

Krigens regler

For en tid tilbake offentliggjorde Røde Kors i samarbeid MMI en undersøkelse som konkluderte med at forstemmende få i vårt land hadde kjennskap til Genevekonvensjonene. Bare 28% av de spurte visste hva disse handlet om. Selv om undersøkelsen viser at kunnskapene om krigens folkerett er mangelfull, gir langt de fleste nordmenn tilslutning til det verdigrunnlaget som kommer til uttrykk i konvensjonene. Over 80% av de spurte mener at det finnes midler og metoder som ikke er tillatelig å bruk i krig. Imidlertid mener 12% av de spurte at det ikke kan settes grenser for hvilke midler og metoder en kan ta i bruk i krigsøyemed.

Undersøkelsen viser at kunnskap om krigens folkerett utgjør en vesentlig forskjell med henblikk på hvilke handlinger en er villig til å akseptere. De av respondentene som har gjennomført militærtjeneste, har større kunnskap om hva som er lov og ikke lov i krig enn hva som er tilfelle for resten av befolkningen, og at dette gjenspeiles i deres holdninger.

Utdanning i Krigens folkerett er en vesentlig del av enhver militær opplæring. Det er derfor prisverdig at det i disse dager settes fokus på dette problemfeltet fra forsvarsledelsens side og at det tas skritt for å kvalitetssikre denne utdannelsen. Kunnskaper om rettsregler i seg selv er imidlertid ingen garanti for rett handling. Dersom ikke denne kunnskapen er forankret i et sett sunne verdier og gode holdninger, hjelper det ikke hvor mange bestemmelser i krigens folkerett en kan gjengi. Undervisning i krigens folkerett må etter vårt syn sees i sammenheng med et bevisst og kontinuerlig holdningsskapende arbeid.

Fangebehandlingen i Abu Ghraib fengselet i Irak har sjokkert store deler av verden. I dette nummeret av *PACEM* gir tidligere krigsadvokat Arne Willy Dahl til beste en artikkel som vurderer dette i folkerettslig lys.

Under humanioradagene ved Universitetet i Oslo april 2004 drøftet en blant annet *Krigens nye ansikt*. Vi er glad for å kunne trykke tre av de foredragene som ble holdt under dette seminaret.

Feltprestkorpsset, i samarbeid med Den norske kirkes presteforening og Norsk Lærerakademi avsluttet i fjor høst et etterutdanningsprogram i kulturforståelse. Den andre hovedbolken i dette nummeret består av fire lett bearbejdede oppgaver fra programmet: Ole Dagfinn Østhus skriver om islamsk fundamentalisme; Øystein Fløs oppgave handler om østlig ortodoks spiritualitet; Lino Lubiano har intervjuet representanter for ulike religiøse trossamfunn i det gamle Jugoslavia om deres forhold til deres gudshus/helligdommer; og Tor Simen Olbergs artikkel er en analyse av bosnisk islam.

PACEM lanserer i dette nummeret en «nyskapning». Ved krigsskolene skrives det stadig vekk prosjektoppgaver innenfor de temaområder vi fokuserer

på. Mange av dem fortjener et bredere publikum enn sensorkollegiet. Vi kan ikke love at vi til enhver tid klarer å videreformidle arbeider av denne typen, men vi håper at det ikke er en engangsforeteelse når vi i dette nummeret trykker en omarbeidet utgave av Erik Tandbergs fordypningsoppgave fra Krigsskolens 2. avdeling (KS 1). Oppgaven fikk svært god karakter.

To ting til slutt:

I forrige nummers leder kom vi i skade for å feiltolke nyhetsstoff fra norske aviser dit hen at hele den norske styrken i Irak bar genferkorset på sine uniformer fordi de var øremerket for humanitær innsats. Fra gode venner i Telemark bataljon er jeg gjort oppmerksom på at så ikke er tilfelle. Selv om dette bare var en parentes i vårt anliggende, vil vi allikevel beklage at vi har brakt til torgs feilinformasjon om våre styrkers praksis på dette området

Undertegnede har tiltrådt ny stilling i Feltprestkorpset denne våren og takker som en konsekvens av det av som redaktør for *PACEM*. Stafettpinnen overleveres til krigsskoleprest Are Eidhamar, i trygg forvisning om at han vil føre *PACEMS* gode tradisjoner videre. Takk for meg.

Leif Tore Michelsen

Hva kan vi lære av Abu Ghraib?

AV STATSADVOKAT ARNE WILLY DAHL

Den 19. januar 2004 anmodet Generalløytnant Ricardo S. Sanchez om at det måtte bli gjort en undersøkelse av operasjonene til 800th Military Police Brigade i Irak, med tanke på gjennomføring av varetekt og internering i tiden etter 1. november 2003. Bakgrunnen var at man hadde fått rapporter om mishandling av fanger, rømninger og mangelfull registerføring av fangene.

Anmodningen førte til at Generalmajor Antonio M. Taguba ble oppnevnt som leder for undersøkelsen. Tagubas rapport ble stemplet hemmelig, men lekket senere ut til offentligheten sammen med fotografier fra hendelser i Abu Ghraib-fengslet utenfor Bagdad. Bildene sjokkerte opinionen og førte til at USAs president måtte be offentlig om unnskyldning for de handlinger som personell som sto under hans kommando, hadde gjort seg skyldig i.

Det viste seg å være store mangler ved den generelle militære orden ved fengselet. Dette gjaldt fra bagatellmessige forhold som manglende håndheving av hilseplikt og uniformsbestemmelser, til utilstrekkelig kontroll på fangene og med hvilket personell for øvrig som oppholdt seg hvor i fengslet. Det mest graverende i så måte var at man tok imot fanger fra andre statlige organer uten å kjenne deres identitet eller hvorfor de ble holdt i varetekt. Disse ble kalt «ghost detainees», og ved i hvert fall en anledning ble en gruppe på 6-8 slike flyttet rundt i fengslet for å skjule dem for et besøksteam fra Røde Kors.¹

Overgrepene besto blant annet i følgende:

- *Lysrør ble knust og lysende fosfor helt over enkelte fanger, andre fikk helt kaldt vann over seg.*
- *Fanger ble slått med kosteskaft og en stol.*
- *Mannlige fanger ble truet med voldtekt.*

¹ Side 27.

- *En fange som ble skadet etter å ha blitt slått mot celleveggen, fikk såret sydd av en fangevokter.*
- *En fange ble seksuelt mishandlet ("sodomizing") med lysrør og muligens også et kosteskaft.*
- *Politihunder ble brukt til å skremme og true fanger, og i ett tilfelle til å bite en fange.*

Bilder viste dessuten at fanger ble utsatt for seksuell fornedrelse, blant annet ved at de ble kledd nakne, holdt av en kvinnelig vokter i en hundelenke, arrangert i seksuelle stillinger og tvunget til å masturbere. Det ble også utført samleie med en kvinnelig fange, og det kom senere fram at to av vokterne skal ha hatt samleie seg imellom i påsyn av fangene.

Hensikten med fotograferingen og videofilmingen kan ha vært rent privat interesse, for å ha «troféer» med seg hjem, men det har senere kommet fram at bildene også hadde en funksjon i fangebehandlingen, ved at de ble vist til nyankomne fanger som en indikasjon på hva de kunne vente seg dersom de ikke var samarbeidsvillige.

Hvordan kunne disse overgrepene skje? Taguba-rapporten peker på generelle forhold som at personellet ikke hadde fått adekvat opplæring, at Abu Ghraib-fengslet var overfylt og vaktstyrken underbemannet. 800th MP Brigade hadde ansvar for flere fengsler og interneringsleirer i Irak, og rapporten retter sterkt kritikk mot brigadesjefen, brigadegeneral Karpinski for svak ledelse og utilstrekkelig oppfølging av sine undergitte. Sjefen for 320th MP Battallion, som hadde det umiddelbare ansvar for Abu Ghraib, ble karakterisert som en «ekstremt ineffektiv sjef og leder», og det ble også rettet kritikk mot vedkommende kompanisjef og en rekke offiserer for øvrig nedover i kommandokjeden for tilsvarende forhold.

Ved siden av svakt lederskap, kan uklarhet i ansvarsforhold ha vært en viktig faktor. Ved en ordre av 18. november 2003 ble det bestemt at MP-enhetene ved Abu Ghraib ble satt under taktisk kontroll av 205th MI (Military Intelligence) Brigade, noe som kan ha gjort det vanskeligere for ledelsen i 800th MP Brigade å føre kontroll med sine mannskaper. I følge Taguba-rapporten² skal imidlertid den verste mishandlingen hovedsakelig ha skjedd i slutten av oktober og begynnelsen av november 2003.

Det har vært reist spørsmål om hvorvidt personer høyere i systemet kan gjøres direkte eller indirekte ansvarlige for mishandlingen. General Geoffrey Miller skal ha blitt sendt fra Guantanamo Bay til Irak i august 2003 for å «effektivisere» avhørene av de irakiske fangene, og kan ha tatt med seg uheldige prosedyrer

² Side 40

for fangebehandling derifra.³ Mens de av fangene på Guantanamo som kan knyttes til al Qaida ikke har krav på krigsfangestatus, er det ikke omtvistet at personer som er tatt til fange i forbindelse med konflikten i Irak, har krav på slik status, og skal behandles i samsvar med 3. Genève-konvensjon. En behandling som kan være lovlig på Guantanamo, vil dermed kunne være ulovlig i Irak.

Men det er på ingen måte uproblematisk hvilken behandling fanger blir utsatt for på Guantanamo – eller andre steder hvor man måtte ha fanger som ikke har krav på krigsfangestatus. I en hemmelig rapport av 6. mars 2003 fra en arbeidsgruppe til Forsvarsminister Rumsfeld er det gjort visse juridiske vurderinger av gjennomføring av avhør i «krigen mot terrorisme». Det slås her i utgangspunktet fast at selv om ikke Genève-konvensjonene kommer til anvendelse, er man bundet av Torturkonvensjonen av 1994. Denne setter også forbud mot «grusom, inhuman og nedverdiggende behandling eller straff». Men fordi «nedverdiggende behandling» er et vagt og tvetydig uttrykk, har USA gjort den reservasjon at man kun anser seg bundet i den grad dette er dekket av visse nærmere angitte bestemmelser i USAs konstitusjon.

Rapporten fra mars 2003 går videre med å trekke opp grensene for det straffbare. Når det gjelder tortur, vil det for eksempel være et krav at gjerningsmannen har *til hensikt* å påføre offeret alvorlig smerte og lidelse, det er ikke tilstrekkelig at gjerningsmannen *er klar over* at et slikt resultat vil være følgen av hans handlinger.⁴ Det heter videre at USAs presidents myndighet går foran strafferettens bestemmelser når det gjelder ledelse av et militært felttog. Forbud mot tortur i amerikansk straffelovgivning kommer derfor ikke til anvendelse på avhør som er gjennomført i henhold til presidentens myndighet som øverstkommanderende.⁵

Rapporten drøfter også nødrett og nødverge (selvforsvar) som grunner til straffrihet for ellers straffbare handlinger, og konkluderer med at dersom en tjenestemann skulle skade en fiendtlig stridende under et avhør på en måte som rammes av et straffebud, ville han kunne påberope seg at han gjorde det for å forhindre fremtidige angrep på USA fra al Qaidas terroristnettverk.⁶

Nå er det ikke nødvendigvis galt alt som står i rapporten fra mars 2003. Problemet er at den er mer egnet til å være et bakgrunnsdokument for påtalemyndigheten, eventuelt for en forsvarer, når man skal forberede seg på en straffesak mot en torturist, enn som veiledning for den som skal legge opp en policy

³ Verdens Gang 24. mai 2004.

⁴ Side 8 og 9.

⁵ Side 21.

⁶ Side 31.

for behandling av fanger. Hvis den har vært brukt til det siste, og man kan jo spørre seg om hva Rumsfeld ellers skulle med den, blir det som å utrede hvor langt man kan lene seg ut av et vindu uten å falle ned. Hvis man skal legge seg tettest mulig opp mot de grensene som utredningen angir, risikerer man rett som det er at man oppdager at man har kryssset dem, men da er skaden allerede skjedd.

Spørsmålet om nødverge og tortur er et generelt spørsmål som vi må regne med kommer opp på nytt. Det er ikke kjent for artikkelforfatteren at spørsmålet har vært oppe for noen domstol. Roma-vedtektene for Den internasjonale straffedomstol (ICC) artikkel 31 pkt. 1 (c) har nødverge inkludert som straffrihetsgrunn, men det er vanskelig å si hvorvidt domstolen i en eventuell fremtidig sak vil gi den anvendelse i et tilfelle av tortur for å avverge et rettsstridig angrep (for eksempel bilbombe rettet mot sivile), eller om forbudet mot tortur må anses som absolutt.⁷

I kjølvannet av bildene av amerikanske soldaters behandling av fanger, kom det også lignende bilder av britiske soldater. De viste en iraker i 18-års alderen som med hette over hodet blir slått med gevær-kolber og batonger mot hodet og lysken. Bildene viser dessuten at irakeren blir sparket, tråkket og urinert på, mens en pistolmunning presses inn i munnen hans. Daily Mirror skal ha fått bildene av soldater som var med i gruppen som mishandlet irakeren, men som i ettertid angrer. Soldatene hevder at torturen kommer fordi irakisk politi står maktesløse overfor dem som begår kriminelle handlinger. (Det fremgår ikke hva slags kriminalitet irakeren skal ha gjort seg skyldig i.)

*Det er ingen vits i å ta dem til politistasjonen. De blir bare løslatt etter 20 minutter. Politifolkene vil ikke ha problemer, og lar dem gå. Derfor gir vi dem i stedet en lærepenge på vår egen måte, sier en av soldatene.*⁸

Situasjonen synes å være helt parallell med den som gjaldt for kanadiske styrker i Somalia i 1993, hvor en lokal 16-åring ble mishandlet til døde, visstnok fordi det å banke opp tyver og andre var den eneste form for rettshåndhevelse som var tilgjengelig. Man kan også kjenne igjen problemstillingen i Elshani-saken fra Kosovo i 2000, der en unggutt ble behandlet nokså røft og lenket halvnaken til et nettinggjerd av norske soldater. Han var en kjent bråkmaker, og hadde plaget

⁷ Bestemmelsen har følgende ordlyd: c. vedkommende handler på en rimelig måte for å forsvare seg selv eller en annen person eller, i tilfelle krigsforbrytelser, eiendom som er vesentlige for at vedkommende eller annen person skal kunne overleve, eller eiendom som er vesentlige for å kunne fullføre et militært oppdrag, mot en nært forestående og ulovlig bruk av makt, på en måte som er proporsjonalt i forhold til graden av den fare som vedkommende eller den annen person eller den beskyttede eiendom er utsatt for. At personen har deltatt i en defensiv operasjon utført av styrker, skal ikke i seg selv utgjøre en grunn til å utelukke straffansvar etter denne bokstav, ...

⁸ Aftenposten 2. mai 2004.

serbiske småbarn, blant annet ved å brenne dem med sigarettstumper. Sett i forhold til det som har hendt i Irak og i Somalia, var dette en bagatellmessig sak, men den illustrerer soldatenes problemer og frustrasjon når det ikke er noe fungerende rettsapparat som kan ta seg av lokale kriminelle.

Norske soldater har heldigvis ikke begått handlinger som er i nærheten av det som har foregått i Abu Ghraib, men også her ser vi en problemstilling som er gjenkjennbar. I løpet av 1990-tallet hadde vi enkelte episoder, hvorav noen også ble omtalt i pressen, hvor avhørslag var trukket inn i øvelser og drev en form for fangebehandling som Militærpolitiet ikke var særlig bekvem med. Man kan her kjenne igjen konstellasjonen fra Abu Ghraib, hvor MP i utgangspunktet har et opplegg for korrekt og human fangebehandling, men kommer under press fra etterretningsinteresser.

Når det gjelder de foran nevnte norske øvelser, hadde man over tid hatt en utvikling som startet med øvelser i motstand mot avhør, hvor for eksempel krigsskolekadetter skulle trenes i å motstå psykisk press og tøffe avhør i mer eller mindre utmattet tilstand. I disse øvelsene ble avhørslag brukt som motspillere. I og med at man ikke kunne regne med at de forskjellige slags væpnede grupper, herunder terrorister, som man måtte regne med å stå overfor ville respektere Genève-konvensjonene, var disse heller ikke disse konvensjonene styrende for hvilke virkemidler avhørslagene kunne bruke eller gi inntrykk av å være villige til å bruke.

Over tid grep slike øvelser om seg og ble tatt i bruk ved enkelte befalsskoler og også ved repetisjonsøvelser, og ikke nødvendigvis alltid med profesjonelle avhørslag. Til slutt kunne man få inntrykk av at det ble øvelser i å bryte Genève-konvensjonene, øvelser som hadde som bieffekt at befalsskoleelevene hadde lært at Genève-konvensjonene kunne man se bort fra, for nå hadde man selv erfart hvordan fangebehandling foregikk i det virkelige liv.

Heldigvis skjedde det så vidt artikkelforfatteren er kjent med heller ikke under disse øvelsene noen virkelig alvorlige og reelle overgrep før forsvarsledelsen grep inn med innstrammingstiltak. Vi har imidlertid ved mer lokale øvelser sett hendelser som har fått etterspill – i et tilfelle ble et befal refset for å ha truet med å grave ned en fange som lå i en grop, i et annet tilfelle ble det straffesak for bruk av CS-gass som hjelpemiddel under avhør. Vi må derfor regne med som en reell mulighet at også norske soldater kan komme til å gjøre seg skyldig i mishandling av fanger under forhold som kan invitere til det.

Hvilke forhold er det som man bør være på vakt mot? Dette kan det skrives bøker om, og bøker er også blitt skrevet. Jeg skal her innskrenke meg til å nevne

to faktorer som jeg tror er viktige, og hvor feltpresten kan ha en viktig rolle med hensyn til å forebygge.

Den ene er nedskriving av menneskeverdet til «de andre». Det kan skje ved «demonisering» av fienden gjennom uttalelser fra høyere hold, hvor for eksempel grupper av mennesker kollektivt stemples som «terrorister». Vi bør i den forbindelse være på vakt her hjemme mot utvikling av holdningen til virkelige eller antatte «fundamentalister» (muslimske sådanne). Nedskrivingen kan også skje gjennom oppsamlet frustrasjon gjennom negative opplevelser med lokale, jamfør den undersøkelsen som daværende krigsskoleprest Bård Mæland gjorde i 2002 av holdninger blant enkelte befal i Kosovo.

Den andre er misforstått respekt for autoriteter. En av aktørene i Abu Ghraib ga uttrykk for hun bare gjorde det hun fikk beskjed om. Ordrene kom ovenfra, fra militære etterretningsfolk, CIA og fra sivile selskaper som sto for avhørene av fangene.⁹ Det har vært gjort eksperimenter som viser at alminnelige mennesker kan være villige til å påføre andre tilsynelatende uutholdelige lidelser, dersom det skjer i en setting hvor de står under ledelse av en autoritetsperson – enten denne bærer uniform eller hvit frakk.

Ifølge 3. Genève-konvensjon artikkel 17 skal enhver krigsfange bare være forpliktet til på forespørsel å oppgi navn, fornavn, grad, fødselsdato og matrikelnummer, eller, i mangel herav, tilsvarende opplysning. Det må ikke øves noen fysisk eller moralsk tortur eller noen tvang mot krigsfangene for å oppnå av dem opplysninger av noen som helst art. Fanger som nekter å svare kan hverken bli truet, fornærmet, utsatt for ubehageligheter eller tap av fordeler av noen art.

Man kan imidlertid ane en viss resignasjon hos Jean Pictet når han i sitt kommentarverk til Genève-konvensjonene, etter å ha forklart hva som ligger i denne bestemmelsen, avslutter med å si:

Be this as it may, a State which has captured prisoners of war will always try to obtain military information from them. Such attempts are not forbidden; the present paragraph covers only the methods to which it expressly refers.

Det vil alltid være en spenning mellom kravet til human behandling og behovet for, ja man kan si nødvendigheten av, å hente ut etterretningsinformasjon fra krigsfanger og andre fanger. Spørsmålet er hvordan dette skal balanseres ut.

Det er ingen tvil om at fangebehandlingen i Abu Ghraib gikk over grensen – selv om det ikke er noen uttrykkelige forbud i konvensjonene mot for eksempel å fotografere fanger nakne. Reaksjonen fra opinionen og unnskyldningen fra President Bush viser at «Den Martenske klausul», som opprinnelig skriver seg

⁹ Verdens Gang 9. mai 2004.

fra 1907, fortsatt har aktualitet. Det heter i versjonen fra 1977 i Tilleggprotokoll I til Genève-konvensjonene:

de tilfelle som ikke er dekket av denne Protokoll eller av andre internasjonale avtaler, skal sivile og stridende beskyttes av og stilles under folkerettens prinsipper slik som de utspringer av fastslåtte sedvaner, av humanitære prinsipper og av den offentlige samvit-tighets krav.

Dette burde være et vel egnet utgangspunkt for alle når vi skal ta stilling til be-handling av fanger.

English Summary

The author asks what we are able to learn from the incidents at Abu Ghraib. He refers to a report from a Rumsfeld's working group in March, 2003. The document is suitable for prosecuting authorities, but not as a guide for interrogation. He points out two areas we have to watch, the danger of negating human worth and a misunderstood respect for authorities. He concludes with the Martens Clause. In cases not covered by international agreements, civilians and combat-ants remain under the protection and authority of the principles of international law.

Arne Willy Dahl, f. 1949. Riksadvokat. Tidligere krigsadvokat for Østlandet, Generaladvokat for Forsvaret og sjef for juridisk avdeling ved Forsvarets over-kommando.

Krig og buddhisme på Sri Lanka – en motsetning?

AV ISELIN FRYDENLUND

For mange vil begrepene «buddhisme» og «vold» representere motsetninger. Både i Vesten og i ulike buddhistiske kulturer blir semittiske religioner, særlig islam og kristendommen, ofte konstruerte som voldelige religioner, mens buddhismen blir definert som en utelukkende fredelig, og ofte passiv, religion.

En viktig årsak til dette er buddhismens grunnleggende tanke om ikke-vold (*a-himsa*). Tanken er at vold mot ethvert vesen som befinner seg i gjenfødelsens hjul, produserer dårlig karma for den personen som utøver volden.¹ Likevel vet vi at svært voldelige konflikter finner sted i buddhistiske land. Det er derfor naturlig å spørre seg: Hvis kjernebudskapet i buddhismen er nestekjærlighet og ikke-vold, hvorfor utøves det så mye vold i buddhistiske samfunn som Burma eller Sri Lanka? Målet med denne artikkelen er å belyse forholdet mellom vold og buddhisme, med et spesielt blikk på Sri Lanka.

Buddhistisk hellig krig?

Med utgangspunkt i buddhismens tekster om ikke-vold er det nærliggende å tolke vold utført av buddhister som et avvik fra den buddhistiske læren. En slik tolkning er imidlertid i beste fall unyansert, fordi en del buddhister rettferdiggjør sin bruk av vold nettopp med henvisning til både de hellige tekstene og den buddhistiske tradisjonen.² Buddhismens hellige skrifter, som består av tusenvis

¹ Voldelige handlinger har ulike konsekvenser for utøveren, avhengig av hvor i det kosmiske hierarkiet offeret befinner seg. For eksempel, drap på mennesker betyr utvisning fra munkeordenen, mens drap på dyr kan sones. Det er videre en myte at buddhister er vegetarianere. Buddha mente at munkene skulle ta i mot all slags mat, men at dyr ikke skulle drepes for deres skyld. På Sri Lanka har dette ført til at slakting som regel utføres av muslimer.

² Buddhas anliggende som religiøs tenker var ikke hvordan samfunnet skulle organiseres, men enkeltmenneskenes frigjøring fra gjenfødelsens hjul. Tanker rundt statsstyre, kongens plikter, eller bruk av vold er derfor ikke like mye omhandlet i buddhismens hellige skrifter, som det for eksempel er i hinduismen.

av tekster på mange ulike språk, inneholder faktisk en rekke historier om krig og om vold, og voldelige metaforer brukes flittig. For eksempel er Buddha ofte omkranset av hærstyrker, og Buddha *erobret* hat, uvitenhet og grådighet. I en svært sentral tekst fortelles det om en rettferdig buddhistisk konge som flankeres av væpnede styrker.³ En tolkning av denne teksten er at i visse tilfeller må selv en god buddhistisk konge ty til vold for å forsvare seg og buddhismen. Andre tolkninger vektlegger at teksten må forstås metaforisk og at hovedbudskapet er hvordan vold oppstår og ikke minst om hvordan volden kan opphøre gjennom rett innsikt. Den samme teksten brukes altså til å forsvare svært ulike standpunkt. Videre finner man også i den buddhistiske tradisjonen begrepet «religiøs» eller «rettferdig krig» (*dharma yuddhaya*), men som i de kristne og muslimske tradisjonene er dette et svært flertydig begrep. Det peker både mot en metaforisk krig, altså en indre, hellig strid, og mot en reell krig. Det er derfor helt sentralt å forstå den politiske og sosiale konteksten hellige tekster eller religiøse begreper brukes og forstås i, og hvilken betydning de eventuelt har for dagens konfliktsituasjoner.

Buddhistisk «rettferdig krig» i dagens Sri Lanka

Den mer enn tjue år lange borgerkrigen på Sri Lanka har kostet mer enn 60 000 menneskeliv. Borgerkrigen står mellom den singalesisk regjeringen på den ene siden og de tamilske tigrene (LTTE - Liberation Tigers of Tamil Eelam) på den andre. Den største delen av øyas befolkning er singalesiske buddhister, mens flesteparten av tamilene er hinduer.⁴ Det er ikke en religiøs konflikt, men buddhismen spiller en helt avgjørende rolle for singalesisk nasjonalisme.

Hellig land

Sentralt i den buddhistiske tradisjonen på Sri Lanka er ideen om Sri Lanka som et hellig, buddhistisk land. I følge tradisjonen ble det gitt av Buddha til singaleserne for at de skulle passe på Buddhas lære. Videre sier tradisjonen at Buddha besøkte Sri Lanka tre ganger på mirakuløst vis, og de stedene han skal ha besøkt har en helt spesiell status. Noen av disse stedene befinner seg innenfor det geografiske området som tamilene anser for å være deres tradisjonelle områder. En føderal løsning har flere ganger vært fremmet som en mulig løsning på konflikten, der tamilene vil få regionalt selvstyre over områdene nord og øst. De fleste

³ Cakkavatti Sihananda Sutta

⁴ Sri Lanka har også viktige kristne singalesiske og tamilske minoriteter.

buddhistene bor i sør og vest, og de frykter at et tamilsk selvstyre vil føre til at de ikke får tilgang på «den buddhistiske arven i nord og øst». Videre er det mange som mener at denne arven vil ødelegges, fordi den angivelig kan «bevise» at hele Sri Lanka en gang har vært buddhistisk og singalesisk. Dette er den grunnleggende årsaken for mange buddhister (både munk og lekfolk) sin motstand mot at tamilene skal få en egen stat, eller selvstyre på Sri Lanka. Den buddhistiske tradisjonen spiller altså en sentral rolle i den pågående debatten om Sri Lankas politiske fremtid.

«Krig for fred»

Krigen har ført til at ulike synspunkter på vold og 'rettferdig krig' har tvunget seg fram, og et sentralt spørsmål er hvordan man som *buddhist* skal forholde seg til konflikten. Argumenter både for og i mot krig blir legitimert ved henvisninger til buddhismens hellige skrifter og den buddhistiske tradisjonen, og det er svært viktig å få frem at det ikke finnes ett syn på konflikten på Sri Lanka som kan anses for å være *det* buddhistiske. For eksempel er den buddhistiske munkeordenen (*sanghaen*) en svært sammensatt og løst organisert orden og kan ikke sies å fungere som en enhetlig politisk aktør. Tvert i mot, på Sri Lanka er det faktisk tradisjon for at de ulike singalesiske partiene knytter til seg ulike grupper av munk. Ved valget 2. april 2004 stilte også et nydannet «munkeparti»⁵ til valg, noe som er et radikalt brudd med tradisjonen om at munk kan rådgis politikere, men stå utenfor partipolitikken. Munkene i det nye partiet er svært kritiske til fredsprosessen, og med sine hele ni representanter i parlamentet sitter de i en viktig vippeposisjon for fredsprosessens videre skjebne.

Munkene i parlamentet er tydelige i sitt standpunkt om ikke-vold, selv om de er fredsprosessen (og Norges) argeste kritikere. For både munk og lekfolk er det viktig å understreke at alle ønsker fred på Sri Lanka, men at man har ulike synspunkter på hvor veien til fred går. For eksempel var det mange munk som på midten av 1990-tallet støttet President Chandrika Bandaranaike Kumaratungas tanke om «Krig for fred». Den samme tanken om nødvendigheten av en militær seier over de tamilske tigrene for «å beskytte buddhismen» og «å gjenopprette fred», synes å være dominerende blant dagens mest fremtredende buddhistiske munk. Kun noen få munk er per i dag aktive i de ulike fredsbevegelsene på Sri Lanka, selv om det er flere som jobber med forsoningsarbeid på lokalplanet.

⁵ Dette partiet heter *Jatika Hela Urumaya* («Den nasjonale arven»).

Forsvaret av buddhismen

De gamle buddhistiske kongekrønikene⁶ er den viktigste kilden til buddhistisk rettferdig krig-ideologi på Sri Lanka. De forteller om den buddhistiske sivilisasjonens storhetstid med heltmodige konger som kjempet for et enhetlig, singalesisk og buddhistisk Sri Lanka og er ekstremt viktige ettersom de vises til som autoritative i ulike religiøse og politiske sammenhenger. Den store helten i disse krønikene er Duttugemunu, en singalesisk-buddhistisk konge som vinner et stort og blodig slag mot en tamilsk konge. Etter slaget har Duttugemunu store samvittighetskvaler og stiller spørsmålet til åtte buddhistiske *arahater*⁷ som kommer til hans palass: «Hvordan kan jeg trøstes, Ærede Herren, jeg som har forvoldt millioners' død?» De svarer ham:

Fra denne dåden oppstår ingen hindring på din vei til himmelen. Bare ett og et halvt menneske er blitt drept av deg, O menneskers Herre. Den ene hadde tatt til seg de tre tilflukter, den andre hadde tatt til seg de fem regler.⁸ Resten var ikke-troende og onde menn, ikke mer verd enn dyr. Men du vil bringe ære over Buddhas lære; bekymre deg derfor ikke, O menneskers Herre!⁹

En tolkning av denne fortellingen sier at ikke-buddhister og de som kan sies å true buddhismen, kan drepes i en form for selvforsvar. Med sitt klare forsvar av vold i gitte situasjoner, representerer den en viktig kilde for en buddhistisk rettferdig krig-tenkning på Sri Lanka. Likevel er det tydelig at krigen volder kongen store samvittighetskvaler. Påbudet om ikke-vold står altså her veldig sentralt. Men kongen befinner seg i et etisk dilemma. Dersom han velger å følge det buddhistiske prinsippet om ikke-vold, vil han tape kongemakten. Hvis han bryter dette prinsippet, kan han som konge fortsette som beskytter av buddhismen. Kongen velger å la hensynet til buddhismen gå foran prinsippet om ikke-vold, og den buddhistiske tradisjon på Sri Lanka anser ham derfor som en god buddhistisk konge.

Mange buddhister føler i dag at buddhismen er truet på Sri Lanka. På den ene siden er den truet av en stat som er for sekulær, på den andre siden av kravene om en selvstendig tamilsk stat og direkte voldelige angrep mot buddhistiske mål utført av de tamilske tigrene. I denne situasjon mener derfor

⁶ Mahavamsa («Den store krøniken»).

⁷ En arahat er en munk som har virkeliggjort nibbana ved hjelp av en buddhas lære. Arahaten er selve helighetsidealet i theravadbuddhismen, den buddhistiske retningen som dominerer i sør- og sørøst Asia.

⁸ «Å ta til seg de tre tilflukter» betyr at man har valgt å følge buddhismens vei til frelse. «Å ta til seg de fem regler» betyr at man ønsker å etterleve buddhismens grunnleggende moralforeskrifter, blant annet regelen om å avstå fra å ta liv.

⁹ Mahavamsa, XXV, vers 108, min oversettelse fra engelsk.

mange radikale munkes at kriteriene for en rettferdig krig er blitt oppfylt; Sri Lanka og buddhismen må forsvares, hvis nødvendig med voldelig midler. Det er i denne sammenhengen viktig å påpeke at de munkene som støtter en militær løsning på konflikten også mener at buddhismens hovedbudskap er toleranse og ikke-vold. Det er derfor få munkes som direkte oppfordrer til voldsbruk, eller selv tyr til våpen. Det er likevel vanlig å akseptere tanken om at konflikten bare kan løses med militære midler. Med henvisning til kong Duttugemunu mener mange at i gitte situasjoner er krig ikke bare akseptabelt, men også nødvendig som en buddhistisk plikt.

Buddhistiske velsignelser av hæren

Selv om de færreste munkes direkte deltar i voldshandlinger, er det mange som aktivt støtter hærens krig i de tamilske dominerte områdene ved å velsigne hærens flagg, bygge templer og holde prekener i militære anlegg, eller på andre måter å framkalle beskyttelse for soldatene. I noen spesielle tilfeller har også munkes latt seg avfotografere mens de frakter våpen for hæren. Dette viser at buddhismen som en sosial størrelse deltar svært aktivt i samfunnslivet og i krisesituasjoner (som en krig), og at man ikke kan redusere buddhismen til å bare omhandle enkeltindividets vei til frelse.

Det er viktig å understreke at det finnes mange ulike syn på konflikten på Sri Lanka og på den pågående fredsprosessen. Både total pasifisme og rettferdig krig finner sin legitimering i buddhismens hellige tekster og i den buddhistiske tradisjonen. Buddhismen som religiøst system, så vel som en sosial størrelse, gis mening av buddhistes selv, avhengig av den sosiale og politiske kontekst. Jeg mener derfor at man må forstå buddhismen gjennom buddhistiske aktørers handlinger og deres tolkninger av egen tradisjon i en aktuell konfliktsituasjon, og ikke utelukkende gjennom religiøse teksters religiøse idealer.

English Summary

Is War and Buddhism a contradiction? Non-violence is a basic thought in Buddhism, but still there exist very violent conflicts in Buddhist countries. The author shows that this violence is justified both from holy scriptures and from the Buddhist tradition. In Sri Lanka we find different views on violence, but both total pacifism and just war base argumentation on scriptures and tradition.

Litteraturliste

- Bartholomeusz, Tessa J. (2002): *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London: RoutledgeCurzon.
- Bartholomeusz, Tessa J. and Chandra R. de Silva (1998) (eds) in: *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, New York: State University of New York Press.
- Gombrich, Richard F. (1988): *Theravada Buddhism – A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London & New York: Routledge.
- Jacobsen, Knut A. (2000): *Buddhismen*, Oslo: Pax Forlag.
- Kapferer, Bruce (1988): *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press
- Kemper, Steven (1991): *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, New York: Cornell University Press.
- Mahavamsa*, (1993) translated by Wilhelm Geiger and from German into English by Mabel Haynes Bode, New Delhi: Asian Educational Services.
- Seneviratne, H. L. (1999): *The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Spencer, Jonathan (2000): *A Sinhala Village in a Time of Trouble. Politics and Change in Rural Sri Lanka*, New Delhi: Oxford University Press.
- Tambiah, Stanley J. (1986): *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tambiah, Stanley J. (1992): *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago: The University of Chicago Press.

*Iselin Frydenlund, religionshistoriker fra UiO, forsker ved Institutt for freds-
forskning (PRIO).*

Hindunasjonalismen

AV ARILD ENGELSEN RUUD

Hindunasjonalismen i India, eller politisk hinduisme, er et forsøk på å koble religiøse hinduiske symboler og en politisk agenda, og å gjøre den indiske staten mer hinduisk. Det har vært en ikke ubetydelig suksess med hensyn til valgresultat og politisk gjennomslag, og har avstedkommet flere tilfeller av omfattende religiøst inspirert voldsbruk. Med utgangspunkt i dette eksempelet kan vi se nærmere på tre sentrale forhold omkring religiøs nasjonalisme og nasjonalisme: Hvordan forholder nasjonalistisk retorikk seg til urgamle symboler? Er religiøs nasjonalisme et resultat av elitens manipulasjon eller av en folkelig bølge? Er fremveksten av religiøs nasjonalisme et utslag av varig og iboende religiøsitet?

Kort bakgrunn

Med hindunasjonalisme mener vi den samlingen rundt hinduiske symboler som en håndfull organisasjoner har stått for i India. Enkelte av disse organisasjonene er gamle, særlig RSS (Det nasjonale korps av frivillige) opprettet i 1920-årene, mens den religiøse organisasjonen Hinduenes verdensråd er fra 1960-tallet og det hindunasjonalistiske Bharatiya Janata Party (BJP) er fra 1980. Det er også først i de siste tiårene at hindunasjonalismen har fått større gjennomslag i India. I første rekke skjedde dette i 1980-årene, da hinduiske symboler kunne ses i stadig flere politiske sammenhenger, og BJP, som er det fremste hindunasjonalistiske partiet, begynte å få flere stemmer. Rundt 1990 var det mye politisk uro skapt av disse organisasjonene, og mot slutten av tiåret kunne BJP danne en regjering som største partiet i en koalisjon. Denne tapte valget som ble holdt i april-mai 2004, skjønt uten at BJP i seg selv tapte mange velgere.

Hindunasjonalismen er således et forholdsvis nytt fenomen. De forskjellige organisasjonene omtales gjerne som «foreningsfamilien» og utgjør et hele både i gjensidig forståelse og ofte i organisatorisk samarbeid.

Religion og innovasjon

Nasjonalisme oppfattes ofte som å være bruk av gamle symboler i en ny tid og en ny sammenheng. Det er riktignok ikke bare nasjonalister som gjør bruk av fortidens tradisjoner, myter eller normer for å legitimere sine standpunkter. «Myto-praksis», som det har vært kalt, utøves i debatt blant stammefolk på Ny-Guinea og i amerikansk valgkamp. I tillegg har hindunasjonalistene vist kløkt i å skape nye symboler, en innovativ videreutvikling av opprinnelige symboler. Disse refererer til eksisterende symboler eller folkekjært mytisk materiale, og de er også effektive og slående nytolkninger som oppfattes og verdsettes nettopp ut fra den politiske sammenhengen de kommer i.

Et eksempel her er bruken av den hinduiske tradisjonen *aarti* – bevegelse av en oljelampe foran et gudebilde eller en særlig viktig person for å fjerne onde ånder. Dette skjer som en innledning til viktige handlinger. Anført av en av sine fremste ledere, holdt et masse møte av hinduaktivister i 1991 en *maha-aarti* – en stor-aarti, for øvrig et nyord. Dette skjedde ved å bevege en oljelampe foran hele møteforsamlingen, hvor forsamlingen representerte den hinduiske nasjon. Denne gesten gjorde da at det ikke bare var den enkelte aktivist eller den enkelte leder som ble klargjort for den viktige handlingen de stod foran, men forsamlingen som et hele. Dermed ble hele den hinduiske nasjonen omskapt til en symbolsk enhet foran en av sine viktige handlinger.

Den viktige handlingen de stod foran gjaldt moskéen i byen Ayodhya i Nord-India. Denne moskéen, mente hindunasjonalistene, stod på et sted hvor det tidligere hadde stått et tempel som markerte fødestedet til guden Ram. De forlangte moskéen revet og et nytt tempel satt opp. Dette var den viktigste hindunasjonalistiske saken rundt 1990 og mobiliserte mennesker i titusentall i demonstrasjoner og møter. Saken la et betydelig press på regjeringen, som var avhengig av muslimske stemmer og av alle dem som ikke så behov for å rive moskeen, og som samtidig fryktet tap av hinduiske velgere. Indias sterke rettsvesen la imidlertid kjelker i veien for rivingen, og ble en hendig unnskyldning for regjeringen, som slapp å ta en beslutning.

Kraften i nasjonalistenes krav om å rive moskeen, kom av forbindelsen til det folkekjære eposet Ramayana. Dette 200 år gamle eposet forteller historien om Ram, kongesønn i Ayodhya, og hvordan han måtte dra i landflyktighet fra sitt rike på grunn av et løfte faren i sin tid hadde avlagt, hvordan han ved hjelp av apehæren vant tilbake sin ektefelle Sita fra demonen Ravana på øya Lanka, og hvordan han tilslutt gjeninntok sin by og hersket der i det som ble den beste av alle tider, tiden med Rams styre (*Ram rajya*). Ramayana-eposet er gjendiktet i mange versjoner, språk og varianter gjennom historien. En av disse er Tulsidas'

versjon, som ble lagt til grunn for filmatiseringen av Ramayana i 1988. De over 50 episodene ble vist på den nasjonale fjernsynskanalen i 1989-90, og var en enorm suksess. Dette var en tid hvor indere flest akkurat var i ferd med å få adgang til en fjernsynsskjerm, samtidig som det var første gang indisk fjernsyn viste et av de hellige eposene.

Hindunasjonalistene gjorde stor bruk av oppmerksomheten og historien som fjernsynsserien brakte. Ved hjelp av aktivistene i VHP og RSS ble det like etter organisert innsamling av mursteiner til et nytt tempel i Ayodhya. Én murstein fra hver landsby, ofte med navet Ram på den ene siden og landsbyens navn på den andre. Før mursteinen ble sendt av sted ble det holdt en religiøs seremoni for å velsigne den. I tillegg fikk utvalgte unge gutter en to ukers mental og fysisk opplæring, og fikk i oppdrag å løpe med mursteinen på hodet til oppsamlingsstedene.

Seremonien holdt for mursteinene var en innovasjon. Samtidig kunne ingen unngå den sterke symbolikken i at alle Indias landsbyer skulle være representert i det nye tempelet til Rams ære. Også guttene som løp med mursteinen på hodet var en innovasjon. Den var imidlertid en symboltung parallell til hvordan apehæren hadde brakt stein for å bygge en bro som fraktet Ram over til Lanka, hvor han befrikk sin ektemake. Mursteinbæringen var altså nødvendig assistanse til Ram på hans ferd mot det endelige målet. Denne handlingen bygde dessuten på de årlige Ramlila-feiringene i Nord-India, hvor Ramayana settes opp som amatørteater og hvor unge gutter med iver spiller apene som hjelper Ram.

Hindunasjonalistene krevde moskeen i Ayodhya revet innen en viss frist, ellers ville de rive den selv. På et punkt i agitasjonen inngikk de imidlertid et kompromiss med regjeringen og utsatte fristen. I dette oppholdet i agitasjonen fikk de lagd 15 000 par tresandaler, som ble velsignet og deretter sendt ut parvis for å gå på omgang mellom et mindre antall landsbyer. I landsbyene tok aktivistene sandalene og plasserte dem enten i et tempel eller på en egnet plattform, og holdt en religiøs seremoni for dem.

Dette er et annet eksempel på strålende innovasjon og bygger på følgende episode av Ramayana: Da Ram måtte dra fra Ayodhya i landflyktighet, var det fordi hans far hadde lovet sin hustru (ikke Rams mor) at hennes barn skulle bli konge. Av hensyn til farens løfte dro Ram i landflyktighet, og hans stebror ble konge. Men også stebroren mente Ram var den legitime hersker, og han nektet å sette seg på tronen. I stedet fikk han Rams tresandaler satt på tronen, i påvente av Rams tilbakekomst. Tresandalene som ble sendt rundt i landsbyene i 1992 symboliserte således en ventetid, et midlertidig opphold på veien mot den rette

konges tilbakekomst, eller et midlertidig opphold i kampen for det uavvendelige resultatet – at moskeen ville bli revet og Rams styre bli gjenopprettet.

Hindunasjonalistene gjorde med andre ord bruk av eksisterende religiøst materiale (hinduismen er her særdeles rik) og omskapte det bevisst slik at de religiøse tradisjonene ble levendegjort og aktuelle i samtiden. Dette var kreativ innovasjon; og kanskje var det manipulering. Men er all nasjonalisme manipulering?

Fiendeforskyvning og manipulasjon

En annen side ved nasjonalisme er behovet for en fiende, og spørsmålet om i hvilken grad slike bilder kan manipuleres av en kynisk og effektiv ledelse. Med andre ord er det et spørsmål om nasjonalisme virkelig er en folkelig bevegelse eller om folket er manipulert til å delta i noe som ikke er i deres objektive interesse. En interessant historie her er hvordan den hindunasjonalistiske organisasjonen Shiv Sena ble hindunasjonalistisk. Opprinnelig var Shiv Sena en marathasjåvinistisk organisasjon, opprettet midt i 1960-årene for å beskytte de marathitalendes interesser mot trusselen de oppfattet å komme fra de tamilsktalende i storbyen Bombay. Tamilene var immigranter fra Sør-India, som i stort antall kom til den energiske storbyen på jakt etter arbeid. Shiv Sena var en organisasjon som forsvarte rettighetene til de «lokale», i første rekke immigranter fra det marathitalende opplandet til Bombay. Organisasjonen gjorde det bra i valg og hadde aktivistlag over hele millionbyen.

Rundt midten av 1980-årene skjedde en diskursiv endring i Shiv Senas retorikk. Lederen, Bal Thackeray, begynte å tale stadig mer om muslimene som fienden, til fortrengsel av (de hinduiske) tamilene. Han oppfordret sine tilhengere til å se på kampen mot muslimene som en religiøs krig (*dharm yuddh*), og beordret aktivistlagene til å feire hinduiske festivaler og til å bistå med innsats i arrangementene. I sin avis demoniserte Thackeray muslimer, Pakistan og sekulære krefter i India på en måte ingen andre i India gjorde. Til valget i 1990 inngikk han en allianse med BJP, som da var blitt en betydelig kraft i Nord-India, og sammen vant de stort også i Bombay. Alliansen har siden holdt, og de har i flere perioder dominert Bombay og delstatens politiske liv. Shiv Sena er i alminnelighet ansett for å tilhøre den mer rabiante delen av den hindunasjonalistiske familien, og har stått bak pogromlignende angrep på muslimer. BJP og Shiv Sena har kapret en god og økende andel av mandatene fra delstaten, og organisasjonen har beholdt og bygd ut sitt nett av aktivistlag. Med andre ord kan kursendringen ikke sies å ha påvirket oppslutningen.

Fra én side sett synes kursendringene å være foretatt av Bal Thackeray selv, men på et så snedig vis at han fikk resten av organisasjonen med seg. En viktig sammenheng er selvfølgelig at han gjennom allianse med BJP fikk adgang til makt og innflytelse i Bombay, som ytterligere styrket organisasjonen. Thackeray er en av hindunasjonalismens mest markante figurer, en retoriker av rang, en demagog og et organisasjonstalent. At organisasjonen kunne gjennomleve en slik kursendring skyldes mye hans person.

Fra en annen side er det tydelig at kursendringen var populær både blant medlemmer og andre som etter hvert sluttet seg til, at den i alle fall ikke ble møtt med protester, utmeldelse eller utbrytergrupper av betydning. Kanskje kan vi gå lenger. Shiv Senas ideologi var ikke bare populær blant medlemene, men formet med dem i tankene, kanskje endog utformet for å vinne tilhengere. Shiv Senas øre for hva som skjedde blant aktivistene ses også i andre sammenhenger. Tidlig i 1900-årene arrangerte Shiv Senas veldedighetsorganisasjon (ledet av Thackerays nevø) en konsert med Michael Jackson – med alt han representerte av vestlig dekadense og kulturimperialisme. Etter konserten fikk Jackson hilse på Thackeray, som selv er en fan av vestlig populærkultur. På sin første utenlandsreise inkluderte den 50 årige Thackeray en visitt i Disneyland, som han alltid hadde hatt lyst til å se. Slike episoder sier mye om hvordan Shiv Sena forstår patriotisme og hvordan organisasjonen ikke deler BJPs forståelse. Mens deler av BJP lider under fremmedfrykt og representerer et tungt forsvar av alt indisk, inkludert kulturelle former og normer, så synes Shiv Sena langt mer på linje med de energiske og kosmopolitiske strømningene som preger Bombay by – med sine diskoteker, sin filmproduksjon og sine internasjonale finansielle muskler og ambisjoner. Mer enn å ha manipulert en holdningsendring blant folk i Bombay, kan Shiv Sena med sin kursendring derfor sies å ha katalysert eksisterende stemninger.

Tidshorisont og evig religiøsitet?

Nasjonalisme forstås gjerne som å uttrykke dype sjåvinistiske trekk i en befolkning, som noe ekskluderende og anti-liberalt. Slike umodne trekk har vi kanskje ofte forstått som et resultat av mangelfull sivilisering, og kanskje ofte som resultat av at kulturen som nasjonalismen springer ut av i seg selv ikke er liberal og ikke har plass til liberalt tankegods. Hvis kulturen er illiberal og mangler respekt for gjensidighet, mangler toleranse, mangler evne til å kompromisse, så vil også politiske bevegelser kunne farges av dette. Dette gjelder særlig nasjonalistiske bevegelser, som gjerne forsterker heller enn

svekker motsetninger til andre grupper. På sikt vil hele statsinstitusjoner kunne farges av det illiberale samfunnet. Følgelig har det ofte blitt noe uavvendelig ved nasjonalistiske bevegelser, når de først har oppstått, som om de var uttrykk for noe dyptliggende i kulturen.

India ble av mange kolonitjenestemenn fremstilt som dypt religiøs. Dette bildet av Indias særegne spiritualisme har blitt delt av mange opp igjennom, av så ulike figurer som de gamle orientalistene, Teosofisk selskap, mahatma Gandhi og andre. Også mange hindunasjonalister fremhever spiritualismen som en av Indias karaktertrekk, mens for eksempel også norske journalister gjerne peker på templer, kastesystem, hellige kuer og omvandrende hellige menn for å understreke at befolkningen er dypt religiøs. Når hindunasjonalistene attpåtil kontrollerte en regjering med støtte fra et flertall i parlamentet, syntes det som den sekulære og liberale statsarven inderne hadde fått av britene i 1947 endelig hadde måtte gi tapt for hindusamfunnets religiøsitet, fremmedfrykt og intoleranse.

Det er to forhold som taler mot en slik tolkning. Det ene er at hindunasjonalistene tapte valget i april-mai i år. De måtte gå av fra regjeringssposisjonen og overlate makten til en bred gruppering av sekulære partier ledet av Kongresspartiet. En finlesning av stemmeresultatene (i motsetning til mandatene) viser at BJP tapte litt, men svært lite (1,5 prosentpoeng). De var imidlertid aldri store i India, og fikk ved valget som sikret dem regjeringstaburettene i 1999 bare 23 prosent av stemmene. Det store antall mandater BJP fikk den gang, og det store tapet de led i 2004, skyldes valgsystemet med enmannskretser og utfallet av kampen om allianser blant småpartiene mer enn det skyldes den hindunasjonalistiske appellen. Hindunasjonalismen har imidlertid aldri stått sterkt blant hinduer. Her er det viktig å peke på at det er store sosiale skiller blant hinduer, hvor særlig skillet mellom høykaste og lav- og mellomkaste har blitt politisert og tydelig siden slutten av 1980-årene. Lav- og mellomkastene har mobilisert i egne aktivistpartier og har en klart og tydelig brodd mot BJPs hindunasjonalistisk dagsorden, som de oppfatter som høykastepreget og avviser som irrelevant for lavkastene. Disse partiene gjorde gode valg nå i år, samtidig som BJP også tapte i delstaten Gujarat, hvor partiledelsen er alminnelig antatt å ha stått bak omfattende pogromer mot muslimer i 2001. Slike forhold setter spørsmålsteget ved omfanget av religiøs nasjonalisme og ved hvorvidt det er noen egenartet religiøsitet i det indiske samfunnet.

Et annet forhold er samtidigheten. Hindunasjonalismen vokste frem i India på et tidspunkt i historien hvor nasjonalismen vokste som politisk kraft i flere

delar av verden – i Øst-Europa, i de fleste muslimske land, på Balkan og tilslutt i Sovjetunionen. 1980-årene var nasjonalismens tiår. I Sør-Asia og i den islamske verden fulgte islamismens vekst helt tydelig av ayatolla Khomeinis revolusjon i Iran og prestestyret han innførte, av Sovjets invasjon i Afghanistan, og av Zia-ul-Haqs kupp og påfølgende islamiseringsprogram i Pakistan. Hindunasjonalismen fulgte i tid like etter islamismens vekst, og har således tydelige forbindelseslinjer til strømninger i det internasjonale samfunnet. Det finnes endog forslag fra representanter for Hinduenes verdensråd om å opprette prestestyre i India, selv om skillet mellom prest (*brahmin*) og konge i hinduisk tankeverden er strengt atskilte.

Det er i en slik sammenheng vanskelig å se hindunasjonalismen som uttrykk for en iboende religiøsitet i de indiske folkemassene. At BJP i valget sist ikke fikk støtte fra mer enn litt over en femtedel av befolkningen (ca. en fjerdedel av alle hinduer) og ikke klarte å øke denne prosenten på tross av gode økonomiske resultater, gir gode argumenter for ikke å forstå religiøs nasjonalisme som en naturlig utvekst.

Hindunasjonalismen er ikke borte fra India, og den er både voldelig og illiberal. Men forholdene som er nevnt her gir anledning til å stille spørsmålstegn ved enkle antakelser om det indiske samfunnet, om den religiøse nasjonalismen vi har sett der, og ved nasjonalisme generelt. Som andre politiske fenomener er religiøs nasjonalisme skapt av individer, organisasjoner og samfunn i komplekse samspill og i en bestemt historisk sammenheng.

English Summary

The author writes about the Hindu nationalist movement and its attempt to connect religious symbols with a political agenda. It is a quite new phenomenon in India. Only since the 1980s have religious symbols been used in a new political context. But the movement has never been very strong, and this year it also lost the election.

Arild Engelsen Ruud er førsteamanuensis i Sør-Asiastudier ved Institutt for østeuropeiske og orientalske studier, Universitetet i Oslo.

Da alle kriger var hellige og Gud befalte folkemord

AV RANNFRID I. THELLE

Josva 'fit the battle'

I en kjent negro spiritual synger man: 'Joshua fit the battle of Jericho'. Jerikos murer som faller når Josva og israelittene blåser i trompetene har de fleste hørt om. Det var noe som skjedde i Det gamle testamente, da israelittene skulle innta Det lovede land etter 40 år i ørkenen.

Denne delen av fortellingen er kjent for de fleste. Men hva var det mer som skjedde?

Hvis vi går inn i fortellingen, ser vi at Josva har sendt to av sine menn inn i Jeriko for å spionere og legge en plan sammen med horen Rahab. Josva får så ordre fra Gud om å gå rundt byen en gang hver dag i seks dager, i en prosesjon med prester og paktens ark og hele hæren, uten å blåse i lurene og uten å gi lyd fra seg.

Den syvende dagen går angriperne seks ganger rundt byen på samme måte. Den syvende gangen, blåser i lurene sine, og når de setter i et krigsrop, faller bymurene. Nå går alle inn i byen og angriper den fra alle kanter på én gang.

I teksten står det videre: «Byen og alt som er i den skal vies til Herren og slås med bann». Bare horen Rahab og alle som er i huset hos henne skal få leve, får vi vite. Gjennomføringen av selve angrepet er kontant fortalt:

Så slo de alt som fantes i byen, med bann. Både menn og kvinner, unge og gamle, storfe og småfe og esler, hogg de ned med sverd. (Josva 6.21)

Hva betyr det å *slå med bann* eller *bannlyse*? Dette er ord og uttrykk som vi ikke finner i dagligspråket. Uttrykket som brukes i bibelteksten – *herem* på hebraisk – er en teknisk term forbundet med krigføring. I Bibelens lover om hvordan man skal gå fram i krig finner vi *herem*- budet i 5 Mosebok 20. Budet krever at der-

som man går til angrep på en by etter først å ha tilbudt befolkningen fred og de likevel motsetter seg en avtale, da skal krigsbyttet – det vil si alle mennesker og husdyr – bli *herem*, de skal vies til guddommen, tilhøre Gud.

Herem-budet innebærer at alt dette settes i en egen kategori og drepes. Det som tilhører guddommen er nemlig farlig og må ikke blandes med noe annet. Derfor er konsekvensen at alle mennesker og dyr i en by som angripes må utslettes, tilintetgjøres.

Herem innebærer altså en drapshandling som er å anse som en nødvendig prosedyre i krigen.

Hellige kriger

Krigene i det gamle Midtøsten var hellige kriger. Det dreier seg om en forestillingsverden der gudene deltar aktivt i livet på jorden. Et illustrerende eksempel på dette verdensbildet finner vi i en tekst fra 1. Kongebok 20.23 der leseren får være flue på veggen hos arameernes konge etter et slag mot Israel. Arameerne har tappt kampen, og mens de rådslår om strategien for neste slag, sier en av kongens menn:

Deres Gud er en fjellgud. Det var derfor de vant over oss. Men dersom vi kjemper mot dem på slett mark, vil vi sikkert slå dem.

Her ser vi klart illustrert forestillingen om at det var gudene som kjempet mot hverandre i kriger mellom folkegrupper. Dette gjelder også for israelittene og fortellingene om deres kriger.

Det dreier seg også om en forestilling om at gudenes avgjørelser ligger bak begivenhetene. Hvis det kommer noe godt, er det gudenes belønning, og på same måte kan gudene straffe sitt folk ved å la dem lide nederlag i krig, oppleve tørke eller sykdom. Den største forskjellen fra den religiøse jussen vi er vant til fra kristendommen eller islam, er at straffen og belønningen skjer i dette livet, og ikke i det hinsidige.

Erobringsberetninger i det gamle Midtøsten

Beretninger om erobringer, som Josva-historien, er en egen litterær sjanger som vi finner både i Det gamle testamente og i en rekke tekster fra omkringliggende kulturer fra perioden 1400 – 600 før vår tidsregning. Disse tekstene kjenner vi fra Egypt, Assyria og det hettistiske riket. Videre er de også kjent fra mindre kongedømmer som Moab (Israels nabo i øst) og Saba (Sør Arabia). En rekke faste motiver går igjen i disse beretningene.

1. Teksten proklamerer et oppdrag fra den lokale guddommen om at en eller flere byer skal erobres, f.eks 'Jahve, Israels gud, hadde påbudt...'

2. Guddommen deltar aktivt i krigshandlingene (som Josva 10. 11-15) der Jahves aktive deltakelse beskrives. Det er Gud selv som kaster steiner ned på fienden, og det oppsummeres tilslutt at det var flere av fienden som døde av steinene enn de som falt for Josvas sverd.

I et eksempel fra det hetittiske riket kaster Stormguden meteorer og dreper mange i Arzawa. Som i Josva-teksten der Jahve kaster steiner, oppstår det forvirring, slik at fienden settes ut av spill. Flere andre trekk ved beretningene er sammenfallende, blant annet kjemper de også her på en slette, fienden trekker seg tilbake og blir forfulgt, og hele slaget gjennomføres i løpet av ett tokt.

3. Overnaturlige fenomener som for eksempel at dagen varer lenger. I Josva-teksten der Jahve kaster steiner, beskrives det også at solen står stille slik at dagen blir lenger.

Unormale eller mirakuløse astronomiske fenomener er svært fremtredende også blant annet i assyriske tekster, med setninger som 'Sol og måne sto stille'. Også en egyptisk tekst fra Tutmose III er illustrerende, både når det gjelder guddommelig oppdrag og mirakuløse fenomener:

Det var kveld da fiendetroppene kom nær (...) en stjerne kom fra sør. Noe liknende hadde aldri skjedd (...) jeg slaktet dem, som om de aldri hadde eksistert (...) slik at alle andre folkeslag kan få se min konges ære (...) det er han som har påbudt disse seirene.

4. Et annet motiv som dukker opp i flere tekster, er kryssing av elver med mirakuløs hjelp fra guddommen. Også beretninger om opprørske fiendekonger som gjemmer seg i huler, er et tilbakevendende motiv. Dette finner vi både i Josva 10 og i nyassyriske og egyptiske tekster.

5. Det er også ofte man finner forsikringer om guddommelig hjelp og beskyttelse, med fraser som 'Vær ikke redd for jeg er med deg' eller 'Jeg vil gi deg fienden i din hånd' (Josva 10.8). En liknende forsikring finner vi i Sakhur-innskriften fra Aram eller det gamle Syria:

Vær ikke redd, for jeg har gjort deg til konge, og jeg vil stå med deg og redde deg fra alle disse kongene som beleirer deg.

6. Gjennomgående i beretninger om erobringer er at den erobrede byen skal brennes til grunnen.

7. Mennesker skal drepes. Josva-tekstene er jo nettopp eksempler på dette herem-budet. Den samme tankegangen finner vi i Mesha-innskriften fra Moab fra det 9. århundre før vår tidsregning. Kemosh er moabittenes gud. Innskriften forteller først om et slag mot israelittene i Atarot, der moabittene dreper alle som

bor i byen og røver tilbake alteret og bringer det tilbake til Kemosh. Så befaler *Kemosh* guden: ‘Gå og ta Nebo fra Israel.’ Teksten beretter:

Da dro jeg om natten og kjempet mot byen fra morgengry til midt på dagen. Jeg inntok den og drepte alle – syv tusen mannlige innbyggere, innflyttere, kvinnelige innbyggere, kvinnelige innflyttere og konkubiner – for de var bannlyst for Ashtar Kemosh. Jeg tok tilbake Jahves hellige kar.

Et annet eksempel er fra annalene til Assur-nasir-pal II i Assyria. Her forteller han om et slag der han drepte 800 av soldatene og 3000 av krigsfangene. ‘Jeg lot ikke en eneste av dem være igjen som gissel,’ understreker beretteren.

8. Kultiske gjenstander – det vil si ting som hører til i Templet og som brukes i gudsyndelsen – skulle røves og kunne beholdes som krigsbytte. Dette så vi nettopp i Mesha-innskriften sitert ovenfor og er et stadig tilbakevendende motiv i de gammeltestamentlige tekstene.

9. Beretningene har også stilistiske fellestrekk, blant annet skrytes det gjerne i overdrevne vendinger om hvor mange som ble drept og hvor fullstendig de ble knust. Som tekstlige virkemidler brukes mange gjentakelser og *hyperbel*: Uttrykk som ‘tilintetgjorde fullstendig,’ ‘de døde fullstendig som om de aldri hadde levd’ og ‘tallet på de som fikk sin hånd hogget av er ikke kjent’.

10. Til slutt er det vanlig å finne opplister over de erobrede byene, som i Josva 12 og i assyrerkongen Sennakheribs annaler.

Beretningene om Josvas erobringsskriger tilhører standardrepertoaret for politiske enheter i den gamle Midtøsten, de er ikke unike. Hellig krig er den felles forståelsesramme.

Det er viktig å poengtere at Det gamle testamente ikke er entydig når det gjelder tankene om hvordan man skal behandle folkene i landet. Vi finner også tekster som befaler en vennlig og human behandling av både de som bor i landet, gjester og innflyttere.

Om det foregikk slik det står kan vi heller ikke vite, men vi kan nok regne med at det ligger mye overdrivelse av egen makt og fiendens svakhet i beretningene. Hensikten var jo å bygge lojalitet til lederskapet og guddommen. De gamle innskriftene sto gjerne på palassvegger der de var satt opp som minnesmerker for å styrke kongens posisjon og bygge opp under folkets støtte til herskeren. De historiske annalene og bibeltekstene er eksempler på nasjonal litteratur som man kan rubrisere som historiografi. Det er beretninger om fortida slik den politiske elite ville at den skulle bevares.

Dette ser vi også av de mer ideologiske oppsummeringene som ‘Dette var for at (...) folkene skulle se hvor mektig kongen var’, som for eksempel i 1. Kongebok 9.20-21 og Josva 11.16 – 23.

Forvaltningen av tekstoverleveringen

Det er viktig å forstå denne bakgrunnen for Josva-beretningene, og vite at de er fortalt på en måte som var typisk for tiden da de ble til. Det kan kanskje gi litt sjelefred i forhold til det skrekkelige innholdet i tekstene å vite at de er fulle av overdrivelser og skryt. De tilhører en annen tid. De er fremmede for oss.

Men problemene er ikke løst. Disse tekstene, ulikt de andre fra samme kulturområde, ble overlevert og fikk status som hellig skrift. Dermed har de gått inn i en rekke religiøse overleveringstradisjoner.

Utfordringen som forvalterne av denne tekstoverleveringen står overfor, ligger i hvordan man bruker tekstene. Det er kanskje ikke overraskende at mange har strevd med dette. Blant annet har rabbinerne foreslått at Josva først virkelig tilbød fred, det står bare ikke i tekstene.

Det finnes måter å bruke tekster på som er potensielt farlig. En måte er å finne enkeltvers og små bruddstykker som tolkes konkret inn i nye situasjoner. På denne måten kan enkeltgrupper og ulike religiøse retninger bruke hellige tekster til å legitimere sin kan hende helt egenartede tolkning av samtidige begivenheter. Tekstene selv egner seg faktisk til stadig gjenbruk og nytolkning. Man kan finne stadig nye skikkelser som kan tolkes som Messias eller profetier som oppfylles gang på gang.

I tillegg til slike tolkninger, har disse tekstenes større forståelsesramme dannet bakgrunnen for forestillinger som har fått enorme konsekvenser. De har blitt brukt for å legitimere livssyn og ideologier som har fått katastrofale følger.

Bruken av erobringstekster til å legitimere nasjonalistiske ideologier

Jeg skal her nevne tre eksempler på farlig bruk av tekster.

I en preken fra 1689 av Cotton Mather som heter 'Soldiers counselled and comforted', oppfordres det til folkemord på den amerikanske urbefolkningen med basis i gammeltestamentlig autoritet.

Høsten 1995 skjøt og drepte Yigal Amir, en jemenittisk jøde, Israels daværende statsminister Yitzhak Rabin. Amir sto for en radikal Torah-fromhet der tanken om 'land for fred' var uforenlig med Torah. Man skulle ikke inngå pakt med de som bodde i landet. Dette var en av krigens lover, og alle som kjempet for denne tanken måtte dø.

Det tredje eksempelet er boerne i Sør-Afrika på begynnelsen av 1900-tallet. Boerkirkens selvforståelse innebar at den identifiserte seg med israelittene, det utvalgte folk. Boerne hadde en oppfatning av å ha fått et løfte, gitt til et undertrykt folk på kanten av en ny tid. De sto på Nebo-fjellet, der Moses hadde stått med israelittene, og skuet inn i det lovede land. De skulle frigjøre seg fra under-

trykningen under britene – oppbruddet fra Egypt. De vandret nordover mot et nytt land – ørkenvandringen. De inntok nytt land, og skulle ikke blande seg med folket som bodde der fra før.

Her er det viktig å se tradisjonene fra den kalvinistiske oppfatningen om samfunnsforvaltningen som en guddommelig ordning. Boerne levde med frykt og trusler og følte at det var nødvendig å følge Guds bud. De kjente frykten for den moderne liberalismens likestilling av mennesker. Dette sammen med tanken om at ett folk er utvalgt, måtte nødvendigvis føre til konklusjonen om at andre folk skulle behandles ulikt og at man ikke skulle blande seg med dem. Boerne identifiserte seg også med israelittene når de trakk den konklusjon at de også skulle utslette befolkningen i landet som de tok i besittelse.

Denne identiteten som boerne skapte seg, skulle komme til å få stor betydning for utformingen av det teologiske grunnlaget for apartheid-ideologien.

Eksemplet viser hvor potensielt farlig det er å anvende bibeltekster som legitimerende for moderne ideologier.

Det som kjennetegner bibelbruk i både jødisk og kristen tradisjon, er at man finner hele spekteret av hvordan tekstene har vært brukt til å legitimere alt fra pasifisme til krig og vold. Bibelen er full av krigsmetaforer og krigsfortellinger. De jødiske samfunnene har gjerne holdt seg utenfor krigene opp gjennom historien, men med sionismen i det 20. århundre har bibeltekstene fått nye og helt radikale utslag. Kristendommen på sin side har hatt og har sin egen versjon av jihad: Både den store hellige krig, med korstogene – den gang og nå – og den lille: «Fremad Kristi Hærmenn», «stridt den gode strid, fullført løpet og bevart troen», og «Alltid freidig når du går».

English Summary

The Biblical conquest accounts such as those in the book of Joshua share a number of traits in common with other ancient conquest accounts. These include: A divine decree to go to war, the active participation of the deity, supernatural phenomena. The Biblical texts, unlike the other ancient text, were handed down and became part of a religious tradition. This poses great challenges to the use of these texts, which have been used or abused to support various modern ideologies that have had disastrous outcomes, such as apartheid laws in South Africa.

Rannfrid I. Thelle, dr. art. med en avhandling fra fagområdet «Det gamle Testamentet». Hun har hatt flere studieopphold i Jerusalem og har reist mye i Midt-Østen og på Balkan

Islamsk fundamentalisme

AV OLE DAGFINN ØSTHUS

Etter avviklingen av den kalde krigen var det mange som hadde forventninger til en fredeligere verden. Sist på åttitallet satte Francis Fukuyama fram tesen om historiens slutt. Avslutningen av den kalde krigen var ikke bare slutten på en historisk epoke, den markerte

*the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of government.*¹

Med tiden ville dette systemet få global karakter politisk sett; den ideologiske kamptid var imidlertid i hovedsak forbi.

En av de som responderte på Fukuyamas tese, var Harvard-professoren Samuel P. Huntington.² Han hevdet at vi stod på terskelen til en ny ideologisk/kulturell kamptid, en historisk fase preget av overgripende sivilisasjonskonflikter. Blant annet ville konflikten mellom den kristne/vestlige- og den islamske sivilisasjonen bli sentral.

Uten å ta stilling til om dette er en riktig tolkningsramme for den etterfølgende internasjonale utvikling, må vi konstatere at det sivilisatoriske element har spilt og spiller en sentral rolle i flere internasjonale konflikter, eksempelvis. Balkan, Tchechenia, Afghanistan og i Midtøsten.³

Parallelt med flere av disse konfliktene har vi sett en omfattende internasjonal terrorisme, som angrepet på The Twin Towers i New York og Pentagon 11. september 2001, og på jernbanestasjonen i Madrid 11. mars i år.

Både disse aksjonene, og flere andre, kan knyttes til ytterliggående islamske grupperinger.

Jeg ønsker i denne sammenheng å kaste lys over den historiske bakgrunn til den moderne islamske ekstremisme som går under navnet fundamentalisme. Jeg

¹ Fukuyama 1989.

² Huntington 1993.

³ Thomas Hylland Eriksen foretar en kritisk drøfting av Huntingtons artikkel i *Bak fiendebildet* 2002 s. 99ff.

vil gi en beskrivelse av bevegelsens historiske fremvekst, peke på noen av dens viktige kjennetegn og se på mulige årsaker.

I denne artikkelen må vi imidlertid begrense oss til å belyse noen hovedlinjer, ettersom islamsk fundamentalisme er en meget uensartet størrelse.

Begrepet fundamentalisme

Begrepet fundamentalisme har vært problematisert i senere år fordi det er blitt for utflytende. Likevel er ordet i faktisk bruk – for å beskrive grupperinger innen alle moderne religioner.

Men det er først etter avslutningen av den kalde krigen at fundamentalismen for alvor har fått interesse i offentligheten som et globalt fenomen.⁴ Enkelte forskermiljøer er motvillige til i det hele tatt å benytte begrepet.

Likevel spiller begrepet en viktig rolle i mye nyere forskning. Den grundigste behandling av begrepet er etter alt å dømme foretatt i regi av The University of Chicago. I perioden 1988-1995 arbeidet et internasjonalt tverrfaglig forskerteam med temaet. Resultatet ble fem store bind. I bind fire drøftes blant annet tjenligheten av begrepet fundamentalisme.

Konklusjonen er at det er vanskelig å finne noe nytt ord som er mer tydelig, samtidig som det gir tilnærmet de samme assosiasjonene.

Lignende konklusjon kommer biskop Per Lønning og Bassan Tibi (professor i internasjonal politikk i Göttingen) fram til i sine bøker om emnet.⁵ Vi finner det på denne bakgrunn forsvarlig å benytte oss av begrepet fundamentalisme i denne framstillingen. Med begrepet forstår vi det samme som flere forskere vil kalle politisk islam eller islamisme.⁶

Islamsk fundamentalisme – historisk fremvekst

Den antikoloniale kampen i den muslimske verden ble lenge ført ut fra vestlige ideer. I forsøket på å revitalisere det haltende tyrkiske imperiet og skape uavhengighet i den arabiske verden, var det mange som stilte seg bak ideer som folkesuverenitet, individuelle rettigheter og skille mellom religion og stat.

⁴ Tibi 2001, s. 1.

⁵ Lønning 1997 s. 6-14 og s. 67, Tibi 2001, s. 13ff. Se også Vikør 1995.

⁶ I sin drøfting av begrepet fundamentalisme hevder Tibi at begrepet innholdsmessig ligger nært det arabiske Usuliyya (totalitarisme), som daglig anvendes i arabisk presse om islamistene. Tibi 2001 s. 19.

Mot slutten av det 19. århundre var vestlige ideer på full fart inn i den muslimske verden. Atatyrks Tyrkia (1924) bygde på sekulære prinsipper i sin konstitusjon, det samme gjorde det nye egyptiske kongedømmet (1922).

I en tid med store forandringer opplevde mange i den muslimske verden det viktig å slå ring omkring den islamske tradisjon. En stat som i sin lovgivning ikke bygde på prinsippene fra den religiøse tradisjon, Koranen og Hadith,⁷ skapte mistro i flere kretser.

I 1920-årenes Egypt oppsto en grasrot bevegelse som ønsket å fornye landets truede islamske identitet. Organisasjon fikk navnet «Det muslimske brorskapet» og ble stiftet i 1928 av Hasan al-Banna. Brorskapet bygde sin tenkning på den strengeste delen av den muslimske tradisjonen.⁸

De første årene drev Brorskapet hovedsakelig med religiøs og sosial virksomhet. De etablerte moskeer, helsestasjoner, skoler og drev karitativ arbeid.

I sine bestrebelser for å styrke Islams stilling kan en si at Muslimbrødrene arbeidet for en islamisering nedenfra i samfunnet. En ville lære å oppdra folk til å leve som gode muslimer.

Etter hvert kom fokuset mer over på statens rolle i islamiseringen. Brorskapet utviklet seg nå i mer politisk-militant retning. Målet var en total samfunnsforandring.

Tilslutningen økte raskt, og på 40-tallet hadde bevegelsen over 2000 avdelinger og mer en halv million aktive deltakere.⁹

I 1948 kjempet mange muslimbrødre på palestinerne side mot Israel, en statsdannelse en følte som en krenkelse av Islam. Samme året var «brødrene» ansvarlige for drapet på statsministeren i Egypt, Mahmond Nokrashi Pasja.

Året etter ble en høyesterettsdommer myrdet og myndighetene sørget for at Hasan al-Banna ble henrettet.¹⁰

Da kongedømmet i Egypt ble erstattet med republikk i 1952, forsøkte det nye regimet å tilpasse sin politikk til Brorskapets program. Nasser og flere medlemmer i det nye regimet hadde en fortid som muslimbrødre. Utviklingen førte imidlertid til det motsatte av forsoning. Mange ble fengslet eller dro i eksil til blant annet Syria og Saudi-Arabia. Dette økte bevegelsens innflytelse i Midtøsten. Nye avdelinger ble opprettet i flere andre land. Tilstrømningen til Det Muslimske Brorskap var imidlertid så omfattende at det ble umulig for myndighete-

⁷ Hadith: Overlevering av utsagn og handlinger tillagt profeten som har normsettende betydning innen islam.

⁸ Bl. a. reformatoren Ibn Taymiya på 1300 talet og Hanbaliskolen. Se Vikør 1993, s. 98f og s. 171f.

⁹ Vogt 1995 s. 210.

¹⁰ Gabriel s.145.

ne å holde oversikten og muslimbrødrene fikk stor betydning for utviklingen av den islamske bevegelsen i flere land i hele Midtøsten.

Parallelt med denne radikale strømmen og delvis uavhengig av den, utviklet det seg en lignende bevegelse på det indiske kontinent, ledet av Abu A`la Mawdudi.¹¹ Med utgangspunkt i disse bevegelsene oppsto en rekke nye revolusjonære organisasjoner i flere land som Syria, Jordan, Sudan.

Revolusjonen i Iran ble videre en skjellsettende begivenhet for fundamentalismens historie i den muslimske verden og maktovertakelsen i Iran ble en spore til samme type «prosjekt» i andre land. De sekulære muslimske regimene reagerte med skjerpet kontroll av islamistene. På tross av at mange var fengslet i Egypt, klarte de likevel å ta livet av president Anwar al-Sadat i 1981.

De sekulære muslimske statene kjente presset fra fundamentalistene så sterkt at de styrket sine regimers islamske profil.¹² Hensikten var å styrke sin troverdighet overfor opinionen. En følge av dette var for eksempel at Egypt tok inn en del Sharia-bestemmelser i landets lovgivning.

Sayyid Qutb – islamismens sentrale teoretiker

På tvers av landegrenser og religiøse tradisjoner, framstår på mange måter Sayyid Qutb (1906-1966) som kanskje den viktigste teoretikeren for islamsk fundamentalisme i det 20. århundre.¹³

Gjennom et studieopphold i USA (1948-1951) utviklet Qutb aversjon mot vestens sekulære livsstil og demokratiske styresett. Ubrytelig troskap mot Allah framsto for han som den eneste frelsesvei. Han ble medlem i Det Muslimske Brorskap og bidro til radikaliseringen av dette etter hjemkomsten.

Egyptys sekulære styre sammenlignet Qutb med vantroens og uvitenhetens tidsalder (jahiliyya) i Arabia før Muhammend kom til makten.¹⁴ Utfordringen var nå å bryte opp (hijra) slik Muhammed gjorde og danne et nytt samfunn slik det skjedde i Medina 622. Derfor var ikke en gradvis styrking av islams posisjon i samfunnet nok, en revolusjon måtte til. Her gikk Qutb et avgjørende skritt videre i forhold til Muslimbrødrenes stifter. Nassers sekulære styre ble plassert på

¹¹ Vogt 1995 s. 208 og Sheikh 2000 s. 16ff.

¹² Ibid., s. 249.

¹³ Ibid., s. 211f og Tibi 2001, s. 27.

¹⁴ Qutb 1998 s. 20: «We are also surrounded by Jahiliyyah today, which is of the same nature as it was during the first period of Islam, perhaps a little deeper. Our whole environment, people's beliefs and ideas, habits and art, rules and laws-is Jahiliyyah, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of Jahiliyyah!»

linje med det før-islamske hedenskap og måtte erstattes med et styre som helt ut bygde på islamske prinsipper avledet av Koranen (Sharia). Qutb annerkjente ingen autoritet ved siden av den religiøse.

Skillet mellom den som underordner seg Allah og den som ikke gjør det, blir helt fundamentalt. De bånd som binder de som underordner seg Allah og profeten sammen, går foran alle andre bånd som slekt/avstamming, nasjon, rase, stamme, bosted.¹⁵

Naturlig nok brakte dette Qutb i konflikt med regjeringen. Han ble arrestert i 1954, og tilbrakte mesteparten av tiden fram til han ble henrettet (1966) i fengsel.

Ved å betegne den stat som ikke bygger på sharia i sin lovgivning som før-islamsk, og samtidig mane til kamp (jihad) for en samfunnsmessig omvelting, beseglet Qutb sin egen skjebne. Han inspirerte imidlertid talløse etterfølgere til å føre kampen videre, også med voldelige midler. Blant hans etterfølgere kan vi regne både Sadats drapsmenn og Osama bin Laden.

Islamsk fundamentalisme – noen hovedtrekk

Når vi skal peke på trekk ved islamsk fundamentalisme kan det være fruktbart å ta utgangspunkt i det islamske gudsbegrepet. Guds suverenitet og enhet (tawhid) poengteres meget sterkt. Det er umulig å skille ut noe livsområder hvor ikke Allahs vilje gjelder uavkortet. Fundamentalistene anvender dette begrepet også på samfunnet. Et skille mellom politikk og religion blir dermed gudsbespottelse. Fundamentalistene fører videre den åndelige arven fra Sayyid Qutb og prøver å sette den ut i praksis.¹⁶

Utfordringen i dag er å mobilisere til handling for å realisere den samfunnsorden som bygger på den guddommelige loven, sharia. Innføringen av Sharia-lovgivning blir derfor et hovedanliggende for alle islamistiske grupper.

¹⁵ ibid., s. 123f: «We see that the blood relationships between Muhammad -peace be on him - and his uncle Abu Lahab and his cousin Abu Jahl were broken, and that the Emigrants from Mecca were fighting against their families and relatives and were in the front lines of Badr, while on the other hand their relations with the Helpers of Medina became strengthened on the basis of a common faith. They became like brothers, even more than blood relatives. This relationship established a new brotherhood of Muslims in which were included Arabs and non-Arabs. Suhaib from Rome and Bilal from Abyssinia and Selman from Persia were all brothers. There was no tribal partisanship among them. The pride of lineage was ended, the voice of nationalism was silenced, and the Messenger of God addressed them: "Get rid of these partisanships; these are foul things", and "He is not one of us who calls toward partisanship, who fights for partisanship, and who dies for partisanship.»

¹⁶ Vogt 1995 s. 217.

Det er en kampsak å sikre at Sharia gjennomsyrrer og styrer så vel ledere som lovgivning, samt den praktiske håndhevelsen av den.¹⁷

Under press fra en ikke muslimsk verden og «fracfalne» muslimske regimer ønsker en å kjempe for og gjenreise den genuine islamske tradisjon.

Islamske fundamentalister har derfor front mot de krefter som hindrer veien tilbake til en ideell islamsk samfunnsorden. Disse fiendene utgjør framfor noen de sekulære regimene i den muslimske verden. Men roten til disses svik kommer utenfra, fra vesten. Forestillinger om et skille mellom religion og stat kommer fra vesten. Fra vesten kommer også et moralsyn som en finner oppløsende på familie og samfunn. Gjennom sine ideer, kultur og økonomiske makt, prøver vesten å forlenge den koloniale periode. Ondes rot befinner seg derfor i vesten. Selv om intensiteten i fiendskapet kan være sterkest mot egne «svikere», har islamismen en grunnleggende skepsis mot all vestlig innflytelse.

I sin skepsis mot vesten og i ønsket om å finne vår tids samfunnsidealene i det 7. århundre får islamismen et anti-moderne preg. Dette anti-moderne preget er imidlertid ikke konsekvent. De frambringelser moderniteten har tilveiebrakt for å gjøre livet enklere og mer bekvemmelig, vil en likevel i alminnelighet applaudere. Moderne mediateknologi har betydd mye for spredningen av islamistenes budskap, som ved revolusjonen i Iran. Og i planlegging og utførelse av voldelige aksjoner, har en benyttet seg av den mest moderne teknikk.

Spenningen til modernitetens verdier kommer også til syne i forholdet til demokratiet. Den syriskfødte reform-muslimen Basan Tibi har påpekt denne selvmotsigelsen. Uten vestens liberale demokratier ville islamistene hatt små sjanser til å opprettholde sin aktivitet. På grunn av forfølgelse i sine hjemland, er de avhengige av å kunne organisere og rekruttere medlemmer i muslimske innvandtermiljøer i det demokratiske vesten. De vestlige verdier de forakter og tar avstand fra, er de avhengige av.

Det vestlige parlamentariske demokratiet, med flere partier, er man en sterk motstander av. Det bryter med tanken om Allahs allmakt og enhet.¹⁸ «Demokrati er blasfemi»¹⁹ var en parolene til Den Algirske Redningsfronten foran valget i 1990.

¹⁷ Qutb 1998 s. 117: «There is only one law which ought to be followed, and that is the Shari'ah from God; anything else is mere emotionalism and impulsiveness.»

¹⁸ Se Tibi 2001 s. 3f. Tibi mener for øvrig at islamistenes forsøk på å gjenopplive genuin historisk islam er historisk uholdbar. Det er mer en innpakning av et moderne forsøk på å få gjennomslag for en totalitær politisk ideologi. Se s. 53f.

¹⁹ Vogt 1995 s. 229.

Den islamistiske skepsis mot vestlige ideer fører også til en forkastelse av tanken på nasjonalstaten.²⁰ Fundamentalistene går imot forestillingen om nasjonalstaten, bygd på tanken om folkesuverenitet og borgerlige rettigheter.

All menneskelig autoritet uavhengig av Allah forkastes. Et styre på overindividuell plan kan bare legitimeres om det er i overensstemmelse med guddommelig lov, det vil si Sharia.

I vestlig tradisjon er det en bevissthet om å skille mellom verdslig og åndelig styre. Tradisjonen fra Augustin og Luther har påvirket den kirkelige tenkningen om forholdet mellom religion og politikk. Etter freden i Westfalen i 1648 har dette skillet preget den politiske utviklingen i vesten.

Den islamistiske tenkningen om politikken avviser nasjonalstaten. Målet er ikke bare å endre styret i egen nasjon. Allahs makt er total og gjelder hele verden. Det islamske trosfellesskapet er overnasjonalt. En har derfor et universelt politisk system i sikte, fordi religion og politikk utgjør en enhet. Islamistenes visjon er en ny verdensorden, et alternativ til Pax Americana.²¹

Hvilke midler er en så villig å ta i bruk for å nå disse mål?

Flere islamistiske grupper er lite tilbakeholdende i å ta i bruk makt. Vold mot indre og ytre fiender er et legitimt middel ut fra Koranens utsagn om Hellig krig, Jihad.²² I en uttalelse fra World Islamic Front i 1998 heter det blant annet:

On the basis, and in compliance with Allahs order, we issue the following fatwa to all Muslims: The ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it.

Uttalelsen²³ er kommet i stand på bakgrunn av USA's politikk i den muslimske verden og undertegnet av Osama bin Laden, samt lederne for islamistiske organisasjoner i Egypt, Pakistan og Bangladesh.

Sitatet er interessant på en annen måte enn forståelsen av det koranske begrepet jihad og oppfordring til maktbruk. På samme måte som med fatwaen mot forfatteren Salmon Rusdie, er heller ikke denne begrenset av noen landegrense. Islamistene mener at en dom bygd på koranske prinsipper står over andre nasjoners jurisdiksjon over sine innbyggere.²⁴

Når dette er sagt må vi imidlertid ta med noen presiseringer.

²⁰ Tibi 2001 s. 55ff.

²¹ Tibi 1995 s. 32: «Der politische Islam fordert nicht mehr und nicht weniger, als die westliche Hegemonie abzulösen: durch die islamische Führung der Welt.»

²² Gabriel 2002 s. 154.

²³ Uttalelsen er å forstå som en fatwa, dvs. en juridisk dom av en islamsk rettslærd

²⁴ Tibi 2001, s.77.

Islam som sådan kan vi ikke karakterisere som voldelig. Vi kan heller ikke si et en islamsk fundamentalist uten videre er tilhenger av vold. Men innen denne bevegelsen finner vi grupperinger som oppfatter jihad som en oppfordring til å kjempe for Islam med vold. Andre oppfatter jihad som en mobilisering av ens ressurser på fredelig vis i Allahs tjeneste.²⁵

En muslimsk kritiker av islamismen som Bassan Tibi hevder at det dreier seg mer om en politisk enn en religiøs bevegelse, slik den har utviklet seg i dag.²⁶

Hvordan stiller de ulike gruppene seg til menneskerettighetene, til tros og ytringsfriheten?

Islamistene har ingen entydig holdning til menneskerettighetene, men de har gjennomgående vesentlige reservasjoner. Å skifte religion vil være problematisk for en muslim. Å skifte tro fra islam til for eksempel kristendommen kan føre til dødsstraff.²⁷ På samme måten vil en måtte regne med begrenset ytringsfrihet i en islamistisk stat.²⁸

I de «rene» islamske statene Iran og Sudan kan det dokumenteres stor avstand til menneskerettighetene.²⁹

Kan fundamentalismen forklares?

Mange undrer seg over at grupper i vår moderne verden forsøker å oppnå sine mål med den voldsbruk som mange fundamentalistiske muslimer gjør. Hvordan er det mulig å la så omfattende dødelig brutalitet gå ut over tilfeldige og uskyldige mennesker?

Mange vil søke en forklaring i økonomiske og sosiale forhold. Flere muslimske land har gjennomgått store sosiale endringer etter 1945.

I Egypt har moderniseringsforsøk av økonomien ført en strøm av folk fra landsbygda til de store byene. De forventningene til materiell vekst som ble skapt under Nasser og Sadat, slo ikke til. Verken sjahens Iran eller det sosialistiske Algerie klarte å utvikle den sosiale trygghet som borgerne var forespeilt.³⁰ Misnøyen blant store befolkningslag med de «sosialistiske» regimer i Syria og

²⁵ Vogt 1995 s. 219 og Khoury 2001 s. 114f.

²⁶ Se note 18 og Tibi 2001 s. 7.

²⁷ Lønning 1997 s. 81.

²⁸ Vogt 1995 s. 252f og s. 233

²⁹ Gabriel 2002 s. 203.

³⁰ Vogt 1995 s. 203.

Irak uteble heller ikke. Avstanden mellom regimenes pretensjoner og talemåter og folks hverdag var stor.

Splittelsen mellom de muslimske stater og den permanente ydmykelse i forhold til Israel, var også en faktor som førte til åpenhet for radikale tanker om en samfunnsforandring med overnasjonale dimensjoner.³¹ Marxismen var for mange intellektuelle lenge et alternativ. Men etter nederlagene mot Israel ser vi at tyngden i opposisjonen mot regimene orienterer seg mot et islamsk alternativ. I kjølvannet av seksdagers krigen i 1967 fikk islamistiske elementer enda mer vind i seilene.

Resultatet av seks-dagerskrigen ble oppfattet som en katastrofe for den arabiske verden. Selv flere muslimer med bakgrunn i marxistiske grupperinger beveget seg nå mot den religiøst radikale islamske bevegelse.³² Skulle den arabiske verden klare å gjenreise seg, måtte det skje med utgangspunkt i egne verdier, ikke vestlige.³³

Det er den mest radikale delen av denne opposisjonen vi har omtalt som fundamentalistisk. Vi tror imidlertid ikke det er tilstrekkelig bare å peke på politiske og sosio-økonomiske årsaker for å forstå islamismen.

Vi må også ta kulturelle forhold med i betraktning.

I en postmoderne tid, hvor den allmenne mentalitet kanskje ikke er fortrolig med en dypere overbevisning i noe som er absolutt forpliktende og sant, vil mange ha vansker med å tillegge kulturelle aspekter en slik betydning.

Historien til den islamske verden avviker dog fra vår på vesentlige punkter. Vår historie fra renessansen av, har vært preget av økende tillit til, frihet og handlingsrom for individet. Opplysningstid og vitenskapelig tenkemåte har ført til at en på en helt ny måte å problematisere overleverte sannheter på. I denne prosessen har en også fått anerkjent et skille mellom statlig og kirkelig makt. Den islamske verden har levd på siden av denne utviklingen. Når så den muslimske verden møter den sekulære og pluralistiske vestlige kultur, vil dette oppleves truende for mange. Det blir en trussel mot egen identitet. Den muslimske identiteten er vanskelig å skille fra religionen. Å forholde seg til flere «sannheter» blir skremmende. Kampen for egen identitet blir derfor en kamp for islam, med alle mulige midler.

³¹ Gjerdeåker 1994 s. 213ff.

³² Vogt 1995 s. 54ff og Tibi 2001 s. 62ff

³³ al Banna s. 5: There is no regime in this world which can supply the forthcoming nation with what it requires in the way of institutions, principles, objectives, and judgements to the same extent as Islam can.

De virkemidler som islamistene tar i bruk, gjør det tvingende nødvendig å ta dem på alvor. Det gjelder tiltak for å ivareta egen sikkerhet så vel som bestrebelser for å endre det sosio-økonomiske jordsmonnet islamismen utvikles i. Det er imidlertid vanskelig å oppfatte muslimsk fundamentalisme som noen trussel mot de vestlige demokratier. De er heller ikke representative for hovedstrømmen i islam. Fundamentalistenes handlinger og innflytelse på den internasjonale dagsorden kan nok skape uro og virke destabiliserende. Men vi må ikke glemme at fundamentalistene representerer en vel så stor trussel mot sine egne som mot vesten.³⁴

Dette betyr imidlertid ikke at det ikke er all mulig grunn til å anstrenge oss for å forstå dem og ta dem på alvor.

English Summary

The author describes the roots of modern Islamic extremism. He discusses the esterm «fundamentalism», and finds it useful. Islamic fundamentalists reject the idea of separating politics and religion. The will of Allah has to be in force absolutely. The goal is to reconstruct the genuine Islamic tradition.

Referanser:

Abrahamsen, Lillian Jeanette: *Jihad et kall til tro*. Hovedfagsoppgave ved NLA 2000.

Banna, Hassan al: *Towards the Light*. www.ymofmd.com/books/

Berg, Einar: *Koranen*: Universitetsforlaget Oslo 1989.

Eriksen, Thomas Hylland: *Det nye fiendebildet*. Cappelen 1995.

Fukuyama, Francis. «The End of History». Foredrag holdt ved University of Chicago, Internett, 1989.

Gabriel, Mark: *Islam og terrorisme*. Prokla-Media 2002.

Gjerdeåker m.fl.: *Nasjonalstaten under press?* Cappelen 1994.

Huntington, Samuel P.: «The clash of Civilisations». *Foreign Affairs* 1993.
www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html

Khoury, Adel Theodor: *Der Islam und die moderne Welt. Religiöse und politische Grundfragen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

³⁴ Tibi modifiserer Huntingtons tese om konflikter mellom sivilisasjoner til også å gjelde indre konflikter i en sivilisasjon. Ifølge Tibi foregår det en dypere konflikt innen islam enn mellom islam og vesten. Det er også muslimene som betaler den avgjort største prisen for fundamentalistenes voldsaksjoner. I 1994 ble for eksempel 20000 muslimer drept av den Islamske Redningsfronten i Algeri. I Palestinakonflikten er flere palestinere drept av sine egne enn av israelerne. Se Tibi 2001 s. 24f.

Lønning, Per: *Fundamentalisme – ord til fordømmelse – ord til fordummelse?* Ariadne Bergen 1997.

Mawdudi, Abul Ala: *Towards Understanding Islam*. www.ymofmd.com/books/tui/tui.html

Opsal, Jan: *Lydighetens vei*. Universitetsforlaget Oslo 1994.

Qutb, Sayyid: *Milestone*. Islamic Book Service New Dehli 1998.

Sheikh, Mehreen: *En studie av Abu Ala Mawdudis ideer om politisk islam- med vekt på sharia-begrepet i hans forfatterskap 1932- 1947*. Hovedoppgave ved institutt for Kulturstudier UIO 2000.

Tibi, Bassam: *Fundamentalismus im Islam. Ein Gefahr für den Weltfrieden?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

Tibi, Bassam: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hoffman und Campe 1995.

Vogt, Kari: *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. Cappelen 1995.

Vikør, Knut: *Ei verd bygd på Islam*. Samlaget 1993.

Vikør, Knut: «Fundamentalisme eller islamisme». 1995. www.hf.uib./smi/meb/islamisme.html

World Islamic Front: «Jihad against Jews and Crusaders», 23.02.1998, www.fas.org/irp/para/docs/980223-fatwa.htm

Ole Dagfinn Østhus. Sokneprest i Hafslo prestegjeld i Bjørgvin. Adresse: Postboks 93, 6866 Gaupne.

Eit møte med austleg ortodoks spiritualitet, slik ikonane formidlar den

AV ØYSTEIN FLØ

Hausten 2003 hadde eg gleda av å vere med på ein fire vekers studietur til dei fleste av dei nye statane som det tidlegare Jugoslavia no er delt i. Denne artikkelen skal ikkje handle om krigane og konfliktane i det tidlegare Jugoslavia, likevel vil eg starte med inntrykka frå vårt første verkelege møte med krigens øydelegging og gru i Vukovar. Denne byen ligg i Kroatia, heilt mot aust, med Serbia rett på den andre sida av Donau. Grunnen til at øydeleggingane var særleg omfattande her, er at byen vart erobra to gonger, først av serberane («ortodokse») i 1991 og sidan gjenerobra av kroatane («katolikkar») i 1995. Vi kom til Vukovar frå Osijek og på vegen dit var vi innom den vesle byen Aljmasj med dei sørgelege restane av ei katolsk kyrkje som ikkje berre var øydelagt, men fullstendig raserst. Her var det reist eit minnesmerke som tydeleg sa at dette skjedde i 1991, da serberane erobra området og folket i byen flykta. No var folket komne attende og like ved sida av den gamle kyrkjetomta vart det no bygd ei ny moderne katolsk kyrkje.

Like utanfor Vukovar besøkte vi ei lita ortodoks kyrkje, St. Petkas kyrkje, og dagen etterpå den storslåtte katolske katedralen i Djakovo.

Historia til desse tre kyrkjehusa som vi besøkte i løpet av desse to dagane illustrerer eit viktig poeng som vart enda klarare for oss gjennom opplevingar seinare på turen, særleg i Banja Luka og i Mostar og ikkje minst i all si gru i Kosovo: Gudshusas betydning for å markere styrke, for å markere og utvide kulturelle innflytelsessfærer og dermed indirekte styrke politiske krav eller idear.

Både Katedralen i Djakovo og St Petkas kyrkje ligg i eit grenseområde, og er såleis særleg viktige. I dette tilfellet talar vi om grenseområdet mellom vestleg romersk-katolsk kultur og den austlege serbisk-ortodokse, som igjen er ein arv-

takar etter den byzantinske kristne gresk-romerske kulturen frå Konstantinopel. (Lenger sør i Jugoslavia vart forholda enda meir kompliserte ved at også den muslimske kulturen har vorte ein ekte innfødd kultur, særleg i Bosnia og Kosovo. Dette skjedde i løpet av fleire hundre år med militær, kulturell og økonomisk dominans frå det verdsriket som i 1453 knuste det byzantinske riket ved Bosporos, nemleg det ottomansk-tyrkiske.)

St Petkas ortodokse kyrkje var den eldste av dei tre kyrkjene, men dette var tredje gongen ho hadde vorte øydelagt og vorte bygd opp igjen etter ein krig. Alt da kyrkja vart bygd, var det strid om kven som skulle få byggja kyrkje på denne staden. Det var i 1804 at St Petka skal ha openberra seg for ein blind gjetar på denne staden og gjeve han synet igjen. Dette vart oppfatta som eit teikn på at staden var heilag og folk tok til å valfarte til staden. Etter kvart vart det eit krav om at det måtte byggjast ei kyrkje på staden og det vart strid om det skulle vera ei katolsk eller ortodoks kyrkje. Til slutt vart den salomoniske dommen frå myndighetene (som eg reknar med at representerte den austerrikske keisaren på denne tida) at den religionen som først hadde sett opp ein kross på staden (det vil seie først anerkjent staden som heilag) skulle få byggje kyrkja. Difor vart ei ortodoks kyrkje bygd, og difor var det òg så viktig for dei ortodokse å byggje kyrkja opp att etter kvar gong ho vart øydelagt, og kanskje særleg no, når dei fleste ortodokse serberar har flykta frå området.

Katedralen i Djakovo vart bygd i 1870-åra (innvigd 1882) under den kjende biskop Strossmayer. Han var kroat og pan-slavist og arbeidde for slavisk kultur-reising. Ved grava hans såg vi ei minneplate som uttrykte takksemd frå bulgarane for hans innsats for å ta vare på deira kultur, og tolken vår, ein kroat, gav uttrykk for kva han betydde for kroatane. Det same gjorde statuen av han utanfor kyrkja. Politisk arbeidde han for slavisk samling, og for likestilling med Austerrike og Ungarn som eit trippelmonarki i staden for dobbeltmonarkiet. Religiøst arbeidde han òg for slavisk samling. På det første vatikankonsilet tala han om våre brødre protestantane og han tala mot å vedta pavens ufeilbarlighet som eit dogme, for dette ville jo gjera det økumeniske arbeidet som han såg for seg langt vanskelegare. Han arbeidde òg for religiøs samling gjennom at han sørga for at det blei heldt messer på gammalslavisk. Men dette peikar da fram mot ei samling på vestlege/romerske premisser – at dei ortodokse kunne bli katolikar med austleg ritus. Den katedralen han bygde var jo også eit skuleeksempel på eit vestleg kyrkjebygg.

Dei fire medaljongane i taket over altaret i katedralen i Djakovo viser dei fire viktigaste kyrkjefedrene i vestleg katolsk tradisjon: Augustin, Ambrosius, Hieronimus (som om-sette Bibelen til latin) og Leo den store (den første som gjorde krav på å vera universell overbiskop som pave, dvs biskop av Roma)



Det er ikkje tilfeldig kva scener frå Det gamle testamente som er teke med. Ved sida av skapinga og syndefallet er det dei som i særleg grad er typologiske personar og hendingar som peikar fram mot Kristus: Noas ark, Abrahams offer, David som vert salva til konge og som sig-rar over Goliat, Moses som vert berga opp av vatnet og som tek imot dei ti bodorda eller som på bildet ved siden av, Josef som vert seld av sine brør for sølv, men som gjen-nom denne fornedringa blir deira frelsar, slik som Jesus vart seld og gjennom det vart menneskas frelsar.

Katedralen i Djakovo

Eit typisk vestleg kyrkjebygg i spenninga mellom lovnad og oppfylling

Her er kyrkjelyden omgjeven av store forteljande bilete av fortidas hendingar i Det gamle og Det nye testamentet. Det er desse hendingane som har endra menneskas historie og gjort frelsa muleg. Dei er ordna slik at vi kan sjå eit typologisk mønster i korleis Gud grip inn i historia. Det gamle testamentet fortel om korleis menneska igjen og igjen fell i synd, men og om korleis Gud gjennom sine profetar lovar menneska frelse. I Det nye testamen-tet blir desse lovnadane oppfylt på ein uventa måte – Gud sjølv blir menneske og lever på jorda, døyr på korset og sprenger dødens len-ker i oppstoda.

Håpet om den himmelske herlegdomen er noko som kyrkjelyden ser fram mot i framti-da. Dette håpet er billedmessig uttrykt i apsi-den i koret, bak og over altaret. Her ser vi Kristus som kronar Maria, som her represen-terer den sigrande kyrkja.





Inkarnasjon og teosis, dette at Gud blei menneske for at menneska skulle bli guddommeleggjort, er dei sentrale tema i ortodoks teologi. Dette er grunnen til at Maria, Guds mor, står så sentralt. Ho er avbilda med barnet på fanget bak altaret. Ho var den som bar Gud inn i vår verd og på henne er også menneskas mål eksemplifisert i hennar himmelfart. Inkarnasjonen blir feira og gjenteke i nattverden, og gjennom den kan òg menneska, i og ved Kristus, få del i oppstiging som fører menneska til himmelen.



St. Petkas ortodokse kyrkje

Å tre inn mellom dei heilage, nyskapte menneska i Guds bilde, i den skapte æva.

Eit heilagt menneske er eit menneske som er blitt så gjennomlyst av Guds energi eller nåde at Gudsiletet er vorte synleg for andre. Gjennom å sjå og ære ikonane, bileta av desse menneska, kan vi i den ortodokse kyrkja møte denne Guds energi. Den set oss i stand til å begynne vandringa eller oppstiginga til den himmelske herlegdommen. Når eit menneske som er skapt i Guds bilete blir vekt og lokka av Den heilage Ande til å stige opp til dei heilage i himmelen, da har det også nådd fram til å bli "Guds likning" eller hans ikon.



Dei ikonane som møter oss når vi går inn i kyrkja, er for det første St. Petka, som kyrkja er vigd til, og som openbarte seg og gjorde staden heilag. Ho er flankert av kong Lazar, som døydde i slaget på Kosovo polje i 1389 i kamp mot den otomanske sultanen. På den andre sida ser vi St. Georg i full rustning, som og gjennom tidene ofte har inspirert til krigersk kamp mot «det kristne Europas» og Serbias fiendar.

Austleg eller vestleg spiritualitet, evighet eller historie

I artikkelen «Den østlige og vestlige spiritualitet Om den østlige og vestlige kirkes fromhetsliv slik det ytrer seg i bilder»¹ viser Gunnar Danbolt korleis det er ulike program for utsmykking av kyrkjer i aust og vest og at dette heng saman med ulik tenking om liturgiens oppgåve og uttrykk.

Det klassiske vestlege kyrkjebygg er langkyrkja med bilete frå Det gamle testamentet på nordveggen og frå Det nye testamentet på sørveggen. Dette kyrkjebygget plasserer mennesket i historia ved at det framstiller ei historie om Guds lovnader i den gamle pakta og oppfyllinga av desse i Jesu historiske liv og død på ein konkret tid og stad i fortida, men òg her og no i nattverden framme på altaret. Men samtidig gjev også begge desse oppfyllingane av Guds lovnader, nye lovnader for framtida: om eit evig bordfellesskap med Gud i himmelen. Slik blir historia tolka typologisk, og det mennesket som går inn i ei vestleg kyrkje blir, gjennom kyrkjas formidling, eit menneske i historia, plassert inn i ei bestemt historisk epoke og på veg mot eit mål, ei framtid. Gjennom at eit menneske får sjå sitt liv i lys av den bibelske historia eller i lys av bibelske personar eller hendingar får det einskilte menneskes liv og historie betydning, det blir ein del av ein samanheng. Kva eit menneskes liv eller ei historiske hending betyr kan vi aldri fullt ut forstå eller uttolke. Nye tider og nye hendingar kan gje oss ei ny og djupare forståing av vårt liv og vår fortid, men den endelege meininga blir først klar i himmelens framtid:

*Denne dynamisk-typologiske oppfatning av historien og dens aktører og begivenheter innebærer at vi aldri kan komme til bunns i fortiden, fordi fortiden aldri avsluttes før nåtid og fremtid går opp i evigheten.*²

I motsetning til dette vestlege utsmykkingprogrammet og tenkemåten som er historisk, er det evigheten som er det sentrale i det som ei ortodoks kyrkje gjennom sitt utsmykkingsprogram vil uttrykke. Det typiske austlege kyrkjebygg er eit krosskuppelbygg som ikkje leder blikket framover mot framtida, men oppover, mot kuppelen. Der tronar Kristus som allherskaren. Han er på ein måte utanfor kuppelen, men ser ned på menneska på kyrkjegolvet. Medan det korsforma kyrkjerommet både symboliserer Kristi kors og dei fire himmelretningane, med andre ord jorda, symboliserer kuppelen himmelsfærane, der englane, Maria – Guds mor og dei mange heilage lever. Dei lever i den skapte evigheten som vi må forstå som eit nivå mellom tida, som vi menneske lever i, og den uskapte evigheten som berre Faderen, Sonen og Den Heilage Ande lever i.

¹ Danbolt 1996

² Ibid., s. 69.

For at menneska skal bli guddommeleggjort

Eit ortodoks kyrkjehus uttrykker at Gud vil møte dei menneska som er komne til kyrkja med sin kjærleik og sin guddommelege energi eller nåde. Det er denne nåden som strøymar ut frå Kristus, og som blir formidla gjennom personane i kuppelen: Nåden er verksam gjennom englane og i Maria. Han trer synleg fram gjennom dei sentrale hendingane i Jesu liv, som er skildra i festdagsikonane og som evangelistane har skrive om i evangeliet. Det er denne nåden som har nyskapt liva til apostlane og alle dei heilage som vi ser på veggane og på ikonostasen (skranken mellom kyrkjerommet og altarpartiet i kyrkja som gjerne er heilt dekt med ikonar). Gjennom dåpen og nattverden som blir forretta i kyrkjerommet, kjem nåden òg til alle i kyrkjelyden og vekker vår lengsel etter det vakre, gode og sanne. Denne lengselen kalla Platon *eros*, den kan i si enklaste form vera retta mot andre menneske, men har, i si høgaste form, Gud sjølv som mål.

*Gjennom møtet mellom Guds energi eller nåde og menneskets eros blir mennesket selv i stand til å begynne den vandring, oppstigning eller anabasis som i den østlige spiritualitet utgjør broen mellom det falne mennesket og den fullkomne Gud.*³

Gjennom denne oppstigninga blir det mulig å sjå også dei menneska som står på kyrkjegolviet som ikon, skapte i Guds bilete og no ved Guds nåde nyskapte i Guds lys. Slik blir sjølve kyrkjebygget til eit tredimensjonalt ikon av heile Guds verd. Den figurative utsmykkinga på veggane sluttar i skulderhøgde, og den gudstenestefeirande kyrkjelyden blir slik nedste delen i dette tredimensjonale ikonet.

Grunnlaget for at kyrkjelyden på jorda kan ta del i oppstigninga og feira gudsteneste saman med dei heilage i himmelen, er at Gud først steig ned og vart menneske i Marias morsliv. Difor står Maria så sentralt i utsmykkinga, det var gjennom henne at Kristus steig ned, og på henne er òg formålet med at Kristus kom eksemplifisert, nemleg at menneska skulle stige opp til Gud. Som kyrkjefaderen Ireneus (ca 140-202) seier det: «Gud kom ned til menneskene for at menneskene skulle bli guder».⁴ Maria-biletet står gjerne i taket eller i apsiden over altaret, gjennom dette vert den nære samanhengen mellom inkarnasjonen og vidareføringa av denne gjennom nattverden synleggjort.

«Metaforisk» eller «metonymisk» forståing av teikna

Gunnar Danbolt seier at heile den ortodokse spiritualiteten, slik den kjem til uttrykk både i kyrkjeutsmykkinga, i teologiske refleksjonar og i dei mange helgen-

³ Ibid., s. 57f.

⁴ Ibid., s. 60.

vitae er sentrert rundt denne forteljinga – myten om nedstiginga og oppstiging, som har nattverdens innstiftingsord som kjerne. Forståinga av nattverden og av menneskas helging (teosis) verkar inn på kvarandre og utgjer ei felles forteljing eller myte. Liksom innstiftingsorda påstår at brødet *er* Jesu lekam, slik *er* ikonane Guds lysande openbaring av seg sjølv i Kristi og hans heilages liv. Denne samanhengen kallar Danbolt eit *metaforisk* forhold mellom biletet og det som er avbilda:

Når presten, i Jesu rolle tar et brød og en kalk med vin og leser innstiftelses-ordene, blir brødet og vinen forvandlet til Jesu legeme og blod. Ikke metonymt, for brødet og vinen «står ikke for», «representerer ikke», Jesu legeme og blod – de er det. Og da er metonymien erstattet av metaforen, for metaforisk er ord og ting ett. Brødet er Gud, og Gud er brød. Det som utvirker dette metaforiske forhold er myten – fortellingen om hvordan Jesus gikk frem under den første nattverd.⁵

I denne «myten», om nattverden og om korleis Gud og menneske blei eitt i Kristi inkarnasjon og korleis denne når sitt mål når menneske blir sameint med Jesus i himmelen er Gud både utgangspunkt og endepunkt: Guds lysande herlegdom skal gjennomlyse alle dei truande, slik at dei blir innfanga av det uskapte lyset og omskapt til levande, lysande ikonar. Metaforen påstår identitet og den som brukar dette språket oppfører seg som om denne identiteten er realiteten, slik *byggjer heile den ortodokse spirualiteten på ei metaforisk forståing av teikna*. Orda (i truvedkjenninga) og ikonane har vorte eitt med det som dei står for og kan difor ikkje endrast, i alle fall ikkje til noko betre.

Også den vestlege kyrkja (i alle fall den katolske og lutherske) har eit *metaforisk* tyngdepunkt i si gudsteneste i nattverddelen. Her blir det uforanderlege gjenteke og brødet og vinen formidlar Kristi nærvær på same måte til alle menneske uavhengig av historisk eller kulturell situasjon. Men samtidig har den vestlege gudstenesta eit anna *metonymisk* tyngdepunkt i den historieførståinga som skriftlesing og preike presenterer for kyrkjelyden. Her må Guds lovnader og handlingar med menneske i fortida stadig aktualiserast på nytt for menneske som lever i nye historiske og kulturelle samanhengar. Her kan ein aldri nøye seg med å seie det same som har vore sagt før. I metonymien er det aldri fullt samannfall mellom uttrykket og det som det står for, difor må ein stadig søkje etter nye uttrykksmåtar. Når punktum er sett for preika, er det alltid berre eit førebels punktum, neste søndag må det gjerast eit nytt forsøk på å seia det som vi aldri kan få sagt eller forstå fullt ut og på å relatere dette til det faktiske livet som menneska i kyrkjelyden lever her og no i sin historiske situasjon.

⁵ Ibid., s. 61.

Det går an å sjå heile reformasjonen i dette perspektivet, som eit forsøk på å aktualisere evangeliet for menneske som levde i ein ny kulturell situasjon. Særleg tydeleg blir dette i den reformerte eller hugenottiske rørsle i Europa og seinare i Haugerørsle i Norge: kampen for religiøse rettar gjekk hand i hand med kampen for ein ny måte å leva på, i sosial og økonomisk forstand. Reformasjonen (og haugianismen) var ikkje først og fremst eit oppgjær med den katolske(/Den norske) kyrkjas forfall, eller ei tilbakevending til den opphavlege kristendommen, men eit typisk uttrykk for den vestlege kristendomsforma, som ser det som positivt og legitimt å finne nye uttrykk for trua i nye og endra samfunnsforhold. Slik ser også dei ortodokse dei ulike protestantiske kyrkjesamfunna som vidareføringar av nettopp den mentaliteten som skil den romerske kyrkja frå dei ortodokse: «Protestantism was hatched from the egg which Rome had laid»⁶

Kva kan vi lære av dei ortodokses bruk av ikonar

Til slutt vil eg i tre små kapittel reflektere litt over kva vi som kyrkje og som einskildmenneske kan lære av dei ortodokse sin bruk av ikonar. Eg legg då til grunn at det går an å ta i bruk og sjå på ikonane som eit legitimt og godt visuelt uttrykk for den kristne trua utan at vi treng å sjå på dei som det einaste legitime uttrykket. Det går an å bruke ortodokse ikonar både i kyrkjer og i heimar og gjerne kombinere dei med andre bilete eller symbol med eit kristent innhald og det går an å la seg inspirere av ortodoks ikonmåling til å lage nye bilete i ein friare stil.

Eit godt vestleg og luthersk uttrykk og grunngjeving for ei slik haldning finn vi den såkalla Nairobi-erklæringa om gudstenesteliv og kultur, frå den tredje internasjonale konferansen som Det lutherske verdsforbundets studiegruppe for gudstenesteliv og kultur heldt i Nairobi i Kenya i januar 1996. Her heiter det i artikkel 5 om Tverrkulturelt gudstenesteliv:

*Jesus kom for å være alle folkeslags frelser. Han ønsker alle de jordiske kulturers skatter velkommen inn i Guds by. På dåpens grunn er det én kirke, og en måte å leve i troskap mot dåpen på er å betone kirkens enhet stadig sterkere. Gjennom utveksling av salmer, kunst (mi utheving) og andre elementer fra gudstjenestelivet på tvers av kulturelle skillelinjer, berikes hele kirken og styrkes opplevelsen av communio innenfor kirken. Denne utvekslingen kan være både økumenisk og tverrkulturell, som et vitnespyrd om kirkens og dåpens enhet.*⁷

⁶ Ware 1997:2

⁷ Nairobierklæringen art 5.1

Ta synssansen på alvor

I Matt 13,16-17 seier Jesus:

Men sæle er dykkar augo som ser, og dykkar øyro som høyrer! Eg seier dykk for sant: Mange profetar og rettferdige har lengta etter å sjå det som de ser, men fekk ikkje sjå det og høyra det som de høyrer, og fekk ikkje høyra det.

Theodore av Studios (759-826 – ein av dei teologane som gjorde mest for at bruken av ikonar vart allment godteke i den byzantinske kyrkja) argumenterer ut frå dette skriftordet med at augo kjem først og at synssansen difor er viktigare enn hørsla.⁸ Dette er eit syn som moderne pedagogikk i høg grad stadfester, og særleg det som var sjølv hovudpoenget i Theodores argumentasjon: at formidling er særleg effektivt når både syn og hørsel verkar saman slik det naturlegvis gjorde det for dei som først såg og høyrde Jesus (1 Joh 1,3).

No vil eg på ingen måte nekte at det går an å preike, slik at det skapast indre bilete i tilhøyrarane og gjennom ord «måle den krossfesta Kristus for augo» (Gal 3,1) på tilhøyrarane. Men for at den verbale forkynninga skal kunne lage slike indre bilete hos menneske må dei, ein eller annan gong, ha fått inn noko gjennom synssansen òg, slik at dei har materiale til å sette saman sine eigne indre bilete. Dessutan er det ikkje slik, som ikonoklastane meinte, at desse indre bileta blir mindre verdifulle dersom dei blir teikna ned. Tvert om, då kan dei bli delt med andre og gjennom det korrigerert, ved at kyrkja som fellesskap får ei fordjupa forståing av det Den Heilage Ande vil seia oss.

«Det eg høyrer gløymer eg, det eg ser hugsar eg, men det eg gjer pregar meg» heiter det i eit pedagogisk ordtak. Denne pedagogikken har dei ortodokse i høgste grad teke i bruk. Ikonane inviterer ikkje berre til passiv observasjon, men til aktiv deltaking. Først, for barna og dei urøynde til å korse seg, tenne lys eller røykjelse framfor ikonet, men sidan vil denne ytre aktiviteten også lede til ein indre aktivitet, der ein mediterer over det, eller rettare sagt Han, som ikonet representerer. Den gjennomførte roa som pregar ikonane er ikkje passiviserande, men medrivande. Ikonane tek oss med inn i denne roa, og vi blir ein del av den.

Ta den allmenne kyrkjas tru på alvor

Ei ortodoks legende eller myte fortel at ikonkunsten kan førast attende til evangelisten Lukas, som både i ord og bilete framstilte Maria. Liksom det stadig har vorte laga nye, nøyaktig avskrivne, kopiar av hans evangelium etter som dei eldre vart utslitne, slik har òg ikonet av Maria som med si høgre arm peikar mot

⁸ Pelikan 1974:121

Jesusbarnet på hennar venstre arm («Guds Mor Hodgetria» – vegvisaren), stadig på nytt vorte kopierte, men vi kan framleis like tydelig sjå korleis Maria og barnet opphavleg såg ut. No er det ikkje nødvendig å ta denne myten bokstaveleg for å kunne samstemme i det som legenda vil uttrykke, nemleg at ikonane er inspirerte av Den Heilage Ande. Sjølv om vi ikkje vil tilleggja dei same grad av inspirasjon som Bibelen (som ei bokstaveleg tolking av legenda kunne leggja opp til, men som heller ikkje ortodoks teologi vil hevde), så må vi i alle fall kunne rekne dei som inspirerte på same måten som god forkynning i samsvar med Bibelen vil vera det.

Vi var i kapitlet om metaforisk og metonymisk forståing av teikna inne på at det er eit kjenneteikn ved den vestlege kyrkja at ho aldri har slege seg til ro med eitt uttrykk for trua, fastsett ein gong for alle. Forkynninga må stadig på nytt søkje etter meir relevante uttrykk i nye historiske og kulturelle samanhengar. Det er ikkje berre språket som endrar seg, nye omsetjingar er ikkje nok, når kulturen endrar seg må også nye ordbilete og tankebanar nyttast i fortolkinga av Bibelen, slik som vi ser det i forkynningas og teologiens historie. Likevel er det ein risiko for at nye fortolkingar kan koma til å få ei slik eigenvekt og tyngde at dei leier bort frå den bodskapen som profetar og apostlar ein gong for alle har bore fram. Difor har kyrkja i tillegg til Bibelen også heldt fram noen historiske utleggingar av denne som uttrykk for kyrkjas vedkjenning og pålagt dei som skal tolke den Kristne bodskapen i nye tider å bruke desse som orienteringspunkt for si aktuelle forkynning. Det er dette som er den grunnleggjande funksjonen til vedkjenningsskriftene, ikkje å fastsette dei endelege og objektive uttrykk for sanninga om Gud, men å vera «communal authoritative rules of discourse, attitude and action»⁹ Ein slik måte å tenkje på er òg i samsvar med den lutherske vedkjenninga sjølv:

*Men desse symbola og vedkjenningsskriftene er ikkje domarar på same måten som Den heilage Skrifter, men berre vitnesbyrd om tru og forklaringar som viser korleis Den heilage Skrifter, med omsyn på omstridde spørsmål, har vorte tolka og forklart i Guds kyrkje gjennom ulike tider av dei som då levde.*¹⁰

Det er noko veldig tiltalende ved den ortodokse kyrkjas forståing av kyrkjas vedkjenning og av forholdet mellom Skrift og vedkjenning. Det er ingen ytre autoritet, verken pave eller kyrkjemøte som kan fastsette kyrkjas lære. Men dei lit på Jesu løfte om at Den Heilage Ande vil rettleie kyrkja fram til heile sanninga. (Joh 16,12-13). Sjølv om både pavar, biskopar og kyrkjemøte kan gå feil,

⁹ Lindbeck 1984:18

¹⁰ Frå Konkordieformelen (luthersk vedkjenningsskrift frå 1580) Epitome, innleiingskapitlet, siste avsnitt (mi omsetjing).

vil den rette læra vera det som blir ståande i de lange løp i kyrkja. Eg meiner det går an å kombinere denne tanken med ein vestleg tankegang om nye tider og nye tolkingar, slik at kyrkja både i sitt gudstenesteliv og i si forkynning elles kan leve i ei fruktbar spenning mellom det som er eintydig og det som er førebels. Nettopp i denne spenninga vil det som har stått si prøve gjennom hundrevis av år, vera verd å ta med seg og bruke som navigasjonspunkt også i nye og ukjent farvatn. Når det gjeld den verbale forkynninga kjem spenninga mellom det som er førebels og det som er fastsett ein gong for alle fram i forholdet mellom truvedkjenninga og preika, når det gjeld den visuelle forkynninga vil forholdet mellom ikonar og annan religiøs kunst ha noko av det same forholdet.

Det er klart det er både legitimt og nødvendig å bruke eit mangfald av visuelle uttrykk i forkynninga, slik vi ser at den vestlege kyrkja har gjort gjennom tidene. Til og med dei reformerte kyrkjene har gått bort frå sitt opphavslege ikonoklastiske standpunkt og teke til å la bilete frå hendingane i evangeliet bli framstilt på veggane i sine kyrkjehus. Eg meiner som sagt at kyrkja må bli meir frimodig i å ta bruke visuelle uttrykk i forkynninga, ikkje berre for barn, men òg for vaksne.

Det kan likevel vera eit problem når forkynninga blir konserverert på kyrkjeveggane, for om ein generasjon eller to kan den bli opplevd som uaktuell, eller til og med støytande. Eg er sikker på at om vi i dag fekk framført, til og med dei beste, av dei preikene som vart heldt i våre kyrkjer for hundre år sidan ville det vera mykje der vi ville reagere negativt på, sannsynlegvis så mykje at vi ville ha vanskar med å ta til oss budskapet. Men om eit kunstverk som står i ei kyrkje, er hundre år gammalt, men i dag til dømes blir opplevd som alt for sentimentalt, så vil riksantikvaren med lova i hand stogge den kyrkjelyden som ønskjer å gjera noko med den visuelle forkynninga i kyrkja, enten det handlar om å gjera den meir aktuell og moderne i forma eller meir i samsvar med kyrkjas nedarva tru i budskapet.

Her er det noe å lære av dei ortodokse, som har dyrka fram ein kristen kunst som kan opplevast som tidlaus, heva over skiftande moteretningar. Utan nødvendigvis å kopiere denne, er det ein svært viktig referanse å ha med for den som får som oppdrag å utsmykke ei kyrkje, der kunsten skal klinge saman med og gje klangbotn til kyrkjelydens forkynning og gudstenestefeiring i kanskje fleire hundre år framover i tida. Det som trengs for den som vil skape eit slikt kunstverk er det som Henrik von Achen kallar: «En selvfølgelighet i 'talen om Gud', en nesten naiv uanfektethet; en entydighet i kraft av kirkens tro.»¹¹ I kraft

¹¹ von Achen 1989:2

av at dette er uttrykk for kyrkjas tru som har stått sin prøve gjennom hundrevis av år, vil ikonane stadig på nytt kunne opplevast som aktuelle.

Ta Guds nådes nyskapande kraft på alvor

Kva er vitsen eller poenget med å vera ein kristen? Eg er redd at svært mange nordmenn, truande som ikkje truande, ville seia at det er for å komme til himmelen når du dør. Å vera ein kristen blir altså ei slags investering som ein kan/bør/må gjera for å sikre seg inngangsbillett til himmelen. Så kan det variere kva ein konkret tenkjer at ein må gjera for å sikre seg denne inngangsbilletten: Å leva eit kristeleg/moralsk liv, ha ei rett tru eller ei rett omvending, vera døypt og gjerne konfirmert eller det som i våre dagar blir meir og meir vanleg er å tenkje: at Gud, i sin store nåde, truleg vil opne dørene til himmelen for alle menneske til slutt likevel, men da blir det jo ikkje noen særleg vits i å vera kristen heller.

Her meiner eg at ortodoks teologi slik den gjev seg uttrykk i ikonane, og kyrkjefedranes teologi i det heile, kan hjelpe oss til å sjå klarare kva Bibelen held fram som målet for våre liv og innhaldet vårt kristne håp: Det er å bli likeforma med Kristus. Vårt eigentlege liv som døypte kristne er løynt med Kristus hos Gud i himmelen (Kol 3,3) og målet for vårt liv er å stadig meir bli prega av dette nye mennesket heilt til vi, når Kristus kjem tilbake, skal stiga fram i herlegdom saman med han. (Kol 3,11-17). Himmelen er ikkje ei løn som Gud gjev til gode eller rettruande menneske, nei, det er det å vera god, ja, fullkomen og guddommeleg som *er* himmelen og utan denne nyskapinga kan ikkje himmelen tenkjast. Denne nyskapinga kan berre Gud gjera i dei som frivillig overgjev sitt gamle eg til Han (til «dagleg drukning i dåpens vatn», er biletet Luther brukar om dette i katekisma).

Det er klart at denne nyskapinga først blir fullført når vi i evigheten skal sjå Jesus som han er, og verta lik han (1 Joh 3,2), men den startar her i dette livet, for dei som ser Herrens herlegdom, som i ein spegel og vert omlaga til det same bildet, frå herlegdom til herlegdom (2 Kor 3,18). Denne herlegdomen er det som strålar i Kristi ansikt og som dei ortodokse ikonmålarane vil framstille for vårt ytre, men derigjennom òg for vårt indre, blikk.

Det er òg i denne samanhengen at helgenane òg blir viktige. Det blir viktig å fortelje, i ord og bilde, om dei som har opplevd og synleggjort krafta i Jesu oppstode (Fil 3,10). Ikkje slik at vi reknar med at dei heilt ut vart fullkomne i det livet dei levde her på jorda: «Tru ikkje at eg alt har nådd målet eller alt er fullkomen», seier Paulus (Fil 3,12), men i same samanhengen seier han òg: «Ver med mellom dei som vil likna meg brør, og *sjå på* (mi utheving) dei som rettar

seg etter det føredømet vi har gjeve dykk» (Fil 3,17). Når Paulus ellers talar om det han har fått gjera for Kristus, talar han om «den Guds nåde som er i meg» (1 Kor 15,10) på ein måte som gjer det klart at nåden ikkje berre er noko som skjer i himmelen, men òg i høgste grad er ei kraft som verkar på jorda i liva til dei som tek imot han.

Eg har i annan samanheng (Flø 2003) teke til ords for at også Den norske kyrkja bør skaffe seg sin offisielle helgenkalender. Eg skal ikkje her gjenta argumenta for dette, men berre til slutt minne om den nære samanhengen det er mellom kapittel 11 og 12 i Hebrearbreve. Kapittel 11 handlar om den store skya av trusvitne, menneske som gjennom sine liv viste at dei ved trua såg fram mot det som Gud hadde lova. Kapittel 12 handlar om å leva med augo festa på Jesus, han som er truas opphavsmann og fullendar (Hebr 12,2) og målet med dette er at vi skal verta heilage som han (Hebr 12,10). Til dette er det ikonane er laga: Å hjelpe oss å halde augo retta mot Jesus, slik at vi, saman med alle hans mange heilage vitne, kan nå fram til fullendinga i det vi blir Han lik.

English Summary

The author describes his meeting with Eastern Orthodox spirituality. The church buildings and the icons reflect another way of thinking. Churches in the West are made for giving us the conception of history. We are on our way in history, from one point to another. In the Orthodox churches we are already participants in the eternal life – the direction is upwards. The icons and saints helps us to keep our eyes on Jesus.

Litteratur

Achen, Henrik von 1989. *Bilder av en annen virkelighet, Ikoner av Solrunn Nes* i Katalog til utstilling Historisk Museum, Bergen, Internett www.ikonmaleri.no

Danbolt, Gunnar 1996. *Den østlige og vestlige spiritualitet. Om den østlige og vestlige kirkes fromhetsliv, slik det ytrer seg i bilder* i Kulturmark. Perspektiver på europeisk historie og tankeliv. Red Kate Hansen Bundt og Lars Martin Fosse

Flø, Øystein 2003. *En norsk luthersk helgenkalender?* i Luthersk kirketidende nr 12/2003 s283-284

Lindbeck, George A. 1984. *THE NATURE OF DOCTRINE Religion and Theology in a postliberal Age*, The Westminster Press Philadelphia 1984

Lindbeck, George A. 1988. *The Reformation Heritage and Christian Unity* i The Church in a Postliberal Age, George A Lindbeck edited by James J Buckley, SCM press London 2002

Mastrantonis, George 1982. *AUGSBURG AND CONSTANTINOPLE The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession* , Holy Cross Orthodox Press Brookline, Massachusetts 1982

Nairobierklæringen om gudstjenesteliv og kultur. Oversettelse ved Torbjørn Holt i Norsk Tidsskrift for misjon 4/1996, s 259-264.

Nes, Solrunn 2000. *Mysteriets formspråk*, Alma Mater 2000

Pelikan, Jaroslav 1974. *The Spirit og Eastern Christendom (600-1700)* i The Christian Tradition, A history of the Development of Doctrine, The University of Chicago Press 1974

Tollefsen, Torstein 2001. *Teologi i farger* , Verbum 2001

Ware, Timothy (Kallistos) 1997. *The orthodox Church, New edition*, Penguin 1997

Øystein Flø, f. 1957, sokneprest i Byåsen. Postboks 3340 Hallset, 7427 Byåsen, oflo@online.no

Rituell adferd på vei inn i helligdommen

– med fokus på kristne kirker og islam i tidligere Jugoslavia.*

AV LINO E. LUBIANA

*Da sa Gud:
Kom ikke nærmere! Ta dine sko av deg!
For stedet du står på er hellig jord.
(2. Mos. 3,5)*

Som tidligere katolikk kan jeg ikke la være å legge merke til forskjellen i atferd hos menighetsmedlemmer på vei inn til en katolsk og en luthersk gudstjeneste. I en katolsk kirke er det stillhet før gudstjenesten, mens det i en luthersk kirke i Norge eller en reformert kirke i Sveits er høylydt prat og stor bevegelse. Som turister i Sør Europa blir kvinner stanset om de vil gå inn i en katolsk kirke med bare skuldre. Menn i kortbukse får heller ikke komme inn, men blir bryskt stanset i kirkedøren. Er vi som turister i ferd med å bryte et tabu? Katolikkene korsrer seg og stenker seg med vievann på vei inn i kirken, ortodokse kysser et ikon, mens muslimene vasker føttene. Hva slags fenomener er dette?

Artikkelen tar sikte på å gi en kort beskrivelse av katolsk, muslimsk, ortodoks og luthersk atferd under bevegelsen inn i sine respektive helligdommer.¹ Jeg ønsker videre å benytte noen sosialantropologiske og religionsvitenskapelige begreper for å karakterisere fenomenene vi observerer.

* Artikkelen er en forkortet og omarbeidet utgave av en oppgave skrevet i forbindelse med videreutdanning i interkulturell forståelse 2002/3, arrangert av feltprestkorpset, presteforeningen og Norsk lærerakademi.

¹ Som empirisk grunnlag for beskrivelse av denne virkelighet tar vi utgangspunkt i min egen erfaring som tidligere katolikk, min kroatisk, katolske mors erfaring fra Norge og Kroatia i tillegg til tre samtaler med religiøse ledere tilhørende muslimsk, ortodoks og katolsk tro, samt min egen erfaring som luthersk prest i Zagreb og Rijeka i Kroatia og nå i Tune prestegjeld i Sarpsborg. Beskrivelsene blir understøttet av relevant litteratur. Samtalene er tatt opp på Kroatisk med diktafon under et besøk i Bosnia og Kroatia i perioden 19. september – 13. oktober 2003.

Religiøs adferd på vei inn i helligdommen

Katolsk atferd ved inngang til kirke og messe²

Den troende bør være velstelt og sømmelig kledd når han går til messe og når han ellers går inn i kirken. Bevegelsen inn i kirken har følgende stasjoner:

- Man går inn kirkedøren og inntar stillhet. Hvis noe skal sies til barna idet man går inn, brukes hviskestemme.
- Man dypper høyre hånd i vievannskålen (skropaonica), går et skritt til side, vender seg
- mot alteret og tegner seg med det hellige korsets tegn fra hode til bryst, og fra venstre til høyre skulder i treenighetens navn, idet man bøyer knærne og kneler på et kne.
- Man reiser seg og går forsiktig innover i kirken mot benken man vil sitte. Når man når benken bøyer man på nytt kne mot alteret og gjør korsets tegn enda en gang, før man reiser seg, går inn i benken og finner en plass.
- Man setter seg ikke, men kneler ned på kneleskammelen i benken i stille bønn. Mange bruker rosenkrans under bønnen. Noen ber helt til messen begynner, mens noen ber Ave Maria og Fadervår.
- Om man går før messens slutt eller når messen er til ende, går man ut av benken, vender seg til alteret, bøyer kne og gjør korsets tegn. Man reiser seg og går mot døren.
- Når man når døren går man ikke rett ut. Man dypper hånden på nytt i vievannskålen,
- bøyer hodet mot alteret og kneler som tidligere, idet man gjør korsets tegn før man går ut.

Katolikkene har samme adferd enten de skal inn til messe eller bare går inn i kirken utenom messetid. Handlingene gjentas både inn og ut av kirken og hver gang man kommer til kirke. Sanksjoner mot turisters ved inngangen til en katolsk kirke, der de bes kle seg annerledes og sømmelig, vitner om det finnes regler de er i ferd med å bryte.³ Kan det være et tabu?

² Fremstillingen bygger på i samtale med Viserektor Dr. Ivan Curic ved Det teologiske seminar i Dakovo, Kroatia 22.09.03., tatt opp med diktafon (referat kan leses på internettutgaven www.pacem.no), en samtale med Marija Lubiana, Solstadv. 11, 1640 Råde i oktober 2003, katolikk fra menigheten i Kastelier på Istria, Kroatia nå tilhørende St. Birgitta menighet i Fredrikstads filial i Moss og fra min egen erfaring som døpt, konfirmert katolikk og mangeårig ministrant i Moss. Jeg konverterte til luthersk tro 20 år gammel i 1981.

³ I Marija Lubianas hjemtrakter skulle ikke bare klesdrakt være sømmelig, det var heller ikke lov å bære med seg nasjonale symboler som flagg inn i kirken, fordi kirken skulle være ikke-nasjonal og et sted for alle folk, noe som harmonerer med katolisismens universalisme, en Gud for alle og forståelsen av paveembetets gyldighet for alle. *Han kjenner ikke bare ansvar for den katolske kirke, men for hele menneskeheten (Broomè 1980, s. 51).*

Hvorfor gjør katolikkene dette? Er kirkerommet annerledes enn stedet utenfor? Hva gjør kirken til et annerledes sted?

Viserektor Dr. Ivan Curic fortolker atferden. Når en katolikk kors seg i trenighetens navn etter å ha dyppet hånden i vievannet idet han går inn i kirken, påminner han om sin egen dåp, han bekjenner (oznacava – kan bety tilkjennegir eller signaliserer) og gjentar på nytt sin kirkelige tilhørighet og bekjenner sin identitet. Vannet er også et uttrykk for hans ønske om med rensset sinn å tre frem for Guds alter og en påkallelse av Gud.⁴ Siden alteret har en spesiell plass sentralt i alle katolske kirker, er den troende på en særlig måte kalt til å respektere (stovanje) og ydmykt bøye seg (poklon) i retning av dette som en hilsen til Kristus. Dette er stedet der Jesus Kristus ofres når presten bryter nattverdsbrødet under nattverdsriten og nattverdens sakrament blir til (ostvaranje sakramenat: man skaper sakramentet). På alteret eller rett ved siden av det, finnes et lite skap, tabernakelet, og ved det brenner et lys. I tabernakelet oppbevares de hostier (nattverdsbrød), Krist legeme, alterets sakrament som er igjen etter messen. Brødet, som etter messen oppbevares i kirkerommet, krever respekt og ydmykhet, siden katolikken tror at Gud ved Kristus virkelig er nærværende der hele tiden «katolik vjeruje u realno prisutnosti – katolikken tro på et reelt nærvær», sier Ivan Curic. Ordene «dette er mitt legeme» (Matt. 26,26ff og 1. Kor 11, 23ff) hentet fra det katolske mytologiske materialet i bibelen, er avgjørende: Kristus er der dette brødet finnes.⁵ Under messen samvirker embetets nærvær, det vil si den rettelige ordinerte prests hellige nærvær, nattverdssakramentets nærvær sammen med de hellige dømte kristnes nærvær – og gjør den liturgiske handling til et høyhellig øyeblikk.

Tidligere skulle også kvinner dekke sitt hodet når de kom til kirken, i det minste under nattverden. Skikken paktiseres nå verken i Kroatia eller Norge, men kan sporadisk sees hos eldre.

⁴ Broomè 1980, s. 31, Vannet er innviet med en bønn til Gud om «at du må rense sjel og kropp for dem som bruker det og som derved påkaller ditt navn».

⁵ Kristus-myten forteller om hvordan Gud selv stiger ned fra himmelen og blir menneske Jesus Kristus, og hvor han dør en rituell død på et kors, står opp igjen fra de døde en gang for alle og forbereder på den måten en frelses vei bort fra dom og død, en frukt av et ødelagt forhold til Gud. Relasjonen mellom Gud og menneske gjenopprettes noe som for mennesket innebærer nåde, håp og liv i stedet for den forestående død og dom (Bibelen 1978). Kirkens rituelle tjenester formidler disse goder.

Muslimsk atferd ved inngang til moskeen til bønn⁶

Alle muslimer må forberede og rense seg til bønnen. Renselseshandlingen kalles adest. Det gjelder før deres daglige bønner i sitt hjem eller ved den ukentlige bønn i moskeen. Adest eller ved behov et bad, er nødvendig, slik at legemet, klærne og stedet man ber er rent. Det finnes ideelt sett seks regler, men vi berører to av disse ifølge Lugavic.

Når muslimene vil be må de i utgangspunktet ha rene klær og være velstelte. Skoene tas av. De drar alltid med seg støv. De går til en spring eller tar en vannmugge og tømmer vann i hendene sine og vasker disse. De skyller munnen og tennene, gjerne med børste. Videre skal nesen skylles og vannet fås ut. Så vasker man ansiktet, håret og skjegget, høyre og venstre arm til over albuen. Til slutt vaskes ørene, halsen, høyre og venstre fot. Først da er den troende klar til bønn.

Han går stille inni moskeen, hvor det allerede finnes andre i bønn og finner sin plass. Handlingen må gjentas hver gang man skal til bønn i moskeen.

Hvorfor må man være ren når man går til bønn?

Årsaken er å finne i overbevisningen om at Allah er ren og at han krever renhet av sine troende. Man skal ha rene klær, rent legeme og rene motiver for å søke Allah i bønn. Både åndelig og legemlig renhet er viktig. Forberedelsen innebærer at man vasker bort sine synder og har til hensikt å tre frem for Allah uten synd.

Allah er ikke nærværende i moskeen på noe spesielt sted. Ikke noe sted i moskeen er helligere enn et annet. Allah er allesteds nærværende. Han kan ikke lokaliseres til et bestemt sted, for om han hadde hatt et spesielt sted ville han ikke vært en åndelig skikkelse. Han er alle steder der den troende ønsker å finne ham. I koranen står det skrevet:

Der min tjener spør etter meg skal du si til ham: «Jeg er nær» og la han be meg om det han måtte ønske, jeg er nær.

Allah er allesteds nærværende, men han er til stede på en særlig måte når og der en troende henvender seg til ham i bønn, «da kommer Allah». Bønnen er et reelt møte mellom mennesket og Allah.

Allah er over alt, men moskeen er likevel et hellig sted der mennesket forsøker å finne åndelig ro og nærme seg Allah. Bønnen virkeliggjør Allahs nærvær

⁶ Fremstillingen har sin bakgrunn i en samtale med Mufti Efendi Muhamed Lugavic, 20.09.2003, i hovedmoskeen i Tuzla, Bosnia. Intervjuet er tatt opp med diktafon (www.pacem.no). Det er åtte muftier i hele tidligere Jugoslavia. Deres status kan sammenlignes med våre biskopers. Over muftiene står Reis el Ulama som leder for islam i hele tidligere Jugoslavia, og under muftiene står de lokale imamer eller hodjaer som de kalles i Bosnia.

på en annerledes og direkte måte. Man står ansikt til ansikt med Allah, og stillhet, renhet og orden er nødvendig.

*Serbisk ortodoks atferd ved inngang til kirken*⁷

Før den ortodokse kristne kommer til kirke, bør han kle seg i de beste klærne han har. Da han kommer til kirken, skal han kysse kirkedørens høyre dørstolpe. Rett før han går inn eller idet han går inn, stopper han opp et øyeblikk og gjør korsets tegn med tre samlede fingre, tommel mot pekefinger sammen med langfinger, fra pannen til brystet (eller også helt ned til jorden), og fra høyre skulder til den venstre i det han hviskende uttaler; «i Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn. Amen.»⁸ Han går så inn i kirken med rolige og myke bevegelser, til stedet midt i kirkerommet hvor de sentralt plasserte ikonene er å finne. Der finnes et ikon av kirkens skytshelgen (ikona patrona crkve) og et ikon av den helgen som feires den aktuelle høytidsdag eller tid av kirkeåret (ikona praznika). Han kysser ikonene og gjør på nytt korsets tegn foran disse. Menn stiller seg på høyre side i kirken, der de finner Kristus-ikonet i kirken, mens kvinnene stiller seg på venstre side der de alltid finner ikonet av Jesu mor Maria, Gudefødersken (Bogorodice eller Theotokos). Når man har funnet en plass å stå, ber man Fader vår. Er det tid, tenner man lys for familie og venner og for de som har gått bort. Mønsteret går igjen hver gang man kommer til kirken. Man står under gudstjenesten. Langs veggen finnes stoler hvor gamle, syke og foreldre med små barn kan sitte. I kirken skal man ikke le og samtalen skal begrenses til det absolutt nødvendige.⁹

Hvorfor kysser man dørstolpen og ikonene, hvorfor korstegn og hvor er Den hellige?

Biskop Atanasije Jevtic forklarer kortegnets symbolikk og implisitte innhold. De tre fingrene sammen representerer treenigheten, samtidig som tommelen presset mot og sammenholdt med pekefingeren forteller at Kristus både er Gud og menneske. Man tegner korset over seg selv i treenighetens navn som en påminnelse om dåpen og som en bekjennelse av troen. Faderens navn sammen med berøring av pannen er en bekjennelse til Gud som Far i himmelen. Bevegelsen nedover til brystet, idet man uttaler Sønnens navn er en bekjennelse av inkarnasjonen, av Jesu komme til verden. Den Hellige ånds navn i det man beveger

⁷ Fremstillingen har sin bakgrunn i en samtale med Diakon Mitar Tanasic i Saborna crkva Rodenja Presvete Bogorodice, Sarajevo 26.09.03. Samtalen er tatt opp med diktafon. Utskrift kan leses på www.pacem.no.

⁸ Kroatiske katolikker korsar seg ikke med tre fingre, men med alle fem fingre samlet og fra venstre skulder til høyre. Dette fungerer som nasjonal markør mellom serbere og kroater.

⁹ Jevtic 2002, s. 21f.

hånden fra høyre til venstre skulder forteller at Ånden er utøst og virksom i verden. Bevegelsen fra høyre til venstre er en bekjennelse om det godes seier over det onde.¹⁰ Biskop Atanasije Jevtic sier:

Once you proceed into the interior, think of yourself as standing in heaven, facing God Himself, since the temple of God is heaven on earth – når du passerer inn til innsiden så tenk om deg selv at du står i himmelen, ansikt til ansikt med Gud selv, siden Guds kirke er himmelen på jorden.

Tanasic bekrefter dette og sier: Vi tror at Gud virkelig er til stede.¹¹ Gud er allesteds nærværende, men Den hellige er i bygningen. Kirkebygget er hellig, utsiden og innsiden, ikonene som er der og spesielt alteret der Kristus bæres frem som et offer. Det er det helligste i kirken. Gud er alltid tilstede i kirken og særlig til stede under Den Hellige liturgi der vin og brød forvandles til Jesu legeme og blod. Også andre ting gjør Guds nærvær i kirken annerledes enn utenfor, han (Jesus) sier:

Der to eller tre er samlet i mitt navn der er jeg midt iblant dere.

Gud er særlig nærværende når Guds folk er samlet. Gud er aller mest nærværende i de øyeblikkene da menigheten ber. Tanken synes her, som i den katolske kirke, å være at de troendes nærvær i bønn samvirker med stedets hellighet og gjør øyeblikket eller gudstjenestetiden høyhellig.

Tanken om Gud som nærværende i kirkebyggets materiale og i ikonene også utenom nattverdsliturgi, og Guds nærvær i sakramentene også utenom menighetens bønnefellesskap, har sin basis i den ortodokse forståelse av inkarnasjonen. Da Gud her har åpenbart seg i tid og rom i Jesu person, har han allerede brukt det synlige og sanselige som middel for det guddommelige, så derfor kan også et bilde åpenbare det guddommelige. Kristusikonet utgjør en fortsettelse av inkarnasjonen og de øvrige bildene er den himmelske virkelighet på jorden. Under billedstriden ca. år 800 e. kr påstod man at den som avviste Jesu nærvær i Kristusbildet, fornektet inkarnasjonen, at Jesus Kristus var blitt menneske, og dermed også frelsen.¹² Forståelsen av Den helliges nærvær i kirken er så sterk og annerledes enn utenfor, at den ortodokse kristne finner det nødvendig å bevege seg rolig med korstegn og kyss i denne himmelen på jorden.

¹⁰ Jevtic 2002, s. 18-21.

¹¹ Sitat Tanasic: - kaze se ovako: Kad u crkvi idete mislite da na nebu stojite, jer crkva je, znaci ovaj hram ovdje, je dom Bozji, i prema njemu treba se tako u ponasati...mi vjerujemo da je Bog stvarno tu prisutan. Oversatt: Vi sier det slik: Når dere går inn i kirken skal dere tenke at dere står i himmelen, for kirken er, det betyr dette gudshus, er Guds hus og slik må man også oppføre seg. Vi tror at Gud virkelig er til stede her.

¹² Kyrkohistoria I, Fra evangelium til den pavelige gudsstat, Torben Christensen og Sven Göranson, Lund 1978 s. 244. En sammenfatning av Johannes av Damaskus' argumentasjon for billedkulten.

Luthersk og reformert atferd ved inngang til kirken

Atferden på vei inn i Den lutherske kirke i Sarpsborg er svært lik atferden hos reformerte i Genève. Eldre kler seg finere enn på hverdager. De kommer ikke i arbeidsklær. Yngre er kledd som vanlig og noe roligere enn utenfor. Man kommer til kirken uten endring i adferd og observerer ikke noen rite lignende handling. Opptreden ved inngang i kirken til gudstjeneste eller utenom gudstjenestetid er den samme. Man mottar en salmebok og ofte et gudstjenesteprogram. Stemmen senkes kanskje noe, men samtalen fortsetter. Man kan hilse på kjente og finner seg så en plass å sitte. Barna beveger seg ofte fritt, men roes av foreldre om de løper eller bruker sterk stemme. De tilbys en barnebok å lese eller kan sitte å tegne.

Man går inn på samme måte som i annen offentlig bygning og adferden kan sammenlignes med atferd i forkant av et foreldremøte på skolen. Stedet oppleves åpenbart ikke som svært hellig. Når oppstår bevisstheten om et møte med Den Hellige om det ikke er ved kirkedøren?

Kirkeklokkene kimer fem minutter før gudstjenesten, og forandring inntreder idet lovsangen ved preludiet initieres og den første salmen begynner (tre slag i forkant av gudstjenesten praktiseres i mange kirker). Kimingen knyttes ikke til noe mytologi og har ingen rituell karakter. I Genève hører den innledende salmen til gruppen «approach to God», hvilket gir et signal om en bevissthet om å tre inn for Den hellige. Når orgelet innleder gudstjenesten med en åpningssalmen, stilner snakk. Åpningssalmene i salmeboken er ofte lovsanger eller bønner til Gud og signaliserer en forståelse av å stå fremfor Den hellige.

Ved inngang i forkant av gudstjenesten praktiseres lutheranerne i Zagreb stillhet og hviskestemme. De finner en plass og blir stående i stille bønn noen minutter før de setter seg i stillhet og venter til gudstjenesten begynner. Ved inngang i kirken utenom gudstjenestetid finner vi ingen endring i adferd.

Hvordan begrunner lutheranerne en slik adferd? Hvorfor finnes ikke spesielle handlinger ved inngang til kirken og i forkant av gudstjenesten? Hvor og når er Den hellige nærværende?

Lutheranere og reformerte tror på Gud som allesteds nærværende og er enige i tanken om at den allesteds nærværende Gud, hvor som helst og når som helst, kan oppsøkes og tiltales av den troende i bønnen (formulert som bekjennelse, sang, poesi, som fast eller fritt formulert bønn) i Jesu navn. Det skjer i kraft av Gud og mennesket Jesus Kristus rituelle offerdøde på korset og oppstandelse en gang for alle (et gjentatt tema i Hebreerbrevet i Bibelen). Myten bekrefter denne bønnens mulighet. Denne rituelle handling gjennomført fra Guds side, oppfattes tilegnet den kristne i dåpsriten og er så kraftfull at den bidrar til en åndelig ren-

het uavhengig av ytre renselseshandlinger og vask. Ytterligere renselses handlinger oppfattes normalt som et uttrykk for vantro og tvil på om Guds handling er god nok.

Det er også enighet mellom lutheranere og reformerte om Den helliges nærvær under gudstjenesten. Guds nærvær formidles ved opplesning av det mytologiske ord i bibelen og gjennom den religiøse leders tale til de nærværende der ord fra det mytene siteres, leses og fortolkes. Disse ord og denne tale oppfattes av de troende og av kirken som ord fra Den Hellige. Den religiøse lederes ord kan da ikke stå i strid med det mytologiske ord i bibelen.

Møtet med Den hellige synliggjøres ved at alle i respekt reiser seg og står når det mytologiske Ordet leses.¹³ Lutheranere og reformerte er enige om Den helliges nærvær ved nattverdsriten, men mens lutheranerne her forstår et sakramentalt, realpresentisk nærvær knyttet til nattverdselementene, brød og vin, forstår de reformerte dette som et åndelig nærvær. Riten får sin hellighet fra den bibelske mytologi, hellige ord talt av Den hellig. For å betegne gudsnærværet i ordene, som ord fra Gud, omtales de i skriftspråket med stor bokstav, som Ordet. Ved nattverden blir Ordet, betegnet som Innstiftelsesordet, «dette er mitt legeme og blod», lest over brødet og vinen. Ordet er her en skapende kraft. Tanken om at Gud forblir i brødet og vinen også etter gudstjenesten forekommer.¹⁴ Dåpsriten er for lutheranerne et møte med Den hellige Gud, mens reformerte har sett på dåpen som en troendes bekjennelseshandling.

I motsetning til hos lutheranere i Sarpsborg og reformerte i Genève, observerer vi hos lutheranerne i Zagreb stillhet og bønn i kirkehuset i forkant av gudstjenesten. Forklaringen er ikke å finne i ulikhet i mytologi eller i fortolkning av denne, men i at man i Zagreb er en minoritet i en luthersk diasporasituasjon og en misjonssituasjon. For å bli oppfattet som et seriøst religiøst samfunn og for å gi legitimitet til det evangeliske budskap man ønsker å formidle også utover kirkens grenser, praktiserer man stillhet og bønn slik katolikker, muslimer og ortodokse også gjør det.

Selv om lutheranere innvier sine kirkehus til religiøst bruk, innebærer ikke denne handling at Den hellige er nærværende i bygningen utover at Den hellige er allesteds nærværende. Kirkebygningen er i kraft av forskrift sikret for guds-

¹³ Det finnes en diskusjon om hvor mye av det mytologiske materialet som er historisk og i hvilken grad det er viktig så lenge materialet oppfattes som åpenbart og gitt menneskene av Den hellige Gud.

¹⁴ Gudsnærværet er også virkeliggjort ved Den hellige ånds nærvær i verden, utøst over menneskene på pinsedag, som ifølge den kristne mytologi er en frukt av Jesu Kristi rituelle offerdød og senere oppstandelse. Det har vært uenighet mellom reformert og luthersk teologi i spørsmålet om dette nærvær av Den Hellig Gud i den troende virkeliggjøres ved dåpen til den treenige Gud eller om Guds Ordet hentet fra mytene er tilstrekkelig. Noen kirker med røtter i reformasjonen mener Gud i sin allmakt manifesterer seg spontant og uavhengig av myte og rite og formidler sin Hellige Ånd hvor og når han ønsker til frelse for mennesker.

tjenester og kirkelige handlinger. Det er altså ingen forskjell i Guds nærvær utenfor kirken og i kirken utenom gudstjeneste tid og nevneverdig endring av adferd er ikke påtrengende og vanskelig å spore.

Et sosialantropologisk blikk på atferden ved inngang til helligdommene

Katolsk atferd

Katolikkene har ved inngang til kirken et sett regler som bør etterleves. Fremmede blir gjort oppmerksomme på reglene om de er usømmelig kledd og et tabu blir synliggjort. Katolikkens atferd synes å vitne om at det ved inngang i kirken handler om noe mer enn et tabu. Korstegn, kneling, stillhet og vievann vitner om at noe tiltrekker og skaper ærefrykt (*fascinosum et tremendum*). Det vitner om et møte med noe som vi med Rudolf Otto¹⁵ kan karakterisere som Det eller Den hellige eller for katolikken – Den allmektige himmelens og jordens Skaper (*Apostolicum*). Handlingene på vei inn i kirken blir motivert og tolket i lys av Kristus-myten i evangeliene og relatert til de store riter dåp og nattverd. Nattverdsriten bidrar på en grunnleggende måte til stedets hellighet ved nattverdsbrødets og dermed Guds tilstedeværelse. Vi forstår at Gud selv er i rommet også utenom den høyhellige messetid.

Dåpen er en overgangsrite som blant annet gir mennesket tilhørighet til kirkenes fellesskap, med Victor Turners ord, *societas*, og gir en kristen identitet. Vievannet ved inngangen befester denne identiteten.¹⁶

Endringen i adferd på vei utenfra og inn i kirken karakteriserer en bevegelse fra en profan til en sakral eller hellig sfære. Kneling og korstegn signaliserer også en påminnelse om og bekjennelse av tilhørighet og tro og av den nærværende Guds makt i kirkerommet, en makt større enn en selv. Gjentakelsen av handlingen på vei ut av kirken underbygger bekjennelses aspektet og står i motsetning til tanken om at det er en overgangs- eller renselsesrite fra profan til hellig område.

Tilnytningen til myten, bekjennelsen av makten, en handling som befester en kirkelig tilhørighet og identitet, nødvendige handlinger i en bevegelse fra en profan til et sakralt område – til Den hellige – legitimerer karakteristikken rite. Men er dette en overgangsrite? Vi kommer tilbake til dette i konklusjonen.

¹⁵ Sharp, Eric J., *Comparativ Religion, A History*, Om Rudolf Otto, s. 161-166, London 1975.

¹⁶ *Ibid.*, s. 169ff.

Muslimsk atferd

Muslimere på vei til bønn er også på vei til et møte med en tiltrekkende og skremmende realitet de må nærme seg med forsiktighet. Uvitende besøkende som vil gå inn med skoene på gjøres oppmerksomme på at her finnes regler, og for ikke å bryte et tabu tas skoene av. Den hellig – Allah – synes likevel ikke å være reelt nærværende i moskeen utover det faktum at han er allesteds nærværende. Muslimene knytter ikke gudsnærværet eller helligheten til bygg eller til gjenstander.¹⁷ Renselseshandlingen, adest, er ikke så viktig om man er på vei inn i moskeen utenom bønnetiden, selv om skoene tas av. Moskeen som sted synes ikke så hellig. Skikken med å ta skoene av gjelder jo også i mange muslimske hjem.

Vi finner at det er bønnen, karakterisert som bønnetid eller enda mer presist som hendelse, som oppfattes som hellig. Brødre eller søstere ber inne i moskeen og gjennom bønnen er de i et reelt møte med Allah. I tillegg gjør det faktum at muslimen selv er på vei til bønn og gjennom bønnen på vei til et reelt møte med Den hellige, det nødvendig med en endring i adferd og med en renselseshandling. «Allah er ren og han krever renhet!» Navnet muslim som betyr underkastelse noe som sammen med renselseshandlingen bevitner en anerkjennelse av Allahs makt. Gudsnærværet i bønnen blir av M. Lugavic gjennom sitat begrunnet i det mytologiske materialet i Koranen. Renselseshandlingen gir inngang til societas her virkeliggjort i bønnefellesskapet. En detaljert renselseshandling med grundig vask av kropp og legemsdeler vitner om en bevegelse fra en profan til en sakral situasjon, noe som sammen med hva vi ellers har funnet legitimerer karakteristikken rite. Hva slags rite dette kan være kommer vi tilbake til.

Ortodoks atferd

I den ortodokse kirke observere vi også en spesiell adferd på vei inn i kirken. Kyss av høyre dørstolpe, stillhet og rolige bevegelser, korstegn med bøyd hode i den trenige Guds navn, og kyss av de hellige ikoner vitner om et møte med en tiltrekkende og fascinerende virkelighet, men også med en virkelighet det er nødvendig å bevege seg med respekt for, for den hellige Gud selv. Korstegnet er ifølge A. Jeftic en sterk implisitt trosbekjennelse. I tillegg er stedet, bygget og ikonene hellige, ja mer enn det, kirken er selve himmelen med Gud selv og alle de hellige nærværende tilsted på jorden. Kirken forstått som bygning og interiør

¹⁷ Hva som gir helligdommen Kaba sin hellighet kunne være interessant å undersøke, dvs. om det er noe utover at stedet er et bønnested. En annen ting vi ikke kan komme inn på, men som også er verdt et studium, er om de mange koraninnskrifter inni og utenpå moskeer blir forstått som hellige i den forstand at de gjør Allah nærværende på en annen spesiell måte utover at han er allestedsnærværende.

er noe kvalitativt annerledes enn omgivelsene omkring. Kyss av ikonene vitner om en anerkjennelse av makt, men også om handlinger som leder inn i fellesskap, societas, ikke bare med troende søsken, men også inn i fellesskap med de levende helgenene ikonene avbilder og med Den hellige Gud selv. Tilknytningen til Kristus-myten er åpenbar idet begrunnelsen for en forståelse av gudsnærvær er inkarnasjonen og overbevisningen om at Gud er blitt menneske i personen Jesus Kristus. En inkarnasjon som de ortodokse mer enn andre, tenker seg manifestert i bygning og bilde. Det er en sterk kontrast mellom den jordiske himmels hellighet og den profane virkelighet utenfor kirken. Dette gjør at handlingene på vei inn i kirken åpenbart har karakter av rite.

Luthersk atferd

Lutheranere (og reformerte) er også på vei til et møte med Den hellige, et forventet møte man i noen grad kan observere i endring fra arbeidsklær til finklær i det minste hos eldre. Man kan også se noe endring i retning av stillhet idet man kommer inn i kirken hos noen. Det meste er uendret hos de fleste under bevegelsen utenfra og inn i kirken. Bevisstheten om en bevegelse fra en profan til et hellig område synes å være liten. I Kroatia observerte vi stillhet og bønn i forkant av gudstjenesten. Årsaken synes å ligge i en kulturell påvirkning fra omkringliggende religiøs praksis eller også som en god praksis, men ikke i behovet for en nødvendig rite. Behovet for en rite synes også mindre idet man oppfatter Jesu Kristi frelseshandling som så kraftfull med hensyn til tilgang til Den hellige for den dømte, at rituell adferd synes unødvendig og har kanskje til og med blitt betraktet som et uttrykk for vantro. Vi kan ikke si at vi hos lutheranere og reformerte finner noen spesiell atferd på vei inn i kirkene som legitimerer begrepet rite eller seremoni.

Vi vil nå ta utgangspunkt i Arnold van Genneps og Viktor Turners karakterisering av overgangsriter og se om vi kan konkludere med at man i moskeen, i den katolske- og i den ortodokse kirke gjør bruk av en overgangsrite på vei inn i helligdommen.

Er ritene på vei inn i helligdommene hos katolikker, muslimer og ortodokse overgangsriter?

Arnold van Gennep beskrev allerede i 1909 *Les rites de passage*. Overgangsritene markerer overgangen fra en livsfase til en annen. Det er riter ved fødsel og død, initiasjonsriter som markerer overgangen fra barn til voksen, ekteskapsriter og i noen kulturer riter ved overgang til de eldstes rekke. Overgangsritene kan

også knyttes til livskriser. Viktor Turner følger van Gennep i en inndeling i overgangsritenes tre faser, atskillelse (fra tidligere status i samfunnet), liminalitet (situasjon uten status og ofte farlig for samfunnet) og reintegrasjon (ny status i samfunnet). Gjennom overgangsritene gjenskapes, eller gjenopprettes samfunnet og mennesker får ny status med nye rettigheter. Overgangsritene er normalt ikke reversible og de gjentas ikke.¹⁸

Passer overgangsritenes tredeling på ritene vi har funnet?

Vi kan kanskje si at ritene representerer en slags atskillelse fra en profan virkelighet og hos muslimene kan man også si at det er snakk om en endring i status fra uren til kultisk ren hvor den vaskede kan sies å ha fått retten til å be sammen med de andre i moskeen. Aspektet med renselse og status er også tilstede hos katolikkene, men i liten grad slik at man endrer status. Man bekrefter derimot en status og en kirkelig tilhørighet man allerede har mottatt ved overgangsriten, dåpen.

Det er vanskelig å spore noen liminal fase der de troende etter atskillelsen befinner seg i en tilstand uten status og er farlig for samfunnet. Ritene er heller ikke handlinger som finner sted i overganger mellom livsfaser, og heller ikke av betydning ved livskriser. Statusen man eventuelt får som kultisk ren er i høy grad reversible, idet man stadig blir preget av den profane virkelighet eller blir uren, når man går ut av helligdommen, slik at ritene må gjentas når man vil inn igjen. De katolske og ortodokse riter gjentas også idet man går ut. Dette harmonerer ikke med hva vi normalt forstår med overgangsriter.

Konklusjon

Det er vanskelig å konkludere med at dette er overgangsriter i den vanlige betydningen av ordet. Handlingene medfører en så liten endring i status og rettigheter at de kanskje burde betraktes som seremonier. Jeg synes heller ikke betegnelsen «en type overgangsrite» er god siden den i høy grad leder tanken mot overgangsriter, som allerede har en stram og annerledes karakteristikk.

Konkluderende vil vi likevel si at det er snakk om riter. Riten hos muslimene kan sies å være *en renselsesrite* på vei fra det profane til Den hellige. Katolikkene har også det aspektet inne, men deres rite gjentas på veien ut. Hos katolikkene er derfor bekjennelsesaspektet ved bekjennelse av egen kirkelig tilhørighet med henvisning til og påminnelse om egen dåp mer aksentuert. I korstegnet er bekjennelsen av tro på den trenige Gud, betonet både hos katolikker og ortodokse, men spesielt sterkt og utbygget hos de ortodokse. Hos både katolikker og

¹⁸ (Hylland-Eriksen., s 169ff og Brøgger s. 160ff).

ortodokse finner vi i kyss og kneling en ydmyk bekjennelse av Den helliges makt og nærvær. Ritene til katolikkene og de ortodokse vil vi betegne som bekjennelsesriter.

English Summary

The author describes the behaviour of people when they walk into churches and mosques in the former Yugoslavia. He also compares this with the ritual behaviour in the Lutheran Church in Norway. He asks if this could be seen as «rites de passage», but concludes that the Muslim ritual is a purifying rite and the Orthodox and Catholic way are an act of confession.

Litteraturliste

- Baaren, Th. P. Van 1972: *Mana och Tabu*, i: *Vi människor*, Stockholm: Läromedelsförlagen s. 109-130
- Bibelen* 1978: Stuttgart: Det norske bibelselskap
- Bringa, Tone 1995: *Being a muslim the Bosnian way: identity and community in a central Bosnian village*, New Jersey: Princeton University Press
- Broomè, Catharina B. OP 1980: *Den katolske kirke i dag*, Flekkefjord: St. Olav Forlag
- Brögger, J. 1998: Ideologi og livsforståelse. i: Brögger, J. *Innføring i sosialantropologi*, Oslo: Cappelen s. 133-164
- Hylland-Eriksen, T. 1998: *Små steder – store spørsmål*, Oslo: Universitetsforlaget
- Jevtic, Atanasije, 2002: *Serbian orthodox, elementary book*, Beograd, Hrisanska misao
- Klausen, Arne Martin 1992: *Kultur, mønster og kaos*, Oslo: Gyldendal
- Kyrkohistoria I, Fra evangelium til den pavelige gudsstat*, 1978: Torben Christensen og Sven Göranson, Lund: Esselte studium AB
- Lov samling for den norske kirke* 2000, Oslo: Kirkerådet
- Pelikan, Jaroslav, 1974: *The spirit of Eastern Christendom*, Chicago
- Ray, Benjamin C. 1976: *African Religions, Ritual Expression and Controle*, New Jersey: Prentice-Hall, INC, s. 77-101.
- Ringgren, Helmer og Ström, Åke, V. 1983: *Religionerna i historia og nutid*, Arlöv: SkeabLäromedel
- Sharp, Eric J., 1975: *Comparativ Religion, A History*, Om Rudolf Otto, London: Duckworth s. 161-166

Intervju og samtale

Diktafonkassett 1: Samtale 1: Mufti Effendi Lugavic, Muhamed, Moskeen i Tuzla, 20. september 2003

Diktafonkassett 1: Samtale 2: Viserektor Dr. Ivan Curic, Det teologiske seminar, Dakovo, i Den katolske katedral, Kroatia 22. september 2003, Dakovo

Diktafonkassett 2: Samtale: Diakon Mitar Tanasic, Den ortodokse kirke i Sarajevo 26. september 2003

Samtalereferat, Lubiana, Marija, Råde, oktober 2003

Lino E. Lubiano, f. 1961. Misjonskonsulent og rådgiver i Borg bispedømme. Adresse: 1641 Råde. Cand. Theol., har arbeidet med kroatisk kultur og språk, videreutdanning i interkulturell forståelse. Misjonsperst for NMS i Kroatia 1989-1997, prosjektleder for SMM i Borg 1997-2000, menighetsprest i Tune 2001-2004.

«Being a male muslim the Bosnian way»*

AV TOR SIMEN OLBERG

Innledning

Artikkelen er en drøfting av den stedegne utgaven av islam slik forfatteren Tone Bringa lar den komme til uttrykk gjennom sine mannlige informanter i boka «Being Muslim the Bosnian way».

Bakgrunnen for Tone Bringas bok er hennes feltarbeid i Bosnia Herzegovina i årene 1987-88. Feltarbeidet ble gjennomført i den sentralbosniske landsbyen hun velger å kalle Dolina («Dalen»). Dolina er brukt for å anonymisere landsbyen og derigjennom beskytte innbyggerne som hadde gjennomlevd den opprivende krigen i Bosnia Herzegovina i tiden mellom Bringas feltarbeid og boka utgivelse i 1995. Boka forteller om hvordan innbyggerne levde før krigen, men handler også om hvordan en fremmed antropolog gir uttrykk for sin forståelse av hva hun så, hørte og lærte i dette lokalsamfunnet. I tillegg, før alt dette var blitt filtrert gjennom hennes antropologiske fagteorier, var uttalelsene blitt farget av de opplevelser og oppfatninger de mennesker hadde som hun hadde lettest tilgang til og nærmest kontakt med. I Dolina bodde det både muslimer og katolikker, med muslimene som den største gruppa. Bringa bodde hos en muslimsk familie i en del av landsbyen hvor det kun bodde muslimer. «Det er ikke til å unngå at dette satte grenser for hva jeg var i stand til å observere og lære, og videre farget og styrte dette min undersøkelse i spesielle retninger» skriver hun og fortsetter:

Min egen status som en ung og ugift kvinne begrenset meg på samme tid til kvinnes

* Artikkelen er en noe omarbeidet utgave av en oppgave som ble skrevet ifm «Videreutdanning i interkulturell forståelse», et samarbeid mellom Feltprestkorpset, Presteforeningen og Lærerakademiet 2003.

verden og utelukket meg fra mennenes. Som et medlem i en spesiell husholdning i et bestemt nabolag, var det viktig av lojalitetsgrunner å omgås mennesker som var medlemmer av min vertsfamilies og nabolagets sosiale nettverk (Bringa 1995:5).

Boka er, med andre ord, en undersøkelse av et muslimsk lokalsamfunn i en landsby med muslimske og katolske innbyggere sett for det meste gjennom kvinners øyne.

Jeg vil i denne artikkelen se nærmere på det Tone Bringa lar komme fram gjennom sine mannlige informanter – om hvordan det er å være mannlig muslim på landsbygda i Bosnia Herzegovina. Personlig fattet jeg interesse for emnet da jeg har en viderekommendes forståelse av islam og muslimers tro og liv i Midt-østen, men liten kunnskap om emneområdet fra Balkan.

Muslimske menns personlige identitet

Skolegang

Ved siden av hjemmet er skolevesenet et av de mest innflytelsesrike påvirkningene et samfunn har for å forme en kultur og derved en persons identitet. I Jugoslavia etter 1945 var det lokale skolevesenet (og dets identitet) et resultat av landets historie og Bosnias stilling spesielt. Offisielt eksisterte det ikke noen egen muslimsk nasjonalitet etter 1945. I de første folketellingene måtte muslimene oppgi sin nasjonalitet som «ikke deklart». En slik negativ benevnelse måtte selvsagt føles nedverdiggende. I tiåret etter den andre verdenskrigs slutt pågikk det i det jugoslaviske kommunistpartiet en diskusjon om muslimenes nasjonale status, om de skulle regnes som serbere eller kroater, eller som «jugoslaver», men partiet hadde lenge ikke noe klart standpunkt (Mønnesland 1999:213). Fra midten av femtitallet forsøkte partiet å innføre en slags «jugoslavisme» med sosialistisk fortegn. Fellesskapsfølelsen skulle bygge på partisantradisjonen og kommunistpartiet, og det samlende symbolet var Tito. På barneskolen lærte barna patriotiske sanger og dikt som hyllet Tito (også lenge etter han var død, mai 1980) som den store fader som elsket alle barn. Som belønning for utenatlæringen mottok barna et diplom, et rødt skjerf og en blå beret med et merke som inneholdt den røde Jugoslaviske stjernen (s. 76; sidetall refererer til Bringas bok). Den kommunistiske og følgelig ateistiske indoktrineringen ble stadig sterkere, og de siste rester av religionsundervisning i folkeskolen ble forbudt. I stedet ble det innført et fag som het «moralisk og sosial opplæring». Kommunistpartiet skulle ha kontroll over barna, som skulle opplæres til å bli «sosialistiske pionerer» (Mønnesland 1999:220). På nasjonale og partipolitiske merkedager deltok

barna i feiringer med forestillinger som nettopp fremmet den jugoslaviske sosialismen som forente (eller i alle fall skulle forene) alle jugoslaver.

I landsbyens moskeskole (mekteb) lærte barna også sanger og dikt, men her var det islam og i første rekke profeten Muhammed som deres ærbødighet ble rettet mot. Og pionerbereten ble en kilde til identitetskonflikt og strid mellom generasjonene i en del muslimske familier i Dolina da Bosniske muslimske menn bærer en mørkeblå beret som et tegn på sin muslimske identitet, deres eneste ytre tegn og derfor et kraftig symbol. Landsbybarna skulle ideelt delta daglig i moskeskolens religiøse undervisning, enten på morgenen eller på ettermiddagen, avhengig av om de gikk på morgenskiift eller ettermiddagsskiift på den lokale, statlige skolen. Videre, og like ideelt, skulle barna følge denne undervisningen fra de var sju til de var fjorten år gamle. De fleste sluttet mye tidligere, og guttene deltok jevnt over mindre regelmessig og sluttet tidligere enn jentene (s. 202). Muslimske landsbybarn mellom sju og fjorten år måtte derfor i utgangspunktet delta i to meget forskjellige utdanningssystemer; den ene sekulær og ateistisk, den andre religiøs. På moskeskolen lærte de at å være bosnisk muslim var først og fremst å være en religiøs muslim, mens de på den statlige skolen lærte at å være muslim var først og fremst å være et medlem i et av Jugoslavias «nasjoner» (narod), en kategori som var politisk og historisk definert fremfor religiøst (s. 77).

Arbeidsliv og militærtjeneste

Denne todelingen, sammen med en tradisjonell landsens forskjell i oppdragelse mellom gutter og jenter, ble for unge menns del forsterket gjennom deres videre sosialisering gjennom arbeidsliv og militærtjeneste. Flere unge menn forlot landsbyen på femti- og sekstitallet for å bli lønnsarbeidere i Sarajevo eller andre omkringliggende byer (s. 52). Denne form for arbeid kunne være skiftarbeid og eller sesongavhengig. I alle fall tilbrakte de mye av sin tid utenfor lokalsamfunnet og sammen med menn fra andre av Jugoslavias «nasjoner» (serbere og kroater). Serbiske og kroatisk menn hadde også vokst opp og levde under Titos kommunisme og følgelig ateistiske påvirkning, men til forskjell fra muslimenes islam var deres kirker, den serbisk ortodokse og den kroatisk romersk katolske, historisk knyttet til hver sin «nasjon» (Serbia og Kroatia). De hadde tross kommunismen en identitetsforbindelse mellom sin kirke og sin «nasjon». Det mangelte de bosniske muslimer. Tito hadde riktignok gjennomført det man kunne kalle en «muslimsk renessanse» på sekstitallet. Tito, som var en av grunnleggerne av den alliansefrie bevegelsen hvor mange muslimske land spilte en fremtredende rolle, innså at Jugoslavia kunne ha fordeler av å være et av de få europeiske land

med en stor muslimsk befolkning. Muslimene fikk en viss frihet til å utdanne sine egne imamer og opprettholde kontakten med arabiske land. Men myndighetene forble vaktsomme overfor en påvirkning fra den islamske verden.

For en gutt fra Dolina som nettopp hadde gjort seg ferdig med den videregående skole, var den militære førstegangstjenesten ved attenårsalderen den første virkelige opplevelsen av det alljugoslaviske miljø hvor de møtte andre unge menn fra alle seks republikkene (s. 93).

Dette var både en gledelig og sørgelig opplevelse for familiene. Det gledelige var at førstegangstjenesten, men spesielt dimisjonen etter fullført tjeneste, markerte at sønnen i huset ikke lenger var en gutt, men på vei til å bli en mann (s. 95). Det sørgelige var ikke bare at sønnen skulle forlate landsbyen for å tjenestegjøre andre steder, men også at han gjennom militærtjenesten i «Den jugoslaviske folkearmeen» (JNA) fortsatt skulle bli utsatt for den alljugoslaviske, kommunistiske og ateistiske ideologi. Tito hadde alltid vært nøye med å bevare JNA ideologisk «ren». Det var for eksempel uforenlig med offisersyrket å gå til gudstjeneste. Muslimene utgjorde (på begynnelsen av åttitallet) kun 2,4% av offiserskorpset. 60% var serbere og serbisk var kommandospråket. Offiserene, så vel som soldatene, ble forflyttet rundt i landet så deres kultur skulle bli «jugoslaviske». JNA betydde mye for den politiske indoktrineringen av den mannlige befolkningen (Mønnesland 1999:235). Det muslimske familier, også i Dolina, fryktet mot slutten av 1980-tallet var i tillegg at deres sønner skulle sendes til tjeneste i Kosovo. Mødrene fryktet ikke bare for deres sønners liv, men også for at de skulle bli beordret til å skyte på muslimer (s. 94).

Når den personlige identitet angripes

I 1990 raknet den jugoslaviske union og snaue to år etter eksploderte krigen i Bosnia. Tone Bringas bok dekker ikke den tidsperioden, men en film hun og et team fra Granada film lagde for dokumentarserien «Disappearing World» hvor opptakene ble gjort i Dolina både før og etter landsbyen ble angrepet, viser hvordan landsbyens katolske og muslimske befolkning i januar 1990 så optimistisk på sin felles framtid. I januar tre år senere var Dolina omringet av militære styrker på alle sider. Forholdet mellom de muslimske og katolsk/kroatiske innbyggerne ble satt på en alvorlig prøve. Naboer som i årevis hadde vært til dels nære venner på tvers av religionene ga uttrykk for at deres vennskap skulle holde, men var klar over at religionstilhørighet ble en stadig viktigere identitetsfaktor også i landsbyen deres. Muslimer og katolikker samlet seg nå hver for seg. I disse samlingene, i hjemmene eller i moskeen, ble det formidlet historier fra andre deler av Bosnia om kroater som forgrep seg på muslimer. I Dolinas

katolske hjem verserte liknende historier om muslimske angrep på katolikker. I april samme år ble landsbyen angrepet av kroatisk styrke. Landsbyens muslimske innbyggere flyktet, noen ble drept og muslimske hus ble ødelagt. Katolske hus ble stående urørt. Noen måneder senere var ingen av Dolinas fire hundre innbyggere igjen i landsbyen.

Tone Bringa skriver i forordet til sin bok at

Min antropologiske skoleing hadde ikke forberedt meg på å takle en slik meget rask og total disintegrasjon av det samfunnet jeg studerte. Selv om teoretiske modeller tillater sosiale forandringer, er disse så langsomme at antropologen kan returnere til stedet for feltarbeidet etter noen tid for å registrere modifikasjoner og integrere dem i en pen modell som forklarer hvordan folket selv forstår (og integrerer, mitt tillegg) slike forandringer på en mer eller mindre logisk måte. Kort sagt, det skal «henge sammen» både for de lokale og for antropologen. Denne krigen har «fått det til å rakne» både for antropologen og hennes informanter (Bringa: xviii, min oversettelse).

En av de viktigste grunnene til at den sosiokulturelle veven i lokalsamfunnet Dolina (som i flere andre steder i Bosnia på den tiden) raknet, mener jeg har å gjøre med hvordan innbyggerne, som medlemmer av forskjellige grupper, hadde (fått) konstruert sin egen identitet. Dette gjaldt også for katolikkene, men i første rekke for muslimene, og jeg vil hevde i særdeleshet for de muslimske menn. Islam på Balkan, det vil i hovedsak si islam i Bosnia, har i snart tusen år vært et liminalfenomen, i randsonen mellom den islamske verden lenger sørøst på den ene siden og den europeiske verdensdel i nordvest. I antropologisk litteratur vies det limiale spesiell oppmerksomhet. Det gjør det ikke i generell historieskrivning, i den utøvende politikken eller i forming av ideologier, som er sentrale brikker i byggingen av menneskelig identitet. Den personlige identitetsforming for innbyggerne i det sentralbosniske området og i Dolina selv har i mange generasjoner vært preget av spenninger, som til tider har slått over i anspenthet; disse spenninger mellom de samtidige tilstedeværelser av likheter og forskjeller, enhet og avstand mellom de to bosniske lokalsamfunnene i landsbyen, den ene katolsk den andre muslimsk. Befolkningens identitet var ikke bare preget av en tvetydighet, men *var* denne tvetydighet, skapt av innbyggernes konstante sosiale rollespill i grensesnittet mellom likheter og forskjeller, hvor den ene delen av lokalsamfunnet ikke kan opprettholde sin egen identitet uten den andre (s. 83). Nettopp det å takle kulturelle forskjeller var en del av innbyggernes mest nærliggende opplevelser av sosialt samkvem utenfor deres eget hushold, og var derfor en vesentlig del av deres egen identitet. Og for de fleste bosniere, spesielt generasjonene som vokste opp etter 1945 var forskjell i etnoreligiøs tilhørighet en av flere identitetsmarkører, som forskjell mellom kjønnene og mellom land og storby. En bosnisk muslimsk identitet innebar derfor både inkludering og ekskludering av religiøs tilhørighet avhengig av det sosial miljø vedkommende til enhver

tid befant seg i. For en mannlig muslim ville dette gjelde hjemmet hvor hans personlige identitet i større grad var preget av (den stedegne utgaven av) islam. I det sosiale samkvem med katolske naboer og venner og landsbyens to forskjellige utdanningssystemer gjaldt et samspill mellom inkludering og ekskludering, mens deltagelse i lønnsarbeid i byene og fremfor alt i den jugoslaviske hæren søkte å ekskludere hans personlige (religiøse) identitet i sterkere grad. Ble den inkludert, var det som oftest i negativ sammenheng. Da krigen i Bosnia kom til Dolina og opplevdes så katastrofal for de muslimske innbyggerne, var det nettopp fordi denne krigens gru angrep deres hjem, i noen tilfeller hjulpet av deres naboer og berøvet dem deres personlige identitet i tillegg til alt annet.

Muslimske menn som representanter for den offisielle religion og dens ritualer

Så langt har denne oppgaven drøftet viktige uttrykk for den stedegne islam i lys av andre kollektive historiske og kulturelle størrelser. I fortsettelsen vil jeg fokusere på muslimske menns stedegne utøvelse av islam slik Tone Bringa fremstiller den i sin bok og drøfte hvordan denne ble formidlet av og gjennom menn. Hun poengterer i innledningen til kapittelet «Debating Islam and Muslim Identity» at «krig forandrer mennesker og at den endrer deres forståelse av hvem de er» (s. 197). Som et resultat av og en reaksjon på krigen som prosess og politikken bak den, er det å forvente at mange bosniske muslimer i større grad vil redefinere både det faktiske innholdet av og det aktuelle uttrykket for den stedegne islam i et nærmere møte med det større Europa (og EU i særdeleshet) på den ene siden og det muslimske umma (det verdensvide samfunn av troende muslimer) på den andre. I hvilken form og grad den stedegne islam vil endre seg vil være et emne for fremtidens videre forskning. Vi kan si at på grunn av krigen inneholder Bringas bok informasjon og etnografiske data som kun hører historien til.

Offisiell administrasjon av religiøst liv

Det islamske forbundet (Islamska Zajednica, heretter I.Z.) er det statlig godkjente organet som har ansvar for alt som har å gjøre med det muslimske samfunnet i Bosnia Hercegovina (og før 1990 også for Kroatia og Slovenia). Det er en meget byråkratisk organisasjon som opererer på tre geo-administrative plan. I.Z. blir ledet av et eldsteråd i Sarajevo. Dets leder er titulert «Reisululema» (eg. «De lærdes hode»). På nivået nedenfor finner vi det regionale råd som representerer alle moskeer innenfor en sekulær administrativt enhet. I disse rådene sitter hodzaen (imamen, eller den religiøse lederen) fra hver lokal moske samt valgte leke

representanter. På det nederste nivået finner vi de enkelte moskeråd som blir ledet av moskeens hodza (s. 199).

I alle disse stillingene satt kun menn. Før 1990 ble eldsterådet stadig overvåket av en statlig komité for religiøse saker og måtte rapportere til denne hva som foregikk på hvert eneste møte. Komiteen var spesielt opptatt av om hodzaer spredde anti-statlig eller pan-islamske ideer. Dens medlemmer var redde for at de unge hodzaene skulle skape uro i rekkene. Eldsterådet selv var opptatt av å tøyse spesielt to former for den stedegne praksis av islam som de fant «uortodokse»; nemlig sufiordnene med sine spesielle ritualer og i særdeleshet helbredelser og andre ideer og praksiser som ble oppfattet som uislamske og influert av kristendommen, som for eksempel bønn til Gud via helgener. Generelt kunne eldsterådet selv benytte sin stilling i det sosialistiske statssystemet til å gå imot enhver gruppe eller individ som på en eller annen måte truet deres (bortimot) monopol på å beskrive hva som var rett islamsk ideologi og organisasjon (s. 200).

Menn og landsbymoskeen

Moskerådet

Enhver landsby ble styrt av et landsbyråd. I Dolina satt det både katolikker og muslimer. Alle var menn, og i kommunisttiden var det kun medlemmer av kommunistpartiet som kunne sitte i landsbyrådet. Disse personene kunne ikke velges til andre administrative posisjoner i landsbyen (s. 75). Dette førte til at en mannlig muslim med ønske om en ledende posisjon i landsbyadministrasjonen enten måtte velge landsbyrådet og medlemskap i kommunistpartiet eller moskerådet hvis autoritet kun dekket religiøse anliggender. En religiøst praktiserende muslim ville således ikke kunne forvente å få noen direkte lokalpolitisk innflytelse. Moskerådet var på sin side knyttet til moskeen, det synlige fokuspunkt og kraftfulle uttrykk for islams og det muslimske trosfellesskaps tilstedeværelse i landsbyen. Moskeen var senter for det muslimske uttrykket for den religiøse tro, «diin», og den religiøse praksis, «islam», så vel for alle de muslimske innbyggerne i Dolina som for alle muslimer i hele verden. Det var her de muslimske barna fikk sin grunnleggende opplæring, i moskeens mekteb og hvor mennene holdt sine rådsmøter.

I moskerådet i Dolina satt fem menn som årlig ble valgt blant de mannlige familieoverhodene innenfor hvert lokaladministrative område. Moskerådet ble alltid ledet av den lokale hodzaen. En av de viktige oppgavene til moskerådet

var, og fortsatt er, å iverksette vedtak fattet av det islamske forbundet i Sarajevo og fungere som mellomledd mellom det lokale og sentrale nivået. Rådet møtte etter behov, også for å diskutere saker som var ønsket tatt opp, gjerne etter anmodning fra hodzaen. Rådets øvrige ansvarsområder besto i å velge bønneutroperen («muezinen») og å administrere den daglige driften av koranskolen. (Læreplanene og den overordnede driften av mektebene ble styrt fra Sarajevo.) På det finansielle området sto rådet for den lokale innsamlingen av det årlige velferdsbidraget («zakat») og sørget for at pengene gikk til de formål sentralforbundet bestemte. Det skulle videre fastsette hodzaens lønn innenfor de rammer som sentralforbundet hadde satt (s. 205f). Med sitt fokus på kvinnene, går ikke Tone Bringa nærmere inn på hvilken betydning denne administrative funksjonen hadde å si for ordningen av landsbyens liv og praksis. Men det er klart fra min egen erfaring fra samtaler med mannlige muslimer i England, Midtøsten og her i Norge at moskerådet er et av, om ikke det mest innflytelsesrike forum for å forme (oppretholde) den muslimske kulturen i lokalmiljøet.

Islamske lærere

Islam har intet presteskap som på noen måte oppfattes å stå mellom Gud og menneskene. Enhver muslim kan henvende seg direkte til Gud, og man er ikke avhengig av en spesielt innviet person for å lede gudstjenesten. Muslimske samfunn utdanner sine religiøse lærere for å forklare Guds opprinnelige vilje, formidlet gjennom Koranen til de troende. Disse er i første rekke menn. Men innenfor Hanafiretningen av den islamske rettslære, som den store majoriteten av muslimene i Bosnia følger, er det gitt åpning for å utdanne kvinnelige lærere («bula»). Men disse kvinnene ble i Bosnia ikke lønnet av offisielle islamske organisasjoner slik deres mannlige kollegaer ble (s. 209). Dette fikk blant annet den betydning at det islamske sentralforbundet utøvet en større innflytelse på den religiøse utdannelsen av de mannlige lærerne og hvordan de utførte sine religiøse oppgaver (s. 206).

Hodzaen

Tittelen hodza kommer fra tyrkisk «hoca» og er som tidligere nevnt den stede-
ne benevnelsen for det araberne kaller en «imam». Blant yngre muslimer og i særdeleshet fromme muslimer fra den urbane eliten og de lærde som er påvirket av islam fra Midtøsten er imam som tittel tatt i bruk. Fra tiden før den andre verdenskrig var det kun menn fra familier som eide store landområder som kunne bli hodzaer. Dette skyltes at de trengte noen som kunne finansiere deres utdanning i den sentrale skolen («medresaen») i teologi i Sarajevo. For det andre

mottok hodzaene den gang ingen fast lønn, kun et symbolsk bidrag fra det lokale moskerådet hvor de tjenestegjorde. De var derfor avhengig av finansiell støtte fra sine familier. Dette var blitt endret på det tidspunkt Bringa gjorde sitt feltstudium (s. 207). Hodzaene mottok, som tidligere nevnt, en lønn som ble fastsatt av det lokale moskerådet etter retningslinjer fra sentralrådet. Sentralrådet i Sarajevo hadde også etablert et system med stipendier. I tillegg til sin månedslønn mottok hodzaene også frivillige finansielle gaver fra landsbyboere når de tok på seg oppgaver som undervisning og koranresitasjon ved «mevlud», den årlige feiringen av profetens fødselsdag, andre gledesfeiringer og ved «tevhid», det mest formelle ritualet hvor forsamlingen ber for og på vegne av en avdød (for en mer utførlig beskrivelse se s.188f). Denne form for ekstrainntekter ble sett på som uheldig, både av enkelte landsbyboere og hodzaer. Landsbyfolket så dette som en «snikprofesjonalisering» og kommersialisering av rituelle tjenester; «den stadig økende tendens til å (skulle) gi penger til den som resiterer (koranen) for dem». Enkelte hodzaer så dette også som en tendens til økt kommersialisering av religiøs kunnskap, og det faktum at både kunnskap og penger ble brukt til å (søke å) endre resultatet (av ens framtid, spesielt etter døden) av det Gud allerede hadde bestemt av sin suverene vilje.

Det å søke å forandre sin situasjon og framtid skal vi komme tilbake til under «folkelig islam». Men her møter vi allerede grensesnittet mellom den oppfatningen av islam og dens ritualer vi kan kalle, med et litt upresist uttrykk, for «offisiell» islam og med et like uheldig uttrykk, sett fra antropologiens side, «folkelig» islam. Nå argumenterer Bringa for at landsbyboerne ikke så dette som en betaling for utført tjeneste, men heller som en gave som gis til gjengjeld for den resitasjonen den avdøde mottar ved sin grav. Allikevel ser Bringa denne praksisen øke det hun kaller «klasseforskjellen» i landsbyen ved at fattigere innbyggere ikke ville være i stand til å tilkalle mer enn en hodza eller en «bula» (en kvinne som hadde fått en religiøs utdannelse), eller en lek mannlig koranresitør i frykt for å skamme seg ut ved ikke å kunne leve opp til den forventede gavestandardene. Og hun tolker en av sine hodzainformanters kritikk av en slik bruk av penger som et uttrykk for vedkommendes solidaritet med disse fattige landsbyboerne som han kjente så godt etter å ha bodd sammen med dem lenge (s. 208).

Det er interessant at Bringa som fagantropolog ikke går nærmere inn på denne informantens religiøse eller teologiske grunner for sitt syn, men tolker utsagnet som et uttrykk for en mellommenneskelig relasjon. Ved ikke å operere med en kategori innenfor det religiøse som fanger opp hvordan og hvorfor mennesker og grupper forholder seg til transcendent forestillinger, reduserer

Bringa, som mange av hennes kollegaer, den menneskelige religiøsitet til kun et forhold mellom mennesker og grunnene for deres handlinger søkes kun i det dennesidige.

Menn og offisielle ritualer

De muslimske innbyggerne i Dolina hadde en forestilling om at husholdets fremgang og det de kunne kalle «suksess», spesielt på det materielle området var et resultat av medlemmenes religiøse inderlighet, synliggjort gjennom religiøse handlinger og overholdelse av bønnene i særdeleshet (s. 162). Den muslimske lokalbefolkningens fattigdom ble dermed forstått som et resultat av deres generelle svake «tro». Dette ble også brukt som forklaring når ting gikk galt i landsbyen, som tørke som førte til en dårlig innhøstning. Der hvor slike oppfatninger ble uttrykt av kvinner, var det en implisitt kritikk av deres menn som mer sjelden gikk i moskeen og som ble oppfattet å kaste bort husholdningspengene på alkohol og festing. Men det skal også sies at menns praktisering av islam økte med stigende alder (s. 165).

Men både for menn og kvinner var den religiøse aktiviteten ikke konstant året igjennom, men skiftet i følge den rituelle kalender.

Den rituelle bønne

Selv om kvinnene så det som nødvendig å oppfordre sine menn til å be i moskeen på fredager (s. 159) var det menn som ledet bønnene der. Og det var kun menn som fikk opplæring i å lede disse bønnene (s. 210). Da enkelte bulas påpekte at det var intet i koranen som forbød kvinner å lede bønnene, fikk de til svar at alle Guds budbærere siden Adam hadde vært menn. Tone Bringa beskriver deretter ganske utførlig med flere eksempler fra andre steder i Bosnia hvordan menn søker å holde på sine statuser i utøvelsen av islam i lokalmiljøene.

Ellers sier hun lite om denne meget sentrale siden av muslimske menns religiøse identitet.

Ramadan

I Dolina var det kvinnene som først og fremst overholdt fasteforskriftene. Mennene ble gjerne unnskyldt med at de arbeidet så hardt. Det var en vanlig oppfatning blant mennene i landsbyen at fasten var for de (kvinner og eldre menn) som hadde tid og som ikke måtte arbeide så hardt. En slik holdning ble tatt ille opp av landsbyens kvinner som opplevde at det ble forventet at de skulle gjøre en hel

dags arbeide, gjerne ved siden av sine menn på åkrene, samtidig som de fastet. Mange hodzaer frembar også en kritikk av denne type holdning.

Bringa bringer følgende lille satiriske historie om hvor vanskelig kvinnene opplevde menn hadde det i ramadan:

En kveld oppsto det et ordskifte mellom en mann og hans hustru da hun oppfordret mannen sin til å bli med på kveldsbønnen i moskeen. Mannen var lite motivert og det oppsto en krangel om tidligere uoverensstemmelser i deres tjue års ekteskap. Mannen uttrykte ergerlig at hvorfor hadde hun ikke giftet seg med en hodza om det var en slik religiøs mann hun hadde ønsket seg. Mannen summerte så opp sin skrekkelige situasjon: Jeg har smerter. Jeg fryser. Jeg har ikke hatt kaffe i hele dag, og det er ramadan så jeg kan ikke drikke min brandy (s. 165).

Allikevel var det både for kvinner og menn viktig å holde en ytre fasade som opprettholdt den allmenne forståelsen av at fastemånedens ramadan var av den aller største betydning for det muslimske lokalsamfunnets identitet. Som en av islams fem søyler og en av de viktigste kollektive hendelser i det islamske årskalendarer, bærer den i seg rollen som praktisert islams fremste identitetsmarkør i Bosnia (s. 169).

Begravelse

Ifølge koranen har Gud på forhånd bestemt hvor lenge et menneske skal leve. «Allah gir dere liv, og lar dere så dø» (Sure 45,26). Denne overbevisningen preger muslimenes holdning til liv og død, uansett hvilken måte døden skulle komme på.

Etter et dødsfall er det visse obligatoriske («fard») ritualer som skal utføres av mennene. Et av disse er vasking av den avdøde. Dersom den avdøde er en kvinne skal hun vaskes av en kvinne. Bringa skriver at dette ritualet utføres i Bosnia av enten en hodza dersom den avdøde er en mann eller av en bula dersom den avdøde er en kvinne (s. 184). Etter vaskingen foretas en renselse tilsvarende renselsen før den rituelle bønnen. Hele tiden ber de som vasker: «Vi søker din tilgivelse, å barmhjertige Gud.» Det er viktig at den avdødes ektefelle ikke får se den avdøde så han eller hun ikke besmitter eller forurenser den avdøde med «upassende tanker» (s. 185). I så tilfelle må vaskingen gjøres om igjen. For den avdøde er faren for å bli uren stor i tiden mellom vaskingen og selve gravleggingen. Selv et blick eller en tanke fra den avdødes livsledsager kan være en potensiell urenhetskilde. Bringa sier at dette synes å bekrefte Maurice Bloch's tese (i *Death and Regeneration of Life*, 1982) om at døden må fornektes for å opprettholde den sosiale orden, ved å fornekte seksualitet og fødsel. Men Bringa argumenterer at til forskjell fra Bloch som hevdet at denne fornektelse i første rekke gjaldt kvinner, gjelder denne også menn. Videre legger hun vekt på at

denne mulige forurensningen knyttes vel så meget til den avdødes sjel som til kroppen. Forestillingen om at de levende kan forurense de avdøde ved deres tanker og lyster er derfor en reversering av den mer utbredte forestillingen om at det er de døde som forurenser de levende, som Bloch og Jonathan Parry hevder i sin bok som jeg refererte til ovenfor.

Ifølge profeten Muhammed skal man ikke uttrykke sin sorg eller klage ved høye rop eller sterk gråt. Tradisjonelt blir dette tolket som at man ikke skal påkalle djevelen eller andre uønskede vesener. Bringa tolker dette som at man ikke ønsker å uroe den avdøde, da vedkommende enda er å betrakte som et «følelsesmottakelig» vesen (s. 85). Ved å anlegge en slik tolkning utelukker hun leseren fra å trenge dypere inn i det interessante emnet om virkelighetsforståelsens betydning for handlinger. Jeg mener det hadde vært ønskelig å få innsikt i den stedegne virkelighetsforståelsen for å kunne se hvorledes en bosnisk muslimsk kosmologi kommer til rette med transempiriske fenomener som iblis, jinner, zaränder og qarinat som har en stor betydning i en arabisk muslimsk kultur.

Etter vaskingen draperes et hvitt klede rundt den døde som legges i en kiste uten lokk. Over kisten kan det legges et grønt klede, gjerne med den muslimske trosbekjennelsen trykket på. Deretter avholdes bønn for den avdøde («tevhid»). Denne kan foregå i eller ved moskeen eller i den avdødes hjem. (Gravplassen regnes ofte som for uren til at bønnene kan avholdes der.) Dersom bønnen holdes i moskeen er det kun mennene som deltar. Holdes den i den avdødes hjem, kan kvinner delta.

Når bønnen er over skal den avdøde fraktes til gravplassen. Vedkommende kan kjøres eller trilles hvis avstanden er meget lang, men aller helst skal kisten bæres. Mannlige familiemedlemmer og andre mannlige slektninger, venner eller til og med naboer bytter på å bære den avdøde hvis strekningen er lang. Det regnes som fortjenestefullt («sevap») å delta i bæringen. De som bærer, går så hurtig som mulig uten å riste den døde kroppen unødig. Den raske gangen begrunnes i tradisjonen med at Muhammed har sagt:

Gå raskt i en begravelse, for hvis den døde personen var god, sender dere ham til en god tilstand. Men hvis han var annerledes, er det et onde som dere kvitter dere med (Mishkat al Masabih 1970:347).

Den døde begraves vanligvis kun iført likklærne, mens en martyr skal begraves i de klærne han/hun hadde på seg da døden inntraff. Bringa sier ikke noe om hvordan bosniske muslimer begraver sine døde, men tradisjonelt legges den avdøde på ryggen med føttene mot Mekka slik at ansiktet også vender i den retningen. Noen graver graven på tvers av retningen mot Mekka og legger den av-

døde på siden med ansiktet vendt mot Mekka. Etter at jorden er kastet tilbake i graven, blir det gjerne sprinklet vann over graven og en gravstøtte blir satt opp.

Tevhid

Tevhid, bønn for den avdøde, er et formalisert ritual hvor den lokale muslimske forsamlingen framfører/resiterer bønner for og på vegne av den avdøde. Tevhid blir gjennomført fem ganger i forbindelse med en persons død. Den første blir holdt på den dagen vedkommende dør. De neste blir avholdt henholdsvis sju dager, førti dager, seks måneder og et år etter vedkommendes dødsdag.

Det gjennomføres en tevhid både for avdøde menn og en for kvinner (s.189). En manns tevhid blir som tidligere nevnt enten avholdt i den avdødes hjem, men som oftest i moskeen. Til forskjell blir en kvinnes tevhid alltid avholdt i den avdødes hjem og blir ledet av en bula. Dersom det avholdes en felles tevhid, hvor både et mannlig og kvinelig medlem av en familie er gått bort, vil menn og kvinner som deltar sitte i hvert sitt rom dersom plassen tillater det. Hvis ikke vil mennene sitte fremst i rommet, nærmest hodzaen mens kvinnene sitter baki rommet, som i moskeer uten galleri. Tevhid for en mann er kortere enn for en kvinne, med unntak av de som holdes i et sufamiljø.

Mukabela

Mukabela betegner en sammenkomst av flere «hafiz» (en gutt eller en mann som kan resitere hele koranen utenat) i en moske for å resitere koranen fra begynnelsen til slutten. Selve resitasjonen kalles en «hatma». En mukabela vil som oftest finne sted i løpet av fastemånedens ramadan. I forbindelse med denne kan enkelte betale en hodza for å utføre en hatma på vegne av avdøde familiemedlemmer eller slektninger. Stor prestisje er knyttet til å kunne delta i en mukabela. Som oftest er deltagerne kun menn, men Bringa forteller (s.195) at i Dolina eksisterte det en gruppe kvinnelige koranresitører selv om disse sto under ledelse av en hodza. Bringa forklarer denne gruppens eksistens med at kvinner hadde i løpet av kommunisttiden overtatt flere av mennenes «offisielle» religiøse ritualer. Dette skyltes, som nevnt ovenfor, at menns deltagelse i det offentlige rom først og fremst var knyttet til deltagelse i kommunistpartiet og i «den jugoslaviske sfære». Troende muslimske menn måtte i større grad enn kvinnene gå på akkord med sin religion og dens ritualer grunnet deres deltagelse i det jugoslaviske samfunn.

I dette avsnittet har jeg behandlet enkelte områder hvor muslimske menns religiøse praksis i stor grad utledes av de kilder innen islam vi kan kalle de «offisielle», i første rekke koranen, hadith og forordningene i shariaen. Denne type

praksis har som tidligere nevnt vært referert til som de «offisielle» og «formelle» uttrykk for religionen og har vært knyttet for det meste til menn. Tone Bringa har problematisert denne altfor skjematiske kategoriseringen av muslimske menns og kvinners praksis. Dermed har hun også, som antropolog, ikke ønsket å skjelne mellom religiøse uttrykksformer som eksempler på «offisiell» eller «normativ» islam på den ene siden og «folkelig» islam på den andre, slik det ofte gjøres i bøker om islam som gjerne har en historisk eller en dogmatisk innfallsvinkel til religionen, eller begge deler.

«Normativ» og «folkelig» islam

Så kan vi spørre om det gir mening å skille mellom «normativ islam» og «folkelig islam». Kari Vogt har i sin bok *Islam på norsk* «bannlyst» et slikt skille, og derved også bruken av disse to begrepene i sin fremstilling.

for det første fordi de er sterkt verdiladede: Vi kunne forledes til å tro at vi står overfor en autentisk, «normativ» islam-tolkning versus en mindre autentisk, «folkelig» tradisjon, fjernt fra skriftgrunnlaget... Hva budskap og ideologi angår, kan vi bare slå fast at vi står overfor ulike eksegetiske tradisjoner, begge med røtter langt tilbake i islams historie (Vogt 2000:28)

Jeg mener det er viktig i denne sammenheng å peke på at Vogt bruker sufiskolene (Barelwi- og Deobandiretningene) som eksempler for å gå imot et skille mellom begrepene «normativ» og «folkelig» islam. Rammen for denne oppgaven gir ingen mulighet til å drøfte framveksten og utviklingen av sufismen, den islamske mystikken. Men vi merker oss at den oppsto som en reaksjon (på 900-tallet) nettopp på det de islamske mystikerne opplevde som en ensidig konsentrasjon om teoretisk kunnskap, korrekte læresetninger og utvendig lydighet mot den overleverte læren. Betegnelsen mystikk brukes som en betegnelse for en religiøsitet som fokuserer på direkte kontakt eller forening med den ytterste (guddommelige) virkelighet, og felles for mystikere innenfor forskjellige religiøse tradisjoner er at de ofte forlater sin religions læresystem og ytre praksis og bruker meditative teknikker for å søke en opplevelse «med lukkede øyne» (myein – gresk; å lukke øynene) (Opsal 1994a:171). Sufismen kan derved forstås som «islams indre vei»; som religiøs erfaring «innenfra» med basis i ekte opplevelser.

Jeg er enig med Vogt i at det er uheldig å operere med kun disse to begrepene. Sufismen, forstått som en reaksjon, har utvilsomt den islamske åpenbaringen («tanzil») som sin kilde, og sine røtter i åpenbaringens resultater; koranen og profetens «sunna» (praksis), samlet i hadithlitteraturen. Men sufismens eksegetiske tradisjon skilte seg etter hvert fra den som ble kjennetegnet som den dogmatiske tradisjon med «rett lære» som sin basis. Sufismen som islamsk bevegelse-

se med søken etter å føre de troende til en dypere erkjennelse av guddommen avfødte ønsket om oppnåelsen av «baraka» (velsignelse) som en kraftkilde til å takle livets og dagliglivets usikkerhet. Og dette ønske om oppnåelse av baraka fikk mennesket til å søke etter veier og metoder for å tilegne seg denne. Denne søken ble først foretatt av fromme enkeltindivider. Senere samlet flere disipler seg rundt en mester og organiserte brorskap oppsto. Og det er ofte personer fra disse brorskapsmiljøene vi finner som autoritetspersoner innen den praksis av islam jeg fortsatt finner meningsfull å kalle «folkelig». Samtidig viser feltstudier, også Tone Bringas som jeg skal komme tilbake til, at personer med formell religiøs utdannelse, som hodzaer, blir tilskrevet en autoritetsstatus innen «folkelige» former for islam.

Uttrykk for sufismen i Bosnia

Før vi går videre kan det være på sin plass å referere kort til sufismens og brorskapenes tilstedeværelse i Bosnia. Blant de mer kjente sufibrorskapene finner vi representanter for Naqshbandibrorskapet som tilstedeværende i Bosnia og Bektasjibrorskapet i Kosovo (s. 220f). Enes Karic, rektor ved det islamske fakultetet i Sarajevo, framholder i sin bok *Essays (on behalf) of Bosnia* at sufismens representanter i Bosnia tilførte det bosniske samfunnet en stor forståelse for toleranse, både innen det muslimske samfunnet og mellom det muslimske og de andre religiøse samfunn i Bosnia. De bygget sine samlingssteder («tekije») der hvor naturen var skjønnest, i åssidene eller der hvor elvene hadde sine utspring (Karic 1999:92f). Bringa forteller at Dolina nettopp ligger i et område hvor flere kjente tekije fantes på den tid og at innbyggerne der hadde en tradisjon for å oppsøke disse sufihelligdommer eller en turbe (et lite mausoleum) for å be om et godt resultat i vanskelige situasjoner og å be for avdøde familiemedlemmer og naboer ved tevhid (s. 220). At tevhid kunne bli lagt til en tekija (sing.) eller en turbe ser hun nettopp som et resultat av sufibrorskapenes påvirkning på lokalbefolkningen, spesielt gjennom sine zikr ritualer (fra arabisk; dhikr, ihukommelse, et rituale hvor dervishene påkaller og priser Allah, ved hans 99 skønne navn). Zikr kunne bli utført av kvinner dersom det var både menn og kvinner som deltok og ritualet ble ledet av en hodza, men kvinnene kunne enten bli flau eller fnisete over at et slikt rituale kunne utarte med en del roping (s. 221). De fleste foretrakk å holde kjønnene atskilt med hver sin zikr. Eldre menn i Dolina kunne fortelle om intensiteten i zikr utført ved mevlod i en tekija i det sentrale Bosnia for lenge siden hvor «kasting av kniver» stod for høydepunktet, hvor deltagerne skar eller rispet seg på kroppen. Det islamske forbudet i Sarajevo hadde nå stanset slike ritualer med den begrunnelse at de fryktet at noen kunne komme til

skade. Forbundet hadde også søkt å få innflytelse over det stedegne Naqshbandibrorskapet ved å sende sine representanter til hvert større dervisjrituale som ble holdt i Bosnia og Herzegovina. Disse representantene ville så holde en preken for de tilstedeværende som egentlig hadde kommet for å høre resitasjon av koranen og oppbyggelige sanger, mange av dem skrevet av prominente tidligere ledere («sheiker») av Naqshbanditekije i sentrale Bosnia (s. 221). Disse observasjonene viser for det første at sufismen med sine brorskap var en integrert del av det religiøse liv i på landsbygda i Bosnia, og jeg tolker disse observasjonene slik at sufibrorskapene i Bosnia, med sine spesielle riter, kan sees å stå mellom en «normativ» form for islam og en «folkelig» versjon. For det andre mener jeg at det at enkelte av deres praksiser ble påtalt i negative ordelag av representanter for de offisielle muslimske institusjoner, uten at de var i stand til å avskaffe dem, viser at representanter for den «normative» form for islam sto i et tosidig forhold til den «folkelige», både som avvisende og som deltagende.

«Lav-islam» eller «folkelig islam» ?

Før vi går videre ønsker jeg å ta opp tankerekken i diskusjonen ovenfor om begrepsbruken og det å ikke skulle operere med de to kategoriene «folkelig» og «normativ». Jeg tolker Vogts «bannlysning» av disse to begrepskategorier hovedsakelig fordi vi da får problemer med å innordne sufismen. Men for igjen å sitere Vogt:

selvsagt (er det) ikke til å komme forbi at det finnes faktiske forskjeller mellom de ulike retningene (innen islam), og at det også er mulig å snakke om et «lav-islam» og et «høy-islam», for bare å vise til antropologen Ernest Gellners forsøk på å finne en egnet terminologi (Vogt 2000:29).

Begrepet «lav-islam» som Vogt foretrekker, med utgangspunkt i Gellners terminologi, mener jeg dekker det Jan Opsal benytter i sin bok, nemlig «islam nedenfra» (Opsal 1994a:191). Allikevel er Opsals begrep snevrere enn Vogts i og med at Opsal opererer med fire og ikke kun to begreper. Jeg mener, med støtte i det Bringa har dokumentert i sitt materiale som allerede nevnt om sufibrorskapenes påvirkning på muslimer i Bosnia, at Opsal har et viktig poeng i å hevde at sufibrorskapenes ledere ble «lav-islams» mest fremstående praktikere, hvor utgangspunktet er «kraft», grunnlaget er «effekt» og hensikten eller målet er «kontroll» (etter Opsal 1994a:191). I tillegg mener jeg at vi må opprettholde at representanter for en «normativ» form for islam også var virksomme som brobyggere over til en «folkelig» utgave av islam i Bosnia. I stedet for å operere med to begreper, støtter jeg meg på Opsal og mener det er atskillig mer fruktbart å operere med fire begreper for å forklare forbindelser og forskjeller mellom dis-

se former for praktisert islam, nemlig «normativ islam», «sufisme», «sufibrorskapene» og «folkelig islam».

Uttrykk for «folkelig islam»

Hvordan er så den «folkelige islam» i Bosnia presentert gjennom Tone Bringas mannlige informanter? Før vi søker å svare på dette, er det nødvendig at vi har en grunnleggende forståelse av hva vi legger i begrep som «folkelig islam», «lav-islam» eller «islam nedenfra».

Gjennom å observere religiøs atferd får vi et innblikk i menneskers religiøse liv og deres religiøse tro slik den faktisk er, og ikke slik normerende skrifter sier at den burde være.

Denne utøvelse av islam «nedenfra» er blitt og blir stadig til ut ifra de behov vanlige muslimer trenger å få dekket. Et viktig spørsmål for den vanlige muslim er hvilken hjelp religionen kan gi i livets forskjellige små som store situasjoner. Ved å følge de foreskrevne daglige ritualer og gjennomføre de årlige seremonier som karakteriserer «normativ islam», bekrefter en muslim sin religiøse identitet i første rekke overfor andre muslimer på det lokale plan så vel som innenfor det islamske «umma». Selv om denne religiøse aktivitet er syklisk og i sin form er repetitiv, har vi sett at dette ikke fikk det tilsiktede utslag blant den mannlige befolkning i Dolina. Allikevel ville de aller fleste muslimer kunne gjøre rede for hvordan og hvorfor de skulle handle i tråd med de foreskrevne ritualer. Utførelsen av disse kretser om de «store» spørsmål om liv og død, himmel og helvete, frelse og fortapelse og evighet. Utførelsen av handlinger knyttet til «folkelig islam» kretser derimot om eksistensielle spørsmål om frykt, skam, sykdom, ensomhet, skyld, gjengjeldelse, lengsler, maktesløshet, meningsløshet, smitte; det vi kaller kriser. Ritene er overgangs- eller kriseriter, ofte i lokal utforming. Bill Musk har i sin bok *The unseen face of islam* en forklarende skjematisk oversikt over ytterligere aspekter i forholdet mellom normativ og folkelig islam (Musk 1989:202). Men i denne oppgaven er det kun ett av disse aspekter jeg vil trekke fram fordi som tidligere nevnt viser Tone Bringas feltstudier at det er ikke bare personer med tilknytning til sufibrorskapene som er sentrale aktører innenfor folkelig islam, men i høyeste grad også personer med formell, «normativ» religiøs utdannelse, som hodzaer.

Muslimske healere og spåmenn

Bringa tar utgangspunkt i at som det var (mannlige) bærere av islamkunnskap autorisert som representanter for offisiell islam, fantes det også bærere av islamkunnskap som ikke var akseptert av den offisielle islam. Noen av disse, som

innbyggerne i Dolina oppsøkte for å få råd og hjelp i personlige kriser eller når de trengte guddommelig beskyttelse, deltok i den normative islams liv og riter samtidig som de drev en praksis som ikke ble offisielt akseptert (s. 213). Innbyggerne oppsøkte healere og spåmenn for å få hjelp til å unngå, motstå eller bekjempe «ondskapsfulle påvirkninger» som kunne forårsake (eller allerede hadde forårsaket) fysisk eller psykisk disharmoni eller ubalanse. De kom dersom de hadde en forståelse av at det ikke ville nytte å gå til en lege (eller til en psykolog). Dersom vedkommende led av en sykdom ville healeren alltid søke å få rede på om han (eller hun) hadde oppsøkt lege, og hvis ikke, sørge for at han/hun gjorde det.

Bringa deler de muslimske healere og spåmenn inn i tre kategorier på grunnlag av deres bakgrunn og de metoder de benytter. På grunn av oppgavens sikte vil jeg kun behandle de eksempler hun gir om mannlige utøvere.

Healere og spåmenn ble vurdert ut ifra deres lese- og skrivekyndighet. Den første kategorien utgjorde menn som ikke hadde noen formell religiøs utdanning, men som landsbyboerne allikevel kalte en hodza, mest sannsynlig fordi de kunne resitere koranen bedre enn gjennomsnittsbefolkningen og kunne skrive litt arabisk. Dette viser at på landsbygda var kunnskap tradisjonelt knyttet til islam og lærere i islam. Den andre kategorien utgjorde de som kunne bruke onde trylleformler. Den tredje var de som kunne lese i hånden, kaffegrut eller hvite bønner. Dette siste ble oppfattet mest som overtroisk tull som spesielt kvinner hadde moro av i sene vinterkvelder (s. 214).

Den enkelte healer kunne også være kjent for å være dyktig på å helbrede visse typer problemer. En av hodzaene var kjent for å ha «helbredende hender» for barn. En annen var kjent for å være dyktig med kjærlighetsformler, mens en tredje var god på å finne igjen ting som var mistet. Innbyggerne ville da oppsøke den de trodde kunne hjelpe best i den situasjonen de befant seg i eller ønsket å oppnå. Dersom deres førstevalg viste seg ikke å kunne bringe det ønskede resultat, oppsøkte man en annen. Den enkelte healers omdømme var derfor avhengig av det antall mennesker som oppsøkte ham, noe som igjen bygget på hans ry for resultater av sin virksomhet. I deres arbeid med å hjelpe sine klienter kunne en healer blande bønn og koranresitasjon med sin kunnskap om tradisjonell folke-medisin. Tilbud om urtemedisiner og påbud om besøk til helligmenns graver var avhengig om det var kronisk sykdom eller problemer i ekteskapet, barnløshet eller kjærlighetssorg.

Amulettskrivere var særdeles ettertraktete, spesielt om de var «ordentlige» hodzaer. En amulett kunne bestå av et lite tøyestykke eller skinnfuttal som inneholdt et stykke papir hvorpå det var skrevet utvalgte koranvers. Hodzaen som

laget amuletten måtte kunne koranen godt for å kunne velge ut det mest kraftfulle verset i hvert tilfelle og kunne skrive det på arabisk. Slike amuletter kunne ha profylaktisk eller kurativ effekt. Tone Bringa gjør et poeng ut av slike skrive-re som oftest var eldre religionslærere med lang erfaring og god psykologisk innsikt i det lokale landsbyliv (s. 216).

Motvirke negative innflytelser

Disse menns funksjoner og de remedier de benyttet seg av sto i det godes tjeneste og skulle fremme lykke og et godt liv. I følge normativ islam er Allah den eneste kilden menneskelig liv og lykke og kun ved å påkalle ham og leve etter hans vilje vil mennesket oppnå det gode liv og livets goder. Men folkelig islams verden er komplisert og farefull. Når en leser normative innføringer i islam, får en inntrykk av at muslimen kun forholder seg til Allah og dernest til sine medmennesker i samsvar med Allahs vilje. For mange vanlige muslimer er imidlertid verden fylt av krefter og vesener som en er nødt til å ta alvorlig. Noen er gode, andre er onde. Noen er personlige vesener, andre er upersonlige krefter. Noen hører til denne verden, andre er hinsidige. Noen opererer på eget initiativ, andre styres av mennesker. Det vi er inne på her er forskjell i muslimers virkelighetsforståelse og Tone Bringas tolkning ut fra hennes eget ståsted som tidligere nevnt. Felles for de siste eksemplene jeg vil trekke fram er at de alle handler om å motvirke negative innflytelser. Personlige problemer som man søkte å løse ved healing og spådommer ble blant innbyggerne i Dolina forklart som «noe som har oppskaket personen» (s. 177). Hva som fikk vedkommende oppskaket kunne være hodepine, feber eller andre former for smerte. Men hva som var den egentlige årsaken, var vanskeligere å beskrive for den kunne være mindre opplagt og mer skummel siden den kunne være et resultat av onde ånders angrep, et blikk fra det onde øyet eller ond magi (s. 178).

Onde ånder

Mennesker tror seg spesielt sårbare for onde ånders angrep. Disse åndene oppleves som lunefulle eller onde, slik at en må vokte seg for å vekke deres vrede eller true deres domene. Bringas informanter trodde at disse åndene var spesielt virksomme mellom solnedgang og daggry, med det aktuelle tidspunkt når solen gikk ned som det mest kritiske. Dette er tidspunktet åndene farter omkring og søker å ta bolig i et menneske. Det er ikke noe et menneske trenger å gjøre for å bli «besatt», men noe en må gjøre for å hindre det. Den eneste beskyttelse som dugde i følge dolinerne var en hodzas amulett.

Men det var også en annen form for besettelse av en person som (delvis) var et resultat av enkelte handlinger utført av personen selv. Dersom en person hadde latt brødsmuler, neglebiter, bloddråper, vedfliser eller søppel blitt liggende utendørs, kunne «noe» som innbyggerne fra tid til annet kunne kalle «djeveldrygg» feste seg til dette. Denne forbindelsen mellom det menneskelige «avfall» og dette «noe» ukjente, kunne en trollkar bruke til trolldom mot mennesker, og spesielt den personen hvis «avfall» djeveldrygget inneholdt. Denne formen for besettelse var således aktivt bevirket av et annet menneske. Igjen var den beste beskyttelse en amulett (s. 179).

Det onde øyet

En annen kilde til fysisk og mental ustabilitet og smerte var det onde øyet. Dette er en spesiell form for uønsket påvirkning, gjerne uten overlegg. Troen på det onde øyet er kjent over store deler av det sørlige Europa, Midt Østen og store deler av Sør Asia. Også i Dolina var denne troen tilstede selv om Bringas informanter i begynnelsen var lite villige til å snakke om det (s.179). Ofte blir det onde øyet satt i forbindelse med misunnelse. Det er farlig dersom en person med det onde øyet kaster et misunnelsens blikk på en annen eller noe som tilhører vedkommende. Enhver overdreven interesse skaper mistanke om og frykt for det onde øye; som beundring av små barn, et vakkert (kvinnelig) utseende eller en dyrebar eiendel. Den viktigste beskyttelse består i å holde seg langt unna mennesker man mistenker for å ha det onde øye. Slik sett er reaksjonen mot det onde øye et kraftig sosialt korrektiv overfor personer man opplever har en spesiell oppførsel (Opsal 1994a:197). Bringa er opptatt med at siden å kaste det onde øye ofte er uten overlegg, til forskjell fra andre typer forbannelser, så har mye av den antropologiske litteratur om emnet vært altfor ensidig opptatt av personer som «har» det onde øye og således har viktige sider av troen om dette øye gått tapt. Gjennom sitt feltarbeid kan hun ikke bekrefte Opsals anliggende om at anklagen om et ondt øye ble brukt som sosialt korrektiv eller kontroll. I stedet var hennes informanter opptatt av den eller de personer som kunne bli utsatt for øyet. Hun foreslår derfor at «troen på det onde øye er primært et uttrykk for ens egen frykt for å miste noen eller noe som en begjærer og som en derfor holder sterkt av. Men fordi en begjærer det, så vet personen som «eier» det, at andre kan komme til det samme.»

Troen på det onde øye kan fortelle oss noe om hva individer i et spesielt samfunn verdsetter og søker som sosiale verdimålere (s. 181).

Jeg mener Bringa igjen setter den folkelige virkelighetsforståelsen inn i sin egen antropologiske virkelighet hvor resultatet av hennes feltarbeid passer den antropologiske oppfatning at kultur er det som eksisterer mellom individer.

Onnd magi

I Bosnia ble evnen til å bruke onnd magi («sihir») forstått som «kunnskap som ikke kommer fra Gud; den er onnd og kommer fra fiendskap og Gud tillater derfor ikke slikt.» (s. 181). Flere av Bringas informanter fortalte at de bar amuletter mot onnd magi slik at ingen kunne gjøre noe ondt mot dem. Det tok henne lang tid før hun fant ut hvem som kunne komme til å gjøre hennes muslimske informanter ondt. Bringa forteller at hun ble meget nysgjerrig da hun fikk høre av en god venn at oppfatningen om bruken av onnd magi ble knyttet til Serbiske trollmenn som ofte var kjent for å bruke magi på mennesker, også muslimer. En muslimsk trollkyndig ville kun meget sjelden benytte onnd magi, og hvis de så gjorde, var de ikke virkelige hodzaer. For en hodza som virkelig kjenner koranen (ut og inn) var den eneste person man trodde besatt bruken av de krefter som skulle til for å motvirke onnd magi (og ikke selv bruke den). Tone Bringa hevder at

en logisk forklaring på hvorfor spesielt serbiske trollkyndige (til forskjell fra muslimske og katolske) er oppfattet å benytte onnd magi kan være at muslimene var mer ambivalente overfor ortodokse serbere enn katolske kroater. Dette kan igjen hovedsakelig skyldes historiske faktorer: for det første, den serbisk ortodokse kirkens nære identifikasjon med den serbiske nasjonalisme og dens inderlige anti-islamske og anti-muslimske innhold, og for det andre serbiske nasjonalisters grusomheter mot bosniske muslimer under den andre verdenskrig, som etterlot muslimene med frykt for den serbiske evne til ondskap (s.182).

Til en slik virkelighetsforståelse som Tone Bringa her legger for dagen, bare noen få år før krigsondskapen igjen ble sluppet løs over Bosnia og innbyggerne i Dolina, skal jeg bare konkludere med at det ikke kan være så vanskelig for den alminnelige muslim å tro på den onde – Iblis i normativ islam – når han i den folkelige islams virkelighetsforståelse er regnet med som en «dennesidig» størrelse, og innbyggerne på landsbygda i Bosnia igjen fikk merke ondskapen på kroppen – fordi de var muslimer.

English Summary

The article investigates anthropologist Tone Bringas field study of how the identity of male muslims in a rural village of Bosnia Herzegovina during the interwar period 1950-1990 was caught between a traditional muslim society and its integration into an atheistic, all jugo-slavian society.

Litteratur

- Bringa, Tone 1995. *Being Muslim the Bosnian Way*, Identity and Community in a Central Bosnian Village, Princeton University Press, New Jersey.
- Hylland Eriksen, Thomas 1998. *Små steder - store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget AS, Oslo.
- Karic, Enes 1999. *Essays (on behalf) of Bosnia*. El-Kalem, Sarajevo.
- Koranen*, Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Universitetsforlaget AS 1989.
- Malcolm, Noel 1994. *Bosnia: A Short History*. Pan Books, Basingstoke and Oxford.
- Mazower, Mark 2002. *The Balkans: A Short History*. New York.
- Mishkat al-Masabih*, bd. 1-2, oversatt av J. Robson 1970. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Musk, Bill 1989. *The Unseen Face of Islam*. Eastbourne: MARC, EMA.
- Mønnesland, Svein 1999. *Før Jugoslavia og etter*. Syppress Forlag, Oslo
- Opsal, Jan 1994a. *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid*. Universitetsforlaget, Oslo
- Opsal, Jan og Bakke, Arild (red.) 1994. *Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam*. Credo, Oslo.
- Seim, Jardar 1994. *Østeuropas historie*. Aschehoug, Oslo.
- Vogt, Kari 2000. *Islam på norsk, Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Cappelens Forlag AS, Oslo.
- Tor Simen Olberg, f. 1953. Garnisonsprest i Oslo. Han ha studert, arbeidet og tjenestegjort i muslimske miljøer i tjue år, både som sivil og militær. Adresse: tolberg @ mil.no*

«Justitiam facitote»

*Hvorfor er det viktig for en offiser å kunne fatte moralsk riktige beslutninger i en krisesituasjon?**

AV ERIK TANDBERG

Det verste et menneske kan gjøre mot seg selv er å gjøre urett mot andre (Henrik Ibsen).

Denne artikkelen er skrevet både av interesse og nødvendighet. Av nødvendighet fordi jeg har valgt et yrke som innebærer at jeg en dag kan gi eget og ta andres liv, noe som i mine øyne krever selvransakelse på det etiske plan. Personlig er det viktig for å være bedre rustet til å handle rett om jeg en dag skulle havne i de ubehagelige etiske dilemma all krigføring medfører.

Jeg ønsker i denne artikkelen å ta for meg integreringen mellom etisk bevissthet og lederskap generelt, men vil også kort berøre sammenhengen av disse i utdanningen ved Krigsskolen. Med integrering mener jeg hvordan etikk og lederskap må sees i sammenheng i en krisesituasjon. Artiklen vil ved hjelp av aktuell teori søke å begrunne viktigheten av en etisk bevissthet hos offiseren, og dermed, indirekte, viktigheten av etikkundervisning ved krigsskolene. Utgangspunktet mitt er derfor at etikkfaget er viktig for offiseren.

Siden subjektivitet nærmest er uunngåelig i en tekst som handler om etikk, er jeg nødt til å legge noen egne forutsetninger til grunn:

- Etikken eksisterer – det finnes retningslinjer, om enn ikke åpenbare, for hva som er riktig og galt.
- Det er mulig å lære etikk – grunnlaget vi fatter våre etiske avveininger på er ikke uforanderlig, men kan bearbeides så lenge vi har mulighet til å tenke og bearbeide erfaringer.
- Vårt etiske grunnlag vil innvirke på alle moralske avgjørelser vi foretar, og dermed også på vårt lederskap.

* «Justitiam facitote – Gjør rett!» Dette er en forkortet og omarbeidet fordypningsoppgave innen pedagogikk og ledelse på KS 1, 2 avdeling, Krigsskolen, Oslo, 2003.

- Offiserer i det norske forsvar ønsker å etterleve internasjonale konvensjoner og avtaler som omhandler regler for krig, fordi vi er enige i de prinsippene som kommer til uttrykk der.

Jeg skal i det følgende begrense meg til å omtale de etiske avgjørelser som en leder må fatte i en krisesituasjon, fordi det er i slike situasjoner etiske dilemma virkelig fremstår som vanskelige og pressende, først og fremst fordi dette gjelder menneskers liv. Artikkelen vil fokusere på hvordan etikk forholder seg til det utøvde lederskap. Jeg vil også se nærmere på om en etisk bevissthet har verdi i seg selv og om overgangen til intensjonsstyring har betydning i denne sammenhengen.

Etisk teori

Etikk handler om å identifisere hva som er godt og hva som er vondt, og om hvordan mennesket skal handle for å oppnå det gode. Det kan også dreie seg om avgjørelser hvor alle mulighetene i utgangspunktet er etisk gale. Da befinner man seg i det som kalles et etisk dilemma. Etikdens oppgave i et etisk dilemma blir ikke å finne fram til den riktige løsningen, fordi det ikke finnes noen riktig måte å gjennomføre en etisk gal handling på. Etikken må istedenfor prøve å svare på hvilket handlingsalternativ som fører til minst mulig skade. Jeg vil se nærmere på hva to av de mest sentrale etiske modellene, konsekvensetikk og pliktetikk, sier rundt dette.

Konsekvensetikk

I konsekvensetikken er det resultatene som skal være målestokk for om handlingen er god eller ikke. Dersom følgene av en handling er gode, så er handlingen i seg selv god og riktig, mens dersom følgene er onde, så er handlingen også ond og gal. I en dilemmasituasjon er det den handlingen som fører til minst smerte, som til enhver tid er den riktige. I og med at konsekvensetikken er et grunnprinsipp, og ikke sier noe spesifikt om hva det er som gir lykke eller minsker smerte, må den kombineres med en verdilære (Christoffersen 1994:69). Verdilæren skal gi svar på hvilke konsekvenser man ønsker å oppnå; alt i fra lykke, tilfredsstillelse av lyster til personlig frihet, og det er gjerne fraværet av dette som regnes som det onde, det vi vil unngå.

De sterke sidene ved konsekvensetikken er først og fremst at den tvinger mennesket til å vurdere hva slags følger våre handlinger medfører. Et eksempel vil være en skarpskytter som må skyte et menneske som står midt i en folke-

mengde. Han har muligheten til å velge mellom to typer ammunisjon. Den ene er en lovlig fullmantlet type som vil gå rett igjennom personen og kanskje drepe to eller tre andre uskyldige mennesker. Den andre typen ammunisjon er ulovlig ifølge krigens folkerett, men denne kulen vil ekspandere og rotere rundt inni mennesket som blir skutt og således ikke drepe noen andre. Hvis skarpskytteren begrenser seg til å kun vurdere de umiddelbare konsekvensene av handlingen opp imot oppdraget, vil det riktige være å bruke den ulovlige typen ammunisjon. Han vil løse oppdraget, og samtidig minimalisere de uønskede konsekvensene, nemlig at flere uskyldige mister livet (Eksempelet er hentet fra etikkundervisning ved Krigsskolen, høsten 2002).

Like fullt har konsekvensetikken blitt beskyldt for å overforenkle etikken (Christoffersen 1994:74), og det er særlig to innvendinger som kan være verdt å nevne. For det første må man være i stand til å måle og vurdere resultatene av de ulike handlingene, både de kortsiktige, men kanskje viktigere, de langsiktige konsekvensene. Disse må man kunne forutsi, fordi det er for sent å vurdere handlingen etter at den er utført. I eksempelet med skarpskytteren vil dette kunne bety at fordi han selv tar i bruk ulovlige våpen, så vil også motparten gjøre det. Den andre innvendingen stiller det fundamentale spørsmålet om det *kun* er konsekvensene som bestemmer den etiske kvaliteten ved av en handling. Har ikke handlingen i seg selv en etisk kvalitet? Da er vi inne på den andre etiske modellen; pliktetikk.

Pliktetikk

Pliktetikken kan ses på som et forsøk på å gi svar på de problemer som man støter på i konsekvensetikk. Den hevder i motsetning til konsekvensetikken at resultatene av dine handlinger faktisk ikke har innvirkning på den etiske kvaliteten ved handlingene. Derimot så er den etisk kvaliteten ved handlingen i seg selv avgjørende. Pliktetikere vil hevde at det eksisterer grunnleggende etiske kvaliteter eller normer (for eksempel ærlighet, rettferdighet og respekt for menneskets egenverdi) som en handling skal bedømmes etter. Pliktetikken underbygges derfor med en lære om hva som gir en handling etisk kvalitet.

Immanuel Kant forklarer dette ved å henvise til *den gode vilje*. Handlingen er strengt tatt like god selv om den er mislykket, bare den er sprunget ut av en god vilje.

Hvis noe rett og slett skulle være godt eller ondt, så måtte det bare være handlingsmåten, handlingsregelen for viljen, som skulle kunne betegnes slik (Stigen 1983b:618).

Dette vil for eksempel være aktuelt i det tilfellet der en offiser bestemmer seg for å beskytte et sivilt mål. Selv om granatene bommer på målet, så er handlingen

gal. Det er likevel ikke alltid like enkelt å vite når viljen er god. Kant sier at viljen, eller sinnelaget, er god når den følger moralloven. Moralloven er igjen uttrykt gjennom det kategoriske imperativ:

Kan du også ville at din handlingsregel skal bli en allmenn lov? Hvis ikke, må regelen forkastes, ikke fordi den fører til ulempe for meg selv, eller endog alle andre, men fordi den ikke kan inngå som prinsipp i en mulig allmenn lovgivning (Stigen 1983b:624).

For kort å oppsummere Kant, så utleder det kategoriske imperativ maksimen:

Man aldri skal bruke et menneske bare som middel, men også som et mål i seg selv (Christoffersen 1994:78).

Som et kjernepunkt for offiseren, vil den generelle respekten for menneskeverdet og menneskelivet være et uttrykk for Kants erkeregel.

En av de svake sidene ved pliktetikken er at mennesket aldri fullstendig kan se bort fra konsekvensene ved en handling. For det andre så vil en situasjon aldri forholde seg identisk til andre situasjoner hvor den samme regel skal gjelde. Pliktetikken og de reglene den forfekter vil kunne bli ugyldige i gitte situasjoner. Begge disse etiske modellene har sine styrker og svakheter, derfor vil de fleste gå inn for at vi må bruke en kombinasjon av disse modellene når vi skal vurdere ulike handlinger.

Etikken i lederskapet

Begrunnelsen for en etisk bevissthet hos offiseren

I hvilken grad kan vi forvente at en soldat som står ansikt til ansikt med en voldsom død på slagmarken, skal ta etiske hensyn ovenfor fienden han skal drepe? Mennesket har en naturlig drift som streber etter overlevelse. Det vil derfor være vanskelig å forvente at den alminnelige soldat skal gå bevisst i døden i stedet for å gå på akkord med sine etiske prinsipper. Dette er også noe tidligere krigsskoleprest Bård Mæland har registrert i en egen undersøkelse knyttet til krigsskolekadetters vurdering av massakren i My Lai:

Dette tør være en konklusjon på kadettenes hovedtendens. Menneskenaturen er slik at psykiske forhold kan fortrenge det moralske til fordel for det mer primitive og dyriske (Mæland 2001:212).

Like fullt, til tross for at vårt overlevelsesinstinkt er uhyre sterkt og dominerende for hvordan vi mennesker vurderer og handler, så viser det seg ved flere tilfeller at mennesket mer eller mindre bevisst setter sine etiske prinsipper (disse kan være lojaliteten til kameratene, landet eller det personlige soldat/offiserskallet) høyere enn sitt eget liv. Jeg synes eksempelet om en tysk soldat som under den

annen verdenskrig ble arrestert og skutt sammen med de samme fangene han hadde nektet å henrette (Andersson 2001:94), gir en slik påstand troverdighet. Man kan jo undre seg over hva som gjør at et menneske prioriterer den moralske kvaliteten ved livet over livet selv? Dette eksempelet viser at for noen mennesker forholder det seg slik. Men om alle mennesker ikke er rede til å dø for den moralske kvaliteten ved livet, så er den likevel svært verdifull for de fleste mennesker – noe jeg vil komme tilbake til.

Som offiser og soldat har man uansett forventninger og krav knyttet til seg nettopp med tanke på dyktigheten til å foreta etiske vurderinger. Disse er uttrykt uformelt for eksempel gjennom diskusjoner innad i offiserskorpset og i personlige forhold ved en avdeling. De formelle kravene og forventningene finner man igjen blant annet i Forsvarets verdigrunnlag:

Forsvaret forankrer sin etikk i samfunnets historiske og kulturelle grunnverdier slik de fremstår i vårt samfunns kristne og humanistiske tradisjon, FN-pakten, FNs menneskerettighetserklæring og internasjonal rett.

Dette etiske fundamentet er bærende for all ledelse og samarbeid i Forsvaret. Det skal gjenspeiles i all virksomhet og spesielt i personellpolitikken. Det er viktig at Forsvarets ledere og medarbeidere har en etisk forankring som setter dem i stand til å tåle de belastninger tjenesten krever (s.9).

Etikk er også satt i fokus i forbindelse med Forsvarets engasjement i utenlandsoperasjoner, og Forsvarets verdigrunnlag sier følgende:

Ved internasjonale engasjementer skal Forsvarets personell etterstrebe en høy etisk standard, og i all sin adferd vise respekt og toleranse overfor andres kultur og egenart (s. 27).

Det er med andre ord ingen tvil om at det er forventninger og krav til at offiserer skal være i stand til å resonnerer etisk. I tillegg står det sterkt poengtert at vårt etiske fundament er en av grunnpilarene i lederskap og samarbeid. Dette er i og for seg er en bekreftelse på at Forsvarets øverste ledelse tillegger den etiske kvaliteten ved utøvelsen av lederskap stor vekt. Når det er sagt, skal man likevel ikke glemme de mange forhold ved siden av det etiske som vil og skal påvirke lederavgjørelser til offiserer i strid. Det kan være nyttig å se noe på hvilke andre forhold dette er snakk om og hvordan de forholder seg til hverandre, fordi det er disse faktorene etikken skal veies opp mot. Den stillingen etikken får i dette forholdet, sier noe om hvorledes etikken vurderes og hvor sannsynlig det er at etiske hensyn blir tatt.

Etikk vs taktikk vs jus

De etiske modellene vil først og fremst fungere som verktøy for å finne ut av hva som er ønskelig og godt i et gitt tilfelle. Men i en stridssituasjon vil ikke of-

fiseren som skal utføre et oppdrag, kunne forholde seg ene og alene til hva som er ønskelig og godt. Han må også forholde seg til hva som er lovlig og ulovlig, samt hva som er taktisk sett smart og hva som er militært effektivt. I tillegg må offiseren forholde seg til ordre han har fått og ta hensyn til de menn han har under seg, både med tanke på deres liv og deres overbevisning. Alle disse hensyn vil påvirke måten lederen løser oppgaven på, og i de tilfeller der hvor lederen velger å veie et eller flere hensyn tyngre enn andre, kan dette få uønskede konsekvenser. I de tilfellene der lederen velger å gå på akkord med reglene for krigføring fordi det tjener et taktisk formål, kan konsekvensene av dette bli at fienden bryter de samme reglene. For lederen personlig kan det bety krigsrett. I de tilfellene der den taktiske løsningen nedprioriteres til fordel for til eksempel etiske hensyn, vil det kunne bety at løsningen av oppdraget vil ta lengre tid eller i ytterste konsekvens at oppdraget ikke lar seg løse. Men hva vil det bety å nedprioritere de etiske hensyn? For å kunne belyse et slikt spørsmål, vil det være naturlig først å se på hvilket formål etikken har for offiserens lederskap.

Etikkens formål for lederskapet

Jeg mener at de bestemte grunner til at Forsvarets verdigrunnlag sier at etikken er en bærebjelke for lederskap i Forsvaret. Disse grunnene vil jeg betegne som etikkens formål for lederskapet. Formålet sier noe om hva etikken ønsker å gi eller tilføye vårt lederskap med tanke på å gjøre det bedre. Som jeg nevnte ovenfor, vil jus gi våre avgjørelser legalitet. Taktikken vil gi våre bestemmelser en karakter av å være militært profesjonelle og smarte, dersom de fører til militær effektivitet. Men hvilken kvalitet ønsker etikken å tilføre vårt lederskap? For meg er det åpenbare svaret godhet. I dette ligger også etikkens formål med å begrense ondskap. Dersom vi tar utgangspunkt i en kombinasjonsmodell mellom plikt- og konsekvensetikk, vil etikkens formål bli både å begrense de konkrete vonde resultatene av våre handlinger, samtidig som den søker å begrense de handlinger som er etisk gale i seg selv. Jeg mener derfor at man trygt kan si at etikkens formål med lederskapet i en stridssituasjon, er å begrense den menneskelige lidelsen til et minimum. Samtidig, som vi skal se, kan amoralsk krigføring også påvirke andre forhold.

Problemene med en manglete etisk bevissthet

I en artikkel kommer Dr. Shannon E. French inn på den samme problemstillingen jeg nevnte ovenfor:

But why do warriors need a code that ties their hands and limits their options? (...) Might not such restraints cripple their effectiveness as warriors? (French 2003:6)

Hun refererer her til en kodeks som hun tidligere har definert som en kollektiv oppfatning om hva som er rett og galt innenfor et miljø, i dette tilfellet kriger-miljøet. I prinsippet er en slik kodeks det samme som den etiske bevisstheten hos offiserene jeg skriver om. Jeg presenterte et mulig svar på dette spørsmålet i forrige kapittel, nemlig å ivareta etikkens formål, noe som igjen er å begrense de menneskelige lidelsene. French besvarer sitt eget spørsmål på følgende måte:

One reason for such warriors' codes may be to protect the warriors themselves from serious psychological damage (s. 6).

Hun henviser også til en analyse av vietnamveteraners PTSD (Post-Traumatic Stress Disorder) foretatt av psykiater Jonathan Shay:

His work has led him to the conclusion that the most severe cases of PTSD are the result of wartime experiences that are not simply violent, but which involve what Shay terms the betrayal of 'what's right' (s. 6).

Dette betyr at det ikke nødvendigvis er de voldelige opplevelsene i seg selv som er den største grunnen til mentale problemer hos egne soldater. Snarere er det å bryte med hva den enkelte oppfatter som riktig, en langt viktigere årsak. Et av problemene med en manglende kodeks eller etisk bevissthet, er med andre ord de psykiske problemene som følger med det å utføre handlinger som oppfattes som uetiske. I den sammenheng er det interessant å se at Forsvarets verdigrunnlag tydeligvis har tatt dette inn over seg:

Dersom avgjørelsen strider mot alminnelig rettsoppfatning, den enkeltes samvittighet eller setter personellens sikkerhet i fare, er det en rett og plikt å si i fra om dette (Forsvarets Verdigrunnlag: 15).

Et interessant poeng ved Frenchs argumentasjon er at hun øyensynlig vektlegger den konsekvensetiske modellen. Det er de direkte konsekvensene av det å handle uetisk, nemlig de psykologiske problemene som dette medfører, som er grunnen til at mangelen på en etisk bevissthet blir galt. Jeg vil også trekke inn et annet problem, dette med utgangspunkt i pliktetikken. I en krig dreier stridighetene i de fleste tilfeller seg om å forsvare sine interesser, og i mange av disse krigene vil det også handle om å forsvare sine verdier. For Norge sin del er for eksempel Genevékonvensjonene og Krigens Folkerett et uttrykk for vårt verdigrunnlag. Dersom vi betrakter disse konvensjonene og reglene som et verktøy beregnet for å minske menneskelig lidelse i krig, nemlig etikkens formål for en offisers lederskap, vil det å følge disse reglene være etisk riktig. Å gjøre noe annet vil være å bryte med det samme som vi er i krig for å forsvare, med andre ord dobbeltmoral. Dobbeltmoral er noe jeg vil betegne som å «handle lyvende», og representerer et brudd med pliktetikken. Det å forfekte noe – våre verdier – og så gå på tvers av det man har for forfektet, kan aldri opphøyes til en allmenn leveregel

eller lov slik det kategoriske imperativ forutsetter, fordi det ville føre til at menneskene sluttet å stole på hverandre. I en artikkel publisert i *PACEM* forklarer Bjørn Tore Godal det samme på følgende vis:

Offiserens etikk [må] ikke oppfattes som en privatsak, som bare angår ham selv og hans samvittighet, men også i høyeste grad et virkemiddel i kampen for våre verdier. Den eneste måten å beskytte våre verdier på, er å vise at de betyr noe for oss (Godal 2002: 9).

Noe som er spesielt interessant å merke seg med Godals påstand, er at i tillegg til at det å leve etter våre verdier, noe som krever at man i et etisk dilemma klarer å vurdere etisk, så mener Godal at dette er et så viktig verktøy at det ikke kan overlates til den enkelte å vedlikeholde. Det kan virke som om han med dette taler i favør for en såkalt offiserskodeks. En slik kodeks skal som nevnt tidligere, fungere som en slags felles rettesnor for hva som er rett og galt. Typisk for offiserskodekser er at de fokuserer på holdningene hos soldater, som for eksempel mot, æresfølelse og lojalitet. Noen slike holdninger, eller dygder, kommer også til uttrykk i beskikkelsesbrevet til alle norske offiserer:

(...) skal De på alle måter skikke Dem slik som det høver seg en ærekjær befalingsmann og med plikttroskap tjene Konge og Fedreland.

Her er det æresfølelsen, lojaliteten og fedrelandskjærligheten som fremheves som attråverdige kvaliteter, og skal lede offiserene til rett handling.

Den ridderlige lederen

Både konsekvensetikken og pliktetikken henvender seg til vår fornuft. Begge teoriene sier at mennesket rasjonaliserer seg frem, enten til hva som gir gode konsekvenser av en handling eller hvilke trekk ved en handling som er gode i seg selv, og begge teoriene fokuserer på handlingen, ikke mennesket bak. En teori som representerer et alternativ på begge disse områdene, er dygdsetikken.

I mange tilfeller er det slik at mennesket vet eller i det minste aner hva som er etisk riktig i en bestemt situasjon. Likevel hender det at mennesket unnlater å gjøre det som er moralsk riktig. Vi kan da snakke om en manglende motivasjon for å handle etisk. Fordi dygdsetikken konsentrerer seg om intensjonen, såvel som mennesket bak handlingen, vil ikke en manglende motivasjon til å gjøre det som er riktig, være noe problem for dygdsetikeren. For at en intensjon bak en handling skal kunne betegnes som god, innebærer dette nettopp at personen ønsker å gjøre det som er godt. Med andre ord er et kjennetegn ved en dygdsetisk god person at denne ønsker å gjøre det som er etisk riktig. Dette viser til fokuset på mennesket og intensjonen bak handlingen. Intensjonen om å ville handle etisk riktig og motivasjon til å faktisk gjøre det, er dygder i seg selv. Samtidig er ikke dette noe et menneske kun har kommet fram til ved logisk rasjonalisering – vil-

jen og motivasjonen er også knyttet til våre følelser. En av antikkens dygdsetikere, Aristoteles, mente at:

Idealmennesket innser ikke bare med tanken hvilke verdier som er etterstrebellesverdige, men føler også faktisk trang til å nå disse verdiene (Stigen 1983a:154).

For en offiser er dygdsetikken verdifull fordi han i et etisk dilemma vil finne riktige løsninger og handlingsalternativer gjennom de dygder som er inkorporert i hans personlighet. Fordi mennesker forholder seg til verden rundt seg både med fornuft og med følelser, vil også en offiser forholde seg til striden han deltar i med følelser, enten bevisst eller ubevisst. I den sammenhengen er det nok mange som vil hevde at offiseren med fordel bør undertrykke følelsene så godt som mulig, og heller konsentrere seg om den fornuftsmessige tilnærmingen til striden. Det er nok også mange tilfeller der det faktisk er fornuftig å holde seg til fornuften. Likevel vil følelsene virke inn på våre handlinger. Fordelen med dygdsetikken i denne sammenheng er at den *trimmer og kontrollerer* de følelsene vi reagerer med i en situasjon. Det dygdsetiske moralsk riktige å gjøre i en gitt situasjon, er å kontrollere våre følelser slik at de fremelsker de holdninger vi ønsker. For offiserer og soldater er det ifølge dygdsetikken galt å reagere med dumdristighet, fordi vi vil sette eget eller andres liv unødig i fare. Det er også galt å være feig fordi vi da vil unnlate å gjøre den jobben vi er satt til, av frykt for å miste sitt liv. Det dygdsetiske riktige for en soldat derimot, er å være modig (s. 157).

Aristoteles sier i sin dygdsetikk at vi kan finne igjen dygdene i *den gyldne middelvei*, slik eksempelet ovenfor viser. Dersom vi tenker oss summen av de dygder som gjør en leder i stand til å fatte etiske riktige beslutninger, synes jeg ordet ridderlighet gir en god assosiasjon til hva krigen krever av offiserene. Hvordan utdanner man så ridderlige offiserer? Eller mer generelt: Hvordan utdanner man offiserer innen etisk vurdering? Dette er et omfattende tema. Jeg ønsker her bare å inkludere noen tanker rundt behovet for etikkutdanning i Forsvaret opp imot overgangen fra ordrestyring til intensjonsstyring. Samtidig vil det være interessant å se litt nærmere på hvilket ansvar krigsskolene har i denne sammenhengen.

Etikkutdanningen

Regelorientert etikk og ordrestyring vs etikkens plass i intensjonsstyring

Jeg har forsøkt å presentere noen problemer ved manglende etisk vurderingsevne. Dette vil være problemer som gjelder i strid generelt, og behovet for å kom-

me disse problemene til livs avhenger av standarden til den etiske vurderingsevnen hos offiserene. Er det likevel andre forhold som virker inn på dette behovet?

Forsvaret fellesoperative doktriner kom ut i år 2000 og kommenterer overgangen fra ordrestyring til intensjonsstyring i Forsvaret. For en offiser innebærer ordrestyring at en forholder seg til og handler etter de konkrete og direkte ordre som kommer fra sjefen på et høyere nivå. Som en følge av dette, blir avgjørelser av ulik art i stor grad fattet på et høyt nivå i systemet. I en slik sammenheng er det naturlig for lederne å operere og handle utifra de regler som er definert og gitt fra høyere enhet. Slike regler vil også være retningslinjer i etiske dilemma, og vil i disse tilfellene som regel være grunnlagt i konsekvens- og pliktetisk teori. Den konsekvensetiske modellen og erfaring kan i kombinasjon brukes til å utforme leveregler. I situasjoner der man følger disse reglene, vil resultatet, med bakgrunn i tidligere erfaring, bli det man ønsker. På samme måte kan pliktetikens fokus på den etiske kvaliteten ved en handling, sammenfattes i generelle regler. For Forsvaret var en slik regelorientert moral brukbar så lenge systemet var ordrestyrt, fordi lederne skulle forholde seg til reglene eller de særskilte ordrene som kom ovenfra. Sjefen på et lavere nivå skulle stort sett implementere de etiske vurderinger som var gjort på et høyere nivå.

I et intensjonsstyrt forsvar er offiserene derimot ledet gjennom sjefens intensjon. En slik intensjon sier noe om hva som skal oppnås og hvorfor, men overlater resten av beslutningsarbeidet til sjefens undergitte offiserer. I en slik organisasjon er mye av ansvaret for vurdering og beslutning ført nedover i systemet, til et lavere nivå (FFOD:56). Det samme gjelder ansvaret for å ivareta de etiske hensyn i en operasjon. En overgang til intensjonsstyring medfører derfor et økt behov for undervisning i å forstå sjefens intensjon, drilling i å ta beslutninger, og jeg vil påstå, evnen til å vurdere etiske dilemma.

Etikk i teknologisk krigføring

Den teknologiske utviklingen har stor innvirkning på hvordan krigen føres. Nye våpen med lengre rekkevidde og større ødeleggelseskraft gjør at man lett kan «la seg henrykke av teknologien i uforsvarlig stor grad» (Godal 2002:10). Det er lett å distansere seg fra krigens redsler, konsekvensene av våpenbruk og hensynet til fienden, hvis teknologien fratar oss den direkte kontakten og opplevelsen av dette.

Ved bruk av høyteknologiske våpen blir det større avstand til de menneskelige aspekter og konsekvenser. I dette stilles enkeltmennesket på en prøve i å være seg bevisst og utvikle personlige holdninger og ta ansvar for de handlinger det utfører (Forsvarets Verdigrunnlag:29).

Behovet for å fokusere på etiske hensyn når de etiske dilemmaene synes fjerne, er med andre ord en utfordring. Denne utfordringen er gjennom Forsvarets verdigrunnlag rettet personlig til samtlige offiserer. Samtidig bør den være viktig med tanke på den utdanningen Forsvaret ønsker å gi sitt personell, og for dem som skal forestå denne.

Offiserens etiske bevisstgjøring

Krigsskolen er en av Forsvarets institusjoner som har et ansvar for at offiserene gjennom sin utdanning får et bevisst forhold til sitt yrke:

Krigsskolen skal tilføre Hæren ansvarsbevisste, selvstendige og handlingsdyktige offiserer med allmenne etiske normer, holdninger og verdier; offiserer med samarbeidsevne, solid kompetanse innen Hærens virkefelt og med et bevisst forhold til sitt yrke i fred, krise og krig (Studiehåndbok KS 1, 2001:8).

At det pålagte ansvaret på Krigsskolen tas seriøst og forfølges i utdanningen, er viktig fordi det signaliserer at den etiske vurderingsevnen hos offiserene er verdifull, sett med Forsvarets egne øyne. En prioritering av etikken fra systemets side (Forsvaret gjennom Krigsskolen) tror jeg igjen vil stimulere til individuell innsats på det samme området. I tillegg til kunnskap om etisk teori og kompetanse til å bruke etikken som verktøy, handler en utvikling innen etisk vurderingsevne i stor grad om en bevisstgjøring av egne holdninger og verdier. For Krigsskolens del handler det også om hvilke holdninger og verdier vi som offiserer kan akseptere. Etikk blir derfor ikke et fag det kan undervises i tradisjonell forståelse:

Hvis vi ikke lenger har en felles forståelse av verdier og holdninger vi forsvarer, må dette føre til en radikal revurdering og nyorientering av vår utdanning på alle plan. (...) Vi ønsker en felles basis for holdninger og verdier som vi i andre omgang skal forsvare. (...) I praksis betyr dette utdanning i etikk med vekt på prosess og diskusjon. Men det må være en styrt prosess med bakgrunn i at vi ønsker en felles (universalistisk) konsensus om felles verdier. Denne utfordring kan ikke løses gjennom prestenes etikkundervisning alene, men må bli gjenstand for en felles dugnad i hele vårt offiserskorps (Waalder 2001:229).

For å oppsummere temaet om etikkutdannelsen og offiserens etiske bevisstgjøring, vil jeg gjenta at det ikke er nok å vite hva som er riktig, men man må også ville gjøre det riktige. For at man skal utvikle seg etisk, både som menneske og offiser, må derfor viljen og motivasjonen til en personlig utvikling komme fra personen selv. Dersom vi ser dette opp imot en teori angående moralsk utvikling utviklet av Lawrence Kohlberg, kan vi lese «at the highest level [of moral development] morality is completely internalized and not based on the standards of others (Santrock 1986:322). Det er med andre ord viktig for utviklingen på det etiske plan at offiseren forstår og mener at en slik utvikling er viktig.

Konklusjon og oppsummering:

Som jeg nevnte innledningsvis, er det umulig å ikke være subjektiv når man diskuterer etikk. Etikk er i stor grad knyttet til vårt verdisyn, som igjen former vår personlighet gjennom de verdier og holdninger vi omfavner og uttrykkes gjennom våre handlinger. Men hva er rett og hva er galt, og hvorfor? Det er mange etiske teorier og modeller som søker å svare på dette som jeg vil kalle etikkens erkespørsmål. Disse modellene kan brukes som verktøy i vår egen søken etter en riktig eller etisk forsvarlig handling, men det er ingen av dem som alene kan gi fullgode svar i alle livets situasjoner.

Jeg har ønsket å finne ut hvorfor det er viktig for en offiser å kunne fatte moralske riktige beslutninger i en krisesituasjon. Å begrense menneskelig lidelse, å ta hensyn til soldatene som skal leve etter en krig vel vitende om hva de har gjort og hensynet til ens egen verdighet, er noen måter å begrunne viktigheten av en slik etisk vurderingsevne. Likevel kan jeg ikke på noen måte trekke konklusjoner av universell art. Etikkfaget er etter min mening for komplisert, noe de ulike teoriene beviser, til at man kan gi generelle svar på slike spørsmål – som i hvert enkelt tilfelle har en egenartet og individuell karakter. Det jeg imidlertid synes er et godt poeng, og verdt å trekke fram, er viktigheten av viljen og motivasjonen for å handle rett. Viljen påvirker hvordan vi utvikler oss etisk. Det er med andre ord avgjørende at offiseren selv innser hvorfor det er viktig å kunne fatte moralske riktige beslutninger i en krisesituasjon. Med tanke på de mange mulige lidelsene og omfanget av menneskelig tragedie som fyller det miljøet offiserens virke er innstilt på, bør offiseren etter mitt syn være den fremste herold og disippel av imperativet «*Justitiam facitote – Gjør rett!*»

English Summary

Litteratur

Andersson, R., Boman, K., Borbás, I. (2001). *Frys. Vellykket nedfrysning av herr Moro*. Gjøvik: Spartacus forlag.

Christoffersen, Svein Aage (1994). *Handling og dømmekraft: Etikk i lys av kristen kulturarv*. Oslo: TANO.

Forsvarets Overkommando (2000). *Forsvarets fellesoperative doktrine, del A – Grunnlag*. Oslo.

Forsvarets Overkommando (1998). *Forsvarets Verdigrunnlag*. Oslo.

French, Shannon E. (2003). «The code of the warrior: why warriors need a code». *PACEM* 6:1, s. 5-16.

Godal, Bjørn Tore (2002). «På hvilke betingelser er man egentlig offiser?» *PACEM* 5:1, s. 5-13.

Mæland, Bård (2001). «Moralsk og militær naivitet?» *PACEM* 4:2, s. 209-217.

Santrock, John W. (1986). *Life-span development*. Wm. C. Brown Publishers.

Stigen, Anfinn (1983). *Tenkingens historie 1*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Stigen, Anfinn (1983). *Tenkingens historie 2*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Waalder, Gudmund (2001). «Forsvaret – en dårlig kulisse for et foreldet drama?» *PACEM* 4:2, s. 219-230.

Etikkundervisningen ved Krigsskolen høsten 2002, som det henvises til, ble holdt av krigsskoleprest Peter Wilhelmsson.

Erik Tandberg, f. 1979. Kanontroppssjef i Kanontr/BttN/ArtBn/HSTY. Befalsskolen for Feltartilleriet 99-00. Krigsskolen - Kull Hannevig 01-03.

Bokanmeldelser og kommentarer

Kirkelig-militært jubileumsskrift

Nils Terje Lunde: *Fra forsvaret i kirken til kirken i forsvaret: Kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år*. Utgitt etter oppdrag fra Feltprestkorpset, Eide Forlag 2003, 542 sider.

I anledning Feltprestkorpsets 50-års jubileum i 2003 utkom det en bok om kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år. Initiativet til boken ble tatt høsten 2001 av Feltprostens teologiske fagråd (TFR), som også har fungert som referansegruppe for prosjektet. Hovedforfatter er Nils Terje Lunde. Han er prest og major ved Luftkrigsskolen, Trondheim. Et par andre feltprester, orlogskaptein Leif Tore Michelsen og major Bård Mæland, har skrevet mindre avsnitt i boken. Oslo biskop, Gunnar Stålsett, som har det øverste geistlige tilsyn med Feltprestkorpset, har skrevet et tre-siders forord. Alle bidragsyterne hører altså med til korpsets egne folk, og de kan derfor vurdere korpsets tolkning av de kirkelig-militære relasjoner innenfra.

Jubileumsskriftet er blitt en stor bok – på hele 542 sider. En kan undre seg over hvordan det på to år har vært mulig å skrive et så omfattende verk. Det dekker ikke bare Feltprestkorpsets 50-årige historie, men pretenderer å behandle forholdet mellom kirke og forsvar i Norge over en periode på 1000 år. Hovedforfatteren gjør oppmerksom på at dette er et ubeskrevet blad i norsk historie. Han har ikke kunnet bygge på noen grundig historisk gjennomgang av verken kirkelig-militære relasjoner, feltpresttjenesten eller Feltprestkorpset. Det finnes imidlertid en rekke spesialstudier til deler av dette store området som han har kunnet benytte. Like fullt har det til dels vært nødvendig med egne kildestudier. På denne bakgrunn er det et imponerende arbeid som Lunde har stått i spissen for.

Boken utgir seg for å være en relasjonshistorisk analyse. Det vil si at det er *forholdet* mellom kirken og militærvesenet i Norge som undersøkes. Ved å fokusere på denne relasjonen, og ikke på en bestemt institusjons eller profesjons

historie, håper Lunde at fremstillingen vil vekke interesse ut over feltprestenes rekker. Det kan være nærliggende å tenke slik.

I bokens tittel ligger et fiffig ordspill: «Fra forsvaret i kirken til kirken i forsvaret». Hva som i denne sammenheng menes med «kirken i forsvaret», er umiddelbart forståelig. Det retter seg mot kirkens nærvær i det norske forsvaret, spesielt under og etter krigen og fram til i dag. Men hva skjuler det seg bak uttrykket «forsvaret i kirken»? Dette er ikke eksplisitt forklart. En må lese seg til hva det betyr. Det synes å være en beskrivelse av det gamle enhetssamfunnet i Norge, fremfor alt den gang folk, kirke og militærvesen var en enhet. I Krigsordinansen av 18. januar 1628 ble det slått fast at den nasjonale hær i Danmark-Norge også er en konfesjonell hær. Feltprestene skulle formane og tilse at det religiøse liv i avdelingene var i samsvar med den kristne tro og den evangelisk-lutherske bekjennelse. Militærvesenet var med andre ord kirkelig-konfesjonelt forankret. Det er derfor dekning for en overskrift som «Et konfesjonelt forsvar i kirkens rom» (s.446). Etter hvert som religionsfriheten vant innpass i landet og de konfesjonelle bånd ble slakkere, ble det nødvendig å skjelne mellom folk og kirke. Da gav det ikke lenger mening å tale om «forsvaret i kirken», men derimot om «kirken i forsvaret». Det er denne siste problematikken som naturlig nok ofres størst oppmerksomhet i et jubileumsskrift for Feltprestkorpset.

Under krigen 1940-45 måtte feltpresttjenesten bygges opp så å si fra grunnen av – i stor grad gjennom improvisasjon. Svakheter ved den mobiliseringsordning som en da hadde for feltpresttjeneste, og som var fra 1905, ble avdekket. Den manglet en samlet ledelsesstruktur. Etter krigen var det bred kirkelig og politisk enighet om at en trengte en ny organisering av feltpresttjenesten, men det var lenge diskusjon om hvordan den skulle være. Det endte med at tjenesten ble organisert som eget korps, Feltprestkorpset. Feltprestene skulle ha militær grad, status og uniform og med korset som bransjemerke. I kirkelige saker skulle de stå under tilsyn av Oslo biskop. At resultatet ble som det ble, må uten tvil tilskrives Erling Ulltveit, hevder Lunde. Ulltveit ble tilsatt som feltprost med obersts grad i 1948.

Bokens beskrivelse av prestetjenesten i forsvaret i de 50 år Feltprestkorpset har eksistert, har et tyngdepunkt i den offentlige debatt om kirkelig-militære relasjoner. Lunde går ikke like grundig inn på feltprestenes daglige virksomhet. Når det fortelles forholdsvis lite om deres aktive nærvær i de forskjellige militære enheter og om deres forkynnelse, undervisning, sjelesorg, samtaler og ulike sosiale funksjoner, skyldes det trolig at Lunde ikke har villet skrive en profesjonshistorie. En får likevel et innblikk i det betydelige arbeidet prestene har utført i forsvaret. Boken etterlater også inntrykk av at den militære ledelse på de

forskjellige nivåer, så vel som de menige soldater, stort sett har vært tilfreds med feltprestenes tjeneste.

Når det gjelder fokuseringen på debatten om kirkelig-militære relasjoner etter at Feltprestkorpset ble opprettet, er det særlig tre perioder som påkaller oppmerksomhet. Det er for det første Ulltveit-perioden, som strakte seg til langt ut på 60-tallet. Til grunn for Ulltveits syn på kirkens plass i forsvaret lå (1) en nasjonal-kristelig historietolkning, (2) en oppfatning av samklang mellom kristendom og forsvarsvilje, og (3) en visjon om en nasjonal-kristelig folkefostring. Feltpresttjenesten ble oppfattet som kirkens mannsarbeid i forsvaret, samtidig som presten ble den militære sjefs spesialoffiser i religiøse og moralske spørsmål. I lys av den sosialetiske vekkelsen mot slutten av 60-tallet og på 70-tallet inntraff det en ny periode i synet på kirken og militærvesenet. Perioden kjennetegnes ved flere offentlige debatter om kirkens nærvær i forsvaret og organiseringen av feltpresttjenesten. Ulltveits harmoniske forståelse av forholdet mellom de kirkelige, militære og sivile interesser ble avløst av en sterkere betoning av forskjellen og spenningen mellom kirken og forsvaret, særlig i lys av den lutherske tolkning av to-regimentslæren. Det bidro til at en sterkere enn før fremhevet kirkens kritiske funksjon overfor forsvaret. I flere av innleggene i debatten ble det sådd tvil om holdbarheten av det tradisjonelle skillet mellom individualmoral og sosialmoral. Debatten førte likevel ikke til noen endring av feltpresttjenesten som en fullverdig kirkelig kategorialtjeneste, organisert gjennom Feltprestkorpset. På slutten av 1900-tallet, særlig i 90-årene, inntraff det enda en ny fase i relasjonen mellom kirken og forsvaret. Det ble nå pekt på at Den norske kirkes «livssynsmonopol» i forsvaret ikke har samme grunnlag som før. Forsvaret fikk økende innslag av soldater med annen religiøs tilhørighet. Det aktualiserte en ny forståelse av den konfesjonelle, økumeniske og religionspolitiske dimensjon ved feltpresttjenesten. Det ble nødvendig å distingvere mellom ansvaret for å *utføre* feltpresttjeneste for egne trofeller og ansvaret for å *legge til rette* for andres religionsutøvelse. Lunde peker også på at feltprestene i sin etikkundervisning i større grad har løftet fram allmenntiske perspektiver i aktuell militær kontekst. Det har gått på bekostning av innføringen i kirkens etikk, som det i etterkrigstiden var andre forutsetninger for enn i dagens mer pluralistiske samfunn. Analysen av Feltprestkorpsets endring av kirkelig og etisk strategi gjennom 50 år er av de beste og mest tankevekkende avsnitt i boken.

Fremstillingen er ordrik, unødvendig ordrik. Det kan nok forklares ut fra den knappe tid som hovedforfatteren har hatt til rådighet. En runde til med manuskriptet kunne nok ha gitt et strammere opplegg. Boken hadde vunnet på en forkortning. Den skjemmes av en rekke unødvendige gjentakelser og av altfor

lange referater av til dels uinteressante debattinnlegg. Det er for eksempel ikke spesielt viktig å bli orientert om hvordan noen teologistudenter bedømmer forholdet mellom kirken og forsvaret i sine spesialavhandlinger. La det også være nevnt at personregisteret ikke er helt pålitelig, og at en del navn er feil skrevet. De 16 kapitlene i boken mangler nummerering i selve teksten slik de har i innholdsfortegnelsen. Det lyder også merkelig at det ikke er mulig å oppspore søkerlisten til stillingen som feltprost høsten 1947.

Boken er en verdifull materialsamling, som er kronologisk og tematisk ordnet. I lettskrevet og oversiktelig form har en her tilgang til utrolig mye interessant stoff. Det er beundringsverdig hvilket omfattende kildemateriale Nils Terje Lunde og hans medhjelpere har undersøkt i løpet av en to-årsperiode. Selv om en her og der kunne ha ønsket mer analytisk luft mellom kilder og forfatter, må en kunne si at det er gjort godt arbeid. Biskop Stålsetts forord beriker boken. Han legger ikke bare et historisk perspektiv på forholdet mellom kirken og forsvaret, men risser også opp enkelte aktuelle perspektiver, så som de etiske utfordringer i lys av krigen mot Irak i mars/april 2003 og betydningen for Feltprestkorpset av fremtidige endringer i relasjonene mellom stat og kirke.

Torleiv Austad