

B-Blad

Returadresse:
Knut Sagafos
Glaserveien 65
3727 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/Knut Sagafos
Glaserveien 65, 3727 Skien
Telefon: 35 53 66 93
E-post: knu-saga@online.no

www.bibelbok.no

Ragnar Skottene
Kristne symboler
en elementær innføring



De kristne symbolene har en sentral plass i kunst og kultur. De hører til i vår tro og tradisjon, og er en del av den referanserammen som vi i det norske samfunnet bør kjenne for å forstå vår egen identitet.

Mange har savnet en kortfattet fremstilling av kristne symboler til bruk i skole og andre sammenhenger. Her er den!

Boka er rikt illustrert med tegninger og sentrale verk fra kunsthistorien.

VERBUM



295,-

DU FÅR DEN I NÆRMESTE BOKHANDEL,
ELLER FRA BIBELSELSKAPETS BOKHANDEL,
TLF 22 93 27 01



Sommerfuglen
– et symbol for
menneskets død
og oppstandelse

Allservice

RELIGION OG LIVSSYNN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 14 • 2002 • NR 4



Religion og vold



Religion og vold

Religionenes død er et refreng som knapt noen synger med i lenger. Året 1979 overtok det muslimske shia-presteskapet makten i Iran etter sjahen og satte religion på dagsorden på en ny måte, nemlig ved at religionen framstod som en politisk-autoritær bevegelse som søkte konkret makt. Tidligere hadde man riktignok sett at religion hadde betydd mye i Latin-Amerika som opprørsfaktor i de klassiske dikturlandene der, men dette var likevel noe nytt, iallfall for folk i vest der religionen var blitt privatisert og der mange hadde den lutherske to-regimentslære i ryggmargen: makt overlates til myndighet og stat: her kan sverdet brukes – religionens oppgave er godhet og kjærlighet.

Et spennende spørsmål er – på denne bakgrunn – om mange dermed har definert religion som noe som i selv bare er godt, og dermed måtte konflikter som bar navn av å være religionskonflikt kunne tilbakeføres til andre typer konflikt – f.eks. med bakgrunn i sosiale ulikheter. Så ved hjelp av en dose mistankens hermeneutikk kunne en da si at denne konflikten «egentlig bare» var en sosial konflikt, den har ingenting med religion og gjøre, f.eks. konflikten i Nord-Irland. Den er ikke egentlig en konflikt mellom protestanter og katolikker, vil mange hevde. Der dreier det seg om en strid mellom den fattige original-irske befolkningen og den rike delen med britiske røtter. Dette kan uten tvil være en riktig tolkningsnøkkel i mange såkalte religiøse konflikter. Likevel vil det være dumt å gjøre denne måten å takle slike konflikter på til den eneste saliggjørende. Hvis det nemlig er slik at religion pr. definisjon ikke kan skape strid og dermed vold, tar vi den ut av virkelighetens verden, gjør den til noe eterisk og luftig, til et stykke ingenting. Og det kan det vel ikke være noe særlig å undervise om? Selvsagt har alle konflikter flere akser og dimensjoner. Noen konflikter har sikker navn av å være religiøse, mens de i hovedsak bunner i andre saker. Andre konflikter kan bunne i religiøse motsetninger – hovedsaklig. Her kan en bare gå empirisk til verks, ikke definerende dvs ved å definere religion i sin alminnelighet som bare god. La oss lete etter nyanser og prøv å se – slik det er ...!

Derfor skrid til lesning – vi håper noe i stoffet i dette nummeret kan være til hjelp i den daglige dont.

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 4, 2002, 14 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 2003.

Tidsfrist for nr. 1, 2003
1. februar

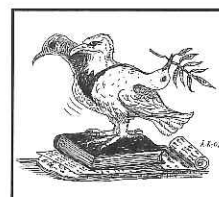
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
850

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

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

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
TEMA:	
<i>Oddbjørn Leirvik:</i>	
Er islam ein valdeleg religion?	4
<i>Hildegunn Valen:</i>	
«Og jeg prøver å finne fram til hva som egentlig står i Koranen»	11
<i>Notto Thelle:</i>	
Buddhisme og vold	17
<i>Knut A. Jacobsen:</i>	
Hinduismen og vold	24
<i>Svein Olaf Thorbjørnsen:</i>	
En voldelig Gud?	
Utfordringer til kristendommens gudsbilde	30
<i>Pål Repstad:</i>	
Religiøs makt i Norge: Mange maktsentra	39
METODIKK:	
Fred via religioner – på nettet	42
DEBATT:	
<i>Robert Kvalvaag:</i>	
Respons på Geir Winjes innlegg	43
<i>Tove Nicolaisen, Halldis Breidlid:</i>	
Hva er best for barnet?	45
BOKMELDINGER:	47

Ny pris på medlemskap i Religionslærerforeningen: Det er dessverre blitt nødvendig å heve medlemsavgiften for Religionslærerforeningen til kr. 250,- fra 2003.

Tema i neste nummer:
Hellige skrifter i semittiske religioner

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Knut Sagafos (se baksiden)

Oddbjørn Leirvik:

Er islam ein valdeleg religion?

Overskrifta på denne artikkelen er tabloid. Det trengst ikkje mykje refleksjon for å innsjå at generaliserande spørsmål av dette slaget rett og slett ikkje er mogelege å svare på. Alle verdsreligionar har såpass store spenningar i seg og så forskjellige tilhengarar at dei kan framstå i rakt motsette skapnader i dei fleste aktuelle spørsmål vi kan tenkje oss å stille. Dessutan vil ein innanfor alle religionar ønskje å skjelne mellom kva religionen normativt sett føreskriv og kva den eine eller andre gruppa av tilhengarar reint faktisk står for og praktiserer.

For islam sin kan ein her skjelne mellom «muslimsk» og «islamsk». Medan «muslimsk» refererer til muslimars faktiske haldningar og det dei praktiserer, refererer «islamsk» til det normative grunnlaget som alle muslimar er felles om. No kan vi likevel ikkje seie særleg mykje om kva islam (eller for den slags skuld kristendom) er, utan å sjå religionen gjennom kulturelle filter og med tolkande briller, og i lys av ein praksis. Grenseoppgangen mellom det bestemte grupper av muslimar held for å vere rett og det islam står for som normativt system, er ikkje så enkel. Mange vil seie at allmenngrepet «islam», liksom «kristendom», berre er ein abstraksjon, og at det einaste som finst, er tolka og praktisert religion i bestemte kulturelle kontekstar. Likevel er det eit faktum at det i så vel muslimsk som kristen samanheng går føre seg eit stadig nytolkingsarbeid, i ein hermeneutisk/kritisk samtale mellom eigen eller andres truspraksis og den klassiske tradisjonen.

Ofte har nytolkingsarbeidet eit element av dramatik i seg, som når andregenerasjons muslimar kjenner eit stadig meir påtrengande behov for å skjelne mellom sine muslimske foreldres standpunkt og det dei unge meiner «islam» står for, normativt sett. Her er det ofte kvinne- og samlivsspørsmål som står i fokus. Når det gjeld spørsmålet om islam og vald, er det såpass mange som på dagens globale scene som ropar *Allahu akbar* når dei utfører sine politiserte valdshandlingar at tenkjande muslimar nok kjenner ein stadig større trong til å gjennomdrøfte spørsmålet om religion og vald frå grunnen av.

Men spørsmålet om islam og vald, eller kristendom og vald, er ikkje lenger berre eit spørsmål som det er opp til høvesvis muslimar eller kristne å finne ut av. I dagens globaliserte røyndom er vi utfordra til felles samtale ikkje berre om motsetnadsfull truspraksis men også om fleirtydige heilagskrifter. For alle dei store verdsreligionane sine heilagskrifter er fleirtydige nok til å gi opphav til nokså motsette tolkingar og truspraksisar. I ein global situasjon der spørsmålet om religion og vald er tett kopla til spørsmålet om korleis dei ulike religionane skal forhalde seg til kvarandre, er vi alle utfordra til ein tverr-religiøs samtale der vi kanskje må gå tettare på kvarandre og stille meir (sjølv)ransakande spørsmål enn vi har vore vande med.

I det følgjande skal eg prøve å formidle kva eg — som kristen teolog — får ut av dei muslimske kjeldene når eg les dei i lys av

samtidige, interreligiøse utfordringar. Legitimerer Koranen kamp mot «dei vantru»? Kven er i så fall dei vantru, og korleis er kampen mot vantrua å forstå? Er det rett som den jamne muslim ofte seier når han eller ho distanserer seg frå valdsferd i Allahs namn, at islam er fredens religion og at den store jihad er kampen mot den vonde i seg sjølv snarare enn krigen mot fienden?

Biletet som Koranen gir er – ikkje uventa for ein teolog som er vel kjend med Bibelens motsetnadsfulle tale om vald og gudstru – spenningsfylt. Sjølv om Koranen oppmodar jødar, kristne og muslimar til fredeleg kappstrid i gode gjerningar (Koranen 5: 48/52f), kan det ikkje stikkast under ein stol at Koranen også speglar ein situasjon av akutt religionskonflikt og tillet muslimane å bruke våpen for å forsvare sitt eige, nyetablerte samfunn.

Den hardaste konflikten var den mellom muslimane og dei som blir kalla «vantru» (*al-kâfirûn*), ein karakteristikk som vanlegvis blir brukt om Muhammad sine polyteistiske stammefrendar i Mekka (*al-mushrikûn*). Men etter kvart som Muhammad, med base i Medina, etablerte eit muslimsk rike på store delar av den arabiske halvøya, vart det også nødvendig å gå opp grensene til jødane og dei kristne. I høve til jødane i Medina kjem det snart snart til blodig konflikt, etter at dei blir skulda for å gå bak Muhammads rygg og alliere seg med hans fiendar i Mekka.

Det Koranen og Hadith har å seie om desse sakene handlar om politisk og militær etikk, men også om misjonsetikk. Då Muhammad stod fram i Mekka, var det ein monoteistisk og sosialkritisk budskap han forkynte. Korthogne surer som 102, 107 og 112 viser korleis vedkjenninga til den eine Gud og dommen over denne verdas herrar var to sider av same sak i den tidlegaste forkyninga til Muhammad. Profeten møtte då også stor motstand frå dei rike og mektige i byen, som levde godt på blomstrande handelverksemd og ei polyteistisk gudsydning

som hadde sitt kultiske sentrum nettopp i Mekka. Korleis skulle Muhammad svare på motstanden? Gong på gong blir Muhammad formana om ikkje å ta igjen, men heller «avvise det vonde med det som er betre» (K 23: 96/98). For slik kan den ein no lever i fiendskap med seinare bli ein varm venn (41: 34). Dei som trur, blir oppmoda om å tilgi dei som ikkje ser fram til «Guds dagar», og overlate til Gud å løne folk i samsvar med det dei har fortent (45: 14/13).

I sure 109, som ber tittelen «dei vantru» (*al-kâfirûn*), blir Muhammad instruert om ikkje aktivt å motsette seg dei vantru men nøye seg med høgt og tydeleg å fastslå at «de har dykkar religion, og eg har min!» (109: 6). Men i dei tidlege surene finn vi likevel trøystande lovnader til Muhammad om at enden på hans profetkarriere skal bli betre enn byrjinga (93: 4). I år 622 har motstanden blitt så stor at Muhammad og hans følgjesveinar må emigrere til oasebyen Yathrib, som snart får namnet *Madînat al-nabî*, Profetens by Medina. Her fanst det allereie ei veksande gruppe som var tilhengarar av Muhammad og vedkjende seg som muslimar. Før det kom så lang hadde ein del av følgjesveinane allereie søkt politisk asyl hos den kristne kongen i Abyssinia (Etiopia), på den andre sida av Raudehavet.¹

I Medina blir Muhammad snart den sentrale åndelege og politiske autoriteten. Her tar Muhammad og hans menn fatt på oppgåva å byggje opp eit samfunn som ikkje er tufta på stammelojalitet men på ein ny ideologi, – den muslimske trua. Det er i denne fasen «islam» for alvor blir namnet på eit trussamfunn, og ikkje berre ordet for menneskets grunnleggande haldning overfor Gud. Også i Medina-surene står det fast at «det er ingen tvang i religionen» (2: 256/257). Men no blir det nødvendig å gå opp *grensene* til dei andre «trussamfunna» på den arabiske halvøya – både arabisk stammereligion, jødedom og kristendom. I Medina er det særleg forholdet til jødane som krev avklaring, sidan jødane i Medina

utgjorde ein sterk minoritet med betydeleg økonomisk og politisk makt. Den såkalla Medina-konstitusjonen frå 622, som er referert i den klassiske Muhammadbiografien, tyder på at muslimane i første omgang prøvde å få til ein allianse med jødane.² I Medina-konstitusjonen blir jødar og muslimar omtalt som «ein nasjon» (*umma*). Men det viser seg snart at forholdet til jødane blir overstyrt av den tiltakande konflikten med polyteistane, og ein mistanke veks fram om at jødane går bak Muhammads rygg og allierer seg med hans fiendar i Mekka. Det endar med blodig konflikt, der mange jødiske menn blir drept og kvinner og born selde på slavemarknaden. Parallelt med den tiltakande politiske konflikten med dei jødiske stammene får Muhammad openberingar som dreg opp trussmessig og rituelle grenser mellom islam og jødedom. Store delar av sure 2 er prega av grenseoppgangen mot jødedommen, slik det kjem rituelt til uttrykk i skifte av bøneretning frå Jerusalem til Mekka (2: 142–152/138–147).

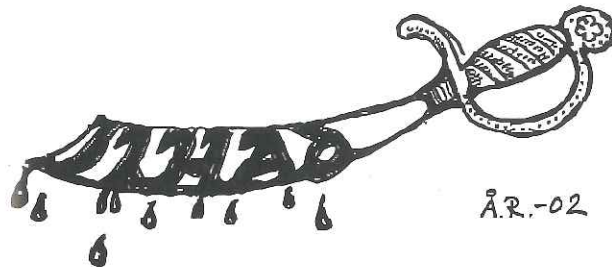
Samtidig samlar Muhammad troppane for å verne det muslimske samfunnet i Medina mot den trugande fienden i Mekka, men også for igjen å få tilgang til den sentrale heilagstaden på den arabiske halvøya, «Guds hus» og Ka'baen i Mekka. I denne fasen må ein nok kunne seie at grensene mellom forsvar- og angrepskrig er nokså flytande. Det blir utført raid på karavaner frå Mekka. Militære slag med motstandarane i Mekka blir utkjempa ved Badr (624), Uhud (625) og ved Medinas bygrense (det såkalla «grøfteslaget» i 627) – før det endelege slaget om Mekka i 630. Før erobringa av Mekka nedkjempa muslimane også jødiske motstandarar i Khaybar (629).

Når det i surene frå Medina-perioden blir gitt guddommeleg klarsignal til å løfte våpen mot fienden får dette også etter kvart konsekvensar for synet på *jihâd*, den heilage striden for Guds sak. Verbalrota for *jihâd*-begrepet handlar ikkje om krigføring, men om å anstrenge seg. Når det i Mekka-perio-

den blir kalla til «ein stor *jihâd*» (Berg: «en drabelig kamp») mot dei vantru, er det ordets strid det handlar om (25: 52/54). Også i surer av noko seinare dato er det Guds ord og bøn som blir løfta fram som stridens våpen (22: 78). Dette aspektet ved *jihâd* blir også reflektert i delar av hadîth-litteraturen. I nokre av hadîth-samlingane blir muslimane oppmoda til å gjere *jihâd* mot avgudsdyrkarane med sine eigendelar, liv og tunger, og den største *jihâd* blir omtalt som det å seie sanninga til ein tyrann.³

I Medina-perioden, derimot, får *jihâd*-begrepet nye overtonar. Det omkvedsaktige kallet i dei medinske surene er å gjere *jihâd* for Guds sak⁴ – «med sine eigedomar (*amwâl*) og sine liv (*anfûs*)». ⁵ Når det i sure 4: 94/97 blir skjelna mellom heimesittarane og dei som går ut og satsar liv og eigedom, er det tydeleg at *jihâd*-begrepet no har tatt farge av dei militære konfliktane. I denne fasen kjem det også openberingar som lovar liv i dei evige hagar til dei som fell i kamp for Guds sak – martyrane som no ikkje lenger berre ber vitnemål med sin munn, men blir blodvitne (3: 195/194).⁶ Her ligg grunnlaget for den seinare utviklinga av ein særreigen islamsk martyrideologi, slik den særleg har blitt utvikla i sjia-islam. Men i Koranen er lovnaden om paradiset omtalt som ei felles forventning som jødar, kristne og muslimar har til Gud, om at han på ein særleg måte skal løne dei som misser livet i kampen for Guds sak: «Dette er et bindende løfte for Ham, i Loven, Evangeliet og Koranen» (9: 111/112).

Kva slags kamp er det så muslimane blir kalla til, i Medina-surene? I ein del passasjar blir det tydeleg at kampen ikkje primært har eit konfesjonelt forteikn, men handlar om å forsvare dei svakes sak. I nokre passasjar synest Koranen å sette likskapsteikn mellom Guds og dei undertrykte si sak: «Hva er det med dere? At dere ikke vil kjempe for Guds sak, og for de svake (*al-mustad'afûn*, eit sentralt begrept i nyare islamsk frigjerings-teologi), – menn, kvinner og barn, som sier:



«Herre, før oss ut fra denne by av illgeringsmenn, send oss fra Deg en som kan ta seg av oss, en hjelper!» (4: 75/77).

Dei følgjande versa viser likevel at striden for dei svakes sak blir identifisert med kampen mot dei vantru og dei falske gudane. Liksom i Mekka-perioden er den kampen som muslimane blir kalla til på same tid sosial og religiøs. Men til forskjell frå openberingane som Muhammad fekk i Mekka-perioden, godkjenner Koranen no bruk av våpen for Guds og dei svakes sak. Sure 4 kritiserer dei som framleis vil nøye seg med Guds ord og bøn og la våpna ligge (4: 77/79), og kallar på dei som er villige til å bytte det jordiske livet med det komande (4: 74/76).

Det er likevel viktig å merke seg at den nødvendige striden ikkje blir einseitig framstilt som ein kamp for muslimanes konfesjonelle interesser. Sure 22 gir kampløyve til alle som har lidd urett, og forkynner at Gud gir vern til alle som blir drivne bort frå sine heimar berre fordi dei seier «Vår Herre er Gud». I forlenginga seiast det at om ikkje Gud hadde halde folk i sjakk, «nokon av dei ved hjelp av andre», så ville kloster og kyrkjer, synagoger og moskear der Guds namn stadig blir påkalla blitt øydelagt (22: 39f/40f). I slike passasjar kan muslimar finne haldepunkt for meir universalistiske teoriar om den rettferdige krigen, eller moderne militærdoktriner om «humanitær intervensjon».

Dei mest «konfesjonelle» passasjane om heilag krig finn ein i sure 2, 8 og 9. Sure 2 slår fast at Gud ikkje likar dei aggressive. Muslimane får likevel klarsignal til å drive sine fiendar i Mekka bort frå den staden muslimane sjølve vart drivne bort frå, og til å bekjempe sine fiendar heilt til det ikkje

lenger finst prøvingar for trua eller forfølgingar «og religionen tilhøyrer Gud». Men om fiendane gir seg, skal muslimane tilgi dei liksom Gud er miskunnsam og gjerne tilgir (2: 190–193/186–189). I det såkalla «sverdverset» i sure 9 blir muslimane oppmoda til – når dei tradisjonelt fredlyste månadene er til ende – å drepe avgudsdyrkarane overalt der dei finn dei, om dei ikkje omvender seg (9: 5). Dei vantru må ikkje tru at dei kan kome seg unna, slår sure 8 fast, når muslimane gjer klart mot dei alt dei har av stridskrefter og rytteri (8: 59f/61f). Men heile vegen blir kallet til kamp balansert med invitasjonar til fredsslutnad og forsikringar til dei vantru om at dersom dei gir seg, skal alt vere tilgitt (8: 38f/39f).

Når det gjeld forholdet til jødane og dei kristne, er Koranen jamt over meir vennleg innstilt overfor dei kristne enn jødane, som i 5: 82/85 blir slått i hardtkorn med heidningane i Mekka: «Du vil sikkert finne at jøder og hedninger (dvs. avgudsdyrkarane) er de mest fiendtligsinnede av alle overfor de troende (dvs. muslimane). Og du vil finne at de som sier, «Vi er kristne», er nærmest til å like de troende.» Men sure 9 det klart at både dei kristne og jødane må underordne seg den nye muslimske styresmakta som er i emning: «Bekjemp dem som ikke tror på Gud og Dommens dag, som ikke forbyr det Gud og Hans sendebud har erklært forbudt, og som ikkje bekjenner Sannhets religion, av skriftfolkene, til de punger ut med tributt (*jizya*) i ydmykhet (9: 29).»

