

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: Religion og krig

Årgang 3, 1991 nr.

2



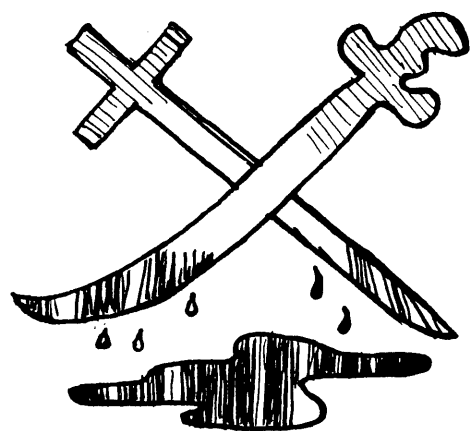
Religion og konflikt

Religionene har en bakside som vi ikke alltid er like sikre på hvordan vi skal takle. Golfkrigen ikke minst har aktualisert dette. Begge parter hadde Gud på sin side. En lang rekke religionskriger kommer så opp på hukommelseskjermene. Kanskje bør vi stille spørsmålet om vi er for raske og sjablongmessige når vi tar opp disse sakene? I muslimske land, sier vi, er krigen en integrert del av den religiøse tenkemåten, og tenker på Muhammeds erobringstokter. Mens hos oss i den vestlige sfære, sier vi, er krigen først og fremst uttrykk for sosiale motsetninger - og tenker på Nord-Irland. Det er ingen reell religionskrig, sier vi med ettertrykk. Javel, kanskje er det i første rekke sosiale konflikter i Nord-Irland.

Mitt poeng er følgende: La oss ikke være for raske med å unnskyldte religionen når det foregår ting i deres navn som vi ikke liker. For: hvis alle konflikter pr. definisjon ikke kan ha noe med religion å gjøre, så devaluerer vi samtidig religionene til bare å gjelde overflate, til bare å bli oppfattet som glaser. Noen reell betydning for samfunnsutviklingen kan den da ikke ha. Og omvendt: Dersom vi mener at religion *har* betydning, er det klart at den også kan spille en aktiv destruktiv rolle. Men dette må undersøkes fra situasjon til situasjon. Å låse sin fortolkningsmåte til f.eks. å la religionene alene ha ansvaret for alle grusomheter i middelalderen, er antagelig like galt som å si at ingen av motsetningene i dagens konflikter kan være religiøst betinget.

Vi håper at stoffet i dette nummeret av Religion og Livssyn kan gi noe bidrag til dette problemfeltet.

bm



RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2, 1991, 3. årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Bjørn Gjeffen
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Elisabeth Håkedal
Otto Krogseth
Richard Natvig
Dagfinn Rian
Kari Vogt
Arnt Stabell-Kulø
Svein Olaf Thorbjørnsen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1991.

Tidfrist for nr. 3, 1991:
15. august 1991

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
600

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/ Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Collets allé 106
0870 Oslo 8

ISSN 0802-8214



Innhold

| | |
|---|-----------|
| Leder: | 2 |
| <i>Religion og konflikt</i> | |
| Foreningsnytt: | 4 |
| <i>Religionslærerforeningens landsmøte i 1991</i> | |
| <i>Tabber</i> | 5 |
| <i>Fritak for religion</i> | 30 |
| Debatt: | 6 |
| <i>Evaluerer vi likt</i> | |
| Roger Williamson: | 7 |
| <i>Religion - fremdeles faktor i væpnede konflikter</i> | |
| Oddbjørn Leirvik: | 12 |
| <i>Kvar er Gud når krigen rasar?</i> | |
| Jan Opsal: | 16 |
| <i>Islam - krigen eller fredens religion?</i> | |
| Otto Krogseth: | 20 |
| <i>Religion og det nasjonale</i> | |
| Skal religion telle ved opptak til høyskoler? | 26 |
| Ny fageksamen spesielt tilpasset religion i videregående skole | 27 |
| Referat fra Verdikonferansen 12.4. i Det Norske Teater | 27 |
| Bokomtale | 29 |
| Kurs | 31 |

Tema neste nummer: Tro og viten

Religionslærerforeningens landsmøtekurs 1991

Elev - tekst - opplevelse

I forbindelse med landsmøtet 1991 inviterer Religionslærerforeningen lærere i kristendom, livssyn og religion til kurs sammen med lærere fra Sverige og Danmark. Temaet for kurset er Elev - tekst - opplevelse.

Interessen for religion og litteratur har vært økende de senere år i Norden. Samtidig har det vært økende interesse for fortellingsgenren i religionenes egen tekster. Bruk av litterære tekster og fortellingstoff i religionsundervisningen gir metodiske muligheter, samtidig som spørsmålet om opplevelsens plass i klasserommet aktualiseres på nytt.

Kurset holdes i samarbeid med SLS (Senter for lærerutdanning og skoletjeneste) ved Universitetet i Oslo og blir holdt på det nye Haraldheim kurssenter ved Sinsen, Oslo fra ettermiddagen torsdag 31. oktober til etter lunch lørdag 2. november. (Lærere på Østlandet har fri pga. Østlandske lærerstevne.)

Religionslærerforeningens landsmøte 1991 blir avholdt om ettermiddagen fredag den 1. november.

Av programmet kan vi nevne:

Fakultetslektor ved Menighetsfakultetet *Sverre Mogstad*: Litteratur og opplevelse i religionsundervisningen - et første møte med et vidt felt. Mogstad arbeider med religionspedagogikk som hovedfelt og har særlig interessert seg for narrativ teologi.

Universitetslektor *Svend Bjerg* ved København Universitet: Bibelske fingeravtrykk i litteraturen - eller: Litterære transfigurasjoner av Bibelen i teori og praksis. Svend Bjerg er blant de fremste i Norden når det gjelder feltet litteratur og teologi. Han har bl.a. utgitt en bok om "den bibelske grunnfortelling", og har i den senere tid arbeidet med det som nå gjerne kalles bibelske transfigurasjoner i tekster hos Karen Blixen og Graham Green.

Dosent Sven-Åke Selander, Lærerskolen i Malmø: Elev, Symbol, opplevelse. Selander vil bl.a. gjøre rede for undersøkelser som har vært gjort i Sverige når det gjelder elevers opplevelse i religions- og kristendomsfaget. Han er kjent for en stor produksjon av bl.a. lærebøker.

Førsteamanuensis Arnt Stabell-Kulø, SLS, Oslo: Om myter og myter i klasserommet. Stabell-Kulø har arbeidet med mytebegrepet, og har bl.a. utgitt en lærebok i fagdidaktikk for fremmede religioner.

Amanuensis Tove Ilsaas, SLS: Rollespill og fortelling. Tove Ilsaas har arbeidet med spesielt med drama i skolen og har på ulike religionskurs arbeidet med rollespill i etikkundervisningen. Hun skal stå for den praktisk-metodiske del av kurset.

Om kvelden torsdag den 31. oktober: *Forfatteren Carl Fredrik Engelstad* med lysbildeforedrag: Kristus i kunsten.

Tabber

Tabbe 1: Nr. 1 ble nr. 3.

Vi kan bare beklage en gedigen trykkfeil på forsiden til nr. 1 i år. Det kom et 3-tall i stedet for et 1-tall. Trykkeriet har alt laget klistrelapper til retting som vi skal få distribuert ved passende anledning.

Tabbe 2: Ekstrakrav om innbetaling av medlemskontingent

Vi må også beklage at enkelte av medlemmene har fått krav om innbetaling for 1990 til tross for at de har betalt. Dette gjelder også enkelte institusjoner. Årsaken til feilen: se neste avsnitt.



Tabbe 3: Problemer ved innbetalingen - bruk ikke bank!

De som betaler medlemskontingenten gjennom bank, må passe på at foreningens navn og adresse skrives fullt ut. Ellers får vi ikke tilsendt bilaget og kan derfor ikke registrere innbetalingen. Brukes posten (og det er mulig å betale på posten i banken!), får vi alltid tilsendt bilaget.

At vi ikke skjønnte dette før nylig, er årsaken til at noen har fått ekstrakrav om innbetaling. Vi ber om overbærenhet, vi håper vi blir bedre - om enn gradvis! Altså: Bruk postgiro ved innbetaling av medlemskontingenten.

Fortsettelse fra forrige side

Prisen for kurset med full deltagelse - to døgn på Haraldheim vil ligge på ca NKR 1000,-. Det vil være anledning til å komme

på deler av kurset, eventuelt på enkeltforedrag.

Påmelding til Sidsel Grande, Follovn. 70, 1400 Ski.

"Foreningsnytt" fortsetter s. 30

Evaluerer vi likt?

Om standpunktkarakterer i religion

Etter års praksis som lærer i faget religion, har visse frustrasjoner bygget seg opp og krystallisert seg i en del spørsmål som sterkt trenger til oppløsning. Alle disse spørsmålene gjelder evalueringen og grunnlaget for denne i faget religion.

Bakgrunnen er denne: Etter hvert har religionsfaget tilkjempet seg en respektert plass som et av flere kunnskapsfag i videregående skole. Det er alminnelig ansett som et viktig orienteringsfag. At den konfesjonelle binding er opphevet, *kan* ha uheldige sider, men oppleves vel som befriende av de fleste. Og evalueringen skal skje på samme grunnlag som i andre fag: interesse, aktivitet, kunnskap, forståelse.

Så reiser man på sensur og opplever at karakterfordelingen i standpunkt er en ganske annen ved X-fjord videregående skole enn ved ens egen.

La det være innrømmet: Det er ikke alltid greit å være viss på en karakter i et fåtimersfag. (Mine erfaringer er fra tiden før Veierød.) Og tvil lar man kanskje lettere komme elevene til gode i faget religion, hvor samtale om viktige eksistensielle spørsmål bør

kunne skje uten skjeling til evaluering og karakterer.

Men når karakterene stort sett er 4 og 5, med 5'erne i flertall, stusser man. Det er ikke hyggelig å høre fra elevene at "på X-fjord videregående skole får de mye bedre karakterer i religion enn her."

Tidligere sendte RVO ut til skolene karakterstatistikker for ulike fag. Der kunne man se karakterfordelingen for landet som helhet, for de enkelte regionene og for de enkelte skolene. Hvorfor gjøres ikke dette mer?

Det blir etter hvert nokså utålelig å leve med anelsen om at andre lærere evaluerer ut fra mer populære og private kriterier enn dem man selv legger til grunn for karaktergivningen. Man gjør iallfall faget en bjørnetjeneste dersom elevene - og kollegene - får det inntrykk at i faget religion betyr innsatsen lite. Bra karakter får man likevel.

Her bør Landsseksjonen for religion og livssyn og Religionslærerforeningen gjøre ett eller annet. RVO kunne kanskje beveges til å gjenopplive ordningen med karakterstatistikker også for muntlige fag.

Sensor

Roger Williamson

Religion - fremdeles en faktor i væpnede konflikter

For 25 år siden spådde både marxister og vestlige, liberale teoretikere at religion ville bli en stadig mer betydningsløs faktor i det politiske livet. Nå ser vi tvert imot en gjenoppliving av religion som viktig faktor i mange av verdens konflikter.

Økonomisk teori og løfter som ikke ble oppfylt

Begge hovedstrømmingene av økonomisk orienterte sosiale forklaringsmodeller har på en måte sviktet når det gjelder å oppnå de mål som var forutsatt: Velstanden spredte seg ikke utover og nedover i alle sosiale lag, slik liberale teoretikere mente det ville skje etter hvert. Marxistenes revolusjon kom ikke. I tillegg har stats sosialismen mistet sin troverdighet.

