

Å forstå de andre

Karikaturtegninger av Muhammed har preget nyhetene den siste tiden. Det har vært et slående eksempel på hvor fort uro kan spre seg i dagens informasjonssamfunn og at dette kan være svært vanskelig å forutse. Dyktige agitører på hver side benytter seg av situasjonen for å fremme sine interesser og spre sine fiendebilder. De spiller gjerne hemningsløst på underliggende konflikter, noe ikke minst de norske soldatene i Meymaneh i Afghanistan fikk oppleve. Samtidig er det også slik at åpen informasjon tjener den gode sak, på den måten kan krigshisserne og profitørene imøtegås og stilles til ansvar. Karikaturtegningene viser også hvor vanskelig det er å forstå hverandre. Det er ikke lett for oss som er oppvokst i et individualistisk vestlig samfunn, og som virkelig har lært å sette pris på ytringsfriheten, å forstå reaksjonene fra samfunn preget av en helt annen forståelse av hva det vil si å være menneske. En kan derfor også undre seg over at noen av de som nå sterkest har betont ytringsfrihetens viktighet i Norge, tilhører grupper som tidligere sterkt har protestert på blasfemi i forhold til egne verdier, og derfor burde ha de beste forutsetningene til å forstå hva dette dreier seg om.

En av Forsvarets aller viktigste oppgaver framover blir nettopp å kunne forstå og gjøre seg forstått i andre kulturer, det gjelder både i forhold til dem vi samarbeider med under de ulike operasjonene og i forhold til de kulturene vi møter der vi kommer. I dag er vi i ferd med å utvide vårt engasjement i Afrika. Dette betyr at vi om kort tid trolig vil ha et større styrkebidrag på plass i Sudan. Et slikt nærvær vil utvilsomt by på mange og ulike krevende utfordringer, noe ikke minst de mange observatørene som har vært i Afrika kan fortelle om. *PACEM* vil derfor i tiden som kommer bidra til å sette fokus på Afrika. Dette er viktig for å kunne forutse noe av den etiske, religiøse og kulturelle kompleksiteten som et militært nærvær på dette kontinentet står overfor. Den første artikkelen vi trykker i dette nummeret setter søkelyset på religionens og ikke minst kirkes rolle i det afrikanske samfunnet. Dette er to forhold som er avgjørende for å forstå de politiske og sosiale prosessene som preger mange av de nasjonale og etniske konfliktene som har herjet og fortatt preger denne verdensdelen. Vi har i den forbindelse bedt Øyvind Eide, mangeårig afrikamisjonær og nå rektor ved praktiskeologisk avdeling ved Misjonshøgskolen i Stavanger, gi oss en innføring i dette problemområdet med utgangspunkt i Etiopias historiske og aktuelle situasjon. Artikkelen viser hvordan ulike kirkesamfunn med sine forskjellige teologiske profiler har vært medspillere og motspillere til den rådende makteli-

ten og dermed også til landets nasjonale og politiske utvikling. Videre har vi bedt major Ole Øiseth skissere opp litt av bakgrunnen for konflikten i Sudan, samt hvordan FN prøver å møte utfordringene. Øiseth arbeidet i 2005 som stabsoffiser i FN-misjonen i Sudan, der han primært hadde personellansvar for observatører.

I januar i år ble boka *Militæretikk* presentert. I utgangspunktet er boka skrevet for kadettene ved krigsskolene, rett og slett fordi vi har manglet en bok som har tatt opp dilemmaer og moralske utfordringer som møter de som velger officersyrket. Boka ønsker å styrke militæretisk tenkning, på samme måte som *PACEM*. Vi trykker de tre innleggene fra lanseringsdagen, samt en bokomtale.