Saman med hadîthar om *jizya* og Profetens praksis slik denne også blir skildra i Muhammad-biografien, har koranverset om «tributt i ydmykhet» blitt utgangspunkt for den særlege minoritetsskatten som jødar og kristne vart pålagt i det nye islamske imperiet, etter kvart som muslimane ekspanderte inn i dei bysantinske og persiske rika. Jamt over vil historikarar gi muslimane rett når dei hevdar at islam i før-moderne tid var langt i forkant sivilisatorisk sett, når det galdt å definere rettar for minoritet og majo-

ritet i dåtidens fleirreligiøse samfunn. Unntaket har vore den arabiske halvøya. Ein del hadithar fortel at Muhammad skal ha sagt at jødane til slutt skulle drivast ut derifrå. Ein versjon av dei aktuelle hadithane hos Muslim legg til at dette – trass i den avtalen om opphavleg vart slutta med dei kristne i Najran⁷ – også galdt dei kristne.⁸ Al-Bukhârî seier at det først var den andre kalifen, 'Umar, som dreiv jødane og dei kristne ut frå halvøya,⁹ noko som framleis blir spegla i Saudi-Arabias religionspolitikk.

Når det gjeld den opphavlege konflikten med «avgudsdyrkarane», dvs. dei arabiske heidningane, finn ein i hadith-samlingane til al-Bukhârî og Muslim omfangsrrike bøker om *jihâd* som for det meste speglar Medina-muslimane sine strider mot fiendane i Mekka.¹⁰ Her, og i eigne bøker om krigsbytte, finn ein utførlege reglar for korleis ein skal forhalde seg i krig. Den historiske ramma er som sagt ei blanding av forsvars- og angrepskrig. Korleis kjem muslimar til rette med denne delen av tradisjonen, og dei meir militante passasjane i Koranen?

Eit vanleg syn er at godkjenninga av angrepskrig berre galdt for den spesielle situasjonen då muslimane sin tilgong til heilagdommen i Mekka var blokkert. I andre situasjonar, seier ein, er det ingenting anna enn forsvarskrig som kan legitimerast. Mange vil legge til Muhammad og dei første muslimane var dei første som formulerte ein samanhengande teori om den rettferdige krigen, med tilhøyrande reglar om å skåne eige-dom og sivile liv.

Men det har alltid funnest dei som har allmenngjort Koranens ord om angrepskamp mot dei vantru polyteistane i Mekka og tatt desse orda som eit opprop til uavbroten kamp mot vantruas vesen. Nokre vil også hevde at muslimane har rett til å ta til våpen når som helst «islam» på ein eller annan måte er truga. Ein av dei som i moderne tid har tolka *jihâd* på denne måten er Sayyid Qutb, ein militant tenkjar innanfor Det muslimske brorskapet i Egypt som vart avretta

av Nasser i 1966 etter årelang fengsling. I si bok *Ma'âlim fi-l-tarîq* («Veimerker») kallar han til eit totalt opprør mot alle former for menneskeskapte institusjonar og ein altomfattande revolusjon mot dei som styrer ved hjelp av menneskeskapte lover. I hans auge var både «fråfalne» muslimske statsleiarar, kommunistar, sionistar og vestlege materialistar å rekne som «vantru». Qutb gjer det klart at *jihâd* ikkje berre handlar om å forsvare seg. Siktemålet er å overvinne «dei sataniske krefter og system» og erstatte dei med «Guds autoritet på jorda». Det ligg i islams natur, seier han, å ta initiativet til å frigjere alle menneske frå det å tene andre enn Gud. Dette kan ein berre oppnå ved å iverksette shari'a.¹¹

I ei anna bok skriv Qutb at det sentrale skiljemerket mellom menneska går mellom dei truande og dei vantru.¹² I kampen mellom tru og vantru kan ein – når andre middel ikkje fører fram – gå til *jihâd* med våpen i hand. Qutb siterer Koranen 4: 76/78 til støtte for sitt syn: «De troende kjemper for Guds sak. De vantru kjemper for de falske guders sak. Bekjemp Satans venner! Sannelig, Satans strategi er svak!»

I egyptisk samanheng har Sayyid Qutb sitt militante syn på *jihâd* vore med og inspirert muslimske terrorhandlingar, som drapet på Sadat i 1981. Ein av dei som stod bak attentatet mot Sadat og vart avretta for dette var Abd al-Salam Faraj, som i 1980 publiserte ein *jihâd*-pamflett med tittelen «Den neglisjerte plikta» (*al-farîda al-ghâ'iba*). Her karakteriserte Faraj *jihâd* som «den sjettesøyla» i islam, og blinka ut einkvar som grovt vik av frå dei moralske og sosiale krava i den islamske lova som målskiver for valdeleg *jihâd*.¹³

Men verken Qutb eller den endå meir militante Faraj er representative for Det muslimske brorskapet. Heilt frå 1970-talet, då muslimske terrorgrupper tok til å organisere seg i Egypt, har Brorskapet tatt avstand frå Qutb sine tankar om ein altomfattande, væpna *jihâd* mot «islams fiendar».¹⁴

Brorskapet har like fullt eit symbol der Koranen blir vakta av to sverd, over oppningsorda frå sure 8: 60/62 som oppmodar muslimane til å «gjere klart» (*wa-'addû*) alt dei har av stridskrefter mot dei vantru. Nøyaktig kva slags våpen er det som skal gjerast klar – åndelege våpen eller også meir handfaste? I kva situasjonar det er legitimt for muslimar å gå til væpna strid? Berre når ei framand makt erklærer krig mot ein muslimsk stat, eller når som helst det muslimske fellesskapet kjenner seg truga?

Når meir militante tolkingar får vind i segla, er det eit teikn på at muslimar kjenner seg truga, og at dei tolkar trugsmålet i religiøse kategoriar. Då eg gjesta Sør-Libanon i 2001, oppdaga eg dei muslimske speidarane til Amal-rørsla har eit flagg der ein under det internasjonale speidarmerket finn det same koranverset som Det muslimske brorskapet brukar, men her då i meininga «vær beredt». Speidarflagget hang ut av kanonrøret til ein tanks som nokre gutar leika med, i landsbyen Qana. Libanesiske kristne meiner det var her og ikkje i Kana i Galilea at Jesus gjorde vin til vatn. Men i dag er det smertespor meir enn vinunder som pregar landsbyen. I april 1996, under den israelske «Operasjon vreidens druer», bomba Israel ei bygning på FN-området i byen der libanesiske flyktningar hadde søkt tilflukt. 106 menneske var brende inne.

I dag blir deira martyrium minna med skiltet «det nye holocaust». Det går an å forstå kvifor meir militante islam-tolkingar og politiske rørslar som ber namnet «Guds parti» (*Hizbullah*) vann terreng i slike trakter. Om valdens spiral skal brytast, må nok likevel både jødar, kristne og muslimar ta eit oppgjær med dei delane av sine religiøse tradisjonar som legitimerer valdsbruk i Guds namn. For kvar skal grensene gå, dersom ein først identifiserer si eiga sak med Guds?

Koranen og den tidlegaste muslimske historia er nokså forskjellig frå evangelia og urkristendommen på dette punktet. I Jesu



ÅR-02

ord om å vende det andre kinnet til og stikke sverdet i slira («for den som grip til sverd, skal falle for sverd», Matteus 26: 52) fann dei første kristne eit kall til avgjort pasifisme. Eit tilsvarande kall er det vanskeleg å finne i Koranen. Men etter at kristendommen på 300-talet vart Romerrikets religion har då heller ikkje fleirtallet av kristne tatt evangelias pasifisme i absolutt meining. I tradisjonen frå Augustin har ein istaden utvikla teoriar om den heilage krigen som liknar til forveksling på dei modellane som har blitt utvikla på muslimsk mark. Under korstoga legitimerte elles kyrkjeleiinga i Europa ein form for angrepskrig på Kristi vegne som ikkje la band på soldatane i deira nedslaktning av muslimar og jødar, slik ein såg det då Jerusalem vart hærtatt i 1099. I muslimsk historieskriving blir korstoga med rette hugsa som eit barbarisk hysteri – uforståeleg for muslimar som alltid hadde akseptert bruken av sverdet men som også hadde etablert klare grenser for korleis det kunne brukast.

Ein kan også kontrastere dei kristne herjingar i Jerusalem med Saladdins relativt ublodige gjenerobring av byen i 1187, rett nok i kjølvatnet av eit nokså blodig slag mot tempelherrane og dei kristne styrkane ved Hattins horn. Her vil muslimar sjå ei linje frå Saladin bakover til det eksemplet Muhammad sette under den endelege erobringa av

Mekka. Då let vere å ta hemn over sine tidlegare fiendar, og tilbød dei istaden generelt amnesti om dei overgav seg.

I fredsæle muslimar si nylesing av tradisjonen blir det ofte vist til Muhammads forsonlege eksempel då han tilga sine fiendar. Ofte vil ein også høyre at muslimar viser til hadithen om «den store *jihâd*», kampen mot eins eiga sjel og dei vonde kreftene som finst i sjela. Hadithen finst ikkje i dei seks autoritative, sunni-muslimske samlingane, men derimot i fleire sufi-skrifter frå den klassiske tida. Den blir også sitert av den store teologen al-Ghazâlî (d. 1111). Hadithen handlar om ei gruppe muslimske soldatar som kom tilbake til Profeten etter eit slag. Då skal Muhammad ha sagt til dei: «Velkomen skal de vere. De har kome tilbake frå den mindre *jihâd* til den store *jihâd*. Dei sa: Å Sendebod, kva er den store *jihâd*? Han sa: Kampen mot sjela.»¹⁵ Al-Ghazâlî siterer også ein hadith som går tiblake til Tirmidhî, forfattern av ein av dei autoritative samlingane, om at «Den verkelege krigaren er han som kjempar med seg sjølv for Guds skuld».

Det finst også eit Koran-ord om *jihâd* som kan tolkast som ei tilvising til den indre sjelskampen (29: 6), og nøgda av passasjar som oppmodar til å søke fred og tilgi. Islams heilage kjeldene har påviseleg vore med på å legitimere både krig og fred. Konklusjonen må nok bli at islam – både som historisk truspraksis og normativ lære – er like motsetnadsfull som dei fleste andre religionar i spørsmålet om religion og vald.

Notar:

¹ Om flyktningane til Abyssinia og det brevet Muhammad seinare sende til kongen i Abyssinia, sjå Ibn Ishâqs klassiske Muhammadbiografi: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah. With Introduction and Notes by A. Guillaume.* Karachi: Oxford University Press 1996: 146–153, 657f.

² Teksten til Medinakonstitusjonen, sjå same verk: 231–233.

³ Dei siterte hadithane finst ikkje hos al-Buk-

hârî og Muslim, men derimot i dei mindre samlingane til al-Tirmidhî, Abû Dawûd, Ibn Mâja og al-Nasâ'î. Sjø også den mykje brukte hadith-antologien *Mishkât al-Masâbih* (engelsk omsetting ved James Robson, Lahore: Sh. Muhammad Asraf 1990), nærare bestemt bøkene «Om *jihâd*», kap.1 (s. 812) og «Om styre og herrevælde», kap. 1 (s. 787).

⁴ Ordrett: «på Guds veg», *fi sabil Allâh*.

⁵ K 49:15, 61: 11, 4: 95/97.

⁶ Jf. K 2: 154/149, 3: 168–171/162–164, 22: 58/57, 47: 4–6.

⁷ Sjø Ibn Ishâq i Guillaumes omsetting (note 1), s. 270–277.

⁸ *Sahîh Muslim*: «Om *jihâd* og ekspedisjonar», bok 19, nr. 4363–4367.

⁹ *Sahîh al-Bukhârî*: «Om krigsbytte og *jizya*», bok 53, nr. 380 (jf. nr. 392).

¹⁰ *Sahîh al-Bukhârî*: bok 52 «Om *jihâd* og ekspedisjonar»; *Sahîh Muslim*: bok 19 «Om *jihâd* og ekspedisjonar».

¹¹ Sayyid Qutb: *Milestones*. Kuwait: IIFSO 1989, s. 93–140: «Jihaad in the cause of God». Jf. Kari Vogt: *Islams hus*, 1993, s. 219.

¹² Sayyid Qutb: *This Religion of Islam*. Kuwait: IIFSO 1988, s. 87.

¹³ Vogt 1993: 219f.

¹⁴ Vogt 1993: 219.

¹⁵ Den siterte hadithen er sitert to gongar i al-Ghazâlî's storverk *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* («Gjenoppliving av dei religiøse vitskapanen»), i bok 21 om disiplinering av sjela og i bok 22 om menneskehjartet.

Nummer-referansane til hadithane frå al-Bukhârî og Muslim viser til den søkbare web-utgåva som er tilgjengeleg på

<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah>

Oddbjørn Leirvik, prosjektleder for interreligiøse studier ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Adresse: oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no

Hildegunn Valen:

«Og jeg prøver å finne fram til hva som egentlig står i Koranen»

Muslimsk ungdom er en mangfoldig minoritet i det norske samfunnet som ofte beveger seg mellom kontekster som ikke alltid overlapper hverandre med hensyn til verdier og rolleforventninger. Artikkelen viser at det er ulike måter å håndtere slike spenninger på. Sitatet i tittelen gir uttrykk for strategien til en av muslimsk jente på 17 år i det hun søker å avklare sine verdi- og rollevalg.

Utgangspunktet for artikkelen er en hovedfagsoppgave¹ jeg leverte høsten 1999. Der skisserte jeg muslimsk ungdoms² oppfatning av verdier, roller og seg selv. Informantene jeg intervjuet gikk alle på videregående skole, de bor i Oslo, og har bakgrunn i ulike land.

Denne artikkelen vil handle om hva noen ungdommer tenker rundt det å ha en muslimsk identitet og samtidig være integrert i det norske samfunnet. De muslimske jentenes refleksjoner og verdibevissthet vil særlig bli vektlagt. Siden jeg også kommer inn på skolerelaterte temaer, håper jeg at lærere i grunn- og videregående skole vil ha utbytte av å lese artikkelen. Avslutningsvis vil begreper som kontekstualisering og sekularisering sette tema i denne artikkelen inn i en større sammenheng.

Hva ligger til grunn for rolle- og verdivalgene?

Roller og verdier som blir valgt er med på å uttrykke både identitet og forhold til integrering i det norske samfunnet. Ungdommene møter mange impulser som påvirker dem i slike valg, og i dette avsnittet vil jeg nevne Koranen og det sosiale aspektet i muslimske miljøer.

Koranen var for de muslimske informantene en selvsagt kilde til oppfatning av verdier, og de uttrykte en stor kjærlighet og respekt for Koranen. Det kom likevel tydelig fram at informantene hadde ulikt bevissthetsnivå i forhold til anvendelse og kunnskap om Koranen.

Når det gjelder de konkrete verdiene informantene mener er viktige for muslimsk ungdom, nevnes familie, respekt, lydighet og ære som svært viktige. Alle disse har med bevaring av sosiale fellesskap å gjøre.

I intervjuene beskrives det en sosial kontroll i de muslimske miljøene. Denne er av ulik «strenghetsgrad», og er gjenstand for mye diskusjon ungdommene i mellom. Et fellestrekk for miljøene er at den sosiale kontrollen er strengere for jentene enn for guttene. Denne sosiale kontrollen bidrar den til å styre ungdommenes valg i den forstand at valgmulighetene blir færre. De sosiale sanksjonene ved å ta valg som står i motsetningsforhold til det muslimske miljøet kan være så sterke at mange avstår fra slike valg. Helt konkret kan det dreie seg om for eksempel å få seg norsk kjæreste. Hvis en muslimsk jente får en norsk kjæreste, beskriver informantene at det vil få negative konsekvenser både for henne og hennes familie, de vil miste ære. Å kunne gi og ta ære, er et sterkt sanksjonsmiddel i den sosiale kontrollen.³

Ære er altså knyttet det å sette hensyn til en gruppe høyere enn hensynet til individet. Noen av jentene synes det er negativt med den strenge sosiale kontroll ære innebærer for dem, men likevel fastholder de at ære er noe positivt.

«For norsk» og integrering

Ungdommene møter også impulser fra det norske samfunnet med hensyn til rolle- og verdivalg. Forholdet til disse impulsene sier mye om både identitet og integrering.

Det var entydig negativt å bli sett på som «for norsk» eller «fornorska», en uttrykksmåte som flere informanter brukte og som virket ganske innarbeidet. Selv om mange kunne kalle seg norske ved noen anledninger, ville de ikke bli kalt «for norsk». Å være for norsk ble beskrevet som å feste, drikke, spise svin, ha kjæreste, egoisme og vise tydelig opposisjon mot familie og foreldre.⁴ Og hvis man bare hadde norske venner, kunne man også bli ansett for å ha blitt for norsk. Det er slående at det er veldig konkrete og observerbare ting som avgjør om du er blitt for norsk eller ikke.

Mange diskuterte / kranglet med foreldrene om å få lov til «å gå ut»/ «gå på byen». Dette på tross av at de også syntes dette var en «fornorska» ting å gjøre, og dermed ganske negativt ladet. Denne ambivalensen til «norske ting» kom tydelig fram i flere intervjuer.

Selv om det var negativt å bli «for norsk», ønsket informantene å være en del av det norske samfunnet. De fleste vil for eksempel heller bli kalt «norsk» enn «innvandrer». Idealet er både å være god muslim og å være integrert i det norske samfunnet. Informantens situasjon var preget av ønsket om ha roller og verdier som har en viss korrespondanse med (majoritets-) kulturen rundt seg, og samtidig som de ønsket koherens mellom de rollene og verdiene de faktisk velger å stå for. Mitt empiriske materiale antyder at ansvaret for sammenhengen mellom en slik koherens og korrespondanse ligger hos individet.

Både de muslimske jentene og de muslimske guttene beskrev muslimske jenter som svakere enn guttene med hensyn til å stå imot påvirkning fra den norske majoritetskulturen. Jeg stusset litt på dette, for det var absolutt ikke det inntrykket som jeg satt igjen med etter intervjuene og ut fra andre erfa-

ringer. Jeg opplevde tvert imot de muslimske jentene som både reflekterte og bevisste.

Muslimske jenter og klasserommets mulighet

«Det var en undersøkelse jeg leste, statistikk eller sånn, at det er flere og flere utenlandske jenter som tar høyere utdanning enn gutter, hvertfall pakistanere. Så det ble jeg skikkelig imponert over, at jentene virkelig er noe i samfunnet. De prøver hvertfall.»

«Du kan ikke tenke selv og kjempe for dine rettigheter og tro på noe hvis du ikke har noe kunnskap. Utdanning er veldig viktig, hvertfall i vår familie.» to muslimske jenter

Mine informanter var naturlig nok opptatt av utdanning i og med at de gikk på videregående skole selv. Noen av informantene med norsk bakgrunn understrekte veldig at deres muslimske skolekamerater var opptatt av høy utdanning og karriere, men påpekte at den positive holdningen til utdanning ikke var et generelt trekk hos de muslimske familiene de kjente til.

Flere av de muslimske jentene var veldig engasjerte av dette temaet. For det første mente de at utdanning var en klar statusheving for dem i samfunnet. Flere hadde foreldre med såkalte «lavstatusjobber» som ønsket noe annet for sine barn. Engasjementet kan ha en sammenheng med uttalelsen om at med utdanning er de noe i samfunnet. Det vil si at disse jentene kommer ut av den «usynlige» rollen de ofte har eller får tildelt av samfunnet. Mange av jentene brukte mye tid på å forklare meg hvilke stereotype rolleforventninger de ble møtt med, og hadde et stort behov for å fortelle meg «hvordan muslimske jenter egentlig er». De var for eksempel lei av å fortelle at de ikke ble tvangsgiftet, de var lei av å fortelle at de ikke ble undertrykket, og de understrekte at de ville delta i det norske samfunnet gjennom blant annet å ta utdanning. De var opptatt av at media ikke videreformidlet det rette bilde av «muslimske jenter».

Jentene var også opptatt av hvordan utdanning fører til selvstendighet og mulighet til å kjempe for sine rettigheter. Dette bryter også med den stereotype rollen mange muslimske jenter (ofte ufrivillig) havner i. Utdanning gir en integritet og en rolle som føles selvvalgt. Utdanning kan komme i konflikt med forventningene om å vie sitt liv til familien. Men mange av jentene hevder at de vil prioritere utdanning først, og siden gifte seg. Noen av dem presiserer at de også ønsker å delta i samfunnslivet gjennom å arbeide etter de har giftet seg.

Jeg mener det er viktig å få fram mulighetene de muslimske jentene finner i klasseroms-konteksten. Klasserommet blir framstilt som en arena der de muslimske jentene kan gå ut av stereotype roller, og isteden skape seg sine egne roller som samsvarer mer med deres selvpoppfattelse. Klasserommet gir altså mulighet å markere seg som individ istedenfor som «representant» for en gruppering. Mulighetene for dette var kjærkommen for de muslimske jentene, for ellers hadde de ikke så mange arenaer for selv å «konstruere» sin rolleutforming. I andre sammenhenger var nemlig den norske majoritetskulturen eller hjemmekonteksten avgjørende med hensyn til hvilke roller de fikk «tildelt». På bakgrunn av dette kan de muslimske jentenes engasjement, flid og aktivitet i klasserommet og med skolearbeid forstås.

Men skolen kan også være en kontekst der ulikhet blir markert.⁵ Ulikhet og avstand blir ofte tydelig i skolegården, der de stereotype rollene raskt er på plass igjen. Da ble de muslimske jentene karakterisert /følte de at de ble karakterisert som utilgjengelige, «underkua», isolert og lignende. Dette kan ha å gjøre med at i skolegården samler muslimske jenter seg fra flere klasser, fordi de i denne uformelle situasjonen har mer til felles med dem enn med de norske jentene. Mange av de muslimske jentene sa at de var mye mer integrert i norske sammenhenger når de gikk på grunnskolen enn når de nå gikk på videregående. Grunnen til dette er at i grunnskolen deler de

flere verdier og interesser med sine norske venninner. På slutten av ungdomsskolen og på videregående blir interessene mer delt, de norske jentene begynner da å gjøre «norske ting» som de muslimske jentene ikke kan/vil være med på.

Muslimske jenter og verdibevisthet

«For hvis du ikke veit hva som er rett og galt, hva slags verdier du har, da har du et problem. For da veit du ikke hvor du skal gå. Da følger du alle retninger. Da har du liksom ingen grenser» muslimsk jente

Minoriteter er gjerne mer bevisste på sine verdier og sin egenart når de er omgitt av en majoritetskultur. Gjennom mine intervjuer opplevde jeg at særlig de muslimske jentene var svært bevisste på verdier og verdivalg, noe sitatet over understreker. Dette kan ha sammenheng med noe både guttene og jentene bekreftet, nemlig at de muslimske guttene har mye større frihet i ungdomstida enn jentene. Guttene opplever mindre sosial kontroll og de kunne gjøre såkalt «norske ting».⁶

Foreldre/familie kunne ha en anelse om at de muslimske guttene levde «norsk», men informantene beskrev at det var vanlig at slik aktivitet ble sett gjennom fingrene med. I andre tilfeller var hjemme-konteksten ikke informert, fordi mange av guttene var veldig bevisste på at de gjorde «norske ting» bare i norske kontekster som foreldrene ikke hadde kunnskap om. Motivasjonen var trolig å unngå sanksjoner fra hjemme-konteksten. Guttene kan altså sjonglere i større grad enn jentene mht hvilke kontekster og tilhørende verdier/roller de ønsker å forholde seg til. Både guttene og jentene mente dette dobbeltlivet var av forbigående art, for når guttene giftet seg, ville dette dobbeltlivet ville opphøre.⁷ Om de muslimske guttene selv syntes et slik dobbeltliv var galt eller ikke, var det uenighet om blant jentene, guttene konstaterte bare at slike dobbelt liv var ganske vanlige i en periode.

Jentene kan ikke i samme grad skifte kon-

tekst, roller eller verdier. Den sosiale kontroll hindrer dem i dette.⁸ Den sosiale kontrollen jentene blir utsatt for medvirker derimot til at de blir mer bevisste enn guttene i rolle- og verdivalg. Når jentene møter alternative roller og verdier, vurderes disse opp mot det den sosiale kontrollen «tillater»/setter som norm. Mine empiriske funn viser likevel at den sosiale kontrollen ikke alltid har det siste ordet med hensyn til jentenes rolle- og verdivalg. De går gjennom en prosess der de bruker sin kunnskap om Koranen til å etablere en personlig overbevisning om hva som er passende meninger og opptreden for en muslimsk jente i Norge. På denne måten blir de bevisste både på sin muslimske identitet og hvordan være muslimsk ungdom i et norsk samfunn. Mange muslimske gutter som går glipp av denne bevisstgjøringen fordi de ikke alltid tar et oppgjør eller valg mellom de til dels «konkurrerende» verdiene og rollene som blir «lansert» i de ulike sammenhengene.

«Uten familie er du ingenting.»

Det jentene oppfattet som akseptable roller og verdier kan komme i konflikt med familiens/gruppens oppfatninger. Det er en problematisk situasjon for ungdom som så klart uttrykker familien som en basisverdi. En av informantene sier at uten familie er man ingenting. Om noe ble ansett som positivt eller negativt var svært ofte knyttet til konsekvensene det hadde for familien. De muslimske informantene har en klar formening om at de verdiene som blir formidlet hjemme er de beste, og flere uttrykker bekymring over de norske ungdommene som ikke får del i disse verdiene.

Når jentenes personlige overbevisning likevel kommer i konflikt med familiens oppfatninger, står valget mellom hemmeligholdelse eller konfrontasjon.

Hemmeligholdelse kan være veien å gå når man er uenig med foreldrene, men fremdeles ønsker å vise dem respekt. Krangling og konfrontasjon med foreldrene sees på som «farlig» fordi det utfordrer familien som av

mange blir regnet som det avgjørende livsgrunnlaget. Mange sier også at de ikke vil «plage» foreldrene med vanskelige spørsmål, og er mer opptatt av å ha nære vennineforhold der valg av roller og verdier diskuteres. En hemmeligholdelse er dermed forklart med omsorg for foreldrene. Noen mener også at mange muslimske foreldre er ganske naive i forhold til sine barns atferd.

Likevel blir det i intervjuene tydelig at det er de muslimske jentene som er mest opptatt av verdien å diskutere (ikke krangle) verdier og roller hjemme. Årsaken til det kan være at de ikke ønsker å leve med doble rolle og verdsett, eller at de faktisk har liten mulighet til å holde levemåter skjult for hjemme-konteksten, og dermed vil forhandle seg fram til løsninger som er mer i tråd med deres egen overbevisning.

«Og jeg prøver å finne fram til hva som egentlig står i Koranen.»

Som vi har sett er hemmeligholdelse eller diskusjon måter å håndtere spenningen mellom ulike rolle- og verdiforventninger på. Jeg vil nå gå nærmere inn på Koranens rolle i forbindelse med slike diskusjoner. Det kom tydelig fram at informantene hadde dyp respekt og kjærlighet til Koranen. Det ble ansett som ære/ærefullt å ha Koranen som øverste autoritet med hensyn til livsførsel. Både de som kunne mye om Koranen og de som kunne lite hadde denne holdningen.

«Vi sitter og prater om det, diskuterer det. Selvfølgelig må jeg sette opp den verdien mot de andre verdiene jeg har fra religionen, på en måte. ... Se hva som er bra for meg eller ikke. Hva som er rett og galt.» «Jeg tar de beste verdiene fra det norske samfunnet, og hvis de er i samsvar med Koranen, så er det greit for meg.» *to muslimske jenter*

Jentene beskrev at de i venninegjengen brukte mye tid på diskutere om en verdi/rolle var forenlig med muslimsk oppfatning og levemåte. Ut fra det jentene sier er det slående hvor sentralt tolkning og personlig

refleksjon står med hensyn til valg av verdier. Verdier som de muslimske jentene mente de hadde blitt oppmerksomme på fordi de lever i Norge, var likestilling for kvinner⁹ og retten til å tenke selv¹⁰, å kunne diskutere med foreldrene og at deres meninger skal bli hørt. Dette er verdier (som impliserer roller) som de slutter seg til, fordi de mener det er verdier som er i tråd med islam.

En jente presiserer at dette kan kalles muslimske verdier fordi: «etter hvert nå da, har jo islam blitt litt mer moderne. Dem tenker litt moderne.»

Diskusjonene som gjerne kommer etterkant av jentenes refleksjoner, utfordrer ofte de tradisjonelle hierarkiene som preger mange familier der faren /de voksne har autoritet og det siste ordet i alle saker. Informantene beskrev dette på ulik måte, en ordlegger seg slik:

«Det som er veldig bra hos meg er at siden alle muslimer mener jo at Koranen er det viktigste, Og det vi gjør i familien min, vår, er at uansett hvis du er uenig i noe, så er Koranen der. Så slår du bare opp, så sier du det er greit, det er det og det. Nesten hver helg diskuterer jeg og faren min veldig mye.»

Å ha Koranen på sin side i en argumentasjon er altså det avgjørende i slike diskusjoner, ikke alder eller kjønn. Fordi disse ungdommene kan lese, fordi de har som verdi at individet har rett og ansvar for selvstendig tenkning, fordi de mener å kunne tolke seg fram til hva som er genuint «koransk»/muslimsk, og fordi de er opptatt av at også unge skal ha mulighet til å si hva de mener, etableres det nye sosiale konstallasjoner i mange familier. Konkrete ting de går i debatt om, og som de mener det ikke finnes hjemmel for i Koranen, er forskjellsbehandling av kvinner og menn, at jenter må gå med slør/skaut, tvangsekteskap, at jenter ikke kan ta utdanning og at jenter ikke kan tenke selvstendig. Det er verdt å merke seg at det er de muslimske jentene som er opptatt av akkurat disse eksemplene. Dette er eksempler på ting som de

muslimske jentene mener skaper unødvendige spenninger og som er uttrykk for foreldrenes kulturelle verdier og roller som det kan tas avstand fra.

De tenker seg at de rolle- og verdivalgene de kommer fram til i sitt eget liv, er i samsvar med en antatt eksisterende, enhetlig og koherent muslimsk levemåte som kan leves ut i enhver kultur. De forutsetter at Koranen har én *egentlig* mening som det er mulig for dem å finne. Det reflekteres ikke over at når mange enkeltindivider tolker seg fram til det som kan kalles muslimske roller og verdier, kan det føre til et mangfold. Mangfoldet blant muslimer forklares ved at muslimer har trukket inn kulturelle elementer inn i sin definisjon av «det muslimske». Det kulturelle innslaget kan være en «fornorsking» (og at de da er å anse som dårlige muslimer) eller at foreldrenes kulturelle bakgrunn har blitt for sterk.

Å skille mellom religion og kultur

Informantene har altså en oppfatning om at det er mulig å skille mellom religion og kultur. Det oppleves videre som et helt nødvendig skille, om man skal kunne leve integrert i norsk kultur samtidig som man vil bevare en muslimsk identitet. Konkret innebærer dette at alt som kan hjemles ut fra islam /Koranen har de en veldig lojalitet til, det er noe som er positivt ladet, det oppleves som evige/«statistiske» sannheter, og de beskriver at tilhørigheten som selvvalgt. Det som skilles ut som kulturelle roller og verdier er prinsipielt sett uforpliktende, dvs at det kan gjøres opposisjon i mot dem uten at det går ut over den muslimske identiteten. Ofte ble slike kulturelle verdier og roller sett på som noe negativt, for de kunne være med på å gi unødvendig strenge restriksjoner med hensyn til levemåte, meninger og bevegelsesfrihet. Dette skillet mellom religion og kultur trekker ungdommene i stor grad altså selv. Men det er også tydelig at hvor dette skillet skal er gjenstand for mye diskusjon mellom foreldre og ungdom, og ungdommene seg i mellom.

Bevisstheten rundt hvordan religion og

kultur er knyttet sammen er det første steget ungdommene tar på veien til å kontekstualisere av islam i en norsk kultur. «Samtalen» med, og vurderingen av, norsk kultur kan også ses som et ledd i en slik kontekstualisering. Prosessen som har til hensikt å «ta kulturen ut av religionen», der enkeltindividet har avgjørende «definisjonsmakt» for hva religionen innbefatter, kan også være uttrykk for en sekulariseringsprosess. Det vil antakeligvis ikke mine muslimske informanter være enige i, hvis sekularisering betyr at religionen mister relevans og reduseres til kun en privat interesse. Informantene er opptatt av at skillet mellom religion og kultur er uttrykk for en religiøs bevissthet. De oppfatter at et slikt skille vil utkrystallisere det som er viktig å ta vare på. En slik bevissthet er en forutsetning for å avgjøre om verdier og roller de møter i det norske samfunnet kan kombineres med dem de har fra før. Resultatet er en avklaring av hvordan leve og mene som muslimsk ungdom i en norsk kultur.

Noter:

- ¹ «Roller og verdier hos muslimsk ungdom i Oslo. En kvalitativ undersøkelse av hvordan muslimsk ungdom i Oslo forholder seg til roller og verdier i en plural kontekst» Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap ved Det Teologiske Menighetsfakultetet, 1999.
- ² Jeg intervjuet både gutter og jenter. Kategorien «muslimsk ungdom» er ikke er enhetlig. Det er en religiøs term, og mange av de ungdommene jeg intervjuet brukte etniske og religiøse termer om hverandre når de skulle beskrive/«plassere» seg selv. Jeg bruker likevel termen «muslimsk ungdom» fordi tilknytningen til religionen islam var en fellesnevner på tross av kulturelle og individuelle forskjeller. I oppgaven intervjuet jeg også ungdommer som ikke var muslimer, og som hadde Norge som sin primære kulturelle bakgrunn. Disse kaller jeg for norske. Jeg mener det er mulig å kalle seg både norsk og muslimsk samtidig, og mange av mine muslimske informanter sier at de ofte føler seg norske. Jeg bruker altså ikke begrep-

sparet som nødvendigvis noe motsetningsfylt, men hovedfagsoppgaven handler i stor grad om hva som legges nettopp i disse begrepene.

- ³ Ære har også et religiøst aspekt, og er et positivt ladet ord for informantene. Slik forstått handler ære om å gjøre det som er rett, og det som er rett er beskrevet i Koranen, og Koranen blir forstått som noe entydig positivt. De muslimske informantene ønsket ikke å knytte æresbegrepet til vold, gjenger og drap. Flere mener at de som lar ære få slike negative konsekvenser er «avvikere i samfunnet». Det er fordi de er avvikere i samfunnet at de handler slik, ikke fordi de vil leve som gode muslimer.
- ⁴ De norske informantene vektla i større grad enn de muslimske informantene at norsk språk og hvit hudfarge var viktig for å kunne se på seg selv som norsk.
- ⁵ Noen informanter fortalte blant annet om hvor ukomfortable mange muslimske jenter følte seg da det var seksualundervisning.
- ⁶ Se avnitt over. Å være for norsk og å gjøre norske ting handler om det samme.
- ⁷ Min undersøkelse kan ikke bekrefte eller avkrefte dette empirisk
- ⁸ Et helt konkret eksempel på dette beskriver en av de muslimske jentene. Når hun går hjem alene om kvelden fra kveldsundervisning i en av Oslos hovedgater, blir hun ofte stoppet av gutter/menn med samme etniske tilhørighet som henne, og hun må gjøre for rede hvorfor hun går alene. Dette provoserer henne veldig.
- ⁹ En informant uttrykker det på denne måten «Jeg synes at de norske (gir) rettigheter til jentene, liksom. De lar jentene bestemme selv.»
- ¹⁰ En jente uttrykker det slik: «..familien min diskuterer veldig mye, det tror jeg kommer av her (Norge). Du har rett til å tenke. Veldig ofte i u-land, hvert fall Asia og sånn, så er det sånn at voksne skal absolutt høres på. Barna skal høre på de voksne uansett.»

Hildegunn Valen, høgskolelektor,
høgskolen i Volda, adresse
hildegunn.valen@hivolda.no

Notto R. Thelle:

Buddhisme og vold

Det er lett å falle i den ene eller den andre grøften når en skal skrive om buddhisme og vold, så jeg skal forsøke å holde meg på den gyldne middelveien.

Det vanligste er vel å idealisere buddhismen som en tolerant og ikkevoldelig religion, kanskje den eneste verdensreligion som har rent rulleblad når det gjelder krig, vold og aggressive holdninger. Den illusjonen brister i det øyeblikk man nærmer seg og får bedre kjennskap til buddhistisk historie.

Den andre ytterligheten er å lete frem så mye som mulig av dokumentert vold og krig og undertrykkelse. Det er noe av tendensen i Torkel Brekkes bok *Religion og vold* (Humanist Forlag 1999). Hans bidrag til forståelse av buddhisme og vold består i å gi glimt av voldelige tradisjoner, med vekt på buddhismen i India og Sørøst-Asia, og til dels Kina. Det er greit nok med dokumentasjon, men en bok om religion og vold som ensidig konsentrerer seg om volden, kan lett innskrenke perspektivet.

Jeg vil derfor i det følgende først gi en knapp skisse av ikkevoldelige tendenser i buddhismen, veldokumenterte idealer som gir grunn til å beskrive buddhismen som en stort sett ikkevoldelig religion. Dette er så velkjent og allment akseptert at jeg uten å falle i den andre grøften kan bruke det meste av plassen til å dokumentere og kommentere hvordan buddhismen igjen og igjen har blitt direkte involvert i eller har gitt legitimitet til krig og voldelige aksjoner. For de fleste er dette en ukjent side av buddhismen.

Buddhismen og ikkevold

Ahimsa, ikkevold eller ikke-beskadigelse, er et viktig prinsipp for indiske religioner, og

spesielt for buddhister og jainister. Ikkevoldsidealet kommer til uttrykk i det første av buddhismens fem regler – at man skal avstå fra å ta liv – og dukker opp som selve grunnbegrepet i en rekke andre etiske bud og veiledninger. Og motivet dukker opp i en rekke klassiske fortellinger.

De fleste lærere kjenner nå beretningen om Buddhas møte med Angulimala, massemorderen som i møte med mesteren ble forvandlet til den fredsæle Ahimsaka (Den ikkevoldelige). Flere sutraer beretter om Buddhas reaksjon da hans eget land ble angrepet. Kongen av nabolandet Koshala hadde sendt en hær for å erobre shakyaenes rike, som også var Buddhas hjemland. Buddha forhindret dette ved å sette seg under et vissent tre der hæren rykket frem, vel vitende om at indisk tradisjon krevde at en invasjonshær måtte oppgi angrep om en hellig mann kom i veien. Da han ble spurt hvorfor han satt under et dødt tre i stedet for å søke skygge under en trekrone, svarte Buddha rolig: «Shakyaklanen er som dette døde treet.» Kongen måtte bøye seg for tradisjonen, og vendte forarget hjem. Da han senere gikk til angrep igjen, satt Buddha der fremdeles. Det samme skjedde en tredje gang. Men da det fjerde angrepet kom, avstod Buddha fra å gripe inn. Hele shakya-klanen ble slaktet ned og hovedstaden Kapilavastu ble ødelagt. Han innså at karmas konsekvenser ikke kunne bli overvunnet av mennesker, og at krigen kom fordi shakya-ene hadde fornærmet Koshala. I fortsettelsen berettes det at folket i Koshala senere måtte bære konsekvensene av sitt karma. Folket druknet i en forferdelig storm, slottet ble rammet av lyn og brant ned til grunnen, og kongen selv havnet i det dypeste helvete.

Beretningen viser at den gamle indiske buddhismen avviste krig. Men ikkevoldsprinsippet baserte seg på en religiøs forståelse av karma og karmas konsekvenser, og var ikke først og fremst uttrykk for humanistiske idealer om menneskelivets ukrenkelighet.

Det mest kjente uttrykket for ikkevold i buddhistisk historie finner vi i beretningene om kong Ashoka (3. årh. f. Kr.) som overtok og utvidet et av de største dynastiene i Indias historie, Maurya-dynastiet. Riket omfattet hele Nord-India fra Bengal i øst til det nåværende Afganistan i vest. Når Ashoka er blitt stående som en av de mest særpregede herskerne i indisk historie, var det ikke først og fremst på grunn av hans erobringer, men fordi han ble grepet av buddhistiske ideer, gav avkall på å bruke krig og vold for å erobre nye områder, og forsøkte å etablere et fredsrike preget av toleranse og ikkevoldelige prinsipper.