Når begge disse hovedstrømmingene har vist seg "ikke leveringsdyktige", bør det ikke overraske at andre kilder søkes for enten å legitimere eller å motsi rådende samfunnsforhold i den tredje verden. De to mest opplagte kilder til en ny sosial forklaringsmodell er henholdsvis etnisk/nasjonalt tilknytning og religion - både til forsvar av status quo og til angrep på de rådende forhold.⁽¹⁾

Religionen dukker opp igjen

For verdens fattige har verken marxistisk-inspirerte eller vestlig-liberale samfunns-teorier bidratt med de forventede resultater. Samtidig som oppfatningen at disse systemene har slått feil er blitt utbredt, har vi sett et kraftig oppsving i religiøst preget

engasjement i en rekke sosiale spørsmål. Iøynefallede er særlig utviklingen av sosialt engasjert kristendom i den tredje verden (frigjøringsteologi) og islams nye og voksende rolle som en politisk kraft.

Grunnleggende spørsmål kan reises ved begge: Er frigjøringsteologien virkelig frigjørende? Er islam en progressiv eller reaksjonær kraft, eller er denne religionens oppsving flertydig? Eksempelvis kan opposisjonen mot shah-regimet i Iran nok regnes som en sosial frigjøringsprosess. Men samfunns systemet som ble etablert under Khomeiny kan knapt sees på denne måten.

Det har ofte dreid seg om gjenoppliving og framgang for konservative religiøse retninger. Her har f.eks. den såkalte "moralske majoritet" i USA vært sterk nok til å ha innflytelse over utformingen av utenrikspolitikken i verdens mektigste nasjon.⁽²⁾

Religion og væpnet konflikt: Noen refleksjoner

Dette temaet har vært viet atskillig oppmerksomhet i det siste - også om en bare nøyer seg med kristent kildetilfang. Freds- og konfliktforskningsinstituttet ved Uppsala universitet regner at 10 av 34 omfattende konflikter i verden (1988) har en betydelig

religiøs komponent. Konflikter som var tatt inn under denne definisjonen var Iran-Irak, Filippinene, Israel-Palestina, Nord-Irland, Sri Lanka, Afghanistan, Libanon, Sudan og Sør-Afrika.⁽³⁾

På et seminar som instituttet i Uppsala og Verdenskonferansen for religion og fred i Geneve sto bak⁽⁴⁾, understreket sistnevntes generalsekretær John Taylor at det religiøse element i væpnede konflikter ikke bare var "middelalderske kostog og religionskriger". Taylor nevnte situasjonen i Libanon, på Sri Lanka, i Tsjad, Sudan, Ulster, Punjab-provinsen, Kosovo, Øst-Timor, Armenia, Israel-Palestina og understreket at "religion snarere kunne se ut til å virke splittende enn sammenbindende."⁽⁵⁾

Den økumeniske organisasjonen for teologer fra den tredje verden har understreket behovet for at religioner og religiøse retninger samarbeider for å frigjøre de fattige.⁽⁶⁾ Denne tilnærmingen er interessant fordi man søker å identifisere "frigjørende elementer i den tredje verdens religioner".⁽⁷⁾

Kirkenes Verdensråd har bidratt med en god oversikt over viktige punkter, spesielt der etniske og religiøse konflikter overlapper hverandre:

- Religion som komponent i nasjonalisme, spesielt etnisk nasjonalisme.
- Religiøse faktorer som skjerper spenning eller konflikt hvis grunn-årsaker er sosio-politiske eller økonomiske.
- Religiøse faktorer og følelser som utnyttes bevisst for å øke spenning.
- Religiøse begreper/ideer om statsdannelse som benyttes til omforming av politiske institusjoner og leder til konflikt.
- Religiøs fundamentalisme eller fanatisme som faktorer med betydelig innflytelse på offentlig politikk.⁽⁸⁾

Andre dimensjoner KV-dokumenter regner som årsak til at religion gjenvinner tereng som en faktor i konflikter er:

- Uthuling av det sekulære/likhetstegn sekularisert = vestlig

- Bruk av religion i politiske prosesser og i påvirkning av myndighetenes politikk.
- Økende mistillit til regjeringer i mange deler av verden fra minoriteter. Dette fører til opposisjon og konflikt, hvor det kan gjøres bruk av religion.
- Spenninger forårsaket av at marginale grupper får økt økonomisk styrke ved hjelp utenfra.
- Religiøse konflikter som utnyttes/aksentueres av grupper utenfra for å destabilisere et land.⁽⁹⁾

Generalsekretæren i Kirkrådet i Midt-Østen, Gabriel Habib, har streket opp to hovedtendenser: Den første definerer han som "En bevegelse i retning av sekulær humanisme, oppfattet som utviklet fra og med rot i vestlig, kristen kultur. Den andre hovedtendensen "utfordrer den europeiske nasjonalisme-modellen og dennes begrep om nasjonalstat og mål om å skape et pluralistisk samfunn. Habib slår fast: I dag er både sekulær humanisme og nasjonalisme kraftig utfordret av religiøs gjenreising overalt."⁽¹⁰⁾

Andre dimensjoner ved religionenes "rolle" i konflikter

Det er bare mulig å streke opp et utvalg slike dimensjoner. De følgende bør i det minste ha en plass:

- Religionens rolle relatert til de viktigste sosiale og politiske bevegelser i et samfunn. Hva mener f.eks. de viktigste kirkesamfunn i USA om Gulf-krigen?
- Hvordan er konflikt-adferden i religiøse institusjoner som kirker og tilsvarende institusjoner. Hvordan skiller f.eks. svarte og hvites kirkesamfunn i Sør-Afrika seg i synet på apartheid?
- Bruken av religiøse forestillinger og identifisering blant ledere i deres konflikt-retorikk. Eksempler: Saddam Husseins jihad-motiv (hellig krig) og George Bush' "rettferdig krig"-argumentasjon.
- Måten teologi/filosofi blir brukt til å utdype eller dempe konflikt-intensitet. (F.eks. på den ene side karakteristikk av egen sak som rettferdig og bruk av religiøst fargede "fiendebilder" der motstan-

derne karakteriseres som djevlere eller liknende). Ayatollah Khomeiny karakteriserte eksempelvis regelmessig USA som "Den store satan". Saddam Hussein tok tilsvarende beskrivelser i bruk. Motsatt kan en se forsøk på å fremme forsoning ut fra religiøs motivasjon.

Historiske linjer

Den geografiske lokaliseringen av åpne og latente konflikter i verden henger sammen med en 500-årig vekst i europeisk (og senere nord-amerikansk) industrialisering, ekspansjonisme og militær makt. I Europa førte dette til splittelse vest-øst. Øst-blokken, i det minste makteliten, har vært uttalt ateistisk innstilt. Vesten har fluktuert mellom en sekularisert og en kristen selvforståelse. Den kalde krigen var lokalisert i og rundt Europa. Men nesten alle kriger/konflikter med et betydelig antall falne har etter 1945 funnet sted utenfor Europa/Nord-Amerika.

I essayet "United States Foreign Policy: As Manifest Theology"⁽¹¹⁾ streker Johan Galtung opp USAs "fiendebilder" som preget av gudløs ateisme eller militant islam. Nokså impresjonistisk illustrerer Galtung hvordan en dyptliggende amerikansk egenforståelse av å være et uvalgt folk kan forklare viktige trekk i amerikansk utenrikspolitikk. I Reagan-perioden var det påfallende hvordan andre regimer som ble utsatt for særlig krafteig fordømmelse var slike som ble sett på som representanter for ateistisk kommunisme eller militant islam. Sovjetunionen ble kalt "the evil empire", og ble også beskyldt for å stå bak revolusjonen i Nicaragua. Tilsvarende fordømte Reagan-administrasjonen Ghadafis Libya og Komeinys Iran - og Bush har fortsatt når det gjelder Irak under Saddam Hussein.

Johan Galtung ser altså en underliggende myte om USA som et utvalgt folk i det lovede land spesielt nær Gud om et egenbilde som forklarer mye av utenrikspolitikken. At verdenskommunismen nå er et atskilleg mindre plausibelt fiendebilde betyr

ikke at nye slike bilder ikke kan brukes til å rettferdiggjøre amerikanske intervensjoner. USA gjennomførte væpnede intervensjoner i Sentral-Amerika før den russiske revolusjonen (f.eks. i Nicaragua i 1909). Islam, narkotikahandel og terrorisme kan gjøre like god nytte som rettferdiggjøringsfaktorer⁽¹²⁾. Den amerikanske invasjonen i Panama skjedde etter perestrojkaen i øst. Gulf-krigen var den første omfattende krig i nyere tid der et islamsk regime hadde avløst et kommunistisk som fiende.

Selvbildet som omfatter "lovede land"- og "utvalgt folk"-myter har vist seg spesielt farlige når dette er knyttet sammen med en mektig og ekspansjonistisk kultur som Europas. For svarte sørafrikanere, amerikanske indianere eller australske aboriginer var der virkelig dårlige nyheter når europeerne kom med slike religiøse/kulturelle ledemotiver.

Det opprinnelig åsted for disse mytene, det hellige land, viser den dag i dag hvordan slik politisk-religiøs symbolikk kan brukes til å rettferdiggjøre undertrykking av palestinerne.

Noen forslag til fortsatte undersøkelser

1. Religion har ikke forsvunnet som faktor i det politiske liv. Det er ikke sannsynlig at dette vil skje, spesielt i tredje verden-sammenhenger som verken er moderniserte, sekulariserte eller økonomisk utviklede.

2. Religion spiller fortsatt en viktig rolle i væpnede konflikter, hovedsakelig i sør. Nord-Irland er et dramatisk unntak.

3. Gjennom de siste 25 år har religioner/religiøse retninger i økende grad distansert seg fra sosial determinisme eller fatalisme. Spesielt kan frigjøringsteologi og politisert islam nevnes. Disse retninger avviser å vente på at Gud eller Allah skal la rettferdighet skje fyllest, men understreker behovet for å ta politisk ansvar i samsvar med religiøse hovedprinsipper i stedet. Heller enn å akseptere samfunnsforhold som uforanderlige eller "gudgitte" blir sosi-

al urettferdighet gjenstand for religiøst motivert kritikk.

4. Samtidig indikerer utviklingen av en kraftig "høyre-fløy"-kristendom at progressiv, sosialt bevisst kristen oppførsel og tro langtfra har noe monopol. Forenklet framstilt er høyreorientert religion ukritisk eller positivt inntilt til liberalistisk kapitalisme og motsetter seg endring av status quo av religiøse grunner.

5. Europeisk/amerikansk utlegging av mye av samfunnsvitenskapenes funn gir liten hjelp til forståelse av konflikter i en tredje verden-sammenheng. Derfor er det nødvendig å tilegne seg perspektiver på den tredje verden som er mer sensitive overfor religiøs og kulturell bakgrunn i konfliktområdene.

6. Skaden som religion med fanatiske trekk kan forårsake må mildnes gjennom å tillempe menneskelige verdier (Humanisme i den virkelige forstand, basert på forestillingen om menneskerettigheter som er ukrenkelige.) Dette er det sterke punkt i sekularisert kritikk mot religionene.

7. Likevel er det slik at religion samtidig kan tjene som motiverende kraft i kampen for rettferdighet og for å oppnå og forsvare et mer menneskeverdig samfunn.

8. Når religionen korrumpes i allianse med makten, er det på tide for religionen å skifte side. Dette har skjedd i betydelig grad i bl. a tredje verden-, feministisk, svart og frigjørings-teologi. Slike retninger har brutt med den tradisjonelle europeiske alliansen mellom trone og alter eller mellom dominerende kultur og kirke. Religiøs tradisjon bærer ofte i seg en kritisk understrøm som er av verdi i slike situasjoner. Av ulike grunner, heriblant manglende årvåkenhet, uavhengighet eller mot hos mange troende, er den kritiske tradisjon ofte svakere enn tendensen til konformitet eller intoleranse.

9. Uansett forskjeller mellom religionene når det gjelder endelig forståelse av frelse/befrielse fra lidelse, finnes omfattende

muligheter for å forene kreftene til en felles plattform i kampen mot avhumaniserende krefter, fattigdom og unødvendig lidelse. Slike felles framstøt burde danne basis for samhandling mellom folk av forskjellig tro eller religiøs retning snarere enn abstrakt dialog. Dette er spesielt viktig i en splittet eller religiøst sett pluralistisk situasjon.

10. Ingen religiøs tro kan fri seg fra muligheten for å bli korrumpert. Derfor er det nødvendig med kritikk fra de beste tradisjoner innenfor religionen, og med kritikk utenfra.

11. Den styrke som ligger i en religiøs tradisjon når det gjelder å mobilisere tilhengerne til kamp for en rettferdig sak har samtidig en fatal tendens til å hardne en poliisk strid til uløselige motsetninger. Det er et problem at menneskeverdig politikk kan bygges på kompromisser, mens troende kan bli oppfordret til å kjempe inntil døden for guds ord.

12. Religion er sosialt ambivalent, og er sett mobilisert både i den frigjørende og undertrykkende saks navn. En viktig del av problemet er at det er vanskelig å enes om hva som er frigjørende og hva som er undertrykkende. Dersom religioner og ideologier kunne enes om en overbevisende og vidt akseptert forståelse av hva som er grunnleggende menneskerettigheter, ville dette utgjøre en hovedkraft i kampen mot religiøs og ideologisk intoleranse. Samtidig burde religionene oppmuntres til fortsatt, helst ikke-voldelig støtte, til fattige og undertrykte. Dette vil uvegerlig måtte bety konflikt, til og med voldelig, mot de rike og mektige.

Kilder

1. For en behandling av etniske konflikter som også er nyttig i forklaring av den religiøse faktor, se K. Rupesinghe: "Introduction to the working groups" i Prio (red) Prospects for Peace in Sri Lanka: Report of a seminar held in Oslo 24 oktober 1986. Prio, Oslo (ikke datert)

2. R. Reagan: "Remark to the National Association of Evangelicals", bl. a trykt i S. Talbott: "The Russians and Reagan", Vintage Books, New York 1984. For Reagans synspunkter på Armageddon, atomkrig og Midt-Østen, se L. Kickham "The Theology of Nuclear War" i *Covert Action Information Bulletin* nr.27/1987. Se også G. Halsell: "Prophecy and Politics: The secret alliance between Israel and the U.S. Christian Right", Lawrence Hill, Chicago 1986.

3. K.-Å Nordquist: "Religion och väpnad konflikt - en bild av 1988 i *Tro och Liv*, vol 48 nr. 4 1989.

4. Jfr. et seminar om "Forsoning og religionenes rolle i væpnet konflikt" i Sigtuna, Sverige nov. 1989. 36 deltakere fra ulike land og religioner deltok. Case-studies og innlegg ved seminaret er trykt i *Bulletin of Peace Proposals i Life and Peace Review* 1990/1, som er tilgjengelig ved henvendelse til Life and Peace Institute, box 297, 751 05 Uppsala, Sverige.

5. J.B. Taylor: "Reconciliation and Religion: Interfaith Peacework Reaches Maturity". Artikkel framlagt ved seminaret *Reconciliation and the Role of Religion in Situations of armed conflict*, Sigtuna, Sverige november 1989. Stensil.

6. "The EATWOT Cnsultaion on Religion and Liberation, New Dehli, India 1. - 5. december 1989", i *Ecumenical Review* vol 41 nr. 1 1990.

7. *ibid*, s. 122

8. WCC Execuive Committee, "Outline for a study document on "Conflict between Religious Communities": Endret tittel: "Role of Religion in Conflict", Kirkenes Verdensråd, eksekutivkomiteen, Geneve, juli 1984. Stensil.

9. *ibid*

10. G. Habib, " Misuse of Religious Sentiments: Religion in Conflict situations" Midt-Østens kirkeråd Geneve/Beirut 1987.

11. J. Galtung: *United States Foreign Policy As Manifest Theology*, Institute on Global Conflict and Cooperation, University of California, San Diego, 1987.

12. J. Pearce: *Under The Eagle: US Intervention in Central America and the Caribbean*, Latin America Bureau, London 1981.

13. F. Hinkelammert: *The Ideological Weapons of Death: A theological Critique of Capitalism*, Orbis, Maryknoll 1986.

Dr. Roger Williamson, f. 12.10.52, Research Director, Life & Peace Institute, Sverige. Adr: P.O. Box 297, S-751 05 Uppsala, Sverige. Tlf: (018)-169500.

Oddbjørn Leirvik

Kvar er Gud når krigen rasar?

Nokre refleksjonar frå våpenhuset.

Februarnummeret av Palestina-Nytt (bladet til Palestinagruppene i Norge) gir eit ironisk og religionskritisk svar på spørsmålet om Gud i krigen: Det einaste sikre ved Golfkrigen er at "Gud" vil vinne! For "Gud" er involvert på alle tenkjelege sider: "Vårherre er allestedsnærværende i Gulfkrigen. Han velsigner de amerikanske tropene (God bless our troops and the USA), og støtter Saddam Hussein i kampen mot Satan/USA. Samtidig som han forkledd som Kirkenes Verdensråd tar avstand fra kampen og ber om våpenhvile".

Er det slik? Er den meningsfulle talen om Gud det første som blir ofra i ein krigskonflikt? Sanninga har alltid vore det første offeret når krigen bryt ut ...

I alle fall er spørsmålet om Gud og krigen eitt av dei mest kompliserte i religionshistoria. Før vi prøvar å finne forskjellar mellom kristendom og islam i synet på krigen, bør vi rydde opp i eige hus. Truleg vil vi då finne at det meste som måtte skremme oss i islams heilagkrigstenkjing er ein tung *fellesarv*, som har sett uttallege blodspor både på jødisk, kristen og muslimsk mark.

I *gammaltestamentleg/jødisk* tradisjon set det femte bodet ei grense mot vilkårlege drap. Men forbodet mot å slå ihel har aldri blitt hevda i absolutt mening. Det femte bodet set grenser for private drap utanom lova, men tillet både dødsstraff og krigføring. David kjem i stor syndenød etter å ha sett Urias fremst i fronten for å sikre seg at Batseba blir ei fri og tilgjengeleg enke, og han skriv ein av Bibelen sine mest storslagne syndsvedkjenningar etter å ha erkjent at hans lyster har ført til illegitimt drap (Salme 51). Hans brutale krigføring mot nabofolka har derimot ikkje sett spor etter seg i anger

og bot, men står uimotsagt - og glorifisert - i Bibelens historiebøker. Det er i Davidshistoria vi finn mange av røtene til "Gud med oss"-tanken og den religiøse valdsromantikken som både bibel og koran ber tunge spor av. Kap. 8 i 2. Samuelsbok gir eit blodig og fortetta uttrykk for tankegangen. Her er det "Såleis hjelpte Herren David kvar helst han for fram" som er omkvedet i oppregningane av kor mange tusen han tok livet av i sine veldige krigar.

Men det er også jødedommen som har gitt oss dei mest storslagne visjonane av korleis våpna kan smiast om til plogjern, og av ei tid då folk ikkje meir skal løfte sverd mot folk og ikkje lenger lære å føre krig (Mika, kap. 4). Det er ei kjent sak at profetane generelt er kritiske mot den religiøse kongeideologien, som gong på gong freistar kongen til å gjere seg sjølv til gud og ta retten og sverdet i egne hender.

No ber imidlertid også kongeideologien fredsdraumar i seg, slik vi finn det uttrykt i Salme 72: "Gjev kongen dine domar, Gud, lat kongssonen få rettferd frå deg! ... Då skal fjella gje folket fred, og haugane rettferd. Kongen skal hjelpe dei verjelause i folket, så dei får sin rett. Han skal berga dei fattige og knusa valds mannen." Draumen om fred og rettferd er vakker nok. Problemet ligg i kongens fullmakt til å "knuse valds mannen". Både Saddam og Shamir og Bush kunne nok tenke seg å bruke Salme 72 som kongsspegel. Det som skil dei, er deira forståing av retten og deira definisjon av valds mannen.

Skulle ikkje historia snart ha lært oss at einkvar religiøs kongeideologi som koplår religion og væpna maktutøving systematisk fører til misbruk av Guds namn?

Spørsmålet borar djupt. For i den gammaltestamentlege tradisjonen som alle Abrahams barn ber med seg har valdsromantikken også farga Guds biletet. Vel finn vi ei gryande erkjenning hos profetane om ein komande messias som skal rydde ut vognene og bryte stridsbogen, som Fredsfyrste (Sakarja kap. 9 og Jesaja 9,6). Men fredsvisjonane står nokså uformidla side om side med visjonar av Herrens blodige dom over nabofolka sine valdsmenn og ugudelege: "Herrens sverd er fullt av blod ... for det er ein hemnardag for Herren, eit attergjeldsår i striden for Sion" (Jesaja kap. 34).

Kvar kan ein finne sann gudserkjenning i eit slikt kaos av sjølvkritiske fredsdraumar og valdsromantisk nasjonalisme, alt saman i Guds namn?

I den jødiske (og seinare kristne) apokalyptikken blir tonen skjerpa på Guds vegner, og blodige scenarier blir utforma i Guds namn, av menneske som kjempar med ryggen mot veggen pressa av skiftande stormakter. Det er mogeleg å forstå apokalyptikken som det mest desperate uttrykket for eit undertrykt folk sin legitime protest. Men vil ikkje eit så valdsinfisert gudsspråk gjere offeret til valds mann så snart han får makt?

Om ein likevel tar dei aggressive ropa i det gamle testamentet i god mening, kan ein lese dei som fortvilte rop til Gud om hjelp mot ein valdeleg undertrykkar som fær fram som han vil utan tanke på å bli stilt til rekneskap. Salme 9 og 10 i Bibelen er instruktive lesestykker i så måte, under overskrifta "Han som hjelper dei hjelpelause". Her er håpet til Gud at han skal kreve den gudlause og vonde til rekneskap, bryte arma på valds mannen, og øydelegge fienden - for evig.

Men blir Gud noko meir enn eit offer for vår eigen aggresjon i slike teologiske resonnement?

Kristus

Det er vanleg å sjå songane om Herrens lidande tenar hos profeten Jesaja som sjeldne uttrykk for ein gudstanke der Herrens tenar ikkje lenger er den mektige kongen, men det lidande offeret. Men i Jesaja kap. 53 blir det hengande i lufta om det var "vi" som trudde Herrens tenar var slått av Gud med alle sine plager (v. 4), eller om det verkeleg var "Herrens vilje" å knuse han med sjukdom (v. 10).

Vi kjenner igjen spørsmålsstillinga frå tolkinga av Jesu død: Er Jesu død å forstå som eit sonoffer til ein Gud som enno ropar på blod - eller er det verkeleg Gud som dør på korset, som eit offer for *våre* blodige synder?

Om Kristus verkeleg er den usynlege Guds bilete, og avglansen av hans vesen, då må vi også erkjenne at det Guds biletet som demrar i Kristuserkjenninga er radikalt forskjellig frå alt anna. Med tanke på Gud og krigen er det vanskeleg å lese Jesushistoria som noko anna enn eit himmelropande oppgjer med ein kvar tanke på "legitim valds bruk" eller "rettferdig krig". Jesus opnar sitt offentlege virke med å skjerpe det femte bodet til dei grader at han sidestiller skjellsord med drap, og han påbyr å vende det andre kinnnet til når nokon slår deg. Sjølv står han for ein heilt konsekvent ikkje-valdeleg motstand mot valdsmenn og ugudelege. Han er sterk som ein villmann når han driv pengevekslarar ut av templet, men han nøyer seg med å øydelegge pengeborda deira, og skadar aldri eit menneske. Når han sjølv blir arrestert, og Peter grip til sverd for å forsvare han, byr han Peter å stikke sverdet i slira, og konsentrerer seg om å lækje det avhogne øyret til øvsteprestens tenar istadenfor å forsvare seg.

Fortellinga om arrestasjonen av Jesus (Matteus 26,47-56) gir oss det mest slående argumentet mot vald og krig som kan tenkjast: "Den som grip til sverd, skal også falle for sverd".

Jesusordet kan lesast som eit resignert uttrykk for den gamle jødiske visdomsdisjon at eikvar vond handling ber si eiga straff i seg, men også som eit progammatisk ikkje-valdeleg kamprop: Om valdsbruken er aldri så "legitim", fører han alltid til meir vald, i ein evig valdsspiral som nokon må våge å bryte!

Jesus bryt valdsspiralen. Det fører han til korset, men gir han eit evig ettermæle som verdens frelsar. Hadde Jesus forsvart seg med sverd, ville han vere gløymt idag, og verda hadde enno ligge i mørke, fortapt i sine synder.

Kristendommen

Kristendommen si historie kan dessverre for ein stor del lesast som ei bortforklaring av den radikale brodden i Jesu ikkje-valdelege frelsargjerning. "Jesus forsvarte seg ikkje, for han visste at han var utvald av Gud til å dø for våre synder. Men vi må forsvare oss, om nødvendig med våpen, det har vi rett til".

Kanskje det, men neppe i Jesu namn.

I urkristendommen si historie var spørsmålet om kristne si hæsteneste eitt av dei store kontroversielle tema. Etter som kristendommen breidde seg utover geografisk, til stadig nye romerske provinsar, og oppover i dei sosiale lag, mellom anna til offiserstanden, melde spørsmålet seg: Kan kristne vere soldatar? Fleire av kyrkjefedrene hevda konsekvente, pasifistiske syn - mellom dei Tertullian og Origenes. På det tidlege 200-talet, i sin "Traditio apostolica", listar Hippolyt (seinare biskop i Roma) opp yrke som katekumenar definitivt ikkje kan ha, og nemner m.a. bordellvert, gladiator og vognkøyrar på sirkus. Og han er ikkje meir i tvil når det gjeld soldatgjerninga: "Hvis en katekumen eller en døpt kristen ønsker å blir soldat, skal han utstøtes. For han har foraktet Gud" (sitert etter Einar Molland: "De kristne og militærtjenesten i den gamle kirke", i Norsk Teologisk Tidsskrift 1960, s. 87-104).

Med den konstantinske æra blir også synet på militærtjenesta gradvis forandra. Er det så berre dei kristne si sosiale og politisk stilling som avgjer synet på krigen, slik at synet skiftar alt etter om dei er potensielle offer for den romerske krigsmakta eller sjølve ansvarlege for lov og orden i riket? Kvar er Gud i oldkyrkja sin vekslende standpunkt?

Det blir Augustin som formulerer det klassiske synet på legitim krigføring, eit syn som heilt fram til vår tid har harmonert kristendommen med politisk og militær maktbruk. Augustin ser på soldaten og offiseren sitt yrke som lovleg og respektabelt. Den einaste avgrensinga er denne: "En krig som kristne skal kunne delta i, må legitimeres som en rettferdig krig (iustum bellum)". Ei slik avgrensing er det rimeleg overkommeleg å leve med når fyrsten er kristen og sjølv kan definere kva som er *rettferdig krig* - anten fyrsten no sit på Kapitol eller i Det kvite hus.

Det er det same synet som har fått nedslag i våre lutherske vedkjenningskrifter, der Confessio Augustana uttrykker seg slik i artikkel 16: "det er tillate for kristne å styra embete ... felle dødsdomar etter retten, føre krig etter retten (iure bellare), gjera herteneste, gjere forretningar etter lova, ha eige-dom ... og ta kone eller mann til ekte".

Med dette trivielle synet på dødsstraff og krigføring er steget ikkje så langt til den amerikanske soldaten som kjem tilbake frå sitt første lufttokt over Irak og gjennom CNN kan fortelle heile verda gjennom CNN at no skal han berre ha seg litt frokost før han tar ein tur til. Og han håper kona har det bra.

Kyrkja idag.

Kven tør så å stå ved Jesu avmektige protestrop mot valden sin logikk?

Golfkrigen kan ha blitt ein milepæl i den verdsvide kyrkja si tenkjing omkring vald som konfliktløsning - med ein overveldande brei protest mot krigen frå dei store kyrkje-

samfunna si side. Det har lenge vore ei brei kyrkjeleg tendens i retning av atompasifisme. Ser ein no ei gryande erkjenning av at moderne våpenmakt er djevlesk nok også i sine konvensjonelle utgåver, utan at ein må male fanden på veggen i form av atomtrussel for å sjå sanninga i augene?

Dei nye kyrkjelege posisjonane speglar vel også ein kultursituasjon der kyrkja på ny føler seg avmektig, og ikkje lenger kan alliere seg med den verdslege makta. Men biletet er ikkje eintydig: Når biskop Browning tar opp den gamle profetrolla og talar kongen/Bush midt imot, står Billy Graham klar til å ta over som hoffprofet og presidentens sjelesørgar i krigstid.

Dei krigkritiske tendensane er altså langt frå eintydige. No kan det vel hende at både Bush og Billy Graham var djupt ærlege i sine ønske om at offera måtte bli så få som mogeleg i Golfkrigen - sjølv om omsorgen først og fremst galdt dei eigne soldatane. Men ikkje alle kristne er så fintfølande. I den nye kristne fundamentalismen blir den aggressive tonen igjen skjerpa. I USA er fundamentalismen pådrivar for ein aggressiv utanrikspolitik. I USA sine bakgårdar har fundamentalismen sjølv tatt politisk makt, som i Guatemala. Under Golfkrigen hadde Vårt Land vidsyn nok til å sjå at valden herja også i andre delar av verda, og gav oss nokre kritiske reportasjer om den amerikansk-inspirerte fundamenetalismen i Guatemala som har vore alliert med den tidlegare diktatoren Rios Montt. Avisa refererer frå ei gudsteneste i det raskt veksande Verbo-kyrkja: "Gang på gang sammenliknes den kristnes åndskamp mot djevelen med myndighetenes krigføring mot geriljaen. Som Gud ikke inngår kompro-

miss med den onde, skal heller ikke hæren snakke med opprørerne. Som Gud er ren og hellig, kjemper hæren for at alle skal bli beskyttet og føle seg trygge. Ikke et ord blir sagt om de tusenvis av drap på uskyldige også hæren har vært ansvarlig for i Guatemala. Ingen sier noe om indianerlandsbyer som ble jevnet med jorden ...".

Mange er redde for Saddam. Men er mange nok redde for dei nye kristne vekningspredikantane?

I einkvar samtale mellom kristne og andre som vågar å ta Guds namn i sin munn vil vi oppdage at spørsmålet om krig og vald i Guds namn går heilt på tvers av religionsgrensene. Den aggressive fundamentalismen har dei same grunndrag på kristen og muslimsk mark, liksom den kristne pasifismen i det minste har ein slekting i sufismens tale om jihad som kampen mot det vonde i deg sjølv. Midt imellom blind aggresjon og konsekvent pasifisme finn vi også i islam det same konseptet av rettferdig krig og det same forbodet mot angrepskrig som vi har utforma i vår kristne tradisjon. Men konseptet er like ubeskytta for misbruk på muslimsk mark som det har vore i kristendommen si historie.

Korset

Aldri har eg sett det klarare: Det einaste sanne biletet av Gud i krigen må vere Gud på korset, korsfesta midt mellom dei stridande partane, på dei lidande si side og ingen annans, som eit avmektig offer for våre misbruk av Guds namn.

Når skal biletet av den korsfesta Gud få avvæpne oss?

Oddbjørn Leirvik, f. 18.08.51, Res. kap. i Paulus/Oslo. Adr: Valdresgt. 13c, 0557 Oslo 5.

Jan Opsal

Islam - krigens eller fredens religion?

I kjølvannet av krigen i Golfen har mange spurt om islam er krigens og hatets religion. Saddam Husseins retorikk og scenene fra Amman i Jordan har gjort sterkt inntrykk. Til dette kommer inntrykket av et sterkt hat fra arabernes side mot Israel og det inntrykket vi har av muslimsk ekspansjon ved "sverdmisjon" i løpet av det første århundret etter Muhammeds død. I skolens undervisning kommer spørsmålet ofte opp fra elever i forbindelse med fag som religion eller samfunnsfag.

Dar al-islam og dar al-harb

En muslim ville umiddelbart svare på dette spørsmålet at islam er ikke krigens, men fredens religion. Ordet islam kommer fra samme rot som salam, som betyr fred. Muslimene kaller de deler av verden der islam dominerer, for dar al-islam, islams hus eller fredens hus. Resten av verden er dar al-harb eller krigens hus. Muslimenes ønske om fred kommer til uttrykk i den hilsen som brukes over hele den muslimske verden; aslam aleikum, fred være med dere.

I det bildet som muslimene tegner av verden, sørger islam for fred og harmoni i dar al-islam. Islam sørger også for at ikke-muslimer får del i det samfunnet islam skaper. Dette gjelder de gruppene som får status som dhimmis, det vil si beskyttede. I praksis gjelder dette først og fremst jøder og kristne. I den debatten som har blitt ført med høy temperatur i Nigeria de siste årene om innføring av sharialovgivning (islamsk lov) har dette synspunktet vært hevdet fra muslimer til kristne. De kristne har vært sterke motstandere av innføring av islamske lover, ikke minst fordi de mener det er flere kristne enn muslimer i landet. I debatten har enkelte muslimer hevdet at også de kristne burde støtte innføring av lover som bygger på sharia, ettersom dette vil gi de kristne bedre kår enn andre typer lovgivning.

Dette har nok de som har levd som minoriteter i muslimske land et mer nyansert syn på. Betydelige jødiske og kristne minoriteter har levd i arabiske land i hundrevis av år. Men de har gjennomgående opplevd seg selv som annenrangs borgere i forhold til majoriteten i landet. Den freden de har hatt, har vært basert på en kapitulasjon i forhold til den muslimske majoriteten. Det islamske styret har gitt minoritetene en rolle som innebærer klare begrensninger.

Jihad

I forhold til dar al-harb ligger muslimene permanent i krig. Alle muslimer har plikt til å mobilisere for denne krigen. Utgangspunktet er at islam er en universell religion, og at Allahs vilje skal gjennomføres på det mellommenneskelige plan. Derfor er det fortjenestefullt for muslimene å gjøre anstrengelser (jihad) for at den endelige religionen skal bli utbredt til nye områder. Muslimene vil helst ikke oversette jihad med "hellig krig", og det er betydelige forskjeller i forhold til den gammeltestamentlige helligkrigstradisjonen. Her skulle den militære styrken være så liten at all fornuft tilsa tap. Derfor skulle også seieren åpenbart være fra Gud. Disse krigene kalles ofte "Guds kriger", ut fra ord som "Herren skal stride for dere, og dere skal være stille" og "Dette er ikke deres kamp, men Guds" (2 Mos 14,14 og 2 Krøn 20,15). I følge mu-

slimsk teologi kjempes jihad av mennesker, men med Allahs hjelp. Allahs hjelp er knyttet til at muslimene har mobilisert, og at erklæringen av jihad er legitim. Forklaringen på Saddam Husseins tap i krigen om Kuwait var for mange muslimer åpenbar; Saddam kjempet ikke for islam, men for seg selv, og splittet den muslimske verden. Derfor støttet heller ikke Allah hans kamp, og tapet var uunngåelig. Men en krig for islam som er støttet av Allah, kan ikke tapes.

I den islamske tradisjonen er det muslimenes plikt å mobilisere i tilstrekkelig antall til at seier kan sikres. Det vil si at plikten til å mobilisere begrenses av to forhold. Dersom styrkene allerede er store nok til å seire eller dersom muslimene i det hele tatt ikke har noen mulighet til å vinne, faller denne plikten bort.

Muslimene finner modeller for dette i islams tidlige historie. Da Muhammed ennå var en domspredikant i Mekka, var overmakten så stor at kamp ikke var aktuelt. Derfor skal muslimene i dag også leve i fred med myndighetene i de områdene der de er i klart mindretall. Da Muhammed kom til Medina, hadde han en betydelig gruppe tilhengere i byen. Han fikk snart tilslutning fra nye grupper, og ble sterk nok til å utfordre mekkanerne militært. Fra denne perioden er også Koranens tekster svært opptatt av kampen mot de vantro, Allahs og islams fiender. Tredjeparten av surene (kapitlene) i Koranen har ett eller flere vers som tar opp en eller annen side ved jihad. I tillegg er dette et sentralt emne i annen tidlig muslimsk litteratur. Denne situasjonen danner så en av modellene for muslimenes plikt til å kjempe for islam, sammen med ekspansjonen som skjedde i løpet av de første hundre år etter Muhammeds død. Her kjempet muslimene så lengede kunne seire, og etter knapt åtti år hadde islam spredt seg fra Indus til Atlanterhavet. Det første store militære nederlaget kom i slaget ved Tours i 732 mot frankerne under ledelse av Karl Martell.

Eksempler på oppfatninger av jihad i dag

I dag ser vi muslimer bruke denne siste modellen i land som Malaysia, Sudan, Nigeria og til dels Libanon. Selvsagt er det mange sider ved det som skjer i disse landene. Men mange av de muslimske lederne ser sin kamp for islamsk styre og lovgivning som en plikt religionen pålegger dem. Andre steder ser store muslimske befolkningsgrupper ingen grunn til å reise seg mot myndighetene, selv om landet ikke styres etter islamsk lov. Et slikt eksempel er muslimene i India. Sentrale muslimske ledere sier at de ikke ønsker en egen stat, men vil være en del av Indias befolkning.

Historisk sett er det et faktum at jihad ofte har vært erklært i kriger mot andre muslimer. Dette gjelder ikke minst i løpet av den siste fjerdeparten av vårt årtusen. I det nitende århundre ble det erklært jihad en rekke ganger i beltet sør for Sahara i Afrika. Som regel dreide det seg om muslimske fyrster som førte krig mot andre muslimske folkeslag som ikke tok islam alvorlig nok, ifølge den muslimske fyrstens syn.

Blant de mest kjente av disse er fulaneren Utman dan Fodios jihad fra 1804 mot hausermuslimene, som ble sett på som "svarte hedninger". Han opprettet det såkalte Sokotokalfatet (Sokoto ligger i det nordvestlige Nigeria) som et instrument i kampen for å rense islam fra hedensk praksis. Et annet eksempel er al-Hajj Umar Talls "lange marsj" (1854-64) fra Futa Toro i det nordlige Senegal mot det islamske riket i Masina (sentalt i dagens Mali). Han hadde erklært jihad mot en islamsk stat som etter hans oppfatning ikke praktiserte islam på den riktige måten. Krigen førte til at Masina-riket falt, hovedstaden Hamdallahi (Allahs pris) ble ødelagt, og en ny islamsk stat ble opprettet.

I nyere tid er jihad erklært mot andre muslimer først og fremst ved tre anledninger de siste tjue årene. Da Bangladesh rev seg løs fra Pakistan i 1971 ble kampen mot

uavhengighetsbevegelsen erklart jihad fra Vest-Pakistans side. Pakistan var opprettet i 1947 blant annet som en demonstrasjon av at islam kunne binde sammen områder som ikke hadde noe annet felles enn religionen. Det var islams enhet som skulle demonstreres i nasjonalpolitisk skikkelse. Da unionen sprakk, førte det til en religiøs anfektelse for mange muslimer i Pakistan.

Den mest omfattende jihad var krigen mellom Iran og Irak gjennom storparten av 80-tallet. Krigen var bitter, og titusener av liv gikk tapt på begge sider. Ayatolla Khomeini lovet de iranere som døde i krigen, direkte adgang til paradiset, og de døde ble feiret som martyrer, gravlagt på egne gravplasser etter et eget begravelsesrituale. Kampen mot Saddam Hussein ble sett på som en kamp mot ondskaper og frafallet,

og de sterkeste religiøse metaforer var i bruk. Samtidig var denne krigen relativt lett å leve med for den muslimske verden, ettersom det var en shiamuslimsk og en sunnamuslimsk leder som stod i spissen for krigen på hver sin side.

Den mest alvorlige siden ved krigen i Golfen vinteren 1991 var, sett fra muslimsk side, at det dreide seg om den mest alvorlige konflikt innen den arabiske, sunnittiske verden i nyere tid. Vestlige media oppdaget i altfor liten grad at en samlet teologisk ekspertise i den muslimske verden frakjente Saddam Hussein enhver religiøs legitimitet i forhold til såvel okkupasjonen av Kuwait som erklæringen av jihad mot de allierte styrkene. Saddam på sin side søkte å kamuflere at konflikten var en konflikt mellom muslimer. Han fokuserte på hovedfienden



USA (som gladelig fulgte opp og kommuniserte til verden: Dette er vår krig) og når han omtalte f.eks. Kong Fahd, var det som overløper eller renegat. Likevel må det etterlate seg spor at arabiske muslimer har vært i krig med hverandre.

Tolkingen av jihad i dag kan variere, og vi kan illustrere dette ved å se på forskjellen mellom Muslimbrorskapet i Midt-Østen og sufiene (de islamske mystikerne) når det gjelder jihad.

For Muslimbrorskapet (al-ikwan al-muslimin) er det ikke nok at makten er på muslimske hender. Måten den utøves på skal styres av Koranen. Brorskapets filosofi har vært uttrykt slik, malt på murer og vegger i Kairo:

- Allah er vår hersker.
- Profeten er vår leder.
- Koranen er vår konstitusjon.
- Jihad er vår plikt.
- Døden på Allahs vei er vårt høyeste begjær.

Når en leser dette programmet sammen med brorskapets symbol, Koranen omkranset av to sverd og med begynnelsen til Sure 8,62 sitert under, får en et inntrykk av en vilje til militær kamp uten forbehold. En gruppe innen brorskapet stod også bak drapet på president Sadat. (Sure 8,62: Gjør klar mot dem alt dere makter av stridskrefter og rytteri, så dere kan sette skrekk i Allahs og deres fiende og andre i tillegg, som dere ikke vet om. Men Allah kjenner dem. Alt dere legger ut for Allahs sak får dere fullt igjen. Dere skal ikke lide urett.)

En helt annen tolking av jihad finner vi hos sufiene, de islamske mystikerne. Sufismen er oppstått i en reaksjon mot vektleggingen av den utvendige lydigheten mot Allah i ortodoks islam. Mystikerne har i stedet funnet en indre vei. De taler om den store jihad og den lille jihad. Den store jihad er ikke en kamp som føres med våpen. Det er kampen mot det onde i ens eget sinn som er pålagt sufiene i og med plikten til jihad. Den lille jihad er kampen mot de nedbrytende kref-

tene i verden. Men også denne kampen vil sufiene helst føre uten kuler og krutt. Dette så vi tydelige eksempler på i kampen muslimene i Norge førte mot boka "Satanske vers". Ledet av sufiene Allama Mushtaq Ahmed Chisti gikk muslimene mot at kampen skulle kjempes med bomber og attentater. Isteden ønsket man å bruke blasfemi-paragrafen i lovverket for å stoppe en bok som "alle" mente var støtende i forhold til det som var hellig for muslimene.

Er så islam en krigersk religion? Svaret kan ikke bli et enkelt ja eller nei. Mange kriger har vært ført i islams navn. Men det kan godt være at det her flytt mer blod i kristendommens navn ned gjennom århundrene. Vi kan ikke løse dette spørsmålet så enkelt som noen gjør når de sier at kristendommens kriger viser at religionen blir misbrukt, mens islams kriger viser islams sanne ansikt. Vi må også se at ulike muslimske retninger tolker islam forskjellig, også på dette området. Sufitolkingen vi refererte ovenfor, vil i høyden tjene som religiøs motivasjon i en forsvarskrig. Muslimbrorskapet ser islam i en permanent krigssituasjon mot islams fiender, også i de nominelle muslimers rekker. Mellom disse står teologer som holder fast på plikten til å kjempe en militær kamp, men definerer kriteriene for jihad slik at de kan hevde at en legitim jihad har ikke vært ført siden Muhammeds tilhengere kjempet for å overleve i konflikten med de vantro makthaverne i Mekka.

Noe av dette mangfoldet må undervisningen forsøke å gjenspeile. En av de største truslene mot toleranse i skole og samfunn kommer fra en form for tabloidisering som ikke kan eller vil formidle nyanser, bare svart eller hvitt. I videregående skole bør elevene få lov til å se flere av islams ansikter.

Jan Opsal, misjonskonsulent i Det norske misjonsselskap, Stavanger.

Otto Krogseth

Religionen og det nasjonale

Religionen og det moderne

Religionen på retur - eller kanskje heller religiøs renessanse? Begge påstandene lar seg lett forsvare. Det ser ut til at tidens tegn er spesielt vanskelig å tyde på religionens område. Her er tendenser som peker i forskjellige retninger sekularisering og (moderne) avsakralisering, men også nyreligiøsitet og (postmoderne) resakralisering.

Noen forståelsesperspektiver foregir å favne *begge aspektene*: Den nye religiøse oppblomstringen er bare et tidsbegrenset tilbakeslag på sekulariseringens store svinghjul, en svært så midlertidig antimodernitetsbølge - dessuten begrenset til spesielle samfunnssektorer og subkulturer uten gjennomslagskraft i det segmenterte og oppsplittede storsamfunnet.

Eller på motsatt side: Modernitetens sekulariseringsprosjekt avslører seg nå som overmodig og over evne. Samtidssituasjonen (se på Øst-Europa!) bekrefter enda en gang det vi stadig påny og i skiftende kulturelle kontekster må erfare: Det er en altfor stor menneskelig påkjenning å leve (lenge) uten et religiøst-helhetlig meningsperspektiv på tilværelsen. Prøver vi å emansipere oss fra en religion, pådrar vi oss snart en ny. Vakuumsituasjonen fordrer stadig nye tilfredsstillelser av de behovene som religionen tidligere regjerte over.

Begge disse to "motsatte" forståelsesperspektivene kan påberope seg en god portsjon plausibilitet. En realistisk samtidsdiagnose bør visst favne om det forskjellige og være åpen for det tvetydige og "dialektiske". Det bør sies et både/og og på den ene side/på den annen side.

På den ene side har *sekulariseringens* talsmenn sine utvilsomme poenger. Det moderne samfunnet gir ikke som før "sannsynlighetsstrukturer" til religionen i dens tradisjonelle former. Religionen er ikke som

før felles og offentlig, ikke lenger påvirkende og pregende i forhold til de øvrige samfunnsinstitusjoner og hverdagslige områder. Den har mistet mye av sin sosialt sammenbindende, kollektivt integrerende og kulturelt identitetsskapende kraft. I stedet er den blitt privat, individuell, gjenstand for subjektivt valg.

I det moderne fører prosesser som sosial differensiering, arbeidsdeling og spesialisering til at stadig flere samfunnssektorer frigjør seg fra det sentrale religiøse menings- og moralperspektivet. Noen frigjør seg mer enn andre - tenk på atskillelsen og forskjellen mellom hjemmets og arbeidslivets sfærer når det gjelder innflytelsen fra religiøse og tradisjonelle verdier. Hver sektor, hver institusjon utvikler sine egne normer, sitt eget system av roller. Følgen av denne sektorisering og segmentering er at også religionen blir isolert i sin sektor og sin sfære i samfunnet, eller blir redusert til en valgmulighet på det pluralistiske livssynsmarkedet.

Ifølge religionssosiologen Max Weber medfører den sekulariserte moderniteten også i økende grad dominans av en ny tenkemåte: den formålsrasjonale, tekniskvitenskapelige, beregnbarhetens tenkemåte. Denne fornuftsbaserte tenkemåten har spredd seg stadig mer i det moderne, på bekostning av de tradisjonelle (religiøse) menings- og tolkningsperspektivene. Men prosessene har hatt sine omkostninger - virkningen er blitt en "Entzauberung der

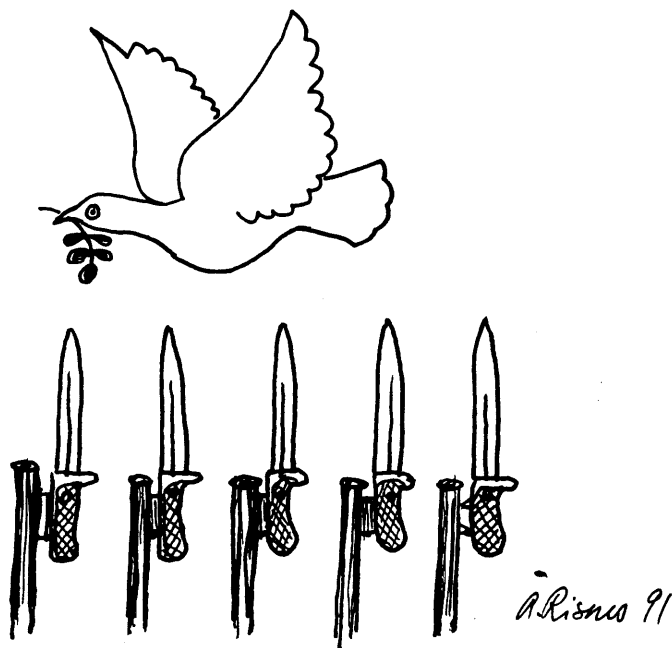
Welt" - avsakralisering, meningstap, nihilisme og "åndelig nød".

Men akkurat på dette punktet er det at den fundamentale *tvetydigheten* melder seg når det gjelder forholdet mellom religionen og den sekulariserte moderniteten. Oppsplittingen, meningstapet og den åndelige nøden kan også gi forklaringsperspektiv på tendenser som trasser og setter seg i motsetningsforhold til sekularisering og avsakralisering - nemlig antimodernitets- og resakraliseringstendensene. Moderniteten medfører motreaksjoner, krisen krever sine kompenseringer. Også skuffelsesreaksjonene på teknologi og vitenskap og kritiske frigjøringsideologier - som lovet en bedre fremtid er faktorer som har vært med på å gi religionen en renessanse, en forsterket posisjon som terapi- og helbredelsesmiddel mot krisen og den åndelige nøden. At religionen korresponderer med de menneskelige - også sosiale-kulturelle - helhets- og helbredelsesbehovene er en gammel og velprøvd sannhet. Dersom antropologene har rett i at dette "reparasjonsbehovet" skyldes at vi mennesker - som instinktvekkede mangelvesener - lider under en grunnleggende mangel på (religions- og livssynsbasert) handlingsveiledning og valgavlastning, så blir det aktuelle problemet som følger: Jo mer kompleks og kaotisk, jo mer fragmentert og foranderlig virkeligheten blir, jo mer desperat blir behovet for veiledning, verdinormering og sosial og moralsk identitetshjelp.

Mønsteret blir dermed tydelig - men samtidig tvetydig: Modernitetens påkjenninger, etterfulgt av postmodernitetens desillusjoner, forårsaker en krisetilstand som så krever kompenseringer - i formns- og livssynsbasert) handlingsveiledning og valgavlastning, så blir det aktuelle problemet som følger: Jo mer kompleks og kaotisk, jo mer fragmentert og foranderlig virkeligheten blir, jo mer desperat blir behovet for veiledning, verdinormering og sosial og moralsk identitetshjelp.

Mønsteret blir dermed tydelig - men samtidig tvetydig: Modernitetens påkjenninger, etterfulgt av postmodernitetens desillusjoner, forårsaker en krisetilstand som så krever kompenseringer - i form av ny religiøsitet, nye sakraliserings- og ritualiseringsbehov. Dermed blir religionens rolle i det moderne samfunnet tvetydig - både stadig mindre og stadig mer viktig. De samme kreftene som bringer religionen på retur sørger paradoksalt nok også for dens renessanse.

Når det gjelder de aktuelle tendensene til ny religiøsitet og resakralisering, kan det være nødvendig med en *tilføyelse* eller reservasjon: Både med hensyn til funksjon og innhold er den nye religiøsiteten forskjellig fra den gamle. Fremfor alt er den sosiale funksjonen annerledes, mer begrenset i sin virkning til subkulturer og særskilte samfunnssektorer, mindre sosialt samlende og sementerende for storsamfunnet. Innholdet er nok også for en stor del annerledes. Selv om nyreligiøsiteten også er symptom på en konjunkturbedring for tradisjonell religion, ikke minst i rollen som tiltrengt terapi overfor anomitilstander, så assosierer vi med nyreligiøsitet primært nye og alternative former for religiøsitet - former som er mindre tradisjonelle og tradisjonsforankrende og mindre egnet som felles folkereligion. Dessuten innebærer resakraliseringen at for en stor del *nye objektområder*, nye aspekter ved menneskelivet, blir bærer av hellighet og får absolutthets- og ritualiseringsfunksjon. Noen finner det også berettiget å tale om nye pseudoabsolutter og religionssurrogater innenfor verdslighetens sfære. Sikkert er i alle fall at objektene for den kompensatoriske resakraliseringen kan være svært så forskjellige og svært så lite "hellige" etter tradisjonelle målestokker. Moderne pseudoabsolutter kan både være vitenskapen og okkultismen, naturen såvel som kroppen, humanetikk såvel som heksekult, sex og kjærlighet såvel som forbruk og konsum.



Forbindelsene med de tidligere former går ikke på objektivt innhold, men på psykologisk funksjon.

En slik påpekning av funksjonelle paralleller kan selvsagt bli spekulativ og vilkårlig, men samtidig er det en viktig forståelsesoppgave - særlig til å synliggjøre de skjulte understrømmene i samtidskulturen. Erfaringer fra det fortidige og det fjerne kan kaste lys over det (altfor) fortrolige. Forskjellene blir da atskillig mindre enn vi ofte innbiller oss - vi har også våre primitivismer, våre tabuforestillinger, myter og fordømmer. Vi bedriver kanskje sport (som en kontrollert og ritualisert form for vold) mens "de" bedrev "hellig" krig, vi utfører våre hygieniske kontroller, mens de drev ut

onde ånder, vi dreper bakterier og frykter forurensningen mens de bedrev magiske øvelser, vi flyr inn og ut av våre kjøpesentra (våre konsum-helligdommer) mens de utførte helt annerledes religiøse ritualer, vi oppsøker som turister våre "hellige steder" mens de valfartet til sine, etc. Poenget er bevisstgjøringen om at også vi har våre forskjellige, men funksjonelt analoge - ritualer og religiøse hellighetsanliggender.

"Das Heilige. Seine Spur in der Moderne" er tittelen på en nyere tysk bok som setter seg fore å etterspore resakraliseringens ulike former i den moderne verden. Det viktige forståelsesperspektivet er også her kompensasjonsbehovet behovet for hierarkisk orden, eller for vitale erfaringer, i en

situasjon som enten er skremmende kaospreget eller kjedsommelig uvirkelig. Det hellige og det profane er ikke som i det førmoderne lokalisert til forskjellige livsområder, men går over i hverandre. Det sakrale profaniseres og det profane sakraliseres. Boka går inn på en rekke moderne sakraliserings- og ritualiseringsobjekter - vitenskapen, ideologiske bevegelser, kunsten, sporten, erotikken, pengene, healing, turisme, etc. De funksjonelle analogiene med det fjerne eller fortidige virker for en stor del innlysende.

Religionen og det nasjonale

Flere av de ovennevnte formene for sakralisering av det profane kunne friste til mer inngående behandling. Vi skal imidlertid i resten av denne artikkelen begrense oss til ett hovedområde - nemlig sakraliseringen av kollektivet, dyrkelsen av fellesskapet (særlig det nasjonale), med spesiell vekt på fenomenet "civil religion".

Forsøket på å forklare religionen, både dens opprinnelse og dens fortsatte sosiale funksjon, som en form for dyrkelse av fellesskapet, forbinder vi særlig med sosiologen E. Durkheim. Religionens ritualer og symboler er dypest sett å forstå som representasjoner av den sosiale gruppen. Dette blir også den måten individene bekrefter gruppetilhørigheten på og bygger opp fellesskapsbevissthet og samfunnssolidaritet. Objektet for det hellige er dermed egentlig profant - men den religiøse vet ikke at den høyere form for helhet som han går opp i og identifiserer seg med egentlig er fellesskapet selv. Han vet heller ikke at den kraften som utgår fra de religiøse symbolene egentlig er en kraft som utgår fra kollektivet og den kollektive bevissthet.

De tydeligste eksemplene på sin teori finner Durkheim i de "primitive" samfunns totem-dyrkelse. Men han anser teorien også for å være i høy grad anvendbar på moderne samfunn, selv om de opprinnelige formene her er mer tilslørt og utydeliggjort

av intellektualisering og betoning av religionens mer kognitive dimensjoner. Teorien pretenderer dermed også å forklare religionens overlevelse og "uutryddelighet". Religionen overlever fordi den beholder sin vitale forbindelse med fellesskapet. Visst er det så at samfunnet preger religionen, men religionen preger også samfunnet - som trenger den for sin egen fornyelse og vitalisering. Religionen utfører stadig nødvendige samfunnsfunksjoner, særlig viktige er de nomiserende (ordensskapende, kaosavvergende) funksjonene. Kulturelle anomitilstander kan være viktige som oppdagelsesanledning for samfunnets desperate avhengighet av fellesskapsbekreftende, syntetiserende og sammenbindende påvirkningskrefter.

Men kan religionen virkelig lenger utføre denne funksjonen i moderne, fragmenterte og segmenterte samfunn? Har vi ikke nettopp observert at sekulariseringen også har satt religionen til side og isolert den i en sektor eller sfære ved siden av andre sektorer og sfærer? Er Durkheims teori på høyde med modernitetens sekulariseringskrefter?

Det mest interessante ved Robert Bellahs teori om amerikansk "civil religion" er at den viser den durkheimske teoriens fortsatte fruktbarheter også i forhold til det mest moderne, i forhold til det hyperpluralistiske amerikanske samfunnet. Selv her kan religionen utgjøre en vital samlende og sammenholdende kraft, selv her iakttar vi riter og andre religiøse representasjoner som fruktbart kan forstås som nasjonens bekrefteelse av uunnværlige fellesverdier.


Den amerikanske "civil religion" er en utpreget nasjonal form for religiøsitet. Den forholder seg til nasjonale myter, ritualer og kultfigurer på en måte som knytter religion og nasjonalisme intimt sammen. Bellahs utgangspunkt er en undersøkelse av de nasjonale helgeners og forbilders (presidentenes) tiltredelsestaler - fra de store "Founding Fathers" og frem til vår egen samtids

presidenter. Talene formelig flyter over av religiøs retorikk og guds-referanser - referanser som dokumenterer at Guds og ikke folkets vilje er høyeste politiske autoritet. Selve nasjonen har en gudsrelasjon og et guddommelig oppdrag - der er sluttet en pakt, inngått et forbund med Gud selv. Retorikken og billedbruken i talene er sterkt preget av bibelske allusjoner. Amerika er det utvalgte folk, lys for verden, det lovede land, Exodus, Det nye Jerusalem. Her finnes også analogien med Moses og Israel, endog hentydning til offerdød og gjenfødelse (i forbindelse med Abraham Lincoln). Amerika har sine profeter og martyrer, sine sakrale steder og begivenheter, sine hellige symboler og samlingsmerker. Særlig viktige er Washingtons og Lincolns taler (og bedrifter for øvrig). Revolusjonen var den avgjørende Exodus-handling, Washington

Reklame

En Pax-bok

ODDBJØRN LEIRVIK
Møte med islam



ODDBJØRN LEIRVIK:
Møte med islam

Den første norske boka om den religiøse dimensjonen ved innvandrerspørsmålet. Leirvik, som er prest på Grünerløkka i Oslo, inviterer til dialog mellom kristne og muslimer.

Hft. kr. 168,-

pax

den guddommelig kallede Moses som ledet folket inn i frihetens lovede land. De hellige skriftene er fremfor alt Uavhengighetserklæringen og Grunnloven.

Det er nok for enkelt å avfeie denne rituelle religiøsiteten som utvendig og rent seremoniell. En slik redusering røper manglende syn for ritenes betydning og undervurderer både de religiøse og nasjonale krefter og behov. Høytidsdager som Memorial Day og Thanksgiving Day, og seremonier i forbindelse med viktige presidents fødselsdager, er viktige anledninger for bekreftelse av enhet og solidaritet der en rituell form for folkereligiøsitet er tilkoblet. Liksom den rituelle pregede høsttakkefesten knytter lokalsamfunnet sammen med det nasjonale, gjør Memorial Day noe av det samme i forhold til familiesfæren.

Også sivilreligionens form for resakralisering lar seg langt på vei forklare som et modernitetens krise- og kompensasjonsfenomen. Frykten for fragmentering som følge av nasjonens religiøse og etniske oppstykkethet skjerper behovet for en folkereligiøs styrkelse av enhetskraftene. Samfunnets aksellererende foranderlighet skaper kompensierende behov for tradisjoner og ritualer som anerkjenner noe som fast og uforanderlig.

Selvsagt må denne nasjonale religiøsiteten sees i sammenheng med skillet mellom stat og kirke i USA. Dette skillet skaper en arbeidsfordeling mellom to former for religion, den felles nasjonale og den mer spesifikt kristne, den offentlige og den private. Den ene ivaretar behovet for pluralisme og valgfrihet, den andre behovet for fellesskap og integrasjon.

Er "civil religion" et spesifikt amerikansk fenomen, eller avdekker fenomenet også noe typisk ved moderne vestlige samfunn? Selvsagt er mangt å forstå som utslag av amerikanisme: allmennreligiøsiteten, nasjonens misjonsoppdrag, skillet stat/kirke, osv. Men forståelsen av fenomenet som en modernitetens kompensasjonsreaksjon gir også klart grunnlag for å tale om noe felles. At nasjonalisme og religion spiller på lag og lett inngår allianser, er en allmenn erfaring. Blandingsforholdet er ofte uklart. Sakraliseringen av det profane kan skje på to måter: ved at nasjonalsolidariteten får religiøse overtoner, endog religiøs funksjon, og ved at religionen bærer og begrunner den nasjonale solidariteten. Svært ofte gjør begge disse to tendensene seg gjeldende samtidig. Det har nok gyldighet for Norge såvel som for USA at folkereligionen virker enhetsstapende og at nasjonalfromheten blir religiøs. Hos oss, som i de fleste europeiske land, virker det som om investeringen i nasjonal egenart og nasjonal tradisjon er sterkt økende - hva enten det skyldes frykten for fragmentering internt eller trusselen fra EFs enhetstvang eksternt.

Det ser ut til å være en allmenn erfaring at det først er når verdier trues eller kommer i krise at vi virkelig anerkjenner dem som verneverdige. Slik også med den nasjonale fellesskapsfølelsen - med religionen som vital støttespiller. Selvsagt er ikke de nasjonalreligiøse alliansene alltid like verdifulle og verneverdige - det er ikke vanskelig å finne eksempler på de destruktive kreftene som samspillet fremelsker (jf. Golfkrigen). Men det finnes også positive erfaringer å knytte an til. Vi har nettopp mistet en kjær konge. Sorgen over samlingsmerket som ble borte var god fordi den fikk oss til å åpne øynene for og i fellesskap bekrefte vitale verdier. "Sjelden", sier Inge Lønning i en minneartikkel i Kirke og Kultur, "finner fellesskapet så sterke synlige uttrykk i et moderne individualisert og fragmentert samfunn". Vi fikk skjerpet synet for betydningen av fellesskapssymboler, for behovet for rituelle anledninger til å markere dette. Påfallende sterke var de religiøse behovene som samtidig kom opp til overflaten, sikkert sammenhengende med Kongens egen personlige anerkjennelse av religionens folkelige betydning. Dette er erfaringer som avdekker at religionen i et moderne samfunn ikke bare er begrenset til privatsfæren eller en egen samfunnssektor.

Denne artikkelen munner ikke ut i noen klar konklusjon. Dertil har diagnosen av religionens avsakralisering vært for "tvetydig", bestemt av et både/og. På den ene siden bør vi beholde synet for sekulariseringens avsakraliserende dynamikk, og tendensen til sektorisering og privatisering. På den andre siden bør vi ikke undervurdere de antimoderne kompensasjonsreaksjonene. Vi er nok ikke fullt så "moderne-opplyste" som vi tror. Her kan det være behov for justering både av menneskesyn og av samfunnssyn - grunner for å se annerledes både på hva vi som enkeltmennesker og som samfunn er avhengige av og trenger, det gjelder ikke minst av integrerende,

Skal religion telle ved opptak til høyskoler?

Spørsmålet om religionsfaget skal telle ved opptak til høyskolene har lenge vært i søkelyset blant religionslærere. Religionslærerforeningen har arbeidet med saken, men den har vært tung å ha med å gjøre fordi det ikke har vært mulig å få oversikt over situasjonen. Praksis for opptak har nemlig vært forskjellig fra fakultet til fakultet.

Religion og opptak ved Bergen universitet

Ved Universitetet i Bergen gjorde Det akademiske kollegium i møte 14.3 i år vedtak om at religion ikke skulle telle ved opptak til Universitetet. Vedtaket vakte betydelig oppmerksomhet og protestene strømmet inn Institutt for kristendoms-kunnskap og Institutt for religionshistorie begrunnet sin protest slik:

"Religion i den videregående skole er et obligatorisk og konfesjonsfritt fag. Det tar opp den kristne religion, utvalgte verdensreligioner, livssyn og etikk. Faget er dermed en viktig kilde til kunnskap om

egen og andres kulturer og til grunnlaget for å ta verdistandpunkt. En slik kunnskap burde ikke være uviktig for Universitetet i Bergen. Instituttet vil videregjøre Det akademiske kollegium oppmerksom på at det ved sitt vedtak har sendt et signal til skolen som kan få negative konsekvenser for religionsfagets fremtid og betydning i skolen, og derved også for religionsstudiet ved universitetet."

Mange skoler sendte også protestskriv. Allerede 24.4 kunne da assisterende universitetsdirektør Spildo i Bergen sende svar tilbake til institusjonene om at vedtaket var omgjort.

I en kommentar til Bergens Tidene sier Rektor ved Universitetet i Oslo, Inge Lønning, at regelverket for opptak til universiteter og høyskoler nå trenger en nasjonal gjennomgang. Han vil ta dette opp med Universitetsrådet og be om at det vurderes å sette ned et utvalg til å se på saken.

Fortsettelse fra forrige side

identitetsstyrkende, sammenbindende og solidaritetsskapende påvirkninger.

Mye tyder på at religionen i dag særlig etterspørres i sin funksjon som sosial og kulturell identitetsfaktor for fellesskapet. Selv om etterspørsel ikke automatisk behøver å føre til behovsoppfyllelse, tror jeg det er grunn til å advare mot å undervurdere disse behovenes styrke og berettigelse. Vi gjør også klokt i ikke å undervurdere folke- og allmennreligiøsiteten. Religionens påvirkningskraft er ikke begrenset til de private subkulturene, den er ennå i stand til å

imøtekomme og kanalisere vitale individuelle og sosiale ritualiserings- og sakraliseringsbehov.

Litteratur

Robert N. Bellah: *Religion in America*, Boston, 1968.

D. Kamper/C. Wulf: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1987

Ole O. Moen: *Amerikanisme som nasjonalelement*, i:PM 2-91 (spes. nr. om Nasjonalitet)

Otto Krogseth, professor ved Religionshistorisk institutt, Universitetet i Oslo.

Ny fageksamen spesielt tilpasset religion i videregående skole

Universitetet i Trondheim lanserer nå en fageksamen som de kaller *Kristendoms-kunnskap med religionshistorie*. Faget skal ha 30 vekttall og sikter spesielt på behovet i videregående skole. Med mellomfag i kristendoms-kunnskap har religionshistoriedelen vært for dårlig dekket, med religionshistorie mellomfag har kristendomsdelen og etikkdelen vært for svak. Den nye varianten består av kristendoms-kunnskap grunnfag og et mellomfagstillegg satt sammen av valgmener som allerede finnes i

studieplanen ved religionshistorisk institutt, f.eks. Islam, Jødedommen, Religions-sosiologi (Alle med 3 vekttall), indiske religioner, religioner i Afrika, nyreligiøse strømninger (alle med 2 vekttall). Innen kristendom grunnfag vil en allerede kunne velge minst 5 vekttall av religionshistoriske emner, slik at det nye faget da vil kunne ha opptil 15 vekttall av 30 i religionshistoriske emner, minimum vil være 12 vekttall. Instituttet har alt merket stor interesse for den nye fageksamenen.

Referat fra Verdikonferansen 12.4. i Det Norske Teatret.

Verdikonferansen den 12.4. var en stor dagssamling arrangert av KUF med statsråd Gudmund Hernes i spissen. Hensikten var å dra igang en debatt om etikk og verdier i skole og samfunn. Det ble lagt vekt på at det ikke er meningen å sette i gang noen ny holdningskampanje, men at departementet vil følge debatten på ulike måter.

Hernes forklarte i sitt innlegg at verdikonferansen var oppfølging av et initiativ fra tidligere statsråd Steensnes for å starte et arbeid med verdier i departementet og skoleverket. Hernes er selv litt skeptisk til et slikt arbeid. Skepsisen begrunner han bl.a. med at mye etisk stoff blir slapt presentert i skolen i dag. Han mener også at en debatt om etiske spørsmål lett blir utvendig fordi den ikke knyttes til spørsmål som angår oss - vi må kople etiske normer og sosial struktur i debatten, hvis den skal bli interessant. Selv tok han opp tanker om lønnsomhet og solidaritet i forbindelse med markedsøkonomi og velferdssamfunn.

Foredraget var vittig, stimulerende og fullt av morsomme eksempler. Bl.a. kunne Hernes legge fram et søylediagram over den "sosiale fordelingen av fristelser" på dansegulvet. Tankevekkende spissformuleringer var det også rikelig med: "Norge er en nasjon av fariseere", sa Hernes. Samtidig var talen noe preget av at statsråden ikke helt vet hva som foregår ute i skolen. Han la fram flere eksempler på "spennende" problemstillinger - f.eks. spørsmålet om toleransens grenser. Men alle disse er typiske for saker vi faktisk diskuterer daglig i skolen, f.eks. i faget religion.

Etter en pause var det tre korte foredrag. Otto Hauglin spurte: "Kan samfunnet kunne overleve uten verdier?" og svarte til slutt nei på det. Hauglin tok blant annet for seg pluraliteten i vårt samfunn i dag. Den kan føre til en forvirring og til en svekkelse av de institusjonene som "skal oppbære samfunnets verdier", men den har kommet for å bli, og vi må forholde oss til det. Med

henvisning til Küng ("Etikk for verdens samtid") gikk Hauglin inn for en ny grunnkonsensus av humane overbevisninger. Denne grunnkonsensus kan bare opprettes gjennom en møysommelig dialog.

Dialogen kan meget lang tid, tre - fire hundre år! Trøsten er imidlertid at en slik dialog har stor egenverdi.

Astrid Nøkleby Heibergs "Meningen ved livet får man gjennom å være noe for andre" var personlig, og for det meste basert på hennes erfaringer som psykiater. Hun tok utgangspunkt i agape-begrepet og hva dette innebærer for henne. Nøkleby Heiberg beskrev det som jeg tror er et grunnleggende kvinnelig perspektiv på etikken.

Dag Hareides foredrag om "Medmeneskelighetens utvikling i Norge" var basert på en levemåte-undersøkelse han nylig har gjort i Hedmark, og som kommer ut i bokform snart ("Det gode Norge"). Her har han tatt for seg fenomener som forbrytelser, alkoholforbruk og selvmord. Han påviser at kurvene for alle disse gikk *nedover* i 100 år - fra 1860 til 1960. Da snudde de og gikk oppover. Hareide mener at det har vært et forfall i medmenneskelighet i de siste 30 åra. Livskvalitet og naturkvalitet har gått ned, men "ting-kvaliteten" har økt.

I paneldebatten var det blant annet tydelig at ingen var klar over at vi har et fag i videregående skole som faktisk tar opp alle de problemstillingene som ble reist, og hvor det hele tiden arbeides med holdninger og verdier - nemlig religionsfaget. For meg som lærer var det imidlertid gledelig at det er bred enighet om at skolen gjør en bra jobb når det gjelder å formidle verdier - men at vi trenger støtte fra samfunnet rundt oss, og vi trenger en dypere verdibevissthet i samfunnet som helhet. Under den utvidete

debatten i hele panelet foreslo Dag Hareide at regjeringen hvert år skulle legge fram en *samfunnskvalitetsmelding* for Stortinget, hvor slike ting som ensomhet, selvmord, forbrytelser osv. kan beskrives. Her fikk han støtte av Otto Hauglin som var opptatt av å få en offentlig debatt om etikk.

Det var i det hele tatt stor stemning for en både bred og dyp verdidiskusjon i samfunnet, i grupper av foreldre og barn, på arbeidsplasser og i media. Hvis dette virkelig kommer i gang har KUF oppnådd hensikten med sin konferanse.

Byråsjef Ole Briseid, som avsluttet konferansen, hadde tro på at dette skal lykkes. Departementet ønsker seg en varig prosess rundt verditenkningen, og ikke noe som bare blir et blaff. Briseid mente at alle, også lærerorganisasjonene, ville ta i mot denne utfordringen, og lovet at departementet skal følge opp debatten.

Konklusjon

Verdikonferansen var alt i alt meget vellykket. En "etikk-og- verdibølge" vil egne seg til å fremheve hvor viktig skolen er for *alle*. Dag Hareide trakk fram Ingeborg Riefling Hagens definisjon av det materielle: alt som det blir mindre og mindre av jo mer du deler. Men håp, kjærlighet, mot og setepoteter blir det flere av. Det vi formidler i skolen er verdier vi kan dele: slikt som kunnskaper, samfunnsengasjement, omtenkksomhet. Hareide nevnte også at samfunnet i dag bruker mere penger på reklame enn på grunnskolen. Dette kan vi kanskje snu? Det koster penger også å drive formidling av verdier, men hvis en skal dømme etter engasjementet på verdikonferansen, er det penger etter hvert samfunnet vil bli mer villig til å satse.

Elisabeth Lønnå

Hvem kan stoppe vinden?

Professor i økumenikk og misjonsteologi ved Universitetet i Oslo, Notto R. Thelle, har skrevet en bemerkelsesverdig liten bok: *Hvem kan stoppe vinden? Vandringer i grenseland mellom øst og vest*. Forfatteren har levet 16 år i Japan i nær kontakt med buddhisme og andre religioner, og gjort erfaringer i møte mellom sin egen kristendom og japansk buddhistisk religiøsitet, erfaringer som har gitt ny innsikt i det han selv tror på, samtidig som det har avleiret seg en dyp respekt for østens tro og mennesker.

Formen er relativt korte betraktninger som alle gir ulike bidrag til spørsmål om misjon, møte, dialog sannhet, respekt. Dette er en bok som religionslærere burde skaffe seg og lese! For det første fordi den gir beskrivelser av østlige religionsformer som fornyer og utdyper det bilde som de vanlige lærebøkene gir. Det er først og fremst japansk zen-buddhisme som representerer den "andre siden", men også andre former for buddhisme.

Videre gir boken en mengde små selvopplevde beretninger som virker som interessevekker ("motivering") og grunnlag for

refleksjonene. Pedagogisk er boken derfor forbilledlig for religionslærere, samtidig som det sikkert er ting som kan plukkes og passes inn i opplegg.

Endelig synes boken å være et eksempel når det gjelder toleranse. Den er skrevet med en grunnleggende ydmykhet overfor mennesker med andre oppfatninger, dessuten med ydmykhet overfor oppfatninger som han selv ikke deler.

Sannhetsspørsmålet blir påtrengende når en lever som religiøs minoritet. Og kanskje spesielt når en har som oppgave å formidle det en selv tror på. Denne boken formidler en dialogisk ånd som aldri presser, men lytter reelt og lar det som er blitt sagt i reell forstand reflekteres i sinnet. Og i denne dialogens ånd antydes også en mulighet som virker fremmed for mange: Kanskje kan en være buddhistisk kristen? Og kanskje er ikke grensene mellom religionene alltid avklart?

bm

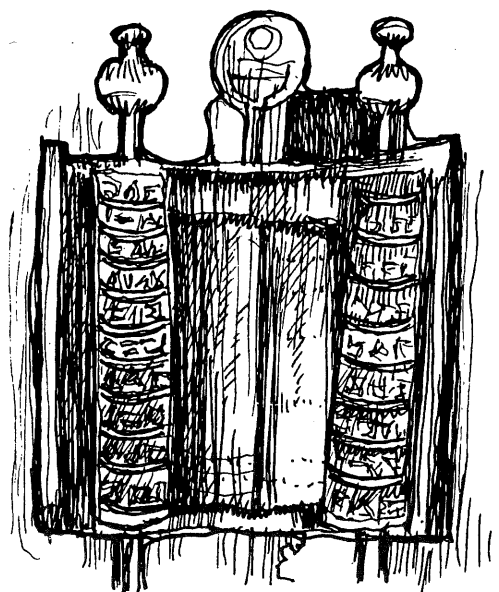
Notto R. Thelle: *Hvem kan stoppe vinden. Vandringer i grenseland mellom øst og vest*. Universitetsforlaget 1991.

Kort om Jødedommen

Dagfinn Rian ved Universitet i Trondheim har skrevet en liten bok om Jødedommen. Boka gir akkurat "det lille ekstra" som elevenes lærebøker ikke har, samtidig som stoffbehandlingen er preget av klarhet og enkelhet. Boka burde derfor være obligatorisk for alle elevbiblioteker, og for lærere som ikke har relevant ekstrastoff i sin bokhylle. Det er kapitler som Jødene og jødedommen, Jødedommens kilder, Jødisk tro og moral.

Høytid og hverdag, Jødedommen i vår tid. Dessuten et kapittel med trekk fra jødedommens historie. Særlig aktuelt er kanskje sidene om jødisk historie fra Jesu tid og fram til vår egen. Det eneste savn er en noe grundigere oversikt over de siste 150 år.

bm



Fortsettelse fra "Foreningsnytt" s. 5

Fritak for religion

Det synes å være en viss bevegelse i spørsmålet om den såkalte fritaksparagrafen for religionsfaget. Siden faget fikk sin nåværende form i 1974, har elever som er medlem av ikke-kristne religiøse samfunn kunnet søke om fritak. Saken var opp i pressen våren 1989 etter initiativ fra Skoleforum. Jacob Aano har gitt bakgrunnsstoff i en artikkel: Religion og Livssyn nr. 2/89.

RVO har hatt saken til behandling.

I møte i september 1990 gjorde RVO følgende vedtak:

"RVO tilrår at bestemmelsen i lov om videregående opplæring som gir mulighet til fritak for religion for medlemmer av ikke-kristne religiøse samfunn oppheves."

Saken ligger nå i departementet. For å få endret saken må lovendring til.

Kurs

Religionsvitenskapelig institutt ved Universitetet i Trondheimsveien innbyr til kurs: *Miljøkriser som utfordring i samfunn og skole - miljøkriser i kristent perspektiv*. Kurset foregår på Universitetscenteret på Dragvoll fredag 4. og lørdag 5. oktober.

Fra kursbeskrivelsen:

En av de største utfordringer mennesket møter i dag er miljøkrisen lokalt og globalt. Det er derfor behov for å få bedre kjennskap til situasjonen, å redusere feilinformasjon, å unngå overdramatisering, men også å unngå flukt fra alvor i krisen.

På bakgrunn av en presentasjon av en del faktiske data, vil spørsmålet om holdninger, motiveringer og verdier stå sentralt. Det vil bli orientert om ideer og strategier bak miljøtiltak som er i gang. I noen foredrag vil så det bibelske perspektiv bli presentert. Dette har vært noe omdiskutert, særlig under henvisning til skapelsesberetningens påbud til menneskene om å underlegge seg jorden.

Fra programmet:

"Forurensning, natur- og miljøskader.", professor Barbro Gullvåg, UNIT.

"Skapetro og forvaltningsansvar.", professor Peter Wilhelm Bøckman, UNIT.

"Miljøvennlig adferd - en etisk utfordring for skole og samfunn.", skolesekretær Knut T. Smedsvig, Norges naturvernforbund, Oslo.

"Miljølære i videregående skole - hvilken målsetting bør vi ha?", lektor Hein Johnson, Ressurssenter i miljølære, Tingvoll v.g.s.

"Miljø - filosofi og strategi.", Ragnhild Sohlberg, Ph. D., Norsk Hydro.

"Forbruk verdier og miljø." Et undervisningsopplegg i grunnskolen. Lærer Randi Finborud Borgos, Brekken skole, Brekkebygd.

"Skapelse og frelse. Nåtid og fremtid.", professor Peder Borgen, UNIT.

Påmelding

Innen 9. september til: Religionsvitenskapelig institutt, Universitetet i Trondheim, 7055 Dragvoll.