigheter eller fredsdialog?

Grove brudd på menneskerettighetene øker sjansene for vold som en reaksjon. Samtidig er voldsutøvelse som regel menneskerettighetsbrudd. Å arbeide for politisk konfliktløsning handler derfor både om å se på bakgrunnen for konflikten og å dempe det voldelige konfliktnivået.

Hva kommer først? Her vil nok menneskerettighetsorganisasjoner og fredsorganisasjoner tenke litt forskjellig. Førstnevnte vil fokusere på uretten. Vi må fjerne den sosiale og økonomiske uretten. Først når disse spørsmålene tas alvorlig, kan det bli fred. Det blir ingen fred uten rettferdighet, heter det. Fra freds- og konfliktløsningsorganisasjoner vil man si at så lenge det er så mye vold og lidelse, kan man ikke få gjort noe med de politiske og sosiale spørsmålene. Volden fører bare til økonomisk og sosial katastrofe som ingen kan nyte godt av. Det blir ingen rettferdighet uten fred, sier de.

Menneskerettighetsorganisasjoner vil for eksempel fokusere på at partene må holdes ansvarlige for sine overgrep, at rettsvesenet gjenreises, og at det bygges demokratiske institusjoner. Ofte vil tilnærmingen være kritisk og kanskje litt antagonistisk. De vil være ekskluderende overfor parter som er skyldige i grove overgrep, og generelt lite fleksible.

Tradisjonelle konfliktløserne vil ofte fokusere på å få i stand en våpenhvile, og på ulike former for tillitsbyggende tiltak for å styrke relasjoner mellom partene. Deres tilnærming vil selvfølgelig være samarbeid, de vil være fleksible i forhold til mange mulige løsninger og ønsker å inkludere alle relevante parter i prosessen.

Som vi ser har vi to ulike kulturer. Ofte vil dette korrespondere med ulike personlighetstiltal til konflikter. Noen vil ha et pragmatisk fokus, hvor det viktigste er at man holder fred og ikke forgriper seg voldelig på hverandre. Meklerrollen og tilretteleggeren er typisk her. Andre vil ha et mer prinsipielt fokus og er kanskje mer opptatt av at ting blir rett enn at konflikten løses. For dem er advokaten og etterforskeren viktige roller.

Litt grovt kan man si at menneskerettighetsaktivistene ofte kan bli litt for lite løsnings- og framtidorientert. Det blir liksom viktigere å dokumentere overgrep som har vært enn å sørge for at overgrep ikke finner sted for framtiden. De kan også ha problemer med å se den menneskelige dimensjonen. Alt

handler ikke bare om prinsipper og verdier. Vi er irrasjonelle vesener, og noen ganger må vi ta hensyn til dette.

Like grovt kan man si at de som arbeider med mekling og forsoning kan bli for fokusert på å bygge tillit og skape en god stemning slik at de grunnleggende problemene tilsløres. Institusjonelle endringer og mer rettferdig fordeling av ressurser er som regel en garanti for at freden varer. Alt er heller ikke til å leve med. Noen ganger er et oppgjør med fortiden nødvendig for å gå videre.

Dette er de dilemma som fredsmeklere og menneskerettighetsaktivister strir med daglig. Hvordan kan vi bidra til at freden blir god, at den omhandler alle og at den varer?

Og hva er vår rolle som eksterne deltakere?

Å skulle gjøre begge deler samtidig er i noen tilfeller ikke mulig, i hvert fall ikke fra den samme parten. Samtidig er det å gjøre bare det ene, og dermed se bort fra det andre, i de fleste tilfeller oppskriften på en dårlig konfliktløsning. I Kirkens Nødhjelp har vi et ønske om å gjøre begge deler. Vi ønsker å bidra til at konflikter kan finne sin løsning – også gjennom våre aktive tilstedeværelse. Samtidig har vi med visjonen «sammen for en rettferdig verden» et fokus hvor grunnleggende årsaker til konfliktene skal adresseres.

Ikke alle parter i en konflikt er like interesserte i at grunnleggende sosiale, økonomiske og politiske årsaker kommer fram. Hvordan kan vi da operere? Jeg tror vi må forsøke å være så mye upartiske og så lite nøytrale som mulig i en konflikt. Det vil si å holde våre egne verdier høyt, ikke skjule vårt ståsted som en kirkelig, som en religiøs organisasjon hvor menneskerettighetene spiller en sentral rolle. Vi er ikke nøytrale. Samtidig kan vi ikke identifisere oss med andres politiske mål. En spesiell politisk løsning for eksempel i forhold til konflikten i Sudan har vi derfor ikke gått inn for. For oss er det ikke et spørsmål om landet skal deles i to eller forbli ett, men det er viktig at alle innbyggerne sikres grunnleggende rett til selvbestemmelse.

Eksempel fra Sudan

La oss se på noen eksempler på fredsarbeid hvor både menneskerettighetsfokus og konfliktløsningsmetoder tas i bruk. De gjelder alle internasjonale kirkelige tiltak i forhold til Sudan.

Mekling mellom parter

Konflikten mellom nord og sør i Sudan må vi forstå som både en kamp om økonomi og naturressurser (olje, vann, mineraler osv.), politisk selvbestemmelse, historisk marginalisering, kultur og etnisitet og til en viss grad om religion.

Men det er også konflikter internt, både mellom grupper i nord og i sør, både pga. politiske splittelser og ikke minst etniske skiller. I Sør-Sudan er stammekonflikter og vold et gammelt fenomen, men med innføring av moderne våpen har disse stridighetene fått en helt ny og mye mer ødeleggende dimensjon. Regjeringen har kjøpt opp flere lokale militære ledere og spiller på klassiske etniske eller politiske stridigheter i landet. Vi har dermed fått en konflikt mellom ulike grupper i sør, som kanskje har ført til vel så stor lidelse for lokalbefolkningen som konflikten mellom nord og sør.

Denne «sør-sør konflikten» har ikke blitt adressert av den offisielle fredsprosessen mellom regjeringen og geriljabevegelsen SPLA. Den har blitt sett på som et internt stammeproblem, og i utgangspunktet var det nok også få som så dette som en del av den større konflikten, og at disse stammekonfliktene stod i veien for en politisk løsning i den store fredsprosessen. Ett av problemene var imidlertid at SPLA fikk en svekket autoritet blant folket de påstod å representere. Store deler av befolkningen så dem ikke som sine representanter. Behovet for en fredsprosess på grasrota ble akutt.

Sammenslutningen av kirker i Sør-Sudan, New Sudan Council of Churches (NSCC), tok tak i dette, og har oppnådd oppsiktsvekkende resultater gjennom sin såkalte People to People Peace Process. NSCC, en av Kir-

kens Nødhjelps viktigste partnere i Sudan, har arrangert flere folkemøter mellom ulike grupper i Sør-Sudan. På disse møtene er det inngått avtaler som har skapt fred for store befolkningsgrupper, særlig konflikter mellom de to store folkegruppene dinka og nuer. Denne fredsprosessen førte til stor forbedring for vanlige folk i Sør-Sudan, som opplevde like mye død og elendighet av de interne stridene som kampen mot araberne eller muslimene i nord. Samtidig kan man si at denne freds- og forsoningsprosessen bidro til å styrke frigjøringsbevegelsen i sør, SPLA. Det ble færre fronter å kjempe mot militært, og man stod sterkere politisk i forhandlingene. Det siste var viktig og har bidratt til å styrke de politiske forhandlingene mellom nord og sør.

Fremme grunnleggende rettigheter

Den internasjonale kirkelige innsatsen for Sudan har i tillegg til å gi de sudanske kirkenes økonomisk og annen støtte i People to People-prosessen bidratt til å samle kirkenes i geriljakontrollerte områder («frigjorte områder» som de ofte kaller det) og kirkenes som opererer i regjeringskontrollerte deler av Sudan.

Et problem har bl.a. vært at kirkenes som har levd på regjeringssiden har vært svært isolert og i noen tilfeller litt mistenkeliggjort siden de opererte på «fiendens marker». Samtidig har de kunnet være langt mindre frie og uttalte enn sine brødre og søstre i «New Sudan». Men det er jo de samme kirkenes, det er bare krigen som har splittet dem! Å forene dem for å styrke prosessen mot En Røst for alle kirker har vært en annen viktig del av det internasjonale kirkelige apparatets støtte. Det var viktig at kirkenes i Khartoum og kirkenes i Rumbek eller Nairobi hadde samme budskap om fred.

Den internasjonale økumeniske innsatsen i Sudan har vært samlet i et felles forum, Sudan Ecumenical Forum (SEF). Her har kirkenes og deres partnere kommet fram til felles strategier for påvirkning og fredsfokus.

At SEF for noen år siden valgte en tre punkts handlingsplan har vært utrolig viktig for den politiske prosessen. Tre tema har vært fokusert: Bombing av sivile, stans av oljeproduksjonen og retten til politisk selvbestemmelse.

1. Bombing

Da kirkenes begynte å gi kvalifisert oversikt over Khartoumregjeringens bombing av sivile mål, kunne norske og andre lands myndigheter konfrontere regjeringen på en måte de aldri hadde gjort før. Tidligere hadde det ikke vært gode nok data til å løfte denne saken internasjonalt. Kirkenes hadde den lokale tilstedeværelsen, mobiliserte sitt internasjonale nettverk og utga hver måned troverdige og nøyaktige bomberapporter. Dette var et veldig viktig hjelpemiddel for lobbyvirksomhet for både organisasjoner og myndigheter.

2. Olje

Kirkenes og etterhvert andre frivillige organisasjoners fokusering på de grusomme overgrepene mot sivile og tvangsfordrivelsene av hundretusener av mennesker for å kunne gi plass til oljeutvinningen satte saken for alvor på kartet. At fortjenestene fra oljevirksomheten ble brukt til krigen, gjorde jo ikke saken bedre. De sudanske kirkenes krav var: Ingen oljeutvinning før det er oppnådd fred i Sudan. Oppmerksomheten som kirkenes kritikk av oljeselskapene og bruk av oljerikdommene førte til, gjorde at de fleste nordamerikanske og europeiske selskapene trakk seg ut.

3. Selvbestemmelse

Retten til selvbestemmelse fikk en sentral plass i rammeverket for det avtalesystemet man er i ferd med å etablere i Sudan. Regjeringen og SPLA har blitt enige om at folket i sør skal få bestemme sin egen framtidige styreform og om de ønsker å være del av ett forent Sudan eller om landet skal deles i to.

Dette er et kontroversielt tema i det interna-

sjonale samfunn. Egypt, stormakten i området, vil ikke ha enda en stat å forholde seg til i fordelingen av Nilens ressurser. Det samme gjelder Libya. Alle land i Afrika vil være nervøse for at eventuell ny statsdannelse skal skape presedens som mulig løsning på andre interne konflikter. Ingen andre land ønsker heller en to statsløsning. Samtidig er det folket selv som må få bestemme dette. En varig fred kan bare bygges ved at folket på demokratisk vis får bestemme sin egen utvikling og politiske styreform. Utfordringen for de som ønsker at Sudan skal forbli en nasjon, er å gjøre dette alternativet attraktivt og troverdig, ikke å påtvinge folk dette mot sin egen vilje. Det ville bare skape grobunn for en ny krig.

Det er en balanse mellom å skape fred og å sikre menneskerettighetene. Ikke alltid er det mulig å oppnå full rettferdighet, men dette vil

det alltid være folket selv eller partene selv som må avgjøre. Ingen utenforstående kan besvare spørsmålet: Hva kan vi leve med? Hvilken framtid ønsker vi oss og hvordan kan vi legge bak oss fortiden for å komme dit vi vil? Hva slags absolutte krav stiller vi i møte med vår motpart? Hva må de gi for at vi skal tro dem? Hva kan vi gi for at de skal tro oss?

Dette er bare noen av spørsmålene som må reises i en freds- og forsoningsprosess hvor brudd på menneskerettigheter og vold og terror har fått prege livene til folk.

Stein Erik Horjen, spesialrådgiver for menneskerettigheter, fred og forsoning ved Kirkens Nødhjelp.
Adresse: seh@nca.no

Forts. fra siste side

behind this approach and its effects on the practice of the RE classroom.

Venue – Seurakuntaopisto Training Centre

Seurakuntaopisto is the training centre of the Lutheran Church in Finland. It is situated at Järvenpää, 40 km north of Helsinki and just over 20 km from the airport. It is a purpose built centre for adult education activities including nursing, youth leadership, and social work up to diploma and degree level. It is also the major provider of in-service training for RE teachers in Finland.

The centre has delightful grounds, beside a lake (with a sauna cabin next to the water!). The area is widely famous throughout Finland as the birthplace of the 'national romantic' movement of artists, writers and musicians at the end of the nineteenth century and the early part of the twentieth. The house of the composer Jan Sibelius is

opposite the entrance to the centre, and many other artists' houses are within easy walking distance. It is in a very quiet and beautiful setting.

The accommodation is in a number of modern blocks, all grouped around a central landscaped area. The restaurant and teaching rooms are found in a further block which also has a modern and fully equipped auditorium holding up to 120 delegates. The accommodation is high standard. Delegates may opt for single or double en suite accommodation, or choose to book cheaper accommodation in a student hostel on site with shared bathroom facilities.

Booking

Booking for the conference is now available by e-mailing to kurssit@srk-opisto.fi requesting an electronic booking form.

Magne Vestøl:

Språklige verktøy i religions- undervisningen

Undervisningspraksis i et sosiokulturelt overlys

Å knytte sammen pedagogisk teori og konkret undervisningspraksis er en utfordring, så vel innenfor lærerutdanningen som i den konkrete klasseromspraksisen. Fagdidaktikken har som mål å skape en fruktbar dialog mellom teori og praksis ved at praksiserfaringer tydeliggjøres i lyset fra didaktisk/pedagogiske begreper. I denne artikkelen vil jeg forsøke å bidra til en slik tydeliggjøring ved å beskrive konkret undervisningspraksis i lys av en av de toneangivende pedagogiske teoridanningene i samtiden – den såkalte sosiokulturelle tradisjonen. Jeg vil også gi en kort vurdering av den verdien dette teorigenstanden kan ha for lærere og elever i religionsfaget.

Pedagogiske teorier om læring

Norsk undervisningstradisjon har i store deler av etterkrigstiden vært preget av en kognitivt orientert *konstruktivisme* med utgangspunkt hos den franske psykologen Jean Piaget. I denne læringsteorien er fokus rettet mot eleven som individ. Eleven konstruerer sine egne kunnskapsmessige strukturer med utgangspunkt i ytre informasjon. Kunnskap og kompetanse knyttes i hovedsak til indre, mentale prosesser hos det enkelte individet.

Denne pedagogiske modellen er i senere år utfordret av såkalte *sosiokulturelle perspektiver* på læring, med utgangspunkt hos den russiske psykologen Lev Vygotsky.¹

Her er fokus rettet mot samspillet mellom individet og de sosiale og kulturelle omgivelsene som individet opptrer innenfor. Kunnskap og kompetanse plasseres ikke lenger hos individet, men i samspillet mellom individ og omgivelser. I dette samspillet tildeles *kulturelle verktøy* («artifacts») en helt avgjørende rolle. Disse verktøyene kan være rent fysiske, som for eksempel spanskrør, tavle, kalkulator og PC, men det opereres også med såkalt *psykologiske verktøy* som for eksempel tall og språk.

Begge de nevnte læringsteoriene utfordrer en underliggende, mer uformell læringsmetafor som oppfatter læring som ren overføring av kunnskap. Forskning tyder på at overføringsmetaforen fortsatt preger mye av den alminnelige tenkningen omkring læring.

I denne artikkelen vil jeg bruke et sosiokulturelt perspektiv som forståelsesramme. Begrunnelsen er at praktisk undervisningsarbeid, så vel som fenomener og saksforhold som religion, livssyn og etikk, framtrer som sosiale størrelser hvor samspillet mellom personer er av vesentlig betydning. Etter mitt syn har et sosiokulturelt perspektiv et verdifullt potensial for å beskrive sosiale variasjoner i undervisnings- og læringsarbeidet. Alle praktikere kjenner vel erfaringen med undervisningsopplegget som fungerte helt ulikt i to skoleklasser. Å forklare dette med lærerens kompetanse, hennes evne til å «takle» situasjonene, blir lett

en halvsannhet. Samspillet i et undervisnings- og læringsarbeid avhenger av alle deltakerne, og den kunnskapen og kompetansen som utfoldes i samspillet har heller ikke en enkelt eier, men blir til i interaksjonen mellom deltakere, både de aktive og de mer passive.

Sosiokulturell teori anfekter kort sagt ideen om den private eiendomsretten til kunnskap og kompetanse. Som biologisk individ har mennesket ikke endret seg nevneverdig de siste ti tusen år. Som verktøyutviklende sosialt og kulturelt fellesskap har det derimot gjennomgått en grensesprengende utvikling.² Sentralt i denne utviklingen står de språklige verktøyene.

Språklige verktøy

Sosiokulturell teori opererer med ulike former for kulturelle artefakter eller verktøy. I religionsundervisningen har språket en helt grunnleggende rolle som formidlende (medierende) verktøy. Riktignok vil det forekomme undervisningssekvenser hvor verktøy som bilder, musikk og bevegelser framheves, men anvendelsen av disse verktøyene og den erkjennelsen de stimulerer til, vil normalt formidles og fortolkes gjennom språk. I denne artikkelen retter jeg derfor oppmerksomheten mot de språklige verktøyene.

De språklige verktøyene har ifølge sosiokulturell teori en dobbel formidlende funksjon i samhandlingen mellom mennesker. Dels er de verktøy som organiserer våre sanserintrykk og dermed former vår oppfatning (persepsjon) av omgivelsene. Og dels formidler de vår respons på de inntrykkene vi mottar. I et sosiokulturelt perspektiv er disse to delfunksjonene imidlertid ikke å forstå som separate fenomener, men som aspekter ved samspillet mellom individer i sosiale og kulturelle kontekster.

Utviklingssonen – dagligbegreper og vitenskapelige begreper

Innenfor sosiokulturell læringsteori spiller begrepet *den nærmeste utviklingssonen*

(Zone of Proximal Development – ZPD) en viktig rolle. Dette beskrives som forholdet mellom de resultatene en elev (individet) kan oppnå i et gitt utgangspunkt og de resultatene hun kan oppnå ved å bli tilført formidlende verktøy fra en lærer eller medelev (omgivelsene). Disse formidlende eller medierende verktøyene kan ha ulike karakterer, fra helt enkle stikkord til avanserte begrepsmessige modeller. Utviklingssonen er altså å forstå som et pedagogisk handlingsrom hvor individperspektiv og gruppeperspektiv spiller sammen. Utviklingsspennet i sonen angår den enkelte elev, men i en sosiokulturell forståelsesramme er sonen ikke et individualisert fenomen. Enkeltelevener opptrer i en vev av kulturelle impulser og sosiale relasjoner hvor formidlende verktøy av ulike karakterer tilbys. Ifølge sosiokulturell teori foregår læring i spennet mellom individets eksisterende repertoar av kulturelle verktøy – tilegnet fra omgivelsene – og nye tilførsler av slike verktøy fra de samme – eller nye – omgivelser.

Utviklingssonen avtegner seg i mye av skolens undervisning som et spenn mellom dagligbegreper og vitenskapelige begreper eller fagbegreper. Elevenes refleksjonsnivå søkes høynet ved at erfaringer og kunnskaper beskrevet i et konkret dagligspråk knyttes til mer abstrakte og generelle begreper. Et undervisningsperspektiv med vekt på språklige begreper kan selvsagt kritiseres. I et helhetlig læringsarbeid vil et samspill mellom ulike språklige og ikke-språklige verktøyformer være både ønskelig og nødvendig. Men slik vestlig utdanningskultur er utformet, vil begrepsdanning uansett innta en sentral plass i undervisnings- og læringsarbeidet.

Hvor grensen skal trekkes mellom dagligbegreper og vitenskapelige eller faglige begreper, er ikke alltid like enkelt å avgjøre. I et empirisk materiale jeg selv har samlet inn, anvender eksempelvis en stor del av elevene den etiske gjensidighetstanken i en dagligversjon: «tenk om det hadde vært deg», mens bare en håndfull elever aktiverer en fullformulert etikkfaglig versjon av dette

gjensidighetsprinsippet.³ Likevel utelukker ikke dette at fagversjonen av dette verktøyet har vært implisitt aktivisert også hos den førstnevnte elevgruppen. Selv om grensene mellom begreptypene i dette tilfellet kan være forholdsvis flytende, avtegner det seg likevel et spenn mellom en konkretiserende, situasjonsbetinget (daglig) og en mer abstraherende, situasjonsoverskridende (faglig) anvendelse av verktøyet. Det er i dette spennet utviklingssonen avtegner seg.

Undervisningseksempel 1: Språklig begrep som organiserende verktøy⁴

Scenen er en undervisningstime i Religion og etikk. Klassen skal presenteres for Bibels rolle som grunnlag for vestlig kultur (læreplanen mål 3). Læreren lanserer begrepet «kulturarv» på tavlen og definerer begrepet med utgangspunkt i et par muntlige forslag fra klassen. Begrepet plasseres inne i en sirkel på tavlen som startpunkt på et enkelt «hjernekart». Så ber læreren om konkretiseringer av hva slags fenomener dette begrepet kan romme. Stikkordene kommer: kirkebygg, skoleundervisning, kunst, litteratur, høytider, lover og regler.

I denne sekvensen lanserer altså læreren det faglige verktøyet som et startpunkt. Deretter hentes det fram en rekke konkrete fenomener formidlet gjennom språklige verktøy som har overveiende karakter av dagligbegreper. Begrepet «kulturarv» er mer abstraherende og vil for elevene nok framstå som et forholdsvis markert fagbegrep. Sett i et sosiokulturelt perspektiv er hensikten med denne læringssekvensen at det faglige verktøyet skal gi elevene mulighet til å ordne en del dagligforestillinger på en ny måte. Fagbegrepet skal skape en helt eller delvis ny forståelsesramme for de fenomenene som elevene trekker fram.

Undervisningseksempel 2: Språklig modell/metafor som fortolkende verktøy

Denne gangen skal klassen presenteres for fortellingsstoffet i Bibelen (læreplanen mål

3a). Læreren ber først elevene nevne eksempler på slike fortellinger. Deretter presenterer hun en serie foiler med reproduksjoner av kunstverk med motiver fra slike beretninger, og fører en løpende dialog med elevene om innholdet i bildene. Til sist stiller hun spørsmål om hva Bibels fortellinger egentlig handler om. Elevene kommer med svar som «godt og ondt», «synd og frelse».

Sett fra et sosiokulturelt perspektiv har denne undervisningssekvensen tatt utgangspunkt i en dagligsone, i et for elevene øyensynlig rimelig velkjent fortellingsstoff. Fra dette utgangspunktet har læreren, ved å anvende det språklige uttrykket «handler egentlig om» som verktøy, fått noen elever til å bevege seg inn i en mellomsonen hvor narrativt dagligspråk avløses av etisk-religiøse begrepspar som nærmer seg fagbegrepene. Læreren velger nå å videreføre denne bevegelsen gjennom å lansere et enda mer overordnet og abstraherende språklig verktøy. Hun oppsummerer elevenes innspill med å si at det dreier seg om «konfliktberetninger». Begrepet formidler en oppfatning av og et innspill til kommunikasjon omkring fortellingene som fokuserer på gjennomgående spenningsforhold. Dermed framstår fortellingene som noe mer enn enkeltstående narrativer. De blir aspekter av en overordnet fortolkning av livsbetingelser.

Denne undervisningssekvensen innbyr til mulige videreføringer. Når læreren i slutten av denne undervisningssekvensen lanserer konfliktbegrepet, tilbyr hun et språklig verktøy som har potensial som et faglig grenseobjekt. Det vil si at verktøyet kan tenkes anvendt for å formidle synspunkter fra ulike skolefag inn i et fellesrom. Konfliktbegrepet er sentralt i fag som norsk (novelleanalyse) og historie/samfunnsfag (politisk analyse). For noen elever vil et slikt tverrfaglig perspektiv kunne utgjøre en spennende arena hvor konfliktbegrepet kan utvikles som språklig verktøy innenfor en teoretiserende skolekontekst. For andre vil verktøyet trolig først bli meningsfylt om det knyttes til mer

eksistensielt betydningsfulle praksiskontekster utenfor skolen. Man kan tenke seg at læreren ber elevene å trekke fram en fysisk-relasjonell konflikt fra dagliglivet og deretter prøve å lokalisere en bibelfortelling (eller annen fortelling) som har fellestrekk med denne konflikten. Et videre arbeid med konfliktbegrepet på disse premissene vil kunne ha potensial til utvikle et språklig verktøy som krysser grensene mellom skolepraksis og dagligpraksis.⁵

Undervisningseksempel 1 og 2 viser to ulike didaktiske bevegelsesretninger i utviklingssonen: fra fagbegreper til dagligbegreper (eksempel 1) og fra dagligbegreper til fagbegreper (eksempel 2). I det følgende undervisningseksempel vil jeg vise hvordan møtet mellom et narrativt dagligutgangspunkt og fagbegreper kan synliggjøres på en nesten fysisk måte.

Undervisningseksempel 3: Språklige begreper som mentometer for utviklingssonen⁶

Utgangspunktet er en enkel situasjon fra russefeiringen. Læreren skisserer for klassen hvordan fire berusede ungdommer hopper inn i en bil for å forlate en russefest. Elevene i klassen blir bedt om å tenke seg inn i rollen som klassekamerater. De ser hva som skjer og har mulighet til å gripe inn. Spørsmålet til den enkelte eleven er: Hva gjør du?

Å besvare dette spørsmålet er den primære oppgaven for elevene. Men for å aktivere utviklingssonen får elevene en tilleggsoppgave. De skal relatere sitt svar på utfordringen til fire fagbegreper: «verdi», «ansvar», «plikt» og «konsekvens». Læreren lager fire kolonner på tavla, en for hvert fagbegrep. Under oppsummeringen fylles de fire kolonnene med stikkord som avspeiler elevenes innspill. Det er imidlertid påtakelig at mens kolonnen merket «konsekvens» raskt fylles opp med stikkord, blir kolonnen merket «verdi» stående praktisk talt tom.

Dette konkrete undervisningsforløpet har ikke vært gjenstand for forskningsmessig analyse, så fortolkningen av det som skjer

må gjøres med visse forbehold. Men kolonnene på tavlen kan etter mitt syn beskrives som en form for mentometerdiagram for utviklingssonen. I denne situasjonen synes fagbegrepet «konsekvens» med sin høye score å ligge innenfor elevenes utviklingssonen, mens fagbegrepet «verdi» med sin lave score plasserer seg utenfor. De to øvrige begrepene havner i en mellomstilling.

Fra et sosiokulturelt perspektiv er det viktig å understreke at de fire fagbegrepene funksjonsevne er knyttet til den konkrete situasjonen. I en annen situasjon kunne utslagene i forhold til de fire begrepene framstå annerledes. Med dette forbeholdet kan en slik undervisningsmodell likevel synliggjøre utviklingssonens muligheter og begrensninger både for læreren og elevene. Synliggjøringen kan danne utgangspunkt for en felles metarefleksjon omkring forholdet mellom fagbegreper og dagligbegreper. Lærere og elever kan sammen nærme seg spørsmålet om hvilke potensial ulike fagbegreper har i den enkelte elevs og i klassens mer kollektive utviklingssoner.

Avanserte språklige verktøy

Skolens undervisning benytter seg av så vel enkle som mer avanserte språklige verktøy. I etikkdelen av faget Religion og etikk opereres det eksempelvis med etiske modeller som holdningsetikk, regeletikk og konsekvensetikk. Selv enkeltvis utgjør disse modellene relativt komplekse verktøy som krever at brukeren behersker et sett av språklige underverktøy. I en etisk analyse har man tradisjonelt anvendt flere slike modeller som et etisk samleverktøy for analyse av tekster og situasjoner som rommer etisk problematikk. Slike samleverktøy er kraftige redskap, men samtidig så avanserte at de stiller store krav til brukerne. Elever som skal anvende slike verktøy må være bevisst både særpreget ved den enkelte modellen og distinksjonene mellom modellene. Dette krever en mestring av de ulike språklige begrepene den enkelte modellen er bygget opp av, samt at man i til-

legg må mestre språklige metaverktøy for å håndtere samspillet mellom de ulike modellene. Flere religionslærere enn undertegnede har nok gjort den erfaring at når de språklig-kulturelle verktøyene blir så komplekse, blir de nærmest uanvendelige som redskap i utviklingssonen til en del av elevene.

Når kompleksiteten i de språklige verktøyene stiger, melder altså differensieringsbehovet seg med økende styrke. Samtidig krever den allmenne samfunnsutviklingen at undervisningen i økende grad benytter seg av autentiske kilder. Slike kilder krever rimelig skarpe og presise analyseverktøy for å sikre at anvendelsen ikke blir flat og perspektivløs. Utfordringen blir da å utvikle og tilrettelegge analyseverktøy som ikke sprenger elevenes utviklingszone. Forbindelsen mellom fagbegrep og dagligbegrep må om nødvendig opprettes etappevis ved at mindre krevende delbegreper først introduseres. I en slik prosess vil verktøybegrepet kunne tjene som et redskap for en felles metarefleksjon mellom lærer og elev. Det handler om at lærer og elever utvikler en felles forståelse av de funksjonene de språklige verktøyene har i læringsarbeidet. Hvordan sosiokulturelle begreper kan benyttes som redskaper i en slik samrefleksjon, vil jeg forsøke å utdype i det følgende.

Om verktøybegrepets og utviklingssonens didaktiske potensial

Læreplan og lærebøker i faget Religion og etikk inneholder en stor mengde fagbegreper. Det er samtidig ikke uten videre tydeliggjort hvilken funksjon disse begrepene skal ha i læringsarbeidet i faget. Forholdet – for ikke å si misforholdet – mellom stoffmengde og tidsressurs kan lett føre til at fagbegrepene blir behandlet som leksikalske begreper og ikke som verktøy i en faglig og eksistensiell utviklingsprosess. Etter mitt syn kan verktøybegrepet og utviklingssonen fra sosiokulturell teori tjene som fruktbare metaverktøy i en bevisstgjøringsprosess hos den enkelte lærer og elev, og også hos læreplanutviklere og lærebokfor-

fattere. Det vil kunne gjøre det mulig å foreta en vektning av og en prioritering mellom de verktøyene som fagtilfanget byr på.

Mål 6, hovedmoment 6a i læreplanen for Religion og etikk krever eksempelvis at elevene skal kjenne «viktige begreper som etikk, moral, normer, holdninger, plikter, verdier, ansvar og samvittighet». Ansvarsbegrepet framheves av flere lærebøker i faget som et grunnleggende fagbegrep innen etikken (Christoffersen 1997: 345; Gaarder 1997: 346; Heiene et al 1997: 347). Men det er etter mitt syn et åpent spørsmål hvilke dagligbegrepelige tilknytningspunkter et slikt fagbegrep vil kunne finne. Klassediskusjonen i tilknytning til undervisningseksempel 3 avdekket illustrerende nok at det fantes ulike forståelser av begrepet blant elevene. Noen plasserte begrepet i en sosial forståelsesramme, mens andre plasserte det i en rent individualistisk (ansvar er noe jeg påtar meg for å unngå personlig ubehag). Fagbegrepene kan altså opptre også som dagligbegreper, med varierende betydningsinnhold. Dette påvirker og kompliserer interaksjonen mellom dagligbegreper og fagbegreper, og stiller krav til lærebøkers og læreres tilrettelegging av fagbegrepene.

De sosiokulturelle begrepene «verktøy» og «utviklingszone» kan etter mitt syn tjene som metaverktøy i læringsarbeidet for å komme slike utfordringer i møte. Begrepene er relativt enkle og anskuelige metaforer og samtidig kraftige redskap som kan gi lærer og elever et felles språk for å reflektere omkring samspillet mellom dagligbegreper og fagbegreper i undervisningen. Slik kan det forhåpentligvis i større grad sikres et reelt og fruktbart samspill mellom dagligbegreper og fagbegreper.

Hvilke former en slik samrefleksjon kan anta, er allerede antydning i de skisserte undervisningseksempelene. En samrefleksjon med utgangspunkt i disse undervisningssituasjonene kan ta utgangspunkt i assosiasjonsfelter knyttet til situasjon eller fenomener og/eller begreper som er involvert. En dagligsitua-

sjon, et dagligfenomen eller dagligbegrep lanseres og elevene kan eksempelvis skrive ned stikkord, og eventuelt figurskisser, som avtegner deres opplevels- og refleksjonsfelt i forhold til dagligutgangspunktet. Så lanseres ett eller flere fagbegrep som blir gjenstand for samme assosiasjonsøvelse. Neste trinn blir å sammenligne assosiasjonsfeltene for å se om det er overlappende felter eller berøringspunkt. Slike berøringspunkt blir utgangspunktet for den videre prosessen med sikte på å integrere daglignivå og fagnivå. Slike eller lignende øvelser vil kunne tegne et bilde av fellestrekk og individuelle variasjoner i forståelsen av dagligutgangspunkt og fagbegrep i klassen, og dermed tegne konturene av den gjeldende utviklingssonen. Variasjoner i berøringspunkter mellom et dagligutgangspunkt og ulike fagbegreper vil kunne avspeile potensialet hos ulike fagbegreper som formidlende verktøy i utviklingssonen, slik det er antydning i undervisningseksempel 3.

Religionsfaget framstår med gjeldende læreplan og lærebøker på mange måter som et teoretisk preget fag. Samtidig er det en målsetning at faget skal gi elevene mulighet for personlig utvikling. Framstillingen så langt i artikkelen kan kanskje gi inntrykk av at sosiokulturell teori primært har et instrumentelt sikte, at man er mer opptatt av mestring enn av modning. Sosiokulturell teori skjelner imidlertid mellom to samhörige begreper, *mestring* og *appropriering* (personlig tilegnelse) av verktøy. Denne begrepsbruken innebærer etter mitt syn en viktig presisering på to plan. Skjelningen mellom begrepene understreker at språklige verktøy kan være gjenstand for ren mestring, det vil si at de anvendes på et formalt plan uten personlig tilegning. James Wertsch beskriver dette som en «taktisk» anvendelse av verktøy på «fremmed territorium», det vil si innenfor praksisfelt hvor brukeren selv ikke definerer betingelsene for sin verktøybruk (Wertsch 1998: 147). En slik formel mestring av livssyns- og religionsfaglige

verktøy har ingen nødvendig sammenheng med personlig utvikling.

Sammenstillingen av begrepene mestring og appropriering signaliserer samtidig muligheten for å bruke begrepene slik at formel mestring og personlig tilegnelse integreres. Skal en slik integrering lykkes, er det trolig av betydning at fagbegreper interagerer med dagligbegreper som har en viss eksistensiell betydning for elevene.

Sammenstillingen av begrepene mestring og appropriering utgjør også et viktig kunnskapsteoretisk anliggende i sosiokulturell teori. Det understreker en ytre, fysisk dimensjon ved kulturell kompetanseutvikling. Personlig modning er ikke en rent individuell og indre prosess, men handler om en anvendelse av kulturskape verktøy i en interaksjon med sosiale omgivelser. Ved å gjøre samrefleksjonen omkring både mestrings- og approprieringsaspektet ved denne anvendelsen til en del av læringsarbeidet, kan modningsaspektet ved faget knyttes til konkret verktøybruk. Det bør samtidig presiseres at elever må kunne vektlegge mestringsaspektet og approprieringsaspektet i ulik grad i en slik samrefleksjon, alt ettersom de ønsker å eksponere eller skjerme sin mer personlige utvikling mot læreres og medelevers direkte innsyn.

Alt er med dette ikke sagt om sosiokulturell teoris forhold til personlig modning og dannelse. Verktøybegrepet er under utvikling, og man opererer forsøksvis også med handlinger og personer som artefakter. Eksempellæring og forbildefunksjoner er dermed også tematisert. Selv med disse begreps- og perspektivutvidelsene vil sosiokulturell teori, i likhet med andre pedagogiske tradisjoner, neppe framstås som et uttømmende perspektiv på undervisning og læring. Men etter mitt syn tilbyr denne tradisjonen anvendelige og fruktbare verktøy som kan løfte og kvalifisere læreres og elevers felles forståelse av de læringsprosessene de inngår i.

Noter

- ¹ Vygotskys egen teoridanning finnes i ulike tekstsamlinger (Vygotskij, 1934/2001; Vygotsky, 1978; Vygotsky, 1994). Nyere bidrag til sosiokulturell teori finnes blant annet hos den amerikanske psykologen James Wertsch (Wertsch, 1985; Wertsch, 1991/1997; Wertsch, 1998). En god oppsummering av sosiokulturelle perspektiver på læring finnes hos Daniels (2001). Av norskspråklige framstillinger bør Bråten (1996) framheves. En enklere og mer kortfattet framstilling av Vygotskys teoridanning finnes hos Imsen (2001).
- ² For en utdypende framstilling av dette forholdet, se Säljö (2000).
- ³ Materiale innsamlet i fire skoleklasser på VKII høsten 2001. Materialet blir for tiden analysert som del av et doktorgradsprosjekt i etikkdidaktikk.
- ⁴ Undervisningseksempel 1 og 2 er hentet fra en undervisningstime ved Greveskogen videregående skole 30. oktober 2003. Undervisningseksempelene er utviklet av og ble gjennomført under ledelse av Laila Henriksen. Gjengitt med tillatelse.
- ⁵ Forholdet mellom skolen som læringsmessig praksisfelt og læringsprosesser på praksisfelt utenfor skolen har vært gjenstand for betydelig oppmerksomhet hos sosiokulturelle teoretikere. Se for eksempel Säljö (2000); Packer & Goicoechea (2000).
- ⁶ Undervisningseksempel 3 er hentet fra en undervisningstime ved Manglerud videregående skole 24. mars 2003. Undervisningen ble gjennomført av praksisstudent Hanne Mette Råberg. Gjengitt med tillatelse.

Litteratur:

- Bråten, Ivar (red) (1996): *Vygotsky i pedagogikken*. Oslo. Cappelen Akademisk Forlag.
- Christoffersen, S. A., T. Rasmussen, et al. (1997). *Mennesket og mysteriet. Religion og etikk VK2*. Oslo. Det Norske Samlaget.
- Daniels, H. (2001). *Vygotsky and Pedagogy*. London. RoutledgeFalmer.
- Gaarder, J., V. Hellern, et al. (1997). *Religionsboka. Religion, livssyn, etikk*. Oslo. Gyldendal.

- Heiene, G., B. Myhre, et al. (1997). *Mening og mangfold. Religion og etikk for den videregående skolen*. Oslo. Aschehoug.
- Imsen, G. (2001). *Elevers verden. Innføring i pedagogisk psykologi*. Oslo. Universitetsforlaget.
- Packer, M. J. and J. Goicoechea (2000). Sociocultural and Constructivist Theories of Learning: Ontology, Not Just Epistemology. I: *Educational Psychologist*. Vol.: 35(4). Nr.: s. 227–241.
- Säljö, R. (2000). *Lärande i praktiken. Ett sociokulturellt perspektiv*. Stockholm. Bokförlaget Prisma.
- Vygotskij, L. S. (1934/2001). *Tenkning og tale*. Red. av Alex Kozulin. Oslo. Gyldendal Akademisk.
- Vygotsky, L. and A. Luria (1994). Tool and Symbol in Child Development. I: *The Vygotsky Reader*. Red: R. Van der Veer and J. Valsiner. Blackwell Publishers Ltd s. 99–174.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Ed. by Michael Cole et. al. Cambridge. Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (1985). *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge MA. Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (1991/1997). *Voices of the Mind. A Sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (1998). *Mind as Action*. Oxford. Oxford University Press.

(Jon) Magne Vestøl
Stipendiat ved Institutt for Lærer-
utdanning og Skoleutvikling ved
Universitetet i Oslo
Lektor ved Brekkeby videregående
skole, Skien (permisjon)

BOKMELDINGER

Viktig bok om etikk, krig og militærmakt etter 11. september

Rettferdig krig som idé, etisk og filosofisk tema er gammelt. Med boka Rettferdig krig. Om militærmakt, etikk og idealer fører Henrik Syse oss inn i denne spennende og interessante arven som i hvert fall går tilbake til St. Augustin, men som – av åpenbare grunner – ikke er uaktuell i dag heller.

Noen vil muligens tenke at 'rettferdig krig' umiddelbart betyr legitimering av krig og voldsbruk. For Syse og hans tradisjon er det snarere noe annet: en tenkemåte og et redskap for kritisk etisk refleksjon og handling, dermed også et mulig korrektiv til ukontrollert eller ikke-legitim maktbruk.

Det mest interessante med rettferdig krigmodellen er at den tvinger til en systematisk vurdering av vanskelige etiske og politiske spørsmål – spørsmål som alle må eller bør besvares før ansvarlige statsledere tar i bruk militær makt. Hvem har legitim autoritet til å gi tillatelse til bruk av slik makt? Hva er rettferdig eller legitim grunn for slik bruk? Hva er den rette intensjon (hva skal målet være)? Hva er rett proporsjonalitet mellom målet og midlene? Hvorfor bør krig være den siste utvei til å løse en konflikt? Bør det ikke være et rimelig håp om å lykkes dersom man skal ta så drastiske midler i bruk? Syse fører oss inn i dette området med gode eksempler, klar logikk og brede referanser til annen litteratur, både klassisk og nyere. Forfatteren hjelper leseren å se systematisk, etisk og logisk på en meget kompleks problematikk.

Når dette tankegodset fortsatt er aktuelt, er det ikke fordi dette nødvendigvis er eneste etisk mulige måte å tenke på om bruk av

væpnet makt. Snarere fordi det er vanskelig over hodet – for ikke å si umulig – å unnslipe etiske spørsmål når militære midler skal tas i bruk for å fremme politiske mål. Da stilles det spørsmål om å forsvare liv og verdier, og å ta liv og verdier. Innen de fleste politiske og ideologiske rammer vil avgjørelser bli begrunnet etisk på en eller annen måte: 'Vi gjorde dette fordi vi skulle forsvare... eller fordi den eller den trussel måtte møtes.' 'Krigen var rett fordi...' Politiske begrunnelser er i sin natur normative valg og i siste instans etisk fundert. Dette endres ikke ved at noen kanskje er mer komfortable med å bruke et politisk språk heller enn en eksplisitt etisk språkbruk slik Syse gjør. Gitt altså at en uansett må nærme seg krig/fred som etiske problemstillinger, blir rettferdig krig-tankegangen én viktig modell.

For den som synes begrepet 'rettferdig krig' høres 'krigersk' ut, og (feilaktig) tror at det nødvendigvis brukes til lettvent å rettferdiggjøre voldsbruk, vil Syses bok være et interessant korrektiv. Han bruker modellen meget restriktivt og posisjonerer seg i forhold til pågående debatter rundt Irak, Afghanistan, 'krigen mot terror' osv.

Men rettferdig krig – modellen har sine begrensninger som det også kan være grunn til å reflektere over. De følgende betraktninger ble inspirert av boken, men er ikke nødvendigvis noen kritikk av forfatteren, som behandler materialet meget nyansert og – ikke minst – elegant.

Forfatteren bruker mange aktuelle eksempler, og uten å ha gjort noen optelling av

disse, skinner det jo nokså klart gjennom at han er nokså reservert overfor den sittende amerikanske administrasjon og dens holdning til bruk av krigsmakt. Syses etiske modell – eller i alle fall hans anvendelse av den – gir altså til dels andre svar på de sentrale spørsmål enn det Bush-administrasjonen gir.

Men det er ikke klart at uenigheten og ulike konklusjoner om maktbruk i aktuelle konflikter skyldes helt ulike etiske modeller. USA som politisk system og politisk kultur har en sterk *normativ* tilnærming til omgivelsene. Det er for tiden en 'krig mot terror' uten noen klar tidshorison, USAs interesser forsvareres over hele kloden, 'ondskapens akse' skal nedkjempes, FN-systemet holdes til dels i miskreditt (selv om tonen har endret seg etter hvert som de amerikanske okkupasjonsstyrkene oppdaget at den irakiske virkeligheten var noe mer gjenstridig enn ventet og at FN kanskje kunne være nyttig allikevel), holdningen til internasjonale avtaler er i enkelte tilfelle ambivalent. Kritikken av omverdenen og motstanderne er ofte sterkt moralsk betonet og valgene moralsk begrunnet. Mange av de sentrale kontrollspørsmålene i rettferdig krig tenkningen kan knyttes opp mot ulike elementer i amerikansk politikk. Svarene Det Hvide Hus kommer fram til er andre enn Syses, men overbevisningen om at man sloss for en rettferdig sak og på en etisk legitim måte klart uttrykt. Det holder å lese President Bush's 'State of the Union' tale fra januar i år, eller USAs nasjonale sikkerhetsstrategi – som åpner opp for meget vidtgående bruk av væpnet makt i den gode saks tjeneste.

Så hvorfor blir svarene på de sentrale spørsmål så diametralt motsatte – ikke bare mellom Syse og Bush-administrasjonen, men mellom ulike debattører og aktører generelt, inkludert i det norske offentlige rom? Forklaringen er neppe at noen tenker etisk, mens andre ikke gjør det. Hvor ligger da problemet? Ikke bare, men antakelig først og fremst i analysen av faktiske forhold:

hvilken trussel, hvor stor er den, hva er virkningene av ulike tiltak, hva er konsekvensene dersom man ikke handler i tide og lar terroren fortsette? Mer fundamentalt, men heller ikke irrelevant: hvilken verden er den virkelige? Er terrorismen eller 'ondskapens akse' den viktigste nøkkel til å tolke internasjonal politikk ved inngang til et nytt århundre, eller er det strukturelle forhold knyttet til staters selvbestemmelse versus internasjonale rammer og regler, fattigdom versus luksus og overflod, makt versus avmakt, betydningen av etniske og religiøse faktorer som bestemmende for identitet og tilhørighet, stater i intern krise, spredning av våpen og medførende anarki?

Her vil ulikt ståsted, ulikt ansvar, ulik historie, ulik maktposisjon gi ulike svar. Det er tilstrekkelig å kaste et blikk på utviklingen av relasjonene mellom USA og Europa etter angrepet på 'World Trade Center' for å stille spørsmålet om det er den samme verden man snakker om. Ikke rart at synet på fundamentale problemer knyttet til vold, rett og maktbruk også divergerer.

Arbeider man med de store eksistensielle spørsmål – eller med politiske spørsmål av global betydning – kunne man selvsagt ønske at ulike grupper, stater og andre aktører skulle konvergere mot felles verdier og syn på de fundamentale utfordringene. Men valg av etisk modell hjelper oss ikke så langt på vei her i den grad målet er slike felles etiske posisjoner. Det holder ikke helt å si at det er 'vi' og 'vår side' som bruker de etiske modellene rett, de andre som misbruker dem eller i hvert fall misforstår dem.

Leser man virkeligheten forskjellig – og det gjør man – blir altså svar på spørsmål – også om krig og militærmakt – tilsvarende forskjellige. Et sideblikk: Denne situasjonen er jo klassisk innen den kristne kirke der pasifisme og 'realisme' og rettferdig krig – tenkning lever side om side hos mennesker som har samme etiske og livssynsmessige utgangspunkt. Ikke rart at svarene på de store spørsmål variere fra kontinent til konti-

nent eller mellom store kulturområder. En mer kynisk betraktning: fundamentale interessemotsetninger i det internasjonale systemet former så vel aktørenes analyse som de botemidler de foretrekker å anbefale. Refleksjon over hvor en selv befinner seg i et slikt perspektiv er alltid nyttig.

Blir da rettferdig krig – tankegangen uinteressant? Absolutt ikke. Som modell virker den disiplinerende for tanken og debatten og kan bidra til klargjøring også av *hvor* problemene ligger og hvorfor uenighet oppstår. Ofte vil det nettopp være i skjæringen mellom de overordnede etiske perspektiver og tolkningen av verden rundt oss.

En kan dermed kanskje si at rettferdig krig – modellen har noen begrensninger for så vidt den er ganske åpen, i hvert fall at den leder 'brukerne' i ulik retning, proporsjonalt med avstanden i virkelighetsoppfatning mellom de som anvender modellen.

En annen utfordring for den som aktivt vil bidra til høynet etisk refleksjonsnivå og atferd, blir å bidra til å forankre denne tenkningen i eksisterende, 'normale' politiske systemer og hos feilbarlige politikere, militære og andre med ansvar. Vi snakker om aktører med begrenset tid, begrenset innsikt (som alle oss andre), med motsetningsfylte agendaer og et enormt ytre (media)press – og der alle deler den felles skjebne at det er vanskelig å spå om fremtidige effekter av handlinger i nåtiden. Det er alltid spennende å framheve det unike, som Syse gjør når han sier at menn som Abraham Lincoln, Winston Churchill eller Nelson Mandela nærmest er idealmodeller på politikere man skulle ønske seg. Og det er ingen tvil om at enkeltpersoner har stor betydning. Men etikken må også fungere i virkeligheten, med ledere som ikke (eventuelt lenge i ettertid) kan aspirere til status som idealbilde.

Dermed føres vi tilbake til forholdet mellom etikk og rett. Mens rett etisk tenkning må være et basiselement både individuelt og kollektivt, trenger vi folkeretten til å

regulere maktbruk og til å beskytte ofrene for krig og konflikt gjennom omforente og bindende grenser for maktbruk, også der den frivillige, etiske tenkning og handling er utilstrekkelig eller er satt til side. Et rettsystem med klare normer og med sanksjonsmuligheter – særlig i den grad det er universelt som FN-retten og Internasjonal Humanitær Rett – setter rammer man ikke bør kunne bevege seg utenfor uten at det får konsekvenser, i siste instans også straffereettslig.

Slik sett kan undertegnede slutte seg til Syses understrekning av behovet for opplæring av offiserer og soldater, både i folkerett og etikk. Undervisning av soldater i folkeretten er for øvrig en forpliktelse for statspartene til Geneve-konvensjonene.

Rettferdig krig plasseres av Syse mellom to ytterpunkter, pasifismen og 'realismen'. Pasifismen i sin rene form avviser militær maktbruk over hodet, 'realismen' godtar den nærmest som en naturnødvendighet, unndratt rene moralske betraktninger. Utenrikspolitikken blir da konsentrert om sikkerhet og makt.

Mange politikere og strateger vil nok ha 'realistiske' hovedlinjer i sitt syn på bruk av militærmakt. Men bortsett fra mer outrerte eksempler, må også 'realistene' operere innen visse generelt aksepterte normative rammer med forbindelser tilbake – nettopp – til rettferdig krig – tradisjonen. Syse diskuterer på en fin måte de ulike aktuelle modifikasjonene av den realistiske modellen og dens begrensninger, i hvert fall som deskriptiv teori.

De to mest iøynefallende normative rammene som også begrenser den rene 'realisme' er Internasjonal Humanitær Rett og FN-retten. Syse tar opp begge, men han kunne kanskje gjort et større poeng ut av at de begge er universelle, og at de dermed setter en referanseramme for *alle aktører* i det internasjonale samfunn. En rendyrket normativ 'realisme' blir i den forstand det samme som å forfekte politikk i strid med

internasjonal rett, og få ønsker å plassere seg offentlig i en slik situasjon.

FN-pakten forbyr krig og godtar bare væpnet matkbruk i selvforsvar eller etter autorisasjon fra Sikkerhetsrådet. Konseptuelt og normativt vil også 'realistene' måtte forholde seg til at militær makt enten må legitimeres som selvforsvar eller godkjennes av Sikkerhetsrådet. Når USA gikk til krig mot Irak uten FN-autorisasjon, ble det dels hevdet at FN *burde* ha gitt slik autorisasjon, dels var det basert på oppfatningen av det globale alvor i 'krigen mot terror' og kampen for å hindre at masseødeleggelsesvåpen kom i hendene på dem som ikke allerede synes de har rett til å ha dem. Den nåværende amerikanske administrasjonen forfekter ikke bruk av militærmakt som naturnødvendig eller utenfor et moralsk rom. Tvert i mot, Bush-administrasjonen har et sterkt normativt utgangspunkt, til dels 'misjonerende' i sin karakter.

På samme måte må 'realister' forholde

Dalua: Magi og heksekunst

Når elever i videregående skole og til dels på ungdomstrinnet, skal arbeide med moderne religiøsitet, har det vært vanlig å trekke frem religiøse bevegelser og miljøer fra 1970-årene eller tidligere. Noen ganger fokuseres det også på 1980-årenes New Age eller 1990-årenes alternativbevegelse. Mange unge opplever imidlertid disse miljøene som «foreldrenes miljøer», og savner muligheten til å arbeide med religiøsitet som oppleves som mer samtidig og relevant.

En religiøs retning som har skutt fart de siste 10–15 årene er heksebevegelsen. Parallelt med andre former for okkultisme, samt satanismen, har den preget både media og ungdomsmiljøer. Det spesielle med heksebevegelsen er at den særlig appellerer til jenter. Jeg vil tro det nå finnes heksesirkler i de fleste norske byer. Mange jenter lager sine

seg til Internasjonal Humanitær Rett med Geneve-konvensjonene som sitt sentrale element, ratifisert av 191 stater, i praksis universelt, som et juridisk rammeverk relevant for alle situasjoner av væpnet konflikt, krig eller okkupasjon.

Syse skal ha ros for – på en pedagogisk utmerket måte – å ha løftet fram gammelt etisk tankegods som er sterkt forankret i vår sivilisasjon. Felles elementer finnes også i andre kulturkretser slik forfatteren er inne på. De som velger å avvise rettferdig krig – tankegangen – uten å plassere seg i en passivistisk eller rendyrket 'realistisk' posisjon – bør jo se det som en utfordring å klargjøre hvilke modeller de vil anvende dersom væpnet makt skal kunne brukes på legitim måte.

Henrik Syse: Rettferdig krig. Om militærmakt, etikk og idealer, Oslo, Aschehoug 2003, 221 s.

Magne Barth:

egne sirkler, mens andre tar kontakt med mer etablerte miljøer.

Mange ser ingen forskjell på heksebevegelsen og andre former for okkultisme, eller de sammenblander heksenens religion med satanisme. Så lenge ungdom er interessert i disse fenomenene, har religionslærerne en gylden anledning til å sette i gang spennende prosjektarbeid, der kildebevissthet kan oppøves og fenomener undersøkes, sammenlignes og vurderes.

Wicca, som heksenens religion gjerne kalles, er så vidt jeg kan se den viktigste av de helt nye religionene i Norge. Et par hundre mennesker er medlemmer i Nordisk Paganistforbund, men mange flere er aktive innenfor wicca i ulik grad. Siden wicca er en udogmatisk religion, og har mange særtrekk som er typiske for post- eller senmoderne

religionsformer, er den et godt eksempel på hva som rører seg i ungdomskulturen.

Det finnes ikke så mange norske bøker om wicca. Jone Salomonsen har tatt for seg amerikanske heksegrupper i *Når Gud blir kvinne* (Pax 1991), og undertegnede har behandlet noen nypaganistiske miljøer i *Fra bønn til magi* (Høyskoleforlaget 1999). I tillegg har blant annet Karl Milton Harteveit behandlet fenomenet i bøker som *Djevelen danser* (Gyldendal 1993). Det har ellers vært henvist til skandalepregete omtaler i media og hjemmeproduerte web-sider på Internett. Det lille forlaget Eutopia i Tvedestrand har imidlertid gitt ut en av klassikerne fra engelsk wicca, nemlig Vivianne Crowley: *Wicca. Den gamle religionen i det nye årtusen* (2001).

Eutopia forlag har også utgitt *Magi og heksekunst*, en samling artikler der norske forfattere, først og fremst redaktøren, har bidratt. Det kom nylig i 3. utgave, og har solgt rundt 2000 eksemplarer. Dette er så vidt jeg kan se den eneste norske dokumentasjonen av denne nye religionen i bokform.

Magi og heksekunst er ingen vitenskapelig bok. Det er en løst sammensatt samling artikler som spenner fra historiske betraktninger via oversiktsartikler om heksetradi-

sjoner til mer instruktive artikler om ulike former for magi, drømmetyding, ritualer m.m. Den inneholder også noen tekster om sjamanisme og åsatro, de andre nypaganistiske hovedretningene i Norge.

Boka representerer et innenfraperspektiv på wicca, og kan i så måte sammenlignes med å lese for eksempel Åge Åleskjærs bøker hvis en vil arbeide med Oslo Kristne Senter i religionsundervisningen. Den tilbyr konkret informasjon av hva wicca er, i kontrast til mediens upresise og stigmatiserende versjoner – og i kontrast til hvordan *Buffy* og andre TV-serier behandler temaet.

Forfatteren Dalua (pseudonym for Stein Jarving) er en av de toneangivende wicca-representantene i Norge. Men fordi wicca bevisst unngår sentralstyring, dogmer og ensretting, representerer han bare seg selv. Andre wicca-representanter vil raskt kunne si andre ting. Uansett er *Magi og heksekunst* en uvurderlig bok når elever i skolen skal se nærmere på en religionsform som mange tiltrekkes av. Den tilbyr faktiske opplysninger om hva som rører seg av tanker og praksiser blant norske hekser, og dokumenterer at en ny religion har fått plass i det norske livs-synslandskapet.

Geir Winje

Pinsekirker og politikk

Et av de mest interessante eksemplene på religiøse endringsprosesser i vår tid er uten tvil den omfattende veksten i karismatiske bevegelser innenfor kristendommen mange steder i verden. Særlig tydelig er veksten i pentekostale bevegelser (særlig pinsekirker) i Latin-Amerika. Samtidig har interessen for religion og politikk vært økende, og dette er blitt studieemne ved flere av universitetene. Blant annet innenfor prosjektet «Religion og politikk» ved Universitetet i Bergen har det vært arbeidet med slike tema. Innenfor denne rammen har tre hovedfagsoppgaver

beskjeftiget seg med tematikken pinsekirker og politikk i Latin-Amerika. Dette har resultert i en bok. Bidragsyterne er Marie von der Lippe, Tore Omdahl og Lina Snoek.

De tre forfatterne har en felles innledning der de klargjør definisjoner og hovedspørsmål. Deretter skriver Omdahl om politisk engasjement hos pinsebevegelsene i Nicaragua, Lina Snoek om pinsevenner på Cuba, mens von der Lippe tar opp mer metodiske spørsmål og viser hvordan valg av ulike forklaringsmodeller kan gi temmelig forskjellige tolkninger av et gitt fenomen – i dette

tilfelle altså pinsekirkene i Latin-Amerika. Von der Lippe avslutter med eksempelmateriale fra Nicaragua, Guatemala og Brasil.

Det generelle bildet som tegnes, er at pinsekirker i Latin-Amerika på den ene side kan være knyttet til utenlandsk misjon og politiske interesser (særlig fra USAs side), og at de på den annen side kan være selvstendige og knyttet til lokal kultur (med Cuba som godt eksempel). Noen kirker har ment – og mener fortsatt – at en skal holde seg utenfor verdslig politikk og medfølgende stridigheter. Men det synes å være en generell tendens at det i stadig videre sammenhenger åpnes for et bredere sosialt engasjement, og etter hvert også for et aktivt politisk engasjement. Pinsekirkene har politisk betydning, men foreløpig samlet sett ikke noe entydig forhold til samfunnspolitisk engasjement. Deres enorme vekst skyldes ikke først og fremst ytre påvirkning, men indre forhold i Latin-Amerika. Forfatterne ser dem som en

frembringelse av latinamerikansk folkekultur og dermed som et genuint uttrykk et latinamerikansk etos. Boka er nyansert og tegner et sammensatt og mangfoldig bilde av karismatisk kristendom og dens vekst i samtidens Latin-Amerika. Den bør få mange lesere.

Ofte blir hovedfagsoppgaver arkivert og mye interessant fagstoff forblir ukjent for allmennhet og fagmiljøer. Det er derfor prisverdig at vi her får presentert beslektede hovedfagsoppgaver i bearbejdet kortform i en bok. Redaktør og forfattere har all ære av dette.

Håkan Rydving (red.): Pinsekirker og samfunnsengasjement. Religion og politikk i Latin-Amerika. = Studier av inter-religiøse relationer 10. Swedish Science Press, Uppsala 2003. 187 s.

Dagfinn Rian

Alle forlag har i Religion og Livssyn fått presentere sin lærebok i Religion og etikk. Her er læreboka fra Cappelen forlag presentert ved en av forfatterne

Ole Andreas Kvamme:

Pluralisme og etikk

En presentasjon av læreboka *I samme verden*

Hva betyr framveksten av et pluralistisk samfunn for religion og etikk-faget? Og hva bør være etikkens plass i dette faget? De to spørsmålene vil stå i fokus for denne presentasjonen av læreboka *I samme verden*. Læreboka er skrevet for religion og etikk-faget i den videregående skolen. De fire forfatterne er Agnethe Steineger, Eva Mila Lindhardt, Arthur R. Hauge og Ole Andreas Kvamme. Den erstatter Cappelen tidligere lærebok i faget. Helt ny er *I samme verden*

ikke. Boka ble lansert i 2002 og har vært anmeldt i *Religion og livssyn* tidligere. Andre opplag trykkes nå i vår.

Mangfold som livsvilkår

Norge er i ferd med å bli et pluralistisk samfunn. Dette er en viktig bakgrunn for religion og etikk-faget. Fortsatt har vi en statskirke der den store majoriteten er medlemmer. Fremdeles er samfunnet nokså homogent. Men bildet blir stadig mer mangfoldig.

De store verdensreligionene er kommet for å bli. Mange nordmenn tar til seg elementer fra andre kulturers verdensbilder. Her til lands har vi også en betydelig ikke-religiøs livssynsorganisasjon. Vi lever i en tid som stadig minner oss på at mangfoldet er et vilkår vi lever under. Derfor ser vi også at det gamle enhetssamfunnet bare ble helt enhetlig når man usynliggjorde grupper som samer, tater og sigøynere.

Internasjonalt er kontakten mellom ulike deler av verden større enn noensinne. Vi står overfor store globale utfordringer som ikke kan løses av enkeltland. Aldri før har flere mennesker levd med en innsikt om at vi alle lever på samme klode, uansett hvor vi bor og hvilken kultur eller religion vi tilhører. Tittelen på læreboka *I samme verden* viser til samtidssituasjonen både globalt og nasjonalt. Med våre likheter og forskjeller lever vi sammen – her.

Samfunnet har gitt skolen en viktig oppgave i å øve unge borgere opp til å mestre mangfoldet. Dette er en viktig begrunnelse for religion og etikk-faget i dag. Fagets eksistensielle forankring har alltid stått sentralt, og bør fortsatt gjøre det. Men det er først og fremst fagets samfunnsforankring som får fram at faget er i utvikling. Denne fagforankringen preger den nye lærebokas profil og ligger bak en rekke valg. Jeg skal peke på noen av de viktigste prioriteringene.

Lærebokas oppbygning

I samme verden består av fire deler. Del 1 er en innledning i religion, livssyn og etikk. Vi har valgt å åpne læreboka med å skissere den historiske utviklingen fram mot full religionsfrihet i Norge og framveksten av et pluralistisk samfunn. På den måten føres elevene rett inn i dagens samfunnsituasjon og hva slags kunnskap og ferdigheter den krever av oss og som religion og etikk-faget kan gi.

Del 2 presenterer levende religioner og livssyn. I læreplanen er kristendommen og

livssynshumanismen skilt tydelig ut fra jødedom, islam, buddhisme, hinduisme og nyreligiøsitet. I læreboka er alle plassert i del 2 for å tydeliggjøre at de lever side om side i samme verden. Samtidig holder vi dørene oppe mellom dem ved i egne avsnitt å omtale de enkelte tradisjonenes forhold til andre tradisjoner.

Del 3 tar for seg hovedinnholdet i læreplanens mål 5: filosofi og livssyn. Dette læreplanmålet inneholder en brokete samling av hovedmomenter som kan være vanskelig å få sammenheng i. Vi har plassert det pluralistiske samfunnet i sentrum for denne delen. Det er med andre ord her i del 3 elevene får hjelp til å forstå de idehistoriske forutsetningene for det pluralistiske samfunnet. Det er tre forestillinger vi fokuserer på i den idehistoriske linjetrekkingen: framveksten av menneskeverdet, den kritiske tanken og demokratiet. Samtidig belyser vi også utviklingen fra et kjønnsperspektiv. De øvrige hovedmomentene i mål 5 er bygd opp rundt dette risset. Del 3 avslutter med å rette oppmerksomheten mot tro, identitet og verdier i et pluralistisk samfunn.

I lærebokas siste del er temaet etikk. Denne delen åpner med å presentere en viktig utfordring i dag: Å møte hverandre både som likeverdige og forskjellige. Vi beskriver to feller det er mulig å falle i; å late som om mangfoldet ikke finnes – som om alle er like, eller å legge så stor vekt på forskjellene at man overser hverandres menneskelighet. Ved hjelp av enkle modeller hentet fra Arne Næss og John Rawls oppfordres elevene til å diskutere spørsmålet om hvor mye vi som samfunn må stå sammen om og hva som skal være opp til hver enkelt. Dette fokuset på fellesskapsetikk preger imidlertid ikke bare del 4, men har ført til at etikken har blitt et viktig sammenbindende element i hele boka.

Etikken binder læreboka sammen

Hva slags stilling har etikken i religion og

etik-faget? Går vi til læreplanen er det enkelt å slå fast at etikken er sentralt plassert. Dette er et religion og etik-fag. Fem av de ni fellesmålene for faget omtaler etik. Samtidig vet enhver som har undervist litt eller mye i religion og etik, at stofftrengselen er stor og timetallet strekker sjelden til. Resultatet må bli noen nedprioriteringer. I denne situasjonen står etikken lett i fare for å bli noe man skyver foran seg – til tiden er knapp og mai måned krever sitt.

I læreboka har vi derfor lagt opp til arbeid med etik underveis i faget, ikke bare på tampen av skoleåret. I del 1 gir vi elevene en såpass bred innføring i etik at de kan bli i stand til å ta tak i etiske problemstillinger lenge før de kommer til lærebokas siste del. Det betyr at begreper som læreplanen nevner i mål 6a – etik, moral, normer, holdninger, plikter, verdier, ansvar og samvittighet, behandles allerede her. Det andre vi gjør i innledningen er å presentere elevene for tre etiske emneområder som er viktige i dag: menneskeverd og menneskerettigheter, kjønn og seksualitet og mennesket og naturen. De fungerer som en rød tråd i læreboka. I presentasjonen av religioner og livssyn i del 2 rettes søkelyset mot disse tre områdene og hvordan den enkelte tradisjon forholder seg til dem.

Denne måten å integrere etikken på, har flere fordeler. Det blir synlig at alle tradisjonene lever i en felles verden som i dag står overfor store utfordringer. Dette er for mange elever relevant, motiverende og skjerpene. Å arbeide med aktuelle etiske problemstillinger i forbindelse med religioner og livssyn bidrar også til å gi en helhetsforståelse av stoffet og åpne opp et rom for nyanser. Etik handler jo om vurdering og begrunnelse. Ikke minst dreier dette seg om å oppdage hvordan religioner og livssyn kan fungere på forskjellige måter – både som sementerende og fornyende krefter. Samtidig kan dette arbeidet være en hjelp for elevene til å utvikle egne holdninger i etiske spørsmål. Etik krever modning over tid.

Det er en god grunn til å begynne tidlig i skoleåret.

I lærebokas siste del samler vi de tre etiske emneområdene igjen og utdypet dem i presentasjonen av en rekke konkrete etiske spørsmål knyttet til fordeling av ressurser, økologi, livets begynnelse og slutt, dødsstraff, krig og fred, menneskeverdet i konkurransesamfunnet, seksualitet, samliv og likestilling.

I del 4 er det prinsipielle arbeidet med etikken utdypet med et eksempel hentet fra skolemiljøet; økonomisk underslag i forbindelse med Operasjon Dagsverk som også blir et spørsmål om lojalitet. Problemstillingen er hva som er etisk relevant i den konkrete situasjonen. Her trekker vi inn faktorene verdier, konsekvenser, plikt, sinnelag, holdninger, nærhet og makt. På denne måten har vi forsøkt å myke opp en stram modelltenkning innenfor prinsipiell etik. Fokuset på etisk relevans åpner øynene for at svært mange ulike faktorer kan spille inn. Vi viser også hvordan religioner og livssyn kan virke motiverende inn på handlingen, og da ikke bare ut fra en pliktetik.

Forankringen av faget i en pluralistisk virkelighet og vektleggingen av etik gjør religion og etik-faget til et helhetlig fag. Det er viktig å gi elevene hjelpe til å se at de ulike delene av faget henger sammen.

Bruken av *I samme verden*

Jeg skal skrive litt kort om bruken av læreboka. Boka har som nevnt fire deler som er delt opp i delkapitler. Vi har utformet en rekke mindre spørsmål og større oppgaver til de ulike kapitlene som gir hjelp til å bearbeide stoffet. I begynnelsen av hvert kapittel i del 2 gir vi en oppsummering av den enkelte religion og livssyn som også kan brukes til sammenligning og repetisjon av stoffet. Historiske tidstavler og ordlister gir en hjelp til å orientere seg i stoffet. Her har vi tatt på alvor at forkunnskapene hos elevene – også etter at KRL-faget ble innført – er svært ulike. I forbindelse med kristen-

dommen har vi for eksempel forklart ganske sentrale og enkle begreper som disippel, pilegrim, synd og nåde. På denne måten kan læreboka også fungere som en håndbok i faget.

Vi har ønsket å skape en viss variasjon i oppbygningen av de ulike kapitlene i del 2 for å unngå en ensformig gjentakelse av den samme støpeformen. Elevene vil likevel finne egne avsnitt om menneskesyn og virkelighetsoppfatning i hvert kapittel som hjelper dem å sammenligne tradisjonene, jf. mål 5e i læreplanen. Kapittelinnngangen er også lik: Hver tradisjon innleder med en kultisk åpning. Først møter altså elevene det religiøse livet som religionen utfolder seg i – som sabbatsmåltid, julefeiring eller meditasjon. Etter den innledende beskrivelsen opprettes det så en avstand i teksten i spørsmålet om hva dette er. Dermed er elevene straks ført rett inn i sentrum av den enkelte religion. Samtidig har de blitt kjent med en viktig arbeidsmåte i faget; vekslingen mellom et innlevende perspektiv og et mer distansert utenfraperspektiv.

I kristendomskapittelet ligger tyngdepunktet på den kristne frelseshistorien som så blir en hjelp til å holde de ulike delene av lærestoffet sammen. Når elevene har arbeidet godt med frelseshistorien, har de fått med seg den viktigste referanserammen til både Bibelkunnskap, tros lære og kirkekunnskap.

I samme verden inviterer til flere aktuelle prosjektarbeider i faget. Framhevingen av det religiøse livet gir en hjelp til kultiske sammenligninger. De etiske emneområdene

som binder læreboka sammen, gjør det mulig å arbeide komparativt med etikken i forhold til en rekke konkrete utfordringer. Vektleggingen av forholdet mellom religionene åpner for prosjekter knyttet til religionsmøter.

Ved siden av læreboka har vi også utarbeidet en tekstsamling med en rekke kilde-tekster rammet inn av korte introduksjoner, ordforklaringer og oppgaver. Vi har lagt vekt på å finne sentrale, kortfattede tekster og tekstutdrag som egner seg til bruk i klasserommet. Tekstene kan både brukes til å introdusere nytt stoff og til å bearbeide stoffet. Mange av tekstene og oppgavene gir også en hjelp til å utarbeide eksamensoppgaver.

Nettstedet ROM FOR MANGFOLD er i sin helhet bygd opp rundt læreboka *I samme verden*, men er åpent for alle brukere. Nettadressen er <http://religion.cappelen.no/>. Nettstedet inneholder en rekke sentrale lenker og nettoppgaver. I tillegg finner elevene redaksjonelt stoff som supplerer læreboka. Vi presenterer eksempelvis alle de etablerte kirkesamfunnene i dag og en rekke mindre religiøse tradisjoner i egne nyskrevete tekster. Vi har også lagt ut aktuelle kildetekster med oppgaver. Nettstedet gir brukerveiledning til læreboka og informasjon om religion og etik-faget.

Ole Andreas Kvamme er lektor ved Oslo Katedralskole, adresse: ole.kvamme@oslo-katedral.vgs.no

Mening og mangfold på nett!



www.lokus.no

Aschehougs nettsted for religionsfaget på www.lokus.no er gratis. Nettstedet er skreddersydd for brukerne av læreboka *Mening og mangfold*, men det vil også være nyttig for elever og lærere som bruker andre læreverker.



Ressurser til religionsundervisningen

- Nøye utvalgte lenker til trossamfunnenes egne nettsteder
- Animasjoner, bilder, lyd- og videoklipp
- Klikkbare bilder og tekster
- Mange og varierte oppgaver
- Fagdidaktisk stoff

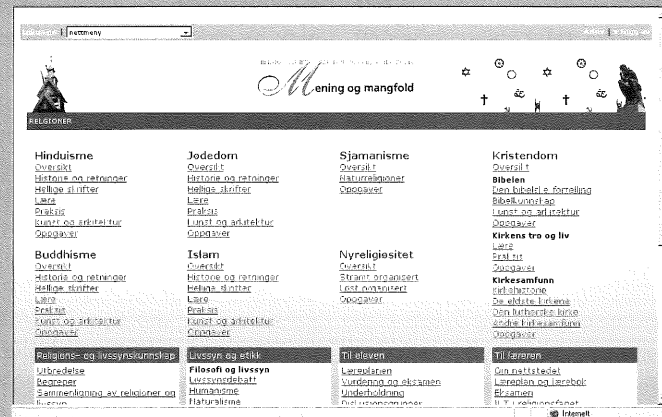
Ajourført lærebok 2004!

Hjelp til eksamensforberedelsene

- Oppsummeringer og sammenligningsskjemaer
- Interaktive "Test deg selv"-oppgaver til alle sentrale temaer i faget
- "Til eleven" gir orientering om eksamensordninger og eksempler på oppgaver
- "Til læreren" inneholder tips om muntlig eksamen og over 30 forslag til oppgaver



"Terningkast 5"
Religion og livssyn, 4/03.

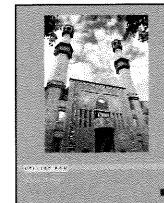


Bli kjent med verdensreligionene gjennom

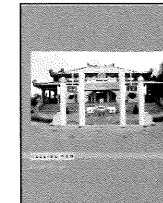
HELLIGE ROM



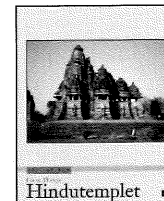
FAKTABIBLIOTEK



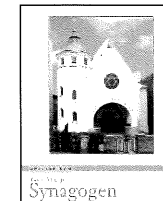
MOSKEEN



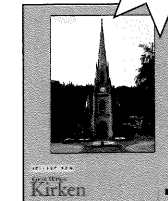
BUDDHISTEMPLET



HINDUTEMPLET



SYNAGOGEN



KIRKEN

NÅ KOMPLETT PÅ
BOKMÅL OG NYNORSKI!



- Inneholder bl.a.:
- høytidskalender
 - tidslinje
 - kart
 - ordforklaringer

Forfatter: Geir Winje

Serien HELLIGE ROM presenterer verdensreligionene gjennom arkitektur, gjenstander, handlinger og høytider knyttet til hellige rom. Flotte tegninger og foto illustrerer faktastoffet og gjør bøkene til spennende lesing for elever i grunnskolen.

Serien passer ypperlig i forbindelse med besøk i de ulike religionenes hellige rom.

Bestilles i bokhandelen.

Svar på spørsmålet nedenfor og bli med i trekningen!

10 heldige vinnere får hver sin bok fra serien HELLIGE ROM.

Hva er en MENORA? _____

Navn: _____

Skole: _____

Skoleadresse: _____

Hvis jeg blir trukket ut, ønsker jeg meg boka om _____

Alle lærere i grunnskolen kan delta.

Svar sendes: Aschehoug Undervisning, Markedsavdelingen,
Pb. 363 Sentrum, 0102 OSLO, Fax. 22 400 378

Mer informasjon på www.aschehoug.no/grs

0671 OSLO

Returadresse:
Jon Magne Vestøl,
Ravnåsen 14,
3743 Skien

Religionslærerforeningen i Norge

Medlemsskap kan tegnes ved
å betale kontingent:

kr. 250,- for enkeltmedlemmer

kr. 250,- for skoler og andre institusjoner

Postgiro: 7877 08 63243

Innmeldingsadresse:

Religionslærerforeningen
i Norge v/Gunnar Holth

Levrebakken 27, 1352 Kolsås

Telefon: 67 13 45 35

E-post: gunengel@online.no

EFTRE-konferanse i Finland i august

EFTRE står for European Forum for Religious Education, en institusjon som har konferanse hvert 3. år. Siste konferanse var i Edinburgh, gangen før der var det i København, og før der igjen i Hamburg. Religionslærerforeningens leder Marit Hallset Svare er med i styret i EFTRE. Konferansene gir både perspektiver og konkrete ideer med relevans for religionsundervisning. Foredrag, utstillinger, gruppesamtaler med kolleger fra andre land er alltid stimule-

rende. Konferansen i år er lagt til et kurs-senter nord for Helsinki i Finland og varer fra torsdag 26. til søndag 29. august. **Stoff om konferansen er lagt ut på internett www.eftre.org. Prisen for opphold, mat og kursavgift ligger mellom 400 og 480 Euro alt etter standard på overnattingen.**

Temaet i år er *RE: Educating the whole person*. Noe av stoffet fra programbrosjyren gjengis i det følgende, mens detaljer om programmet ligger på nettstedet.

Helsinki Conference 2004

Thursday 26 August – Sunday 29 August 2004

The EFTRE tri-annual conference is designed for all those involved in the teaching of Religious Education; this includes teachers, teacher trainers, religious groups and academics. The focus of the conference is on the pedagogy of RE and the theory that underpins this. The main conference language will be English; discussion groups will be available in several languages.

RE: educating the whole person

For many school systems throughout Europe the beginning of the new millennium has brought a questioning of the mechanistic and

materialist approach to the planning of the curriculum that has dominated much of the recent past. There has developed an awareness of the need to educate the whole person in a more integrated way that goes beyond the narrowly cognitive. RE has can make a major contribution to this process, stimulating not just the children's brains, but also their emotions, their spirits and their sense of community. It enables them to take another person's perspective and to learn from one another; to be tolerant and to accept and live with diversity. The EFTRE 2004 conference will explore the thinking

Forts. side 37