På sandsteinssøyler og klippevegger lot Ashoka hogge inn edikter og beretninger om sine store gjerninger. Styret skulle basere seg på ikkevold, og fremme måtehold, vennlighet, toleranse og fromhet. Han hadde registrert at hundretusener var såret eller drept i krigene og trakk konsekvensen:

Om bare en hundredel eller tusendel var blitt såret, drept eller deportert den gang Kalinga ble erobret, ville det i dag ha bekymret Gudenes yndling (Ashoka) dypt....

Denne dharmainnskrift er hugget inn for at mine sønner og sønnesønner ikke skal tro at det er noen ny seier å vinne. I den erobringen gir seg ut på, skal de foretrekke tilgivelse og mildhet. Måtte de bare tro på én seier – dharmas (lærens) seier. Den gjelder for denne verden og den kommende. Og måtte alle deres gleder være gleden over et rett liv, for den gjelder for denne verden og den kommende.

Som vi skal se senere i artikkelen, er det mange eksempler på buddhistiske fyrster og ledere som fulgte helt andre prinsipper enn

Ashoka. Men i hovedsak har buddhismen ekspandert ved fredelige midler. Grunnprinsippet for munk og nonne – som til syvende og sist er kjernen i det buddhistiske fellesskapet, også i mahayana – er å avholde seg fra verdslig virksomhet og politisk makt. Noen vil derfor snarere vende kritikken mot buddhismens passivitet og manglende engasjement i forhold til samfunnet. Man har bøyd seg under makthavere, tatt imot deres beskyttelse, eller holdt ut motstand og forfølgelse. Idealene om ikkevold har kanskje mildnet samfunnet, men i liten grad formet etisk refleksjon og politisk handling.

Det er påfallende at Kina, Korea og Japan i liten grad har utviklet noen buddhistisk etikk. Det er konfusianske idealer og normer som har preget etikk og samfunnsbygging. Påfallende er det også at konfusianismen, med sin opptatthet av menneskets oppgaver i samfunnet, igjen og igjen har angrepet buddhismen for dens passivitet og gitt ideologisk grunnlag for brutale forfølgelser av buddhismen. I hovedsak kan man derfor si at når det gjelder vold, har buddhismen – iallfall i Øst-Asia – mer erfaring med å være gjenstand for vold enn selv å bruke vold.

I nyere tid finnes det en rekke eksempler på buddhistisk ikkevoldsideologi. Mest kjent er vel fredsprisvinneren Dalai Lamas kombinasjon av ikkevoldelig kamp for tibetansk selvstendighet og forsoningspolitikk overfor Kina. Det var kanskje Vietnamkrigen på 1960- og 1970-tallet som første gang bragte det buddhistiske fredsengasjement ut i offentlighetens lys. En rekke munk deltok i hjelpearbeid for krigsofre og oppfordret soldater på begge sider til å legge ned våpnene. Fredsaktiviteten gikk sammen med en sterk nasjonalisme, en kombinasjon som ble sett på med stor mistanke fra de krigførende partene. Den mest dramatiske protesten skjedde da en munk i 1963 helte bensin over seg og lot seg brenne levende. Denne blandingen av buddhistisk pasifisme og nasjonalisme er beskrevet i boken *Lotusen i ildhavet* (1967). Forfatteren, Thich Nhat Hanh, som



har spilt en sentral rolle i det buddhistiske fredsarbeidet, deltok i den buddhistiske delegasjon til fredsforhandlingene i Paris, og har også vært en drivende kraft i utformingen av en åpen og moderne zenbuddhisme i Vesten. I Kambodsja markerte patriarken Maha Goshananda seg med sine forsøk på å få i stand forhandlinger mellom de stridende partene. Hans fredsmarsjer gjennom hele landet samlet folk fra alle samfunnslag med budskapet om at «hat bare kan overvinnes gjennom kjærlighet». «Hvert skritt er meditasjon,» hevdet Ghoshananda. «Hvert skritt er en bønn. Hvert skritt er med på å bygge bro.» Han har også vært aktiv på det internasjonale plan, og har blant annet arbeidet for å skape dialog mellom singalesere og tamiler på Sri Lanka. Han fikk Torolf Raftos Minnepris for menneskets rettigheter i 1992 og har vært nominert til Nobels fredspris.

Vold i buddhismen

Med alle sine idealer om ikkevold er det

likevel gode grunner til å gå buddhismen etter i sømmene og observere at den ikke bare er fredelig og tolerant.

I boken *Religion og vold* beskriver Torkel Brekke ulike sider av buddhistisk vold i India, Sri Lanka og Sydøst-Asia. Jeg vil derfor konsentrere meg om Det fjerne Østen, og bare oppsummere noen hovedpunkter i Brekkes skisse.

Verdensherskere

Det er et viktig anliggende for Brekke å vise at buddhistisk tankegods faktisk har gitt et ideologisk fundament for kriger og erobringer. Han er særlig opptatt av ideen om den perfekte buddhistiske verdensherskeren. Barndomsberetningene om Buddha beskriver hvordan han som nyfødt prins Siddhartha fikk spådommen at han enten ville bli en oppvåknet vismann eller en verdenshersker. Det endte med at han gav avkall på kongemakten og ble en åndelig «verdenshersker». Men i buddhistisk tradisjon ble det senere utviklet idealer om den fullkomne hersker,

en kongeideologi der evnen til å erobre hele verden var avgjørende. Dette har ifølge Brekke preget buddhismen i Sydøst-Asia, både på Java, Sumatra og Bali, og senere også i de områdene vi nå kjenner som Vietnam, Kambodsja, Laos, Burma, Thailand og Sri Lanka. De buddhistiske ideene om verdensherskeren som skaper orden i verden ved å gjøre seg til maktsentrum, ble på denne måten en religiøs overbygning for krigføring og imperialistisk ekspansjon (s. 21–24). Brekke henviser også til messianske ideer, ikke minst knyttet til fremtidens Buddha Maitreiya (Metteyya), som sammen med idealene om verdensherskeren har inspirert til voldelige bevegelser i buddhismen (53–56).

Nasjonalisme

Brekke vier særlig oppmerksomhet til Sri Lanka og moderne buddhistisk nasjonalisme, som oppstod i store deler av Asia som reaksjon på vestlig kolonialisme. For Sri Lankas vedkommende var den nasjonale frigjøringen et tveegget sverd, fordi det nasjonale så ensidig ble knyttet til etnisk og religiøs identitet, representert ved singalesere og buddhismen, i motsetning til tamiler og hinduismen. Den moderne singalesiske identiteten er sterkt knyttet til gamle krøniker der buddhismen og munkesamfunnet er det bærende element i historien, mens tamilene er den konstante trussel som inntrengere og ødeleggere av buddhistisk kultur. Det buddhistiske munkesamfunnet har bidradd til å styrke mistilliten og hatet til tamilene som truende inntrengere, og nettopp denne religiøse nasjonalismen har vært et av hindrene mot en fredelig løsning av den etniske og religiøse konflikten på øya (112–119).

Østasiatisk politisk lojalitet

Jeg vil utfylle det bildet Brekke tegner ved å gå nærmere inn på Øst-Asia, med hovedvekt på japansk buddhisme.

Hovedtendensen i østasiatisk buddhisme er, som allerede antydnet, passivitet i forhold

til samfunnet og det politiske liv. Det betyr at buddhismen i stor utstrekning har tilpasset seg de skiftende regimer, stilt seg til disposisjon for øvrigheten når det var ønsket, og holdt ut kritikk og forfølgelsen når det var nødvendig. Det finnes nok beretninger om enkelte munkes og mestere som ignorerte keisere og generaler, men i virkeligheten kunne ikke buddhismen overleve uten myndighetenes beskyttelse og kontroll. I fredstider kunne ordensfelleskapet slippe skatter og krigstjeneste, men måtte til gjengjeld anerkjenne sekulære myndigheters absolutte autoritet, og akseptere at Buddhas lov var identisk med keiserens lov. Buddhismens store blomstringstid i Kina under Tangdynastiet (618–906) var muligjort av keiserlig beskyttelse. Men denne gunst ble avløst av brutale forfølgelser under keiser Wu-tsung i 845, da 40.000 templer ble stengt, 260.000 munkes og nonner tvunget tilbake til det sekulære liv, og enorme gods og eiendommer ble konfiskert. Buddhismen ble igjen akseptert, men nådde aldri den posisjon den hadde hatt, og måtte enda sterkere markere at Buddhas lov var ett med den keiserlige.

Det var tilsvarende grunnholdninger som preget den buddhismen som kom til Japan fra Kina og Korea fra 500-tallet av. Buddhismen fikk sin plass i den første grunnloven, en nasjonal religion som var tilpasset et hierarkisk konfusiansk samfunn, med templer og klostre og buddhistiske riter som skulle gi magisk beskyttelse for nasjonen.

Militant buddhisme

Noen grener av buddhismen fikk etter hvert så stor politisk og økonomisk innflytelse at de etablerte seg som selvstendige maktsentra, som for eksempel tendai-buddhismen med sitt store klosteranlegg på Hiei-fjellet nordvest for Kyoto, som ble etablert litt før år 800. Keisere og adelige trakk seg ofte tilbake som munkes på dette fjellet, og forsøkte å infiltrere det politiske liv derfra. Munkene der hadde sine egne soldater, og det hendte ikke sjelden av de herjet og

brente i Kyoto. Tilsvarende religiøse og militære maktsentra utviklet seg også i andre grener av buddhismen, ikke minst i Det rene lands buddhisme. Dette er også noe av bakgrunnen for at de generalene som etter hundre års borgerkrig begynte å samle Japan på slutten av 1500-tallet, også måtte overvinne buddhistisk motstand. De raserte de 3000 templene på Hiei-fjellet og gikk også til militært angrep for å knuse de andre buddhistiske maktsentrene.

En noe annen militant tradisjon er knyttet til zen, som kom fra Kina og etablerte seg som selvstendige skoler i Japan på 1200-tallet. Ikke minst rinzai-zen tiltrakk seg store grupper fra krigerkassen, samuraiene, en gruppe som ofte levde med døden som mulighet. Konfusianismen gav dem deres idealer om lojalitet, hierarkisk orden og underkastelse. Zen gav dem en meditativ praksis og en filosofi om liv og død som gav dem styrke. Krigskunst eller *bushido* er i stor grad preget av zentradisjonen.

Undertrykkelse av ikke-buddhister

Buddhismens underkastelse under myndighetene kom dramatisk til uttrykk på 1600-tallet da japanske myndigheter bestemte seg for å forby kristendommen, landsforvisse utenlandske patere og tvinge kristne til å fornekte sin tro. Det ble skapt en totalitært regime der alle borgere måtte registrere seg og bevise at de ikke hadde noe med kristendommen å gjøre. Landets buddhistprester fikk oppgaven med folkeregister. Hvert år måtte alle innbyggere møte frem i det lokale buddhistempel, der de måtte trække på et krusifiks eller andre hellige bilder for å demonstrere at de ikke var kristne. De som nektet, ble overlatt til fengsel og tortur, som endte med døden om de ikke vraket sin tro.¹

Buddhistenes rolle i denne sammenhengen var ikke bare en påtvunget oppgave de motvillig aksepterte, men gikk i mange tilfelle sammen med en aggressiv propaganda mot kristendommen som en ond religion. Blant annet skrev fremtredende buddhister

hatefulle pamfletter som advarte folket mot denne farlige og ødeleggende religionen.

Den aggressive anti-kristne polemikken ble tatt opp igjen da Japan påny åpnet seg for kontakt med utenverdenen midt på 1800-tallet. Da var buddhismen selv i en dramatisk krise og var gjenstand for brutale anti-buddhistiske bevegelser som nesten utraderte den i visse provinser. Desto mer fryktet man konkurransen fra kristendommen som ble betraktet som den åndelige ryggrad i de vestlige stormaktene som nå truet den nasjonale sikkerhet. Buddhistene engasjerte seg i kampen mot kristendommen. De utgav de gamle anti-kristne skriftene på ny, men laget også nye oppdaterte versjoner av hatpropaganda. Så sent som på 1890-tallet, da Japan var inne i en bølge av anti-vestlig nasjonalisme, engasjerte ledende buddhister seg i til dels voldelig anti-kristen propaganda. Ikke minst i provinser der buddhismen hadde makt, var aggresjonen sterk. Kristne familier ble isolert og boikottet, møtevirksomhet ble systematisk forstyrret, mobber og urostiftere ble oppfordret til å angripe møter, og i flere tilfeller ble kirker og møtelokaler brent eller revet ned. Aggresjonen ble støttet fra sentralt buddhistisk hold, bare enkelte reformbuddhister protesterte: «De kristnes prøvelser har nådd en ytterlighet, og selv for en tilfeldig observatør er det et ynkværdig skue,» kommenterte en liberal buddhist.

Hadde det vært spontane utbrudd av aggresjon mot en religiøs rival, kunne man kanskje forstå reaksjonene. I virkeligheten var mange av kampanjene satt i gang eller støttet av sentrale ledere innen ulike grener av buddhismen. For dem var buddhismen ikke bare en viktig kulturbærer, men selve fundamentet for nasjonens identitet. Buddhismen var en nasjonal religion, hevdet de, den identifiserte seg med keiseren og folket. Kristendommen, derimot, var en trussel mot nasjonen fordi den stod for en universell lære som gikk på tvers av landegrenser. En av de mest slagkraftige gruppene var «Storkoalisasjonen for å ære keiseren og tilbe



Japanske buddhistmunker i sjokk over anti-buddhistisk oppløp der sutraer blir brent. (1860-tallet) (Avistegning – refererende innstilling)

Japanske kristne besøkes av demonstranter med slagordet «ær keiseren og tilbe Buddha» (1880-tallet). (Nasjonalistisk/buddhistisk innlegg)



Japanske buddhistmunker angriper en kristen taler (1880-tallet). (Filosofisk utenfra-betraktning av krangel mellom partene)



Buddhistisk karikatur av munken som forsøker å knuse kristendommen. (Intern buddhistisk kritikk fra 1880-tallet)

Buddha». Den agiterte for en buddhistisk patriotisme som skulle holde kristendommen utenfor politiske liv. Det var faktisk japanske kristne som måtte minne buddhistene om at også buddhismen stod for et universelt budskap.

Buddhisme og nasjonal ekspansjon

Denne identifikasjonen mellom buddhisme og patriotisme på slutten av 1800-tallet ble videreført på 1900-tallet. Når forholdet til kristendommen ganske snart forandret seg til samarbeid og dialog, var det ikke minst fordi japanske kristne etter hvert maktet å vise at også de var patriotiske. Denne tendens til underkastelse under politiske makt-havere gjorde at det buddhistiske etablissement ikke innså faren ved japansk nasjonalisme og militær ekspansjon i første halvdel av 1900-tallet, og det var bare enkelte radikale buddhister som i det hele tatt tenkte på å gjøre motstand.

Nettopp denne identifikasjonen av nasjonalisme og buddhisme har i de senere årene ført til en ganske smertefull debatt. En rekke bøker har avslørt hvordan ledende buddhister støttet Japans militære ekspansjon. I *Zen at War* viser den amerikanske zenmunkeren Brian Victoria hvordan ledende zenmestere identifiserte buddhismen med den imperialistiske drømmen om å gjøre hele Øst-Asia til «The Greater East Asia Co-prosperity Sphere».² Yasutani Roshi, en av de mest kjente japanske zen-mestrene som også har en rekke fremtredende amerikanske disipler, skrev i 1943 en bok der glødende nasjonalisme, keiserdyrkelse og antisemittisme ble vevet sammen med hans undervisning om zen. Den som virkelig forstår mahayana, skulle også skjønne at det kan være nødvendig å ta liv, å dømme onde mennesker til døden, eller for en nasjon å ta del i en total krig, skrev Yasutani:

Det vil selvsagt si at man skulle drepe, drepe så mange som mulig. En skulle kjempe hardt og drepe alle i den fiendtlige hæren. Det vil si

at for å utføre (buddhistisk) medfølelse og foreldrekjærlighet fullkomment, må man støtte det gode og straffe det onde.... Om man ikke dreper en ond mann som burde drepes, eller ødelegge en fiendehær som burde ødelegges, forråder man medfølelse og foreldrekjærlighet, og bryter budet som forbyr en å ta liv.

Yasutani har senere, ikke minst overfor vestlige buddhister, markert buddhismen som en ikkevoldelig religion. Men hans tidligere engasjement er fortiert, og han har aldri tatt et oppgjør med dette. Victoria er blitt kritisert for sin ensidighet og fordi han ikke gir større plass for den historiske konteksten Yasutani og andre buddhistiske ledere var i, men han har utvilsomt avslørt hvor faren i den buddhistiske tendens til å identifisere seg med skiftende regimer og nasjonalistiske trender.³ Og Victoria står ikke alene, slik en kan se av bøker som *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*⁴ og *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*⁵.

Noter:

- ¹ Den følgende skissen er grundig dokumentert i min bok *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1987.
- ² Tokyo: Weatherhill 1967.
- ³ En rekke ulike aspekter av denne diskusjonen finner man i det amerikanske buddhistiske tidsskriftet *Tricycle*, Fall 1999.
- ⁴ Red. James W. Heisig & John C. Maraldo, Honolulu: University of Hawai'i Press 1994.
- ⁵ Red. Jamie Hubbard & Paul L. Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press 1997.

Notto Thelle, professor ved seksjon for systematisk teologi, Universitetet i Oslo. Adresse: n.r.thelle@teologi.uio.no

Knut A. Jacobsen:

Hinduismen og vold

Vold er handlinger som skader eller ødelegger det handlingene anvendes på. Slike voldelige handlinger som utføres bevisst for å skade eller drepe andre oppfattes ofte som paradigmatisk uttrykk for det onde. Vold kan rette seg mot mennesker eller dyr og hva som regnes som vold varierer mellom kulturrene. I Sør-Asia vil en del personer se slaktning av dyr som voldsutøvelse, mens i Norge vil mange se det som matproduksjon. Men det folk oppfatter som voldelige handlinger oppfatter de også som per definisjon gale. Likevel kan mange mennesker ta vold i forsvar som et nødvendig onde. Alle samfunn rammes av vold. For de fleste mennesker i verden er imidlertid fravær av vold et ideal. Dette er tilfelle også for de fleste mennesker som kan identifiseres med en eller annen form for hinduisme.

Tradisjoner for ikkebeskadigelse (ahimsa)
Sør-Asiatiske religioner slik som buddhismen, jainismen og hinduismen har et visst renommé for gjennom århundrene å ha fremmet idealer som selvkontroll og toleranse som reduserer bruken av vold, og for å ha dyrket et ideal om å unngå vold kalt *ahimsa*, ikkebeskadigelse. Hinduismen rommer en stor mengde religiøse tradisjoner og religiøse uttrykksformer og mange av disse har sterke ikke-voldelige tradisjoner.

Fred er en sentral verdi i hinduismen. Hinduismens bønner ender derfor ofte med ordene *shanti, shanti, shanti*, som betyr «fred, fred, fred.» Middelet til fred er praktisering av *ahimsa*, ikkebeskadigelse. Ikkebeskadigelse er derfor et av idealene som settes aller høyest i hinduismen. Ikkebeskadigelse er den høyeste *dharma* eller det som skal være mål for all atferd, ifølge *Mahabharata*. I mange tekster oppsummeres *dharma* på følgende måte:

«Man skal ikke gjøre mot andre noe som ville vært ubehagelig mot en selv. Dette i korthet er *dharm*.» I *Yogasutra* settes fem etiske regler eller idealer opp som fundament for den som skal påbegynne yogaenes frelsesvei: ikke skade andre (*ahimsa*), ikke lyve, ikke stjele, ha kontroll over seksualdriften og ikke være grådig (*Yogasutra* 2.30). Ikkebeskadigelse er så sentralt at de fire siste idealene er underordnet det første. Hvis det å si sannheten vil føre til at noen skades, blir påbudet om å si sannheten satt til side av påbudet om ikkebeskadigelse. Sannheten skal ikke fortelles for enhver pris, mens påbudet om ikkebeskadigelse er absolutt i denne yogatradisjonen.

Hinduismen har asketradisjoner som skyr enhver form for vold. Mange av hinduismens asketer praktiserer strikt ikkebeskadigelse. Slik praktisering av ikkebeskadigelse vil, ifølge hinduismens yogatekster, også påvirke yogiens omgivelser. All vold i miljøet rundt yogien opphører, sier *Yogasutra*. Til og med matkjeden oppheves: I yogiens nærhet slutter dyr å være mat for hverandre. Yogienes omgivelser er ofte fredelige naturperler. Ifølge forestillingen om livets fire stadier (*ashrama*) bør mange av de eldre bli asketer. En del blir det også. Slike asketer setter sitt preg på mange av hinduismens pilegrimsteder der de tilreisende blir minnet om dette idealet. Askese angår derfor ikke bare en liten gruppe, men fremstår som et potensielt ideal for alle.

Hinduismens ikkebeskadigelsestradisjoner inkluderer også dyr og derfor er mange hinduer vegetarianere. Mange hinduer har et særlig nært forhold til kua. Det gjør at hinduer ikke slakter kuene systematisk for kjøtt slik som i andre deler av verden. Kuas gavmildhet og fredelighet har gitt den en hellig og beskyttet status.



Gandhi reformerte mange av hinduismens ikke-beskadigelsestradisjoner da han formulerte sin ikkevoldslære. Hans politiske bruk av ikke-beskadigelse var ny, men ikke forestillingen om at den som praktiserer ikkebeskadigelse er moralsk overlegen den som velger voldelige midler (Jacobsen 2003a).

Mens ikkebeskadigelse i yogatradisjoner sees på som en absolutt verdi, dvs. som den høyeste *dharma*, har andre deler av hinduismen tradisjoner der *ahimsa* sees på som et av flere idealer som definerer god atferd, men ikke som en absolutt verdi. Forfatteren av *Manusmriti*, *Manus lovbook*, definerer *dharma* slik: «Tålmodighet, tilgivelse, selvbeherskelse, ikke stjele, renhet, sansekontroll, visdom, lærdom, sannhet og ro, dette er *dharma*s ti kjennetegn» (6.92). Verdier som nevnes her slik som tilgivelse, selvbeherskelse, tålmodighet og ro, fremmer fred og ikkebeskadigelse. Likeledes i *Bhagavadgita* 16.1–3 nevnes en rekke egenskaper som kjennetegner gode mennesker, dvs. de mennesker som er på vei til å virkeliggjøre menneskets høyeste mål, frelse eller *moksha*. Her nevnes også ikkebeskadigelse eksplisitt: «fryktløshet, indre renhet, fasthet i erkjennelsesdisiplin,

gavmildhet, selvkontroll, tilbedelse, studering, askese, rettskaffenhet, ikkebeskadigelse (*ahimsa*), sannhet, å være uten sinne, å kunne oppgi, ro, ikke sladre, medlidenhet med alle skapninger, ikke være grådig, mildhet, beskjedenhet, ikke være usikker, verdighet, tålmodighet, fasthet, og å være uten ondskap og overmøt.» Når *dharma* defineres ved å nevne en rekke allmenne verdier og velsette egenskaper, er det regler og verdier som er høyt verdsatt og som har generell gyldighet, kalt *sadharana dharma*, som prises (Jacobsen og Thelle, 1999). Ikkebeskadigelse (*ahimsa*) og selvbeherskelse er ikke bare sentrale verdier for asketer og yogier, men er helt sentrale verdier med generell gyldighet i hinduismen. Men for hinduismen har ikke nødvendigvis *sadharana dharma* absolutt verdi. Vold er derfor i noen tilfeller tillatt.

Rettferdiggjøring av vold i hinduismen

Alle samfunn aksepterer en viss grad av legitim vold. Men siden vold som sådan er et onde, og ikkebeskadigelse en sentral verdi, må volden rettferdiggjøres. I de former for hinduisme der ikkebeskadigelse er viktig, vil vold sjelden være religiøst sanksjonert, men det



A.R.-02 Herren Rama

forekommer. Som alle religioner har også hinduismen måter å rettferdiggjøre vold. Hinduismen er ikke en pasifistisk religion. Ulike strategier har blitt fulgt. De viktigste av disse er

- 1) Å definere vold som egentlig ikkebeskadigelse
- 2) Å se voldsutøvelse som samfunnsplikten til en klasse (*varna*)
- 3) Å se volden som en kamp på *dharmas*, eller det rettes, side, mot *adharma*, det urette

Disse strategiene står ikke i motsetning til hverandre, men kan brukes samtidig.

Den første måte å rettferdiggjøre vold på i hinduismen er altså å definere vold som egentlig ikkebeskadigelse. Siden ikkebeskadigelse er en slik fundamental verdi, kan noen ganger vold måtte defineres som egentlig ikkebeskadigelse for å være legitim i religiøs forstand. Denne strategien består i å utfordre definisjonen av vold og ikkebeskadigelse.

Strategien om å definere vold som egentlig ikkebeskadigelse kan spores tilbake til forsvaret av dyreofferet. Ideen om ikkebeskadigelse som fikk gjennomslag i India fra rundt 500 f.v.t. utfordret dyreofferet. Dyreofferet ble kritisert av shramanagruppene slik som jainismen og buddhismen for å være en form for vold. Normen om ikkebeskadigelse utfordret brahminprestenes status i samfunnshierarkiet. Ikkebeskadigelse ble sett på som uttrykk for renhet og samfunnshierarkiet ble legitimert på grunnlag av forestillinger om renhet og urenhet. Brahminprestene hadde ansvaret for offeret og ville derfor måtte bli sett på som urene siden de drepte dyr, en uren handling. *Manus lovbook* forsvaret presteklassens status ved å si at den som dreper dyr, påfører seg selv moralsk urenhet, men å drepe dyr i offeret slik det er påbudt av Veda-tekstene, er egentlig ikkebeskadigelse (*ahimsa*). Normen om ikkebeskadigelse ble akseptert, men den ble begrenset til vold som ikke var

påbudt av Veda. Å drepe dyr ble sett på som vold og derfor galt, men utførelse av dyreofferet slik det var foreskrevet i Veda, ble definert som ikkebeskadigelse. De som fikk dårlig karma, var de som nektet å spise kjøtt i dyreofferet, ikke de som deltok i dyreofferet, hevdet flere tekster (for eksempel *Kurmapurana*). Denne strategien var vellykket. Brahminene sikret sin stilling i samfunnshierarkiet. Dyreofferinstitusjonen har imidlertid gradvis forsvunnet fra hinduismen. Ikkebeskadigelse har her vist seg å være en overlegen verdi.

I teksten *Bhagavadgita* (200 f.v.t. til 200 e.v.t.), som utgjør noen kapitler av det store eposet *Mahabharata* (400 f.v.t. til 400 e.v.t.), blir det også gjort forsøk på å definere vold som ikkebeskadigelse. Her blir samkhya-systemets dualisme mellom kroppen og selvet tatt i bruk. I følge samkhya er selvet (*purusha*) uforanderlig og absolutt forskjellige fra kroppen med sine tanker og følelser. Krishna som prøver å få Arjuna til å delta i det kommende slaget, hevder at når noen dør eller blir drept i krig, er det bare kroppen som dør, mens det uforanderlige selvet bare skifter kropp som når man skifter klær. Her blir likeledes volden benektet som vold. Egentlig dør ingen, for selvet, menneskets egentlige identitet, kan ikke skades. Det er usårbart og u dødelig.

Den andre måte å rettferdiggjøre vold på i hinduismen er å se voldsutøvelse som samfunnsplikten til en klasse (*varna*). Mens ikkebeskadigelse er en absolutt norm for mange av de som driver med yoga, og det er en generell god ting for alle (*sadharana dharma*), er ikke vold forbudt i hinduismen. Når det i hinduismen er en konflikt mellom generelle regler (*sadharana dharma*) og plikter og rettigheter som gjelder for de enkelte klasser (*varnaer*) og livsstadier (*ashramaer*), ens såkalte *svadharma*, er det *svadharma* som gjelder. Mens asketens *svadharma* er å ikke skade noe levende vesen, er krigerens *svadharma* å kjempe i krig når han pålegges denne plikten. Folk som tilhører krigerklassen

(*kshatriya*) har heller ikke tradisjonelt vært vegetarianere. Begrepet *svadharma* gir derfor rom for utøvelse av vold.

Det mest kjente eksempel på slik legitimering av krigerens klasseplikt finnes i teksten *Mahabharata*. *Mahabharata* handler om hvordan en konflikt mellom to brødregrupper (Pandavaene og Kauravaene) som er fettere, bygger seg opp slik at krig til slutt er uunngåelig. Deretter skildres slaget i stor detalj og til slutt vinnernes sorg over ødeleggelsene krigen har forårsaket, og søken etter meningen med det hele. Teksten *Bhagavadgita* beskriver krigeren Arjuna kvaler foran slaget da han innså hvor destruktiv krig er. Svimmel av tanken må Arjuna sette seg ned. Krishna gir deretter Arjuna en leksjon i samfunns- og frelseslære. Krigerklassen (*kshatriya*) har som plikt (*dharma*) om nødvendig å delta i krig. Som kriger plikter Arjuna å sloss i krigen fordi det er hans klasseplikt. Utøvelse av ens klasseplikt blir i *Bhagavadgita* presentert som en frelsesvei. Soldaten gjør derfor ikke noe galt når han dreper i krigen, tvert i mot, såfremt han ikke gjør det for egen vinning, men som en plikt, er det en god handling. Drap utenfor en slik kontekst er selvfølgelig galt. *Bhagavadgita* ble antakelig komponert for å legitimere krigerens status etter at hinduismens statushierarki var blitt kritisert av forskjellige asketgrupper som alle fremmet forestillingen om ikkebeskadigelse som en absolutt verdi (Jacobsen 1995). *Bhagavadgita* ga et forsvar for krigerens status. Krigeren blir ikke moralsk uren ved å drepe i krig. Hvis krigeren gjør sin plikt, følger han *dharma*, og handlingene hans er derfor gode, er et av budskapene i *Bhagavadgita*.

Den tredje måte å rettferdiggjøre vold på er å se volden som en kamp på *dharmas*, eller det rettes side, mot *adharma*, det urette. En slik kamp kan få et kosmisk preg og involverer ofte gudene. Mange av hinduismens fortellinger handler om en slik konflikt, ikke bare *Mahabharata* og *Ramayana*, men en rekke av fortellingene fra *Purana*-litteraturen. Konflikten i *Mahabharata* mellom brødregrup-

pene Kauravaene og Pandavaene er den mest velkjente fortelling om kamp mellom *dharma* og *adharma*, det rette og det urette. Denne kampen får et kosmisk preg blant annet ved at guden Vishnu er involvert gjennom sin nedstigning som Krishna og ved at den knyttes til hinduismens lære om tidsaldre (*yugaer*). Vishnu stiger ned på jorda når de onde vinner frem og de gode er svekket for å kjempe for de gode mot de onde (*Bhagavadgita* 4.7–8). Gudenedstigningen Rama er plassert i en lignende kontekst. I *Ramayana* sloss Rama, Lakshmana, Hanuman og apehæren mot demonen Ravana som har kidnappet Sita, og andre onde vesener. Ikke bare på jorda, men også i himmelen utkjempes slike kamper mellom *dharma* og *adharma*. I *Devi-Mahatmya* (*Hyllest til Gudinnen*) beskrives gudinnen Durgas voldsomme kamp som ender med at hun dreper sine demoniske motstandere (Jacobsen, 2003b). Volden som beskrives i denne teksten, sees ikke på som moralsk galt, men som en nødvendighet for å overvinne *adharma*, det urette som truer til og med gudenes eksistens. Ved å definere den volden er ment å gå utover som representant for *adharma*, kan volden legitimeres. At gudene slik som Rama, Shiva, Gudinnen og flere andre blant sine mange roller også har krigerroller, gjør at de kan bli tatt i bruk av personer som ønsker voldelige konfrontasjoner. Hinduismen har til og med hatt tradisjoner med væpnede asketer som har legitimert sin vold på denne måten. Vold mellom vishnuittiske og shivaitiske asketer var ikke uvanlig ved de berømte kumbha mela festivalene tidligere.

Konklusjon

I sosialt liv vil de fleste episoder som har potensiale til å utvikle seg til å bli voldelige, ende fredelig. Produksjon av fred foregår kontinuerlig. Fred kommer ikke av seg selv og kan aldri taes for gitt. Når slik fredsproduksjon slår feil og vold bryter ut, får det ofte stor oppmerksomhet i vårt mediedominerte samfunn. Fred fremstår nærmest som ikke-

hendelser, ikkebeskadigelse som en ikke-nyhet.

Når religion taes i bruk for å skape vold, vekker det oppsikt. Etter sammenbruddet av sovjetøkonomien og den sosialistiske ideologi, har religioner i større grad overtatt rollen ideologier hadde tidligere i det tyvende århundre til å mobilisere til opprør mot det som oppfattes som overmakt og maktmisbruk eller i konflikter mellom etniske grupper. Konsumkapitalismens ideologiske tomhet har åpnet opp for at religioner i større grad er blitt tatt i bruk for å uttrykke politiske ambisjoner enn tidligere i det tyvende århundre.

Gandhis ikkevoldslære har gitt Vesten en noe skjev forståelse av hinduismen og vold. For også hinduismen kan, som vi har sett, rettferdiggjøre vold. Hinduer mobiliserte, også på religiøst grunnlag, for væpnet kamp mot det britiske koloniherrdømmet. Denne siden av historien har ofte kommet i skyggen av Gandhis ikkevoldelige program. Dette er naturlig siden hans program hadde en helt annen skala og egnet seg også til å bevare freden i India etter den marerittaktige opplevelse rundt delingen av India i 1947. Det er velkjent at Gandhi ble drept av en hindu (i 1948), av et medlem av organisasjonen Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), en hinduistisk antimuslimsk organisasjon som fremdeles mobiliserer og er en vedvarende fare for India som sekulært demokrati. RSS har nære forbindelser til Bharatiya Janata Party (BJP). Dette partiet har regjeringsmakt i India i dag i en koalisjon med en rekke regionale partier. Militær opprustning er en del av dette partiets politiske program. Raketter med mulighet til å bære atomvåpen som er blitt utviklet i India de siste år, blir oppkalt etter vediske guder. *Bhagavadgita* blir trukket frem for å motivere soldater. Religiøst motivert vold forekommer også i India i dag som del av et fenomen kalt «communalism». «Communalism» betegner voldelige konfrontasjoner mellom muslimer og hinduer som har blusset opp med jevne mellomrom særlig i Nord-India, og som som oftest går ut

over muslimene. Hinduene som rev ned moskeen Babri Masjid i Ayodhya i desember 1992, og volden som fulgte i kjølevannet av denne hendelsen, sjokkerte verden. Tragediene i Gujarat de siste år er bare de siste av en rekke av voldsepisoder i India der religiøse identiteter gjør folk til voldsmenn og ofre. Selv om det er religiøse grupperinger som står mot hverandre, er det ikke nødvendigvis religiøse konflikter. Ofte er konflikten resultat av politikere som mobiliserer tilhengere på religiøst eller etnisk grunnlag i kamp for eget parti, makt og taburetter.

Hindunasjonalismen er imidlertid bare en av mange politiske og religiøse utviklinger i dagens India. Selv om retninger innen den politiske hinduismen har klart å styrke hinduismens voldsdimensjon, legger andre hinduer ned mye arbeid for produksjon av fred. Volden i India og hinduismens voldstradisjoner må ikke få lov til å skygge for det arbeid mange hinduer utfører for produksjon av fred og for hinduismens fredstradisjoner. Mange vil mene, og mange håper, at hinduismens fremtid tilhører disse tradisjonene.

Litteratur

Bhagavadgita

Forts. fra side 42

haugsveien 15 i Kirkens hus, der samarbeidsrådet har lokaler.

Og så...

Det er fremdeles mye vi ikke vet om religiøs makt i Norge, og det kunne vært interessant for eksempel å gjøre lokale maktstudier, både i lokalmenigheter i Den norske kirke og i frikirkelige sammenhenger. En mulig innfallsvinkel kunne være å studere forekomsten av (og styrken til) instrumentell makt basert på sanksjoner i forhold til ulike former for autoritet, altså maktbruk som oppfattes som legitim: tradisjonell, karismatisk, institusjonalisert karismatisk (altså embetsbasert), byråkratisk, ekspertbasert og demokra-

Devi-Mahatmya
Kurma-purana
Mahabharata
Manusmriti
Ramayana
Yogasutra

Jacobsen, Knut A. *Hyllest til Gudinnen: Hinduismens gudinneteologi. Med en oversettelse av Devi-Mahatmya*. Forventet 2003 [2003b].

Jacobsen, Knut A. *Hinduismen*. Oslo: Pax, 2003, [2003a].

Jacobsen, Knut A. «Ikke-beskadigelse (*ahimsa*) og offerideologi i *Bhagavadgita*» *Chaos* 24, 1995, s. 59–71.

Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle. *Hinduismen og Buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999.

Knut A. Jacobsen, professor ved seksjon for religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, adresse: Knut.Jacobsen@krr.uib.no

tisk. Kirkesamfunnene er et konglomerat av slike ulike autoritetsformer – som noen ganger kommer i konflikt med hverandre, kanskje mest åpenlyst når noen påberoper seg personlig karismatisk makt mot institusjonens formelle ledere. Vi må heller ikke glemme den makt som «sitter i veggene», altså innarbeidde definisjoner, tenkemåter, ordvalg og «ryggmargsreflekser» – selv om jeg nok samtidig har motforestillinger mot å kalle enhver sosialisering for maktbruk.

Pål Repstad, professor i religions-sosiologi, høgskolen i Agder, adresse: Pal.Repstad@hia.no

Svein Olaf Thorbjørnsen:

En voldelig Gud? – Utfordringer til kristendommens gudsbilde

Forholdet mellom vold og religion blir jevnlig tematisert. De siste års oppmerksomhet omkring religiøst og politisk motiverte terroraksjoner har på en særlig måte bidratt til dette. I den forbindelse reises også spørsmålet om gudsbildet: Er slik vold gudvelbehagelig og en del av gudens plan med verden? Lar den seg legitimere fordi guden selv er en voldelig gud?

Liknende spørsmål er også reist i forhold til kristendommen og dens gudsbilde. Tema som hellig krig, jødeutryddelser, korstog og misjon har foranlediget og foranlediger det. Dagens kristendom er imidlertid ikke på samme måte anklaget for å videreføre disse tradisjoner. For de fleste fremstår kristendommen som nestekjærlighetens religion og Gud som en nådig Gud. Guds hellighet, i den grad en regner med en slik side ved Gud, fremmes ikke av mennesker på Guds vegne.

Fordi kirke og kristen tro altså ikke har opplevd spørsmålet om en voldelig Gud som en påtrengende utfordring, har heller ikke kristen apologetikk (troforsvar) hatt spørsmålet som et sentralt tema. Et unntak finnes i en norsk kontekst. I sin bok *Er kristendommen en fare for verdensfreden* (Edwien 1986; jf. også Edwien 1958 og Edwien 1978) har religionshistorikeren Andreas Edwien anklaget de kristne og kristendommen for å stå for en utpreget krigs- og voldsteologi. Kristendommen bidrar til å skjerpe motsetningene mellom enkeltmennesker og mellom nasjoner. Ifølge Edwien er ikke dette bare knyttet til spesielle historiske og konkrete omstendigheter. Det springer ut av de helt sentrale dogmer i kristendommen, det kristne gudsbildet inkludert. I kretser

som støtter Edwien, har en etterlyst et svar på disse utfordringer.

En eventuell drøfting av spørsmålet om det kristne gudsbildets relasjon til vold fordrer en nødvendig presisering. I en forstand dreier spørsmålet seg om det kristne gudsbilde i og for seg. Har dette innebygget i seg de voldelige forutsetninger som enkelte påstår? Eller bygger anklagene på et fortenget bilde av hvem Gud er? I en annen forstand dreier spørsmålet seg om hvordan tolkninger av dette gudsbildet er blitt brukt og tatt til inntekt for ulike formål. Her kan interesser ha kommet inn som har medført en bevegelse ganske langt bort fra det som var utgangspunktet.

1. «Krigsguden»

Andreas Edwiens utgangspunkt er dette: «Hvorfor er den «kristne verdens» folk blitt de verste? Hvorfor har nettopp de i vår tid satt i gang verdenshistoriens mest vanvittige rustningskappløp...?» (Edwien 1986, 7, jf. 10, 12). Hans svar er at det er en nær sammenheng mellom disse realiteter og det gudsbilde, det menneskesyn og den historieforståelse som er karakteristisk for kristendommen. I denne forstand er kristendommen som religion en virkelig fare for verdensfreden.

Et viktig premiss for Edwien er forståelsen av forholdet mellom de teologiske og etiske sider ved kristendommen. Fordi kristendommen i bunn og grunn er en ideologi med et teologisk innhold, blir de teologiske sider de styrende – og ikke de etiske. Konkret betyr dette at det er religionens forestillinger om Gud og om mennesket som også

styrer utformingen av etikken, selv om Edwien medgir at det isolert sett lar seg gjøre å finne betydelige human-etiske og sosialetiske verdier i kristendommens grunnskrifter (12–15).

I Edwiens kritikk finnes det to brennpunkter. Det første gjelder kristendommens «barbariske» menneskesyn (16), det andre er gudsbildet. Som i en ellipse er det en nær sammenheng mellom dem (38). Den kristne tro impliserer en menneskesortering ut fra ideologisk ulydighet mot religionens troskrav og gudsbilde. Denne sortering bærer i seg ansatser til en rasisme (17,18,43) og representerer en dualisme av ideologisk-politisk karakter som er forutsetningen for krigens skille mellom venn og fiende (39).

I følge Edwien er kristendommens Gud å sammenligne med «en slags øverste general for ødeleggende og blodige krigstokter mellom mennesker på jorden» (19). For å belegge dette henvises det både til Det gamle testamente (GT) og Det nye testamente (NT). I det hele kan store deler Bibelen karakteriseres som «krigsteologi» (21). Gud går inn i den klassiske mannsrolle knyttet til det å være soldat og kriger (22, 56). Spørsmålet om NT representerer en slags korrigering av gudsbildet i GT, avvises. Verken Jesus eller noen andre av NTs skikkelser eller forfattere tar avstand fra de gammeltestamentlige forestillinger om krigsguden. I NT er riktignok perspektivet noe annerledes. Her er fokus mer på endetiden og helvetesforestillingen enn hva tilfellet er i GT (23). Realitetene hva angår gudsbildet er imidlertid ikke forskjellig. Det er dette gudsbilde som i dag kanoniseres av kirkene. Edwien finner det i Jesu skildringer av de siste tider, i ulike liknelser og i Jesu forhold til sine motstandere, både individuelt og kollektivt (24–26). I alt dette reflekteres et syn på menneskeverdet som helt korresponderer med tilsvarende syn i krigsideologi og i diktaturstater (25). For Edwien topper det hele seg i Johannes Åpenbaring der voldsteologien og militarismen kommer aller skarpest til

uttrykk. Luk 19:27 blir selve kroneksempel på at også den guddommelige Jesus går inn i de voldsroller som er karakteristisk for hele det bibelske gudsbilde. Teksten utgjør avslutningen på liknelsen om de ti talenter: Kongen (av Edwien identifisert som Jesus) byr at de som avviser ham, skal føres fram for ham og hugges ned (30, 48). De positive etiske ansatser, som også Edwien finner i Jesu budskap, får etter hans mening ikke noe reelt gjennomslag (32). I en verden der behovet for fred og fordragelighet er mye større enn behovet for krig og vold, går Gud og hans sønn foran med et meget dårlig eksempel (32). Disse negative og primitive sider ved Bibelens gudsbilde er heller ikke mulig bare å tilskrive den jødiske tradisjon, slik kristne av og til gjør. Kristendommen kan ikke fristille seg i forhold til denne ideologiske arv. Faktisk er det slik for Edwien at jødedommens avskrivning av Jesus-kultusen, er noe som tjener til deres fordel (33).

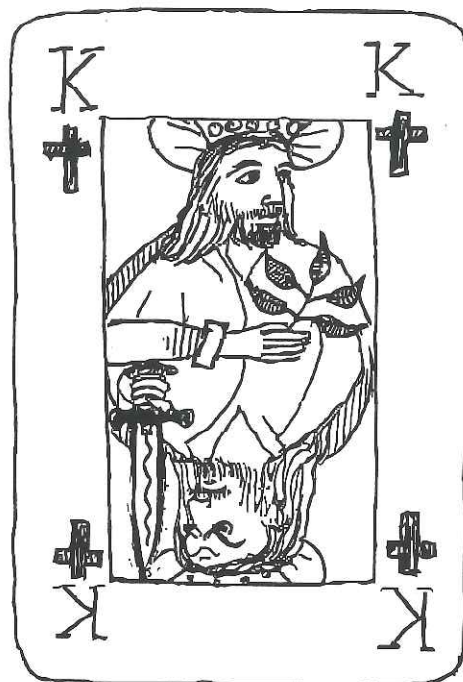
For ytterligere å belegge at det kristne gudsbildet og kristendommen som religion fremmer voldelige tendenser i samfunnet, viser Edwien til historien. På den ene side er selve det kristne historiesynet «nattsvart», uttrykt gjennom et sitat fra en norsk teolog: Verdenshistorien er en «fallets, syndens og Satans herskertid» (33). På den annen side bekreftes dette gjennom ulike historiske eksempler fra hele kirkens historie, i vår tid knyttet til tyske teologer i det 20. århundre og til dem som endatil makter å forene en totalødeleggelse i en atomkrig med sin teologi (46). I realiteten er atombomben den «dødsfarlige metastase som til slutt måtte bli framkalt av den voldsfulst i vår kultur som heter den kristne krigs-, volds- og helvetes-teologi» (76/note 28), «dvs. av de kristne kirkers fortsatte, offisielle intronisasjon av den mytiske barbuguden fra oldtiden». (75 /note 28)

Eneste vei ut av dette uføre er at kirken og dens teologer tar et oppgjør med denne krigsteologi, voldsmytologi og førerideologi. Her ligger den etiske mulighet. Den

impliserer at kirken innrømmer at også Jesus tok feil i sin lære om Gud og det dualistiske syn på menneskeheten (49). Kirken må skille den rest av sann human-etikk og sosial-etikk som finnes i kristendommen, fra den nedbrytende og barbariske volds- og krigsteologi som så langt har vært den helt dominerende (49).

2. I Guds krigstjeneste – for å straffe og å ordne

En nyere og mer balansert vurdering av voldelige aspekter ved kristendommen finnes i Torkel Brekkes bok fra 1999: *Religion og vold* (Brekke 1999). Hans perspektiv er bredere religionshistorisk sett, men spørsmålene om kristendom og vold generelt og gudsbildets betydning for volden spesielt er likevel sentrale tema i boken. Brekke viser blant annet til millenianistiske (det som er relatert til tusenårsriketanken; til dette jf. Skarsaune 1999) elementer i kristendommen. Allerede i den første forfølgelsestid ble Gud tildelt den rollen at han skulle straffe dem som forfulgte de kristne. På reformasjonstiden kom særlig de såkalte gjendøperne til å stå som eksponenter for dette. Disse mente seg å stå i Guds tjeneste og utføre Guds vilje i det de utøvte vold mot og drepte de vantro (40ff). Brekke skiller på en konstruktiv måte mellom hellig krig og det han kaller den ordensskapende krigen, som begge er relatert til teologiske forutsetninger. Den siste har historisk sett fungert som en motvekt til den første. I den hellige krigen, inkludert er her både de hellige kriger i GT og middelalderens korstog, er det «Guds personlige og autoritative ønsker med hensyn til en unilinær historisk prosess» (95) som motiverer krigen: Der gangen i historiens utvikling avviker fra Guds ønsker, skrider Gud inn og straffer de vantro med de troende som sine redskaper. I den ordensskapende krigen er ønsket å forme verden etter et «overnaturlig blåpapir» (95). I denne sammenheng, der avstanden mellom det religiøse og krigen blir



Å.R.-02

større eller kanskje heller annerledes, har teologer og politikere i fellesskap arbeidet med å finne kriterier for når en krig er rettferdig, med basis i en fellesmenneskelig fornuft eller naturlov (95f). I de store religionene er disse to tilnærminger til krig både beslektet og i opposisjon til hverandre. De kjemper om herredømme og veksler om å seire (127). På denne måten nyanseres i høy grad det ensidige bildet Edwien tegner av sammenhengen mellom kristendom, kristent gudsbilde og vold.

3. «Når Gud er mann og mannen er Gud»

Koblingen mellom kristendom, gudsbilde og vold konkretiseres først og fremst på slike måter som Edwien og Brekke har gitt uttrykk for, om enn med litt forskjellig evne til å nyansere bildet. Et annet område hvor relasjonen mellom gudsbilde og vold konkretiseres, er i familieinstitusjonen. Med

bakgrunn i intervjuundersøkelser av menn søker Eva Lundgren i sin bok *Gud og Hver Mann* (Lundgren 1990) å vise hvordan nettopp gudsbildet fungerer legitimerende i menns bruk av vold mot kvinner i ekteskapet. Ifølge Lundgren er det karakteristisk at erotiske og religiøse opplevelser glir sammen i noen menns tolkning av situasjonen i ekteskapet. Å bli mann identifiseres symbolsk sett med å bli Gud. Mannen kjenner seg som Herren (223f). I forhold til den kvinnen slike menn lever sammen med, konstituerer de seg som Gud. I et slikt «gudsforhold» er det bare ett alternativ for kvinnen: underkastelse. Denne følelsen av å ha makten, i siste instans makten over liv og død – som Gud – kan utløse et ønske om hennes tilintetgjørelse. Hun skal være stille for Herren (224). I neste omgang kan dette imidlertid føre til at kvinnen blir seksuelt uinteressant for mannen. Manglende motstand gir manglende opphisselse og dermed ønske om å finne andre objekter for sine opplevelser (224).

Den mer teoretiske forutsetning for dette ser Lundgren i det forhold at maskulinitet og Gud er uttrykk som gjensidig gir hverandre innhold (242). I en teologisk sammenheng der Gud – og i neste omgang mannen – forstås som opphøyet og stor og mennesket som lite, er det nærliggende å forstå forholdet mellom Gud og mennesket som parallelt med forholdet mellom mann og kvinne. Vi har rett og slett ikke noen forestilling om et kvinnelig herrevelde. Mannen representerer Gud og eksisterer i det høye. Kvinnen er svak og utlevert til Guds (mannens) nåde og unåde og kan ikke klare seg på egen hånd (243). Slik er rollefordelingen og maktfordelingen mellom Gud og mennesket og mellom mann og kvinne. Når Gud og mannen på denne måten gjensidig definerer hverandre, og det kvinnelige og mannlige utelukker hverandre, da blir det lite igjen til det kvinnelige. I den grad kvinnen blir til noe, skjer det i relasjon til det maskulint guddommelige og ikke ut fra forutsetninger i kvinnen selv.

Dette forholdet mellom mann og kvinne kan i etisk forstand bestemmes parallelt med forholdet mellom Gud og mennesket. De fleste vil her tenke at Gud vil mennesket det beste og at hans handlinger er bestemt av det gode. Med en slik forutsetning er vi ved det ene alternativet i det berømte Euthyphro-dilemmaet.

Euthyphro-dilemmaet skriver seg fra Platons dialog Euthyphro. Dialogen er mellom Sokrates og Euthyphro. I første omgang definerer Euthyphro fromhet som det gudene elsker. Sokrates spør så Euthyphro hvorvidt noe er fromt/moralsk fordi gudene elsker det, eller hvorvidt gudene elsker det fordi det er fromt/moralsk. Euthyphro velger det siste alternativet og kommer dermed i konflikt med sin egen definisjon. Til Platons tekst, jf. Idziak 1979, 40–43; til saken jf. Thorbjørnsen 1997.

Alternativene i Euthyphro-dilemmaet er disse: Gud vil det gode fordi det er godt, eller: Det Gud vil, er det gode. Det første alternativet forutsetter et moralsk gudsbilde, det andre det Lundgren kaller et teologisk gudsbilde. I det siste tilfellet står Gud i en viss forstand over moralen. I sin allmakt er han ikke underlagt en eller annen naturlig gitt forståelse av det gode. Slik sprenger Gud menneskenes forståelse av det gode – og han kan gjøre det fordi han er Gud. Overført på mannens forhold til kvinnen kan en mann som setter seg i Guds sted selv definere hva som er godt, helt uavhengig av omgivelsene. Ved slik å gi seg selv en overordnet stilling når det gjelder erkjennelse av det rette, kan han også som den eneste ha rett til å straffe dem som ikke følger de regler han stiller opp for det gode og rette. At dette kan oppleves vilkårlig og umoralsk, er egentlig irrelevant. De som reiser slike innvendinger, har ikke rett til å reise dem. Ut fra et moralsk gudsbilde finnes det altså en viss sikring for at handlinger som innebærer seksuell mishandling og voldsutøvelse i ekteskapet blir vurdert som urette. Med det Lundgren kaller et

teologisk gudsbilde kan endatil mishandling og voldtekt ses på som akseptabelt, enten fordi det er noe som skjer ut fra mannens opphøyde moralske erkjennelse, eller det skjer ut fra et annet «positivt» formål: Det kan gjøre kvinnen stille for Herren og slik gjøre henne mottakelig for det Gud vil si henne (245).

4. Gud som en voldelig krigsherre?

Er Gud virkelig en voldelig krigsherre? Går vi til GT møter vi der et gudsbilde som inkluderer i seg voldelige aspekter. Denne forståelse av Gud lar seg ikke plassere i et spesielt skrift, men finnes representert forholdsvis bredt i GT. Mange kristne føler seg ubekvem ved det. Den tanke at dette er midler som Gud bruker for å virkeliggjøre de guddommelige overordnede hensikter, er heller ikke til stor hjelp. Er Guds virke styrt av at hensikten helliger middelet? Heller ikke Renè Girards tese om at en ikkevoldelig Gud bruker vold for å blottstille volden og slik vise det guddommeliges ikkevoldelige natur (Girard 1986, 100ff; jf. Girard 1977), skaper ro omkring dette spørsmålet. Noen slik ro tror jeg heller ikke det lar seg gjøre å skape. Det er imidlertid viktig å fastholde noen forhold: For det *første* er ikke den forestilling at Gud kjemper for folket, mot dets fiender, spesielt for jødedommen/kristendommen. Det gjelder også tanken om at Gud straffer menneskene når de gjør ham imot. For det *andre* er rammen for disse tekstene i GT en teokratisk samfunnsform. Guds vilje og lov og samfunnets lover var identiske. Denne situasjonen er radikalt forandret i NT (jf. Matt 22:21). For det *tredje* finnes det også i GT mye stoff som fremhever andre, mye mer fredelige og forsonende sider ved Gud. Gud gir fred (shalom) og Gud frigjør, blant annet ved å føre Israelsfolket ut fra undertrykkelsen og volden i Egypt. Tekster som 2 Mos 1:15–22, Jes 53 og Mika 4:2–4 er eksempler på at vilje til forsoning, fred og ikkevold kjennetegner også GT. For det *fjerde* er det en forskjell mellom GT og NT.

Gudsbildet i NT tegnes klarere og tegnes med andre streker enn i GT. Edwiens tolkning av gudsbildet i NT, slik dette er kort referert over, er urimelig sett ut fra tekstene. En skal i denne sammenheng imidlertid være litt forsiktig med å gjøre avstanden mellom GT og NT for stor. Den markionitistiske fare er da like om hjørnet. For det *femte* finnes det mye stoff i NT som reiser en sterk front mot vold, selv om det ikke alltid settes likhetstegn mellom ikkevold og ikkemotstand. Flere steder i NT, blant annet i Bergprekenen i Matt 5–7, synes idealet å være ikkevold, men ikke oppgivelse av motstand. Enkelte tolker således teksten om å vende det andre kinnnet til som et middel til å ydmyke den aggressive. For det *sjette* kan ikke de kriger som i NT henføres til de siste tider, identifiseres med Guds kriger, slik Edwien nokså uproblematisk synes å gjøre. I rammen av den bibelske historieforståelse dreier det seg om at synden i den siste tid øker blant menneskene. Dette medfører store motsetninger og kriger. For det *syvende* kan ikke hellig krig, forstått som Guds straffedom over de vantro og redning av de troende, ses på som den eneste form for krig som Gud er involvert i. Krigen er også sett i sammenheng med Guds ønske om å skape orden i verden ved at det onde begrenses og verden på den måten blir en bedre verden for menneskene å bo i. En slik forståelse av krig forutsetter selvfølgelig et menneskesyn der menneskets synd ses på som en realitet som det må settes grenser for. En Gud som er menneskenes og verdens skaper kan nettopp ha slike interesser og som sådan bruke det onde en krig er, for å hindre et større onde eller skape forutsetninger for en bedre verden å leve i. Torkel Brekkes skille mellom to former for krig henter nettopp opp dette skillet.

En slik nyansering av spørsmålet om hellig krig og gudsbilde er absolutt nødvendig. Samtidig må følgende sies: Fordi forestillingen om en hellig krig finnes rimelig bredt representert i Bibelen, kan selve forestil-

lingen og dens forutsetninger være en fristelse for en kirke som ønsker mer makt. Opp gjennom historien har det vært mange kirkelige ledere som har falt for denne fristelsen. Samtidig viser nettopp dette: Eventuelle konkrete voldelige konsekvenser som begrunnes ut fra en slik forestilling og et slikt gudsbilde – enten direkte eller indirekte – kan like gjerne skyldes faktiske historiske og menneskelige omstendigheter som noe som lar seg begrunne ut fra den kristne gudstro. Det er grunn til å tro at middelalderens voldelige misjonering og kampen for å stoppe islams innflytelse i Europa like mye var et spørsmål om politisk innflytelse som det var et spørsmål om religiøs rettroenhet.

For Edwien er det et viktig kritisk poeng at det teologiske er helt dominerende i forhold til det etiske i kristendommen. De positive etiske ansatser som finnes kommer derfor ikke til sin rett. I noen grad berøres dette også hos Lundgren, men hos henne skjer denne prioriteringen i hodet til de menn som opplever seg som Gud. Som Gud selv er de herre over etikken – når de for seg selv skal begrunne sine overgrep i forhold til kvinner. Hos Edwien er ikke dette bare knyttet til menneskers tolkning og bruk av kristendommen, men noe som hører til den vesen.

Til dette er følgende å si: Den kristne gudstro er helt avgjørende for etikken. I en luthersk sammenheng lar dette seg avlese hos Luther. I hans lille katekisme innledes alle forklaringene til budene, ikke bare til det første, med ordene: Vi skal frykte og elske Gud så vi... Hvordan skal dette forstås? Den mest nærliggende forståelse er at alle gjerninger som mennesket gjør i en forstand er relatert til dets forhold til Gud. Det reflekterer enten tillit eller mistillit til Skaperen. Bryter jeg det syvende bud, da har jeg ikke tillit til den gode ordning som Gud ønsket at det skulle være mellom mennesker og som blant annet skulle sikres ved dette budet. I denne forstand er teologien overordnet etikken. I forhold til Edwiens tilnærming er det her likevel en avgjørende forskjell. Han ser

et motsetningsforhold i innhold: Gud vil ikke det etiske gode, men er tvert imot en trussel mot det. Dermed er jeg igjen ved det allerede nevnte Euthyphro-dilemmaet. Det er ikke vanskelig å tenke at dette kan utnyttes i den retning som mennene i Lundgrens materiale tenderer imot å gjøre. Men det er ikke nødvendig. Ja, også med utgangspunkt i det alternativet som hevder at Gud selv er den som suverent bestemmer det gode, er det ikke nødvendig. Den kristne forståelse av Gud er dominert av den tanke at han ikke vil det som er ondt for menneskene. Nettopp som menneskenes skaper, og som alle menneskers skaper – uavhengig av livssyn og religion – vil han at menneskene skal leve et godt liv. Gud tar selv opp kampen mot det onde for at det skal skje.

Forståelsen av Gud som en voldelig krigsherre, slik vi blant annet finner dette hos Edwien, burde etter min mening også vært langt mer gjennomtenkt hermeneutisk og metodisk. Det dreier seg definitivt om gamle tekster der et slikt arbeid er høyst påkrevd. I rammen av denne artikkel er det ikke mulig å brette dette ut i detalj, men jeg skal forsøke å gi noen eksempler. Et av Edwiens kron eksemppler på guddommens (her Jesu) voldelige vesen og fremferd finner han i liknelsen om de ti talentene (Luk 19:27). Den bruk Edwien gjør av dette verset, forutsetter en refleksjon over versets status og funksjon i sammenhengen. Er det en senere tilføyelse? Hvilke motiver skulle i så tilfelle ligge bak? Hvordan er det å forstå i lys av en synoptisk sammenligning? osv. Forutsetter ikke den (for)tegning av det kristne gudsbilde som Edwien gjør på bakgrunn av et slikt sted, at han også hadde gjort rede for slike problemstillinger? Denne mangel reflekteres også på andre måter. Det er gjennomgående at Edwien tolker tekstene og ikke minst liknelsene i NT meget direkte. Tar han tilstrekkelig hensyn til at de siste nettopp tilhører sjangeren liknelser? Hos Edwien synes det å skje en umiddelbar identifikasjon av de ulike figurantene og Gud tilskrives på dette grunn-

lag egenskaper og funksjoner av voldelig art. Med Edwiens utgangspunkt er dette forståelig, men det synes ikke alltid like metodisk og hermeneutisk reflektert. Edwien synes heller ikke å ta hensyn til at tekster i Johannes Åpenbaring må ses på og forstås ut fra at dette dreier seg om tekster av en ganske spesiell sjanger. Denne bok i Bibelen er en apokalyptisk bok. Det innebærer en spesiell billedbruk. Disse forutsetninger må medtenkes i en tolkning av disse tekstene

5. Det kristne gudsbilde

Innholdsmessig tegnes det kristne gudsbilde både ut fra gammeltestamentlige og nytestamentlige forutsetninger. I dette gudsbilde finnes det betydelige spenninger. Den spenning som tematiseres i denne artikkel, er forholdet mellom en voldelig Gud, særlig eksponert i GT og en nestekjærlig og tilgivende Gud i NT. Men stemmer denne tegning og denne spenning med realitetene? Riktignok er det slik at helligkriks-tradisjonen i GT knytter Gud til roller og funksjoner som er av voldelig art. Det er i en forstand problematisk, men som jeg har påpekt over er det ikke uvanlig religionshistorisk sett. Fra kristen synsvinkel er det vanskelig å forstå at Gud skulle bruke slike midler for å verne sitt folk og føre sin sak i verden. Samtidig må en ikke glemme at den Gud som fremtrer på denne måten, i nidkjærhet for sitt folk og straffende i forhold til den synd som ødelegger forholdet mellom mennesker, han fremstår også i GT som en kjærlig, omsorgsfull og nær Gud. Det gjelder i forhold til Israel, men også i forhold til de fremmede, de som ikke er jøder. Nettopp denne dobbelheten er karakteristisk også for det kristne gudsbilde. Gud er samtidig både hellig og kjærlig. Den lar seg gjenfinne så vel i GT som i NT selv om balansepunktet mellom de to sider ved Gud er litt forskjellig i GT og i NT. Guds hellighet representerer den siden ved Gud som reagerer på synd, synd både forstått som vantro og mistillit til Gud og som en krenkelse av den plan Gud har for

verden og menneskene. Guds vrede rammer dem som gjør urett, i GT også de som motsetter seg Guds frelsesplan for Israel og verden. Guds hellighet er heller ikke isolert fra hans kjærlighet. I en forstand er Guds vrede hans kjærlighets reaksjon, den kjærlighet som reagerer der hans skapte vesener krenkes og forulempes. Der det skjer, blir ikke Guds forhold til menneskene og forholdet menneskene i mellom slik Gud hadde tenkt at det skulle være. Guds hellighet er Guds reaksjon på syndens ødeleggelse av kjærligheten, både i relasjonen til Gud og i relasjonen til våre medmennesker.

Spørsmålet om det kristne gudsbildets relasjon til vold er ikke bare et spørsmål om Guds direkte handling. Bildet av Gud tegner seg også på en indirekte måte. Dette indirekte bilde har også viktige bidrag å komme med i denne sammenheng.

Kristi person og verk er sentrale i kristendommen. Som Gud og menneske i en person døde Jesus på Golgata og stod opp igjen den tredje dagen. Som den uskyldige ble Jesus hånet og spottet på, uten å ta igjen. Han gjorde det ikke for sin egen del, men for at det skulle åpnes en tilgivelsens vei tilbake til Gud for menneskene. Denne veien er ikke brolagt med vold og makt. Forsoningens kraft, slik den kom til uttrykk på korset, var avmakt, menneskelig sett. Denne hendelse, nettopp som en hendelse preget av avmakt, ikkevold og med det formålet å forsone verden med Gud, har ikke bare et frelsesmessig aspekt, men også et klart etisk aspekt. Viljen til forsoning, ønsket om å tilgi og viljen til å skape forutsetninger for dette er egenskaper som Kristus målbærer, på Guds vegne. Det er selvfølgelig mulig å si at dette bare er noe som Jesus som et idealistisk menneske får i stand. Det sier ikke troen. Den sier at det er Gud som «trekker i disse trådene». Derfor sier det også svært mye om hvem Gud er og hvordan han vil at menneskene skal forholde seg i forhold til hverandre.

For en lutheraner er det fristende å gå et skritt videre fra dette: Mennesket blir

delaktig i Jesu verk på Golgata gjennom troen, ikke gjennom alle de gjerninger det måtte måtte å prestere. Hva sier det om mennesket og hva sier det om Gud? Jo, det sier at den Gud som vil gjenopprette forholdet til mennesket, han anser mennesket for å være mye verd, selv om det er svakt. Det som er stort i verden og i Guds rike er ikke nødvendigvis det samme. Guds rike vokser ikke som en konsekvens av bruk av makt og vold. Kristne har ikke alltid tenkt slik, men ikke desto mindre sier dette noe om hva som er det helt grunnleggende vilkår for Guds rikes vekst i verden. Denne erkjennelse gir også et innhold til forståelsen av hva en kirke er, enten det dreier seg om den lokale, nasjonale eller globale kirke. De som samler seg om Jesus og om nådens midler, de er i utgangspunktet mennesker i samme båt. Ingen har noe fortrinn, alle er avhengige av det samme, midt i alt det som skiller dem. Denne basis knytter dem sammen i et verdensvidt fellesskap av Kristi etterfølgere. I denne dobbelhet av en felles avhengighet og et felles ideal ligger det mange tilskyndelser til en ikkevoldelig praksis, både mellom de som hører til i fellesskapet og i forhold til dem som står utenfor.

6. Nødvendig lærdom

Utgangspunktet for denne artikkelen var anklager mot kristendommen for å bidra til å øke de voldelige krefter i fellesskapet mellom mennesker i verden. Det er ikke til å komme fra at kristne opp gjennom tiden har bidratt til dette. Det er heller ikke vanskelig å finne



tilknytningspunkter for dette i kristendommens åpenbaringsgrunnlag. Hellig-krig tradisjonen står her i en særstilling. Problemet er at denne tradisjon svært ofte ses for isolert. Den må ses i sammenheng med og avveies i forhold til det andre som også sies om Gud i Bibelen. Jeg har over pekt på en del momenter som kan være verd å overveie i den sammenheng.

Likevel er det grunn til å sette fokus på hva en kan lære av slike kritiske bidrag som særlig A. Edwien har kommet med og de debatter som de medfører. Jeg vil avslutningsvis peke på noen slike momenter.

For det første viser selve kritikken og dets innhold at en ikke i tilstrekkelig grad har tematisert spørsmålet om gudsbilde og vold. Når Edwiens kritikk i følge bokens vaske-

seddel har nådd så langt som det der påstås, da er det noen fra kristent hold som har forsømt å tale om disse spørsmål. For det *andre* må en i en kristen tematisering av dette være villig til å gi innrømmelser: Noe av bibelmaterialet i GT taler på en måte som er vanskelig å forene med et engasjement for fred og forsoning mellom mennesker. Både i jødedommen og i kirkelig sammenheng er dette blitt utnyttet på en meget problematisk måte. For det *tredje* må teologien utfordre sine kritikere på de metodiske og hermeutiske problemer som bruken av slike tekster impliserer. Her har kritikerne sluppet alt for lett. For det *fjerde* må den kristne kirke legge vinn på å fremheve de sider av Gud som representerer hans vilje til fred, forsoning og tilgivelse. Det kan synes som en selvfølge. Noen vil spørre: Er det ikke det som skjer hele tiden? Jo, kanskje, men utfordringen er å trekke forbindelsen mellom den soteriologiske side ved dette og den etiske. Her har ikke kirke og teologi alltid vært like ivrige. For det *femte* må kirken og teologien ta til orde der ulike sider ved gudsbildet tas til inntekt for selviske og voldelige ønsker og handlinger. Eva Lundgrens påvisning av hvordan dette skjer i kristne ekteskap og parforhold viser med tilstrekkelig tydelighet at her kan det gjøres mer enn det som så langt har vært gjort. For det *sjette* må skillet mellom gudsbildet i seg selv og menneskers egen tolkning og bruk av det opprettholdes. Dette nødvendige skillet må likevel ikke undertrykke følgende spørsmål: Hvorfor og hvordan har denne koblingen skjedd? Det spørsmålet kan bidra til å skjerpe og klargjøre forutsetningene for et kristent engasjement for fred og forsoning i verden.

Litteratur:

- Brekke, Torkel (1999): *Religion og vold*. Oslo.
- Edwien, Andreas (1958): *Idékampen i det bibelske gudsbilde. Jesu forkynnelse i åndshistorisk lys*. Oslo.
- Edwien, Andreas (1978): *Dogmet om Jesus. Hvor mannen fra Nazaret tok feil*. Oslo (første utgave 1965)
- Edwien, Andreas (1986): *Er kristendommen en fare for verdensfreden*, 2 utvidede utgave. Oslo (første utgave 1977).
- Girard, René (1977): *Violence and the Sacred*. Baltimore.
- Girard, René (1986): *The Scapegoat*. Baltimore.
- Idziak, Janine M. (1979): *Divine Command morality: Historical and Contemporary Readings*. New York/Toronto.
- Lundgren, Eva (1990): *Gud og Hver Mann. Seksualisert vold som kulturell arena for å skape kjønn*. Oslo.
- Skarsaune, Oskar (1999): *Tusenårshåpet. Endetidsforventning gjennom 2000 år*. Oslo
- Thorbjørnsen, Svein Olaf (1997): «Divine Command Morality. Posisjon, debatt og kritikk», *Tidsskrift for teologi og kirke* 68, 215–235).

**Svein Olaf Thorbjørnsen,
1. amanuensis Menighets-
fakultetet. Adresse:
Svein.O.Thorbjornsen@mf.no**

Pål Repstad:

Religiøs makt i Norge: Mange maktsentra

Om maktbegreper og maktstudier

Vi bør ha et mangfold av maktbegreper i samfunnsvitenskapelige studier av religion. Å avgrense seg bare til maktbegreper som forutsetter aktører med ressurser og klare intensjoner har vært nokså vanlig i mye statsvitenskap og sosiologi. Ut fra en slik begrepsbruk har jeg da makt dersom jeg får andre til å handle slik jeg vil, selv om de ikke ønsket å handle slik i utgangspunktet. Jeg har makt dersom jeg kan gjøre livet ubehagelig for andre, fordi jeg kontrollerer noe de er avhengige av. Dette behøver ikke være så brutalt og tøft som det kan virke. En biskop har slik makt når han skal anbefale eller ikke anbefale forfremmelse eller forflytning for en prest. En slik maktforståelse er viktig, men for snever. Den overser den makt som kan sitte innbakt i normer, diskurser, tradisjoner og strukturer. På den annen side kan det å utvide maktbegrepet så mye at «makten er overalt», utvanne et fokus på mer avgrensede og virksomme maktformer. Ikke all religiøs maktutøvelse er like sterk. Det er forskjell på å inspirere noen til å tenke annerledes og å true dem med ødelagte karrierer eller evig fortapelse om de ikke innordner seg.

I religiøse sammenhenger underkommuniseres maktdimensjoner. Tradisjonelt har det heftet noe «ufromt» ved å utøve makt. I dag er det en økende erkjennelse av denne dimensjonen, for eksempel ved at personer i sentrale kirkelige posisjoner ikke benekter at de har makt. Men å se alle religiøse relasjoner «egentlig» som maktspill, er for kynisk og reduksjonistisk. Det kan også være selvoppyllende: Dersom det blir en utbredt

erkjennelse at alle søker makt, kan mange tilpasse seg en slik situasjonsforståelse. Etter hvert kan da alle bli taktikere og strateger, selv om få var det i utgangspunktet.

Jeg har nylig skrevet en bok som jeg en stund lurte på å kalle «Religion er ingen søndagsskole». Men jeg droppet den tanken, til tross for at den bar med seg visse journalistiske og markedsvennlige fortrinn. En slik tittel ville overfokusere kirkeliv og religiøst liv som et sted primært kjennetegnet av maktspill og maktkamper. I stedet gikk jeg til salmeboka og fant en salmetittel som i min sammenheng kan henspille på at maktsenters former kan variere. Boka ble hetende *Dype, stille, sterke, milde. Religiøs makt i dagens Norge* (Gyldendal Akademisk, Oslo 2002). Studien er en del av Makt- og demokratiutredningen. Jeg baserte boka dels på intervjuer med ti anonymiserte, men sentrale religiøse ledere i Norge, og ellers på egne og andres forskning, samt en del allmenn ettertanke over religiøse forhold i landet. Denne artikkelen oppsummerer i kortform, nærmest i teser, en del av konklusjonene i boka. De som er interessert i en mer utdypet argumentasjon og dokumentasjon, får henvises til boka. Her skriver jeg først noe om det vi kan kalle religionens makt over sinnene til folk flest i dagens Norge. Deretter går jeg inn på maktforhold i Den norske kirke, og kommer i den forbindelse inn på kvinners makt i Den norske kirke. På det punktet bygger jeg på en spørreundersøkelse jeg har foretatt blant regionale og sentrale kvinnelige ledere i kirken. Til slutt i artikkelen sier jeg litt om hvordan økt religiøst mangfold virker inn på maktforholdene.

Om religionens makt over sinnene

Alle som har vokst opp i Norge, preges på nokså diffust vis av kristen kultur og tradisjon, men få preges sterkt av religionen, på den måten at de lever eller tenker svært forskjellig fra folk flest. Kanskje kan vi si at drøye fem prosent av befolkningen preges sterkt av kristne rammer i hverdagslivet, på den måten at de lar religionen være en viktig normativ kraft i deres liv. Bare noen promiller preges sterkt av de sterkeste former for religiøs maktbruk, der de kan sies å underkaste seg religiøse ledere og krevende religiøse regimer. Eksempler på slik sterk religiøs makt er å underkaste seg regien på religiøse møter med sterkt sosialt press, eller den makt som er vevd sammen med etnisk identitet og etnisk baserte maktstrukturer. De to sistnevnte maktformene er barn og unge (og særlig kvinner) mest underkastet. Men det er også mange eksempler på at muslimske jenter forholder seg aktivt fortolkende til sin tradisjon, og kritiserer kulturen den ut fra sin fortolkning av islam, ofte inspirert av norske liberale og demokratiske idealer. Bildet av den helt passive og lydige muslimske jente oppvokst i Norge er nokså stereotyp.

Generelt er det en sterk religiøs individualisme i dagens Norge. Folk flest er skeptiske til å la seg styre av autoriteter, særlig i det politiske liv, men også i det religiøse liv.

Religiøs makt i Norge i dag er for folk flest normativ makt. Religiøse ledere har makt overfor folk flest i den grad de kan engasjere folk og gi dem mening. Dette er en svak form for makt.

Den svekkede religiøse makten i samfunnet skyldes dels mindre institusjonell støtte for religionen i lovverk og allmennkultur, dels også endringer i religionens innhold, særlig en svekket dualisme, altså en neddemping av en teologi med skarpe og skremmende skiller mellom frelse og fortapelse. Gudsbildet er endret fra den sterke og tildels strenge far til den gode og rause venn – støttende, men mindre allmektig enn før. Også

norske «fundamentalister» preges i praksis av allmenne liberale og demokratiske rammer. Noen små minoriteter ønsker mer religiøs makt, og kunne tenke seg et teokrati, men de vil ikke bruke voldsmakt selv for å fremme sin sak.

Autoritetsskepsisen og individualismen stiller sterke religiøse ledere overfor et dilemma: Maktbruk som oppfattes som autoritær, i form av sterk «kirketukt», kan holde lojale medlemmer på plass i folden i noen tid – men samtidig hemmes rekruttering, fordi folk flest ikke vil underkaste seg et slikt regime. Strenge ledere kan også risikere at noen lojale tenker nytt og forlater folden. Autoritetsskepsisen siver inn overalt, blant annet fordi svært få lever institusjonelt helt sekterisk – skoler og særlig arbeidsliv er fellesarenaer. Den religionssociologiske tesen som enkelte forfekter om at den religiøse makt øker desto tydeligere og sterkere ledere taler, er ikke holdbar i delvis sekulariserte, pluralistiske, individualistiske vestlige samfunn som vårt.

Makt i Den norske kirke

Den norske kirke styres formelt av en uoversiktlig blanding av politiske organer, folk i embetsposisjoner og råd og utvalg. Kirken har dermed mange maktsentra, også reelt. Det kan gjøre kirken lite handlingsdyktig, men sikrer samtidig maktbalanser som gir et visst demokrati. Det er likevel selvsagt ikke slik at alle medlemmer i kirken har like mye å si. Men det finnes mange eliter, ikke en.

I en kort artikkel som dette velger jeg å framheve noen nye tendenser og noen foreløpig lite påaktede forhold. Det finnes noen interessante uformelle grupperinger med sentrale posisjoner i kirkestyret. De følger ofte generasjonsgrenser, og synes i dag mer å fremme dialog på tvers av institusjonelle mønstre enn å fremme bestemte enkeltsaker. I slike samtalegrupper er det i dag mer snakk om å bygge ned gammel skepsis enn å sørge for at «ens egne» får plass i bispekollegiet. Å hevde at Den norske kirke sty-

res fra ett skjult maktsentrum blir altfor konspiratorisk.

Så lenge vi har en statskirke, er selvsagt de politiske styresmaktenes kirkepolitikk av betydning. De politiske miljøenes kirkesyn er noe personavhengig, og i støpeskjeen, selv om partier flest nok ønsker å ligge litt på været og se hva Den norske kirkes rådsstruktur bestemmer seg for når det gjelder forholdet mellom stat og kirke. Det kan komme et generasjonsskifte i Arbeiderpartiet (fra Giske og nedover i alder) som svekker interessen for folkekirken i partiet, og som sammen med partiets generelle svekkelse gjør det mer sannsynlig enn før at de politiske partiene vil støtte opp om å fremme nye og løsere relasjoner mellom kirke og stat. Samtidig synes alle partier å markere et ønske om en åpen folkekirke. Det gjelder også Kristelig folkeparti, som har blitt generelt mer liberalt og mindre knyttet til de konservative kristelige organisasjonene. Disse er for øvrig svekket – både tallmessig og når det gjelder medlemmenes lojalitet overfor ledelsens paroler.

Biskopene har – i varierende grad – symbolsk makt i sitt eget bispedømme, noen få av dem også i nasjonale media. Men som kollegium (post Aarflot) er de lite slagkraftige nå, i hovedsak på grunn av homofilistriden.

Det har skjedd en gradvis overføring av makt over lang tid til kirkelige rådsorganer (kirkemøte, kirkeråd, bispedømmeråd, fellesråd) fra departementet og fra «embetslinjen». Dette er en hovedlinje over lang tid, og innebærer en reell maktforskyvning. Samtidig har denne utviklingen bundet opp mye ressurser i rådene til hverdagslig forvaltning, så noen hevder at departementet og den politiske ledelse sitter igjen med viktige saker, mens rådene bruker krefter på småsaker.

Kirkens arbeidsgiverorganisasjon har blitt en reell maktfaktor i de senere år. KA har høy legitimitet fordi denne organisasjonen oppfattes som effektive tjenere for ansatte og råd på den kirkelige grasrot. KAs profe-

sjonelle stab har stor handlefrihet, og har gått inn i forslags- og utredningsfaser til dels mer effektivt enn Kirkerådets organer, og langt ut over arbeidsgiverfunksjonene i snever forstand.

Presteforeningens makt over etterutdanningen for prester er en viktig normativ maktbase i seg selv, og vanskeliggjør felles utdanningsopplegg for kirkelig ansatte. Dette er et større problem for lokal kirkelig sandrektighet enn innføringen av kirkelige administrasjonsledere i soknene på 1990-tallet.

Kvinnens makt i kirken

Kvinner har lederposisjoner i Den norske kirke omtrent i samme omfang som i politiske organer, og langt oftere enn i næringslivet. Dette må imidlertid også sees på bakgrunn av kvinne-dominansen (ca 2 til 1) når det gjelder grasrotaktive i kirken. Kvinnene står sterkere i rådsstrukturen enn i embetsstrukturen, men også sistnevnte sted er kvinneandelen økende. Tallet på kvinnelige prester øker raskt, men økningen i andel kvinner som toppledere i embetsstrukturen går tregere.

Kvinner i ledende verv i Den norske kirke (nasjonalt og på bispedømmenivå) er enige om at kvinner har mer makt og en mer «normalisert» tilstedeværelse i styringsorganer i dag enn for 25 år siden. De samme kvinnene er derimot uenige om hvor sterk kvinners makt i kirken er sammenlignet med i arbeidslivet og det politiske liv. Erfaringene er varierende.

Kvinner i ledende verv i forteller – skjematisk sagt – at for menn under 55 er kvinners tilstedeværelse stort sett uproblematisk i styringsorganer. Menn over 55 har derimot noen ganger en tendens til maskottenkning, stereotypisering og (oftest velment) paternalisme.

Kvinner må stort sett selv reise saker som berører kvinners representasjon. En del menn reagerer raskt på det de opplever som «aggressiv kvinnesak». Nå er det heller på

ingen måte slik at alle kvinner i kirkelig ledelse er feminister – noen kvinner avviser vinklingen som irrelevant. Erfaringene på sentralnivå gir trolig et mer kvinnevennlig bilde enn om vi hadde studert kvinners makt på lokalt nivå i kirken. Men dette er ikke undersøkt spesielt.

Norges livssynspluralisering

Norge er blitt mer livssynsmangfoldig, og Den norske kirkes sentralnivå er i økende grad oppmerksom på dette. «Det er ikke så lett bare å snakke om kirken lenger,» sa en sentral leder i Den norske kirke til meg. Underforstått: Det er vanskeligere å snakke som om det ikke finnes flere tros- og livssynssamfunn i Norge. En viktig faktor i denne utviklingen er et meget dynamisk og

aktivt fellesorgan, Norges kristne råd, som fyller 10 år høsten 2002. Arbeidet i rådet har vært pragmatisk og konsensusorientert, og det har gitt resultater. Ett utslag av økende pluralismebevissthet og ydmykhet fra Den norske kirke, er stat-kirke-utredningen *Samme kirke – ny ordning* (Kirkerådet 2002), som hele veien argumenterer allment religionspolitisk og ut fra et prinsipp om likebehandling mellom livssyn.

Livssynselitene snakker mer sammen. Kontornærheten mellom ulike kirkelige sentralorganer og Samarbeidsrådet for tros- og livssyn er en interessant uformell faktor i denne utviklingen. Humanetikere, statskirkefolk, frikirkefolk og muslimer kan spise matpakken sammen i arbeidstida i Under-

forts. side 29

METODIKK

Fred via religioner – på nettet

Det er mange spennende sider på internett om fredsskapende arbeid ut fra religiøse organisasjoner. Vi gir her noen forslag, mulighetene videre er trolig store.

For å starte hjemme har vi **Kirkens Nødhjelps** store og allsidige hjemmeside: www.nca.no, **Kirkens u-landsinformasjon** har også en: www.kui.no. Den katolske kirke har **Sant Egidio** med nødhjelp og aktivt fredsdiplomati (se referatet fra Foreningens Romatur forrige nummer), de har en stor og informativ hjemmeside på de fleste språk: www.santegidio.org, England har **Oxfam**: www.oxfam.org/engl, i Tyskland har katolikkene **Misereor**: www.misereor.de

Den **muslimske nødhjelpen** har adresse: www.muslimaid.org – en oversiktlig og fin side. [Http://mahatma.org](http://mahatma.org) gir my spennene stoff om **Gandhi** og hans fredsbyggende arbeid. **Tibetanerhjelpen** har en side som kan gi mye når det gjelder buddhisme og fred: www.tibetcharity.no.

Mye og grundig stoff gir den **svenske nobelsiden**: www.nobel.se Her er det mye stoff om fredsprisvinnere fra ulike religiøse kontekster.

Elevene kan jobbe på egenhånd med slike sider. Mulige spørsmål:

1. På hvilken måte arbeider disse organisasjonene/personene for fred?
2. Prøv å finne hvordan de ulike religionene begrunner dette arbeidet.
3. Sammenlign disse begrunnelsene og se på forskjeller.

DEBATT

Robert W. Kvalvaag:

Til fortellingsdebatten: Respons på Geir Winjes innlegg

Geir Winje (GW) har i forrige nummer av Religion og Livssyn en kommentar til mitt innlegg «Er det allmennmenneskelig å være religiøs?». Jeg er enig i mye av det GW skriver. I likhet med GW mener også jeg at *I begynnelsen var fortellingen* er en viktig bok, blant annet fordi den problematiserer fortellingsdidaktikken i et flerkulturelt perspektiv. Det finnes ikke bare ett svar på spørsmålet knyttet til hvordan hellige tekster skal brukes i skolen. Det er derfor innlysende at det ikke bare er legitimt, men fruktbart, å arbeide med religiøse tekster på mange ulike måter – også i skolen. Jeg har heller ingen problemer med å se at den som leser Halldis Breidlids og Tove Nicolaisens (B/N) bok ikke *bare* møter strukturalisme og dimensjonalisme, selv om disse tilnærmingene til religiøse tekster preger boka. Jeg er ett hundre prosent enig med GW når han sier at «det er faktisk legitimt å arbeide med religiøse tekster på mange måter».

Jeg mener derimot *ikke* at det er uheldig å lese religiøse tekster på andre premisser enn religionenes, slik GW antyder. Mitt syn på dette har jeg kort redegjort for i en artikkel i Prismet (5/2001). Det jeg (i likhet med f.eks Sidsel Lied) har fokusert på, er hvilken tilnærming til hellige tekster det bør legges størst vekt på i KRL-sammenheng. Sidsel Lied og undertegnede påstår begge at *I begynnelsen var fortellingen* vektlegger det allmenn-menneskelige på bekostning av det religionsspesifikke.

Jeg har dessuten forsøkt å problematisere skillet mellom en allmennmenneskelig og en religiøs dimensjon i religiøse tekster. GW sier at jeg tillegger C.G. Jung meninger om forholdet mellom det transcendentale og det immanente som Jung selv vil ha seg frabedt. Jeg bruker Jung omtrent på samme måte som Jung selv advarer mot i forordet til andreutgaven av *Svar på Job*. I forordet til andreutgaven av *Svar på Job* (svensk utgave, Stockholm 1993), skriver Jung at religiøse utsagn er «sjålslige sanninger»: de er «sjålslige bekænnelser som i sista hand grundar sig på omedvetna, altså transcendentala förlopp». Jung påpeker at når vi snakker om religiøse tekster beveger vi oss i en verden av bilder, noe som igjen viser til noe utsigelig. Og han fortsetter (s.12):

Otvivelaktig ligger något i förhållande till medvetandet transcendent till grund för dessa bilder, som gör at utsagorna ... hänför sig till några få principer eller arketyper.

I følge Jung ligger det noe transcendent til grunn for de religiøse forestillingene menneskene bærer med seg. De religiøse bildene kan sammenfattes i noen få grunnleggende prinsipper, som Jung kaller arketyper. Om forholdet mellom arketyper og den religiøse dimensjonen sier Jung følgende (s.13):

Även om hela vår religiösa föreställningsvärld består av antropomorfa bilder, får man inte glömma att de har sitt

ursprung i numinøsa arketyper, det vill säga [at dom] har en emotionell grund som visar sig vara oåtkomlig för det kritiska förnuftet.

Det Jung sier i forordet til andreutgaven av *Svar på Job* understreker det jeg skrev i mitt innlegg, nemlig at menneskets religiøse forestillingsverden er uløslig knyttet til det å være menneske, fordi ethvert menneske bærer i seg arketyperiske bilder. De arketyperiske bildene stammer fra arketyperne, som Jung karakteriserer som «utomordentliga» numinøse.

I forordet til *Svar på Job* kobler Jung dessuten forestillingen om arketyperne sammen med spørsmålet om mytenes opprinnelse. I samme tekst (forordet til *Svar på Job*) sier Jung at utsagn som kommer fra menneskets bevissthet kan være løgnaktige og falske. Men slik er det ikke med «själens utsagor» (Jung bruker Bibelen som eksempel, s.14):

De [dvs. Bibelens fortellinger] övergår först och främst vårt förstånd, genom att de visar hän på verkligheter som är transcendentia i förhållande till medvetandet.

Dessa entia [störrelser] är det kollektiva omedvetnas arketyper, som förorsakar föreställningskomplex av de mytiska motivens art.

Jeg fastholder dermed min påstand om at Jung *ikke* representerer et syn som muliggjør et skille mellom det B/N kaller det allmennmenneskelige på den ene siden, og det religiøse på den andre. Jung representerer det stikk motsatte synet: nemlig at den allmenn-

menneskelige og den religiøse dimensjonen i hellige tekster henger uløselig i hop, og ikke kan skilles fra hverandre. Jeg stiller meg derfor undrende til GWs utsagn om at «RK tillegger Jung meninger om det transcendentale og immanente, som Jung selv vil ha seg frabedt». Hvilke meninger er det jeg tillegger Jung som Jung vil ha seg frabedt? Så lenge GW ikke utdypet og konkretiserer dette, blir det umulig å forholde seg til det GW skriver i sitt innlegg.

Det GW er mest opptatt av i sitt innlegg er å sette navn på hva slags debatt dette er. I mine innlegg refererer jeg (i følge GW) løsevne sitater og synspunkter fra B/Ns bok. GW mener at dette primært er en ideologisk debatt, og jeg benytter meg dessuten av det retoriske autoritetsgrepet. Etter mitt syn hadde det vært mer fruktbart dersom GW fokuserte på den innholdsmessige siden ved debatten. GW sier selv at han som konsulent for B/Ns bok hadde mange kritiske merknader til en bok han i hovedsak ønsket velkommen. Dette vil også jeg gi min tilslutning til: *I begynnelsen var fortellingen* er en bok jeg har mange kritiske merknader til, men som jeg i hovedsak ønsker velkommen. Det kunne imidlertid vært spennende dersom GW hadde «lettet litt på sløret» og bidratt til debatten fra *sitt* faglige ståsted. Hvilke kritiske merknader var det GW hadde til en bok vi begge i hovedsak ønsker velkommen?

**Robert W. Kvalvaag, førstelektor,
Høgskolen i Oslo, adresse:
robert.kvalvaag@lu.hio.no**

Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen: Hva er best for barnet?

Sluttkommentar med svar til Robert W. Kvalvaag: «Er det allmennmenneskelig å være religiøs» i Religion og livssyn, 2 / 2002 og Olav Hovdelien: «Trosfortellinger er virkelighetskonstruksjon» i Religion og livssyn, 2/2002

Etter å ha jobbet i noen år med fortelling og fortellingsdidaktikk, skrev vi i 2000 en bok om fortelling i KRL-faget i grunnskolen, «I begynnelsen var fortellingen. Fortelling i KRL». Denne boka har tydeligvis provosert noen ganske sterkt. Boka inneholder kapitler om fortelling i hinduisme, buddhisme, jødedom, kristendom, islam og gresk mytologi. Dessuten inneholder den flere kapitler der vi drøfter bruk av fortelling i flerkulturell og flerreligiøs skolekontekst. Bakgrunnen for dette er at vi tar den enkeltes religiøse, livssynsmessige og kulturelle identitet på alvor. Det lengste kapitlet i boka handler om parallelle og rivaliserende fortellinger i jødedom, kristendom og islam. Vi trekker fram dette i denne kommentaren som et eksempel på at vi er opptatt av å kjempe for den enkeltes rett til sin egen fortelling – også i KRL-undervisningen. Det er derfor lite hyggelig å lese hva Hovdelien konkluderer med i sin artikkel, nemlig at vi fratar minoritetslever deres fortellinger: «Satt på spissen så representerer de omtolkningene og rebeskrivelsene som elevene vil bli utsatt for ved Breidlid og Nicolaisens fortellingsdidaktikk et forsøk på tyveri av viktige deler av barnas virkelighetsoppfatning. Kanskje er det dette Breidlid / Nicolaisen tar til orde for at fortellingsdidaktikken bør ha som uuttalt mål. Det vil si rive ned elevenes egen virkelighetskonstruksjon og resosialisere dem ved å dekonstruere deres trosfortellinger, og dermed gjøre fortellingene ufarlige og uvirkelige.» (s. 56f).

I denne sluttkommentaren svarer vi på to artikler. Vi har tidligere svart Sidsel Lied

som også har kommentert vår bok. Mange interessante faglige spørsmål er tatt opp i debatten. Det er ikke mulig her å gå inn på alt dette, så vi har valgt i hovedsak å konsentrere oss om det som dreier seg om fortelling i KRL-faget og den enkelte elev, fordi det er det som er vårt hovedanliggende. I vår bok har vi jobbet fram et forslag til en konstruktiv debatt om denne didaktikken blant fagkolleger, en debatt som kunne bidratt til videre utvikling av KRL-faget. Vi merker oss at Lied stadig hevder at hun og vi ikke er så uenige. Vi tror Lied har et poeng, selv om vi samtidig ser tydelige skillelinjer mellom våre synspunkter. Derfor kunne det være både nyttig og spennende å føre debatten med Lied videre i en eller annen form.

Når det gjelder Kvalvaags påstander om at den religionsspesifikke dimensjon er «mindre synlig» i vår bok (s 48), har vi svart på dette i tidligere artikler både i Prismet og i Religion og livssyn. Vi ser ingen hensikt i å gjenta dette, og henviser til disse artiklene, til Geir Winjes debattinnlegg i forrige nummer av Religion og livssyn – og til boka vår.

Vi har derimot lyst til å knytte noen kommentarer til den allmennmenneskelige dimensjon i fortellingene. Vi vet at «allmennmenneskelig» er et komplekst begrep som er vanskelig å bruke. Etter vår mening bryter Hovdelien begrepet helt ned, så det mister alt innhold, mens Kvalvaag etter vår mening legger for mye i det. Hvis begrepene brytes ned, kan vi ikke snakke sammen. Det kan vi heller ikke hvis «alt betyr alt». Vi har i boka valgt å bruke begrepet allmennmenneskelig om det som de aller fleste mennesker kjenner seg igjen i, fordi det er slik begrepet brukes i dagligtalen. Vi er klar over at hva man inkluderer i det allmennmenneskelige også er kulturbestemt. I boka diskuterer vi dette og velger å bruke begrepet allmenn-

menneskelig om det som er fellesmenneskelig, uten å inkludere det religiøse aspektet. Så til Kvalvaags påstand om at det er allmennmenneskelig å være religiøs. Vi oppfatter dette som et teologisk-normativt utsagn. Vårt utgangspunkt er ikke teologisk-normativt, men er beskrivende idet vi søker å ivareta det enkelte individs forståelse av seg selv. Det er faktisk ikke alle som mener at de er religiøse. Når et menneske sier at det ikke er religiøst, er det en menneskerett å bli tatt på alvor. Sånn sett er det helt uinteressant hva Jung måtte mene om det, – eller hva Kvalvaag mener om det. En type imperialistisk språk som definerer andre menneskers ståsted, er ikke særlig fruktbart. Hvorvidt alle mennesker dypest sett er religiøse, er et teologisk spørsmål og et trosspørsmål, ikke et antropologisk faktum vi kan nærme oss KRL-undervisningen med. Enhver har full rett til å definere seg selv som ikke-religiøs.

Og nå til Hovdelien: Vi mener «allmennmenneskelig» beskriver en realitet. Hadde det ikke vært noe som var allment, kunne vi ikke kommunisere med andre. Prester appellerer til det allmennmenneskelige i sine preker, både for at ikke-kristne skal få en innfallsvinkel til kristendommen og for at kristne skal kunne relatere det kristne budskapet til hverdagen sin. Når kvinner fra ulike kulturer møtes, klarer de å kommunisere på tvers av de kulturelle skillene, fordi de har felles kvinne-erfaringer. Dette har flere av oss erfart, og det eksemplifiseres også i boka «Dialog med og uten slør». Det finnes altså noe som er felles menneskelig, og dette gjenspeiler seg selvfølgelig også i religionenes fortellinger.

Selv oppfatter vi ikke det vi gjør som særlig radikalt. Prester, søndagsskolelærere og kristendomslærere har alltid gjort det samme. Læreverkene i KRL legger vekt på det allmennmenneskelige i religiøse fortellinger.

Vi stjeler ikke fra minoritetsbarn (eller andre barn for den del) når den allmennmenneskelige dimensjon er en av de dimensjoner vi legger vekt på i presentasjonen av fortellinger. Tvert i mot! Vi tror at ved å vektlegge det i fortellingene som alle kan kjenne seg

igjen i, bidrar vi blant annet til en anerkjennende holdning til hverandres fortellinger. Se for dere følgende episode i en KRL-klasse:

Læreren forteller en fortelling fra hinduismen. I klassen er det en hindu. Ungene får snakke fritt om fortellingen og hvordan de opplever den. Det er tydelig at mange synes dette er en spennende og flott fortelling. Så sier læreren: «Nå skal dere høre. Denne flotte fortellingen er Saritas fortelling!» Eller kanskje Sarita sier at dette er en fortelling hun kjenner. Så forklarer læreren fortellingens betydning og hvordan den blir forstått innenfor hinduismen.

Rekkefølgen kan også snus: Først sier læreren at hun skal fortelle klassen en fortelling som Sarita kan og som hører hjemme i hennes religion og presenterer fortellingen ut fra det. Og så kan man etterpå snakke mer allment om den. I begge tilfeller har både den religionsspesifikke og den allmennmenneskelige dimensjonen ved fortellingen blitt vektlagt – til glede og identitetsbekreftelse for Sarita.

Hva har vi oppnådd? Elevene har lært noe om hinduismen, alle – også Sarita – har opplevd at i Saritas tradisjon er det flotte og spennende fortellinger, mange har fått allmennmenneskelige assosiasjoner og impulser til sitt eget liv, broer er bygd.

Hvordan kan det ødelegge for et minoritetsbarn at hun har en fortelling mange kjenner seg igjen i og liker? Vi tror at dette gjør Sarita stolt og glad!

Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen er begge førstelektorer ved Høgskolen i Oslo, KRL-seksjonen ved Avdeling for lærerutdanning. Adresser: halldis.breidlid@lu.hio.no tove.nicolaisen@lu.hio.no

Og hermed betrakter vi debatten som avsluttet i denne omgang og med takk til alle som har bidratt! (red.)

BOKMELDINGER

Nyttig praktbok fra Verbum om kristne symboler

Verbum har nok kjent sin besøkestid ved å utgi Kristne symboler, skrevet av førsteamanuensis ved Høgskolen i Stavanger, Ragnar Skottene. Sist en slik bok ble utgitt på norsk var i 1975 (Ursin: Kristne symboler). Det er lenge siden, dessuten er den for lengst utsolgt. Skottene og Verbum forlag har derfor grepet sjansen og utgitt boka i en tid da kristen symbolkunnskap er på hell, samtidig som nysgjerrigheten på ulike «rare» tegn og symboler fra nær og fjern fortid er økende. Boka har et generelt innledningskapittel om kristne symboler og symbolikk i sin alminnelighet. Derest følger disposisjonen de tre trosartiklene; naturlig nok blir kapitlet om Jesus Kristus det største her. Deretter er det et kapittel om Englene og djevelen (!) og et om bibelske personer. Videre er det kapitler om kirken, om nådemidlene, om kirkebygg og kirkerom. Kirkeåret med høytidene får flere kapitler, inkludert viktige merkedager på primstaven. De syv dydene og de syv lastene (gjerne kjent som dødssyndene) kommer med ulike symboldrakter. Det er også et fagdidaktisk kapittel til slutt i boken, noe som sier at forfatteren har hatt lærerne i tankene da han skrev. Forfatteren er en god pedagog i hele tiden – anlegget og omfanget er relativt stort, likevel er det lett å finne fram til det en måtte søke. Forfatteren er rett på sak, det er bare

hovedpoeng som kommer fram, ingen lengre drøfting under hvert punkt. Ypperlig for travle lærere. Hvis en ikke bare bruker boka som oppslagsbok, men leser fortløpende, får en likevel inntrykk av en bok som gjennom symbolforklaringene gir en svært god beskrivelse av den kristne religion som helhet.

Billedmaterialet er for det meste klassisk. Det samme gjelder kirkeinteriørene. Her kunne man savne noen eksempler fra en mer moderne tradisjon, og også noen eksempler på hvordan kristen symboler har vært anvendt i nyere kunst og kultur, både i kristen (Iøven som symbol i Narnia-serien), men også sekulær kontekst (hvordan slangen i ørkenen er blitt symbol for apotekerlauget). Likevel – som boken er blitt, er den en viktig ressurs for et hvert skolebibliotek, og da ikke bare for timer i fagene KRL og Religion og etikk, trolig vil både historielærere og norsk-lærere kunne ha stor nytte og glede av denne boka. Utstyrmessig er boka påkostet og egner seg godt som gavebok.

**Ragnar Skottene:
Kristne symboler.
Verbum forlag, Oslo 2002,
kr.295,-**