Major og feltprest Arvid Seines har sett nærmere på og sammenliknet de tre nordiske helgenkongene, vår hellig Olav, danskenes Knud og svenskenes Erik. Hvilken betydning hadde de i sin samtid og hva kjennetegnet dem? Stabsprest Nils Terje Lunde debatterer feltpresttjenesten i lys av den lutherske toregimentslæren, som i vår lutherske tradisjon har vært verktøyet til å skille mellom det åndelige og det verdslige ansvarsområdet – og i Forsvaret til å finne skillet mellom det kirkelige og det militære.

Vi oppfordrer til debatt. Tidligere lærer ved Krigsskolen, Hans Børsheim, kommenterer Nils Faarlunds artikkel i forrige nummer i forhold til situasjonsorientert lederskap.

Til slutt noen ord om *PACEMs* framtidige tidsskriftsmessige profil. Vi er inne i en tid der stadig flere bidragsytere gjerne vil publisere sine artikler i tidsskrifter som kan gi uttelling i form av poenger i det ny krediteringssystemet som er i ferd med å innarbeide seg på høyskoler og universiteter. *PACEM* vil i løpet av det kommende året søke om å bli godkjent som et nivå 1 tidsskrift. For å få denne godkjenningen er vi imidlertid avhengig av å kunne tilby en fagfelle vurdering av artikler der forfatteren ønsker dette. Vi er i den forbindelse i gang med et prøveprosjekt der dette blir tilbytt de ulike forfatterne. I dette nummeret er Øyvind Eides artikkel fagfellevurdert, om enn på en uforpliktende måte. Redaksjonen ser for seg en fremtidig todeling av tidsskriftet, der vi både har poenggivende og ikke-poenggivende artikler i samme nummer.

*Paul Otto Brunstad
Are Eidhamar*

Fra misjon til frigjøringsbevegelser

ØYVIND M. EIDE

Religionsstudier er helt nødvendige for å forstå dynamikken i afrikanske samfunn.¹ Søker vi en dypere forståelse av religionens sentrale rolle, vil en uttalelse av den kenyanske teolog og religionsvitenskapsmann John S. Mbiti være til hjelp. I sin klassiske studie *African religions and philosophy*, sier han:

*Det er ikke noe formelt skille mellom det hellige og det profane, mellom det religiøse og det ikke-religiøse, mellom de åndelige og de materielle livsområder. Der afrikanere er, der er religion. Han bærer den med seg til åkeren når han sår eller høster, han tar den med seg i drikkelag og i begravelse; og er han utdannet, tar han religionen med til eksamen eller universitetet. Er han politiker, tar han den med til parlamentet.*²

Dette perspektiv ligger til grunn for en rekke studier omkring befolkningers religiøse og ideologiske motivasjon for frigjøringsbevegelsene i Afrika.³ For eksempel sier Isaiah Majok Dau om konfliktene i Sudan:

*Religion spiller en sentral rolle i sør-nord relasjonene i Sudan (...) Politikk, historie og den sosiale dynamikk i den sudanesiske virkelighet og identitet, i fortid og nåtid, er dypt rotfestet i religionen.*⁴

Undertegnede, som bodde og arbeidet i en årrekke i grenselandet mellom Sudan og Etiopia, observerte religionens motiverende kraft både under den etiopiske revolusjon i 1974 og under fremveksten av de etiopiske frigjøringsbevegelsene. Etter hvert vokste det frem et behov for å forstå mulige sammenhenger mellom

¹ Ranger, Terence O. *The historical study of African religion*, London 1972, s 1.

² Mbiti, John S., *African religion and philosophy*, Nairobi 1969, s 2.

³ Jfr. Hansen, Holger Bernt & Michael Twaddle, *Religion and politics in East-Africa*, London 1995, Ranger, Terence, *Peasant consciousness and guerrilla war in Zimbabwe: a comparative study*, London 1985. Kastfeldt, Niles & Jessie Tvillinggaard, *Religion and politics in Africa and the Islamic world*, Copenhagen 1997.

⁴ Dau, Isaiah Majok, *Suffering and God: a theological reflection on the war in Sudan*, Nairobi 2002, s 40. Jfr. Werner, Roland, William Anderson & Andrew Wheeler, *Day of devastation: day of contentment: the history of the Sudanese church across 2000 years*, Nairobi. Westerlund, David & Eva Evers Rosander, *African Islam and Islam in Africa*, London 1997.

misjonens tilsynelatende fredelige humanitære innsats og de voldsomme konflikter i det etiopiske samfunn. Den følgende artikkel gir en skisse av noen innsikter.⁵ Mitt anliggende er å vise sammenhenger mellom de religions- og sosialpolitiske prosesser på den ene side og de etniske konflikter på den andre side.

Mønsteret

I grenselandet mellom Sudan og Etiopia bor en rekke mindre folk som etnografisk går under betegnelsen «pre-nilotiske».⁶ Blant dem finner vi de beslektede gruppene *gumuz* i Blånildalen på etiopisk side og *uduk* på sudanesisk side. De utgjør marginaliserte urbefolkninger i området. Større og sterkere folk som *nuer* og *dinka* i Sudan og *oromo* i Etiopia har presset dem fra hver sin kant.⁷ De pre-nilotiske folks historie, vitner om undertrykking og utbytting i et ufattelig omfang. De har derfor blitt presset ut i de i varme ugjestmilde strøk i grenselandet mellom statene. De siste par generasjoner har de etniske gruppene i grenselandet vært gjenstand for betydelig interesse fra både politisk og religiøst hold. Det har gitt impulser til en sosial og ideologisk dynamikk, som på mange vis illustrerer prosesser som finner sted på nasjonalt plan, både i Sudan og i Etiopia.⁸

Fra et politisk og religiøst perspektiv er *gumuz*-folkets historie de siste par generasjoner interessant. Både svensk og norsk misjon har arbeidet blant folket.⁹ Svensk misjon etablerte skoler i området på 1960-tallet. Det norske misjonsselskap gikk etter ønske fra Den etiopisk evangeliske kirke Mekane Yesus inn med betydelige ressurser fra ca. 1970. På den tid var Blånildalen utrygg «villmark». Folket holdt konstant vakt rundt landsbyene i frykt for raiding fra nabofolkene, og misjonærene måtte sende bud på forhånd om de ville besøke en landsby. Etter hvert som kirken fikk tillit, begynte foreldrene å sende barna til skole. I løpet av

⁵ Eide, Øyvind M., *Revolution and religion in Ethiopia: the growth and persecution of the Mekane Yesus church 1974-1985*, Oxford 2000.

⁶ James, Wendy, *Kwanim Pa / the making of the Uduk people: an ethnographic study of survival in the Sudan-Ethiopian borderlands*, Oxford 1979. Uduk hører etnografisk til same gruppe som *gumuz*, James 1979 s. 4-33. James, Wendy, *The listening ebony: moral knowledge, religion, and power among the Uduk of Sudan*, Oxford 1988.

⁷ Sosialantropologisk institutt ved universitetet i Oxford har gjort etniske grupper i det østlige Sudan og det vestlige Etiopia til gjenstand for omfattende religionsvitenskapelige studier. Eksempelvis nevnes Evans-Prichard, E.E, *Nuer religion*, Oxford 1956, Lienhardt, Godfrey, *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, Oxford 1961. Hva tradisjonell afrikansk religion i Etiopia angår nevnes Bartels, Lambert, *Oromo religion: myths and rites of the western Oromo of Ethiopia – an attempt to understand*, Berlin 1983.

⁸ I Sudan etablerte Sudan Interior Mission arbeid blant *uduk*-folket i 1938. Uduk-folkets historie er tragisk. Borgerkrigen i Sudan har fordrevet dem fra deres land. De siste tyve år har de holdt til i kummerlige flyktningeleire i Etiopia.

⁹ Den evangeliske fosterlandsstiftelsen har arbeidet i vestre Etiopia siden 1898.

de over 40 år som er gått har så tusenvis av ungdommer fått grunnleggende lese- og skriveopplæring, og en del av dem har nådd frem til tolvte klasse eller har fått forskjellige former for fagutdanning.

Meles Zenawi-regimet, som tok makten i Etiopia i 1991, organiserte landet i regioner basert på etnisk tilhørighet. Det førte blant annet til at gruppene som bodde i Blånildalen fikk sin egen region og sitt eget «fylkesstyre». Administrasjonen både sentralt og lokalt er i dag langt på vei bemannet med folk som er utdannet ved kirkens skoler. Vi ser umiddelbart hvordan kirkens innsats har ført til utvikling i den forstand at folkene nå er i stand til å ivareta sine egne politiske og økonomiske interesser. Den indirekte politiske effekt av kirkens arbeid er tydelig. Kirken har grunn til å være stolt av sin innsats – så langt.

Utviklingen på det religiøse område utdyper dette perspektivet. Gumuz-folket er i ferd med å gå over til kristen tro. Det gjelder i særlig grad de unge med utdanning. En sentral motivasjon for trosskiftet ligger i det kristne menneskesyn, tanken at gumuz har samme verd som andre folk. I samtale med regionens guvernør i 2004 fortalte han til undertegnede at han var svært interessert i å støtte alt arbeid som bidro til å styrke kirken blant gumuz-folket. Hans perspektiv var politisk i det han så innflytelsen fra Islam i Nord-Sudan som en politisk trussel i Etiopia. Igjen ser vi hvordan kirkens humanitære og religiøse virke blir en brikke i det større regional-politiske maktkamp.

Det kristne menneskesyn, koblet med utdanning, har imidlertid en effekt som kirken snakker mindre om. Det viser seg at den etniske bevissthet vokser i takt med folkets utdanningsnivå. Såkalt «empowerment» av en etnisk gruppe har følgelig implikasjoner av mer dyptgripende karakter. Når en etnisk gruppe styrker sin posisjon, vil det med nødvendighet gå på bekostning av tradisjonelle makthavere. Blant gumuz ser vi en økende spenning i forhold til oromo-folket, deres tradisjonelle fiender. Eksemplet fra Blånildalen illustrerer dermed en politisk og sosial prosess med potensiale for en mer alvorlig etnisk konflikt. På mange måter kan vi avlese et mønster som kan gjenkjennes i større målestokk på den nasjonale arena.

Den sosial-politiske dynamikk

Gumuz-folket og andre større og mindre etniske grupper ble underlagt det gamle keiserriket i Etiopia på slutten av 1800-tallet. For å kontrollere Etiopia etablerte keiseren (Menelik II) en type militær-politisk struktur. Lojale offiserer fra keiserens egen etniske gruppe, amhara, ble tildelt landeiendommer som takk for mili-

tær innsats.¹⁰ Det statlige maktapparatet, en type føydal struktur, ble dermed knyttet opp mot personlige relasjoner til keiseren. Haile Sellassie I (1930–1974) videreførte sine forgjengeres maktpolitikk. Landeierne fikk etter hvert et eierforhold til bøndene som bodde og arbeidet i et område. Bøndene ble utbyttet på det groveste. Følgene var dramatiske. Over 70% av bøndene levde på en tredjedel av det som ble regnet for fattigdomsgrensen.¹¹ Det vil si at det store flertallet av befolkningen levde på eksistensminimum. I tillegg kom at de var nærmest uten noen form for rettssikkerhet.

Haile Sellassies styre kan likevel karakteriseres med stikkordene modernisering og sentralisering.¹² I den sammenhengen spilte utdanningspolitikken en sentral rolle. Etter hvert som etiopere fikk høyere utdanning, rykket de inn i ledende stillinger i det sentrale byråkrati og i hæren. Men ved å profesjonalisere og flytte den administrative og militære makt fra den lokale til den sentrale maktbase, endret han viktige forutsetninger som lå til grunn for regimet. Makt ble overført fra de tradisjonelle landeierne til den nye utdannede eliten. Den nye eliten hadde ikke den samme lojalitet til keiseren som den tradisjonelle elite. Dermed kom moderniserings- og sentraliseringsprosessen til å gjøre regimet stadig mer sårbart, inntil det hele brøt sammen i februar 1974.

Misjonsvirksomheten, og fra 1959 den selvstendige evangeliske kirkes arbeid i Etiopia, kan forstås som en del av keiserens moderniseringsprogram.¹³ Det sentrale punktet var ønsket om å bygge opp en vestlig form for utdannelse. Modernisering hadde tvunget seg frem som en politisk nødvendighet på midten av 1900-tallet. Vi ser eksempelvis av Haile Sellassie Is selvbiografi hvilken rolle modernisering spiller i hans politiske tenkning. Her snakker han om å utvikle Etiopia ved hjelp av vestlige former for sivilisasjon.¹⁴

Kirkens rolle i det moderne Etiopia kan derfor forstås som et vesentlig bidrag innenfor den større politiske og historiske ramme som modernitetsspørsmålet gir. Ser en så på de lutherske misjoners program innen utdanning, oppdager en snart at de opererte på linje med keiserens politiske program. Etter overgan-

¹⁰ Begrepet 'amhara' kan anvendes på en spesifikk etnisk gruppe. Når vi, som i denne artikkel, behandler politisk relaterte spørsmål, anvendes det som et samlebegrep for makteliten i Etiopia.

¹¹ Ståhl, Michael, *Ethiopia: political contradictions in agricultural development*, Uppsala 1974 (Publications of the Political Science Association in Uppsala ; 67) s. 88.

¹² Crummey, Donald, *The politics of modernization: Protestant and Catholic missionaries in modern Ethiopia*, (upublisert manususkript, 1996).

¹³ Av de lutherske misjonsselskap nevnes Den evangeliska fosterlandsstiftelsen fra 1866, Hermannsburg-misjonen fra 1928, Norsk luthersk misjonssamband fra 1948, Det norske misjonsselskap fra 1970 og Den lutherske frikirke i Norge fra 1974.

¹⁴ Haile Sellassie I, *My life and Ethiopia's progress, 1892-1937: the autobiography of Emperor Haile Sellassie I / translated and annotated by Edward Ullendorff*, London 1976, s. 3, 69.

gen fra misjon til den nasjonale etiopiske kirke ble politikken videreført og utvidet ved at flere større bistandsorganisasjoner kom inn med ressurser. Denne linjen var den eneste politisk mulige. Som eksempel på Mekane Yesus-kirkens innsats innen undervisning kan nevnes at kirken i 1974 hadde 151.000 elever på grunnleggende leseopplæring, 25.000 elever på skoler med seks klassetrinn og 1.100 elever på videregående nivå.¹⁵ Vurdert i politisk perspektiv får innsatsen innen undervisning betydelige dimensjoner all den tid de fleste av elevene kom fra etnisk undertrykte grupper. Følgen var at det utviklet seg en utdannet elite blant disse gruppene, deriblant oromo, den største gruppen. Deres politiske engasjement ble etterhvert uttrykt i en etnisk profilert politikk. Eksempelvis kan nevnes Haile Fida og Baro Tumsa, ledere av henholdsvis MEISON og ECHAAT, to av opposisjonsgruppene som kom til å spille en rolle under revolusjonen.

Revolusjonen av 1974 utfoldet seg i første fase primært i Addis Abeba og ble ledet av organiserte grupper, militæret, byråkratiet, lærerne og organiserte arbeidere. Nominelt tilhørte disse gruppene den nye utdannede eliten i landet. Disse gruppene hadde røtter i, og var lojale mot de tradisjonelt undertrykte etniske, sosiale og religiøse gruppene.

På det tidspunkt Mengistu Haile Mariam grep makten ved et statskupp, 3. februar 1977, var Etiopia truet av oppløsning. Eritrea var i ferd med å vinne krigen i nord, Somalia angrep i øst, og i det politiske sentrum kjempet politiske fraksjoner om makten. Mengistu stod derfor øyeblikkelig overfor det grunnleggende politiske spørsmål i Etiopia: Hvordan bevare Etiopias enhet og kontrollere alle de krefter som truet med å rive landet opp i biter? De politiske valg han foretok, kom til å få avgjørende betydning for hans regime. Den interne politiske opposisjonen ble nedkjempet gjennom den såkalte røde terror i 1977-78, da tusener av ungdom ble avlivet. De ytre trusler fra Somalia og Eritrea overvant han ved hjelp av massiv sovjetisk og kubansk militær støtte.

Den religions-politiske dynamikk

I Etiopia er ortodoks kristendom det mest grunnleggende uttrykk for det tradisjonelle Etiopias nasjonale eksistens. Det var tette forbindelser mellom tro og politikk. I ortodoks teologi betydde omvendelse at en ble løftet ut av en primær etnisk tilhørighet og integrert i en høyere religions-politisk enhet under keiser og patriark. Som en følge av dette ser vi at muslimer var forhindret fra å delta i det politiske og militære maktsentrum gjennom størstedelen av Etiopias historie.

¹⁵ Eide 2000, s 63.

Politisk kontroll var følgelig knyttet til det vi kan karakterisere som ortodoks ideologi. Den ga keiserens etniske gruppe, *amhara*, guddommelig fullmakt til både å regjere og legge under seg de «primitive og hedenske folk». Den etiopisk ortodokse kirke ble dermed den viktigste premissleverandør for nasjonal selvbevissthet.¹⁶ Tenkingen er ikke ulik den en finner i muslimske stater.

Etiopia hørte med andre ord til ortodoks innflytelsessfære. Resultatet var at patriarken var imot ethvert fremstøt av vestlige misjoner. Ved å knytte moderniseringsprogrammet til misjonene, utløste keiserne en spenningsfylt politisk debatt i Etiopia. Debattens politiske kjerne dreiet seg om Etiopias enhet. Patriarkens frykt var at misjonene ville danne nye kirkesamfunn, noe som ville splitte den ideologiske basis for den etiopiske stat. Dermed har vi antydnet at den ortodokse kirke hadde vesentlige politiske interesser å ivareta vis-à-vis misjonene. Det forklarer den motstand misjonene møtte, og den forfølgelse som fant sted mot de evangeliske kirker i Haile Sellassies regjeringstid.

Av flere grunner er det interessant å analysere de evangeliske kirkers bidrag i etiopisk historie og politikk ved å analysere innsatsen blant oromo-folket. I så måte fremstår den vestlige delen av landet, med grense mot Sudan, som mest interessant. Visse elementer i kirkens ideologi og handlingsmønster bidrar til å forklare konsekvensrike politiske prosesser i denne landsdelen.

Den evangeliske kirke har erfart en betydelig vekst i medlemstall i det vestlige Etiopia, fra ca. 80.000 tilhengere i 1970 til over 2 millioner i dag. (Hele kirken 4,3 millioner). Veksten er oppsiktsvekkende. Forklaringer på veksten er sammensatt, men en kommer ikke forbi at *det kristne menneskesyn* er et nøkkelbegrep. De første menighetene besto eksempelvis av personer som av forskjellige grunner var blitt marginaliserte i sitt eget samfunn. På tross av dette møtte misjonærene dem med den respekt og ærbødighet de tilkom som mennesker. Blant folk som ble utsatt for hardhendt politisk, økonomisk og religiøse undertrykkelse og utbytting, gjorde misjonens omfattende innsats innen helse- og skolearbeid inntrykk og skapte en grunnleggende tillit. Menneskesynet kom også til uttrykk gjennom misjonens språkpolitikk. Fra første stund anvendte de folkets eget språk i forkynnelse og undervisning. Hele Bibelen ble oversatt til oromo allerede i 1899. Den skapte grunnlag for en stedegen bibeltolkning, og for det jeg vil karakterisere som en sted-egen oromo-teologi, som i begynnelsen av 1970-årene ble utformet som såkalte «holistiske teologi». Visse sider ved teologien kommer nær opp imot det som i andre sammenhenger betegnes som frigjøringssteologi. Et sentralt sitat fra kirkens generalsekretær Gudina Tumsa, viser hvordan teologien legger til rette for et politisk engasjement:

¹⁶ Eide 2000, s 21.

Holistisk teologi er et forsøk på å oppdage det menneskelige liv i sin helhet. Upolitisk liv er ikke verd å leve. Å ikke la seg involvere er en fornektelse av skapelsens godhet og av inkarnasjonens virkelighet (...) Det som er saken på vårt kontinent, er å bestemme på hvilket grunnlag vi skal bygge den økonomiske politikk, jordbrukspolitikken, utenrikspolitiske relasjoner. Politikken avgjør hvem som kommer til å dø og hvem som får leve. Afrikansk teologi må utvikle en politisk teologi som er relevant i forhold til Afrikas politiske liv.¹⁷

Det verdigrunnlaget holdning og handling var bygget på, representerte en betydelig kritikk av de rådende strukturer, holdninger og handlinger i Etiopia. Følelsen av en ny evangelisk oromo-identitet, en ny følelse av menneskelig verd, sammen med utdanning, påvirket den etniske bevisstheten blant oromo-folket. Dette er særlig tydelig når vi tenker på kirkens bidrag i å utvikle en oromo-elite. Derved kom misjon og kirke til å spille en vesentlig rolle i oromo-samfunnet. Den betydelige etiopiaforskeren Donald Donham hevder at de evangeliske misjoner «re-established the people's identity» og at denne prosess kom til å representere en utfordring til det amharisk dominerte maktsentrum i landet.¹⁸ En ser straks hvordan et menneskesyn og teologisk program med en slik utforming som sitert, kunne komme i alvorlig konflikt med den totalitære stat som utviklet seg i kjølvannet av revolusjonen.

Religionens sentrale plass i etiopisk politikk og samfunn uttrykker seg blant annet i noe samtlige herskere i Etiopia har erfart, nemlig at landet ikke kan styres uten kontroll over de religiøse organisasjonene, spesielt den ortodokse kirke. Det kom tidlig til uttrykk da Mengistu Haile Mariam tok makten i februar 1977. Ved å alliere seg med amhara-eliten og etablerte sin maktbase etter et tradisjonelt mønster, måtte han samtidig bygge opp en relasjon til den ortodokse kirke. Strategien var meget voldelig. Patriark Tewoflos ble henrettet. En rekke av biskopene ble så fengslet. Deretter utpekte han en ny patriark, som så igjen utnevnte 13 nye biskoper. De ga Mengistu sin støtte.

Måten regimet fikk kontroll over sentrale deler av det muslimske lederskapet, bekrefter mønsteret. Imamen i Anwar-moskeen i Addis Ababa har i kraft av sin posisjon et åndelig lederskap blant muslimer i Etiopia. Imamen opplevde at hans sønn ble arrestert, torturert og drept. Politiet arresterte så hans andre sønn, og truet med å ta livet av ham også. Følgen var at imamen måtte bøye av og samarbeide med regimet.

Når det gjelder Mengistus forhold til de evangeliske kirker, ser det ut til at generalsekretæren for Mekane Yesus kirken, Gudina Tumsas rolle har vært

¹⁷ Gudina Tumsa, «Memorandum» 1975, jfr. Eide 2000, s. 271-280, her s. 277.

¹⁸ Donham, Donald, «Old Abyssinia and the new Ethiopian empire: themes in social history», *The southern marches of imperial Ethiopia: essays in history and social anthropology* / Donald Donham & Wendy James (eds.), Cambridge 1986 (African studies series; 51), s 3-48, her s. 45.

meget sentral. I 1975 hadde han markert seg både nasjonalt og internasjonalt som en sterk og dynamisk kirkeleder, med evne til å analysere de grunnleggende problemstillinger under revolusjonen og til å utforme en ny politikk for kirken. Ganske tidlig fryktet han en utvikling av revolusjonen henimot et marxistisk diktatur. Skulle kirkene i Etiopia være i stand til å møte utfordringen fra den materialistiske ateisme, så han det som helt nødvendig at de stod sammen. Han foreslo derfor opprettelsen av et økumeniske forum, «Council for Cooperation of Churches in Ethiopia». Våren 1978 var forumet vel etablert med Gudina Tumsa som leder. Dette, sammen med andre forhold, gjorde Gudina Tumsa til en helt sentral kirkeleder, og derved kom han i myndighetenes interessefelt med tanke på å skape en religions-politisk allianse. Ettersom Gudina Tumsa var oromo, skal en ikke se bort fra at hans etniske bakgrunn gjorde det spesielt interessant for Mengistu.

På forsommeren 1978 ble han derfor invitert til å samarbeide med regimet. Ved å nekte utløste han statssjefens fiendskap. Det førte til arrestasjon og avretting. På politisk hold ble Gudina Tumsas motstand mot samarbeid med regjeringen tolket slik at de evangeliske kirker var i opposisjon til regimet. Hans holdning synes derfor å bekrefte gammel mistanke om at evangeliske kristne ikke uten videre var lojale mot makteliten i tradisjonell forstand. I neste runde førte det til en omfattende undertrykkelse av de evangeliske kirker. Forfølgelsen tok til i 1979. På det meste var nærmere 3000 kirkebygg stengt. Presset mot kirken varte fram til slutten av 1980-årene da det gradvis ble lettere. Det faktum at de evangeliske kirker har det meste av sin tilslutning i etniske grupper som tradisjonelt har vært i opposisjon til makteliten, ga forfølgelsen en etnisk dimensjon.

Den etno-politiske dynamikk

Ifølge antropologen Ernest Gellner er nasjonalisme først og fremst etnisk ideologi som tjener til å legitimere en gruppes rett til statsmakten. Slik sett fremstår Etiopia som en nasjonalstat, dominert av én etnisk gruppe, ett språk og én religion.¹⁹ Gjennom det meste av etiopisk historie har nemlig ortodoks kristne amharer hatt den maktpolitiske rett til å definere hva etiopisk nasjonalisme er. Følgen var at de sammen med det ortodokse lederskap anvendte ortodoks kristen teologi i det viktige politiske formål å legitimerte den etiopiske statsmakt.

Her er vi ved kjernen av hva som menes med å tilhøre amhara-eliten. Fra en side sett kan den etniske gruppe amhara bestemmes på basis av kjennetegn som

¹⁹ Gellner, Ernest, *Nations and nationalism*, New York 1983, s. 1.

språk og geografisk bosted, men kjernepunktet var den religiøse faktor, og da i først rekke hvorvidt en var ortodoks kristen. Følgen var at teologien, som i dette tilfelle fungerte som statsideologi, var vesentlig for forståelsen av det å være etioper. Den engelske Etiopia-forskeren Christopher Clapham, tolker de etniske spenningene i Etiopia mot denne bakgrunn når han sier:

Integrering i en kjerneidentitet tilbyr riktignok muligheten til å delta i det nasjonale politiske system, men på den annen side medfører det en underordning av ens egen opprinnelige tilhørighet (...) på sitt verste har det ført til et konfliktnivå med få paralleller i andre afrikanske stater.²⁰

Det er i denne sammenheng vi må spørre om misjonene og den evangeliske kirke har bidratt til å påvirke den etniske bevissthet blant de folk de arbeidet – og da i vårt eksempel: oromo i vestre Etiopia. Amhara-elitens og den ortodokse kirkes ekspansjon vestover i 1890-årene førte til et sammenbrudd av oromo-folkets tradisjonelle politiske og religiøse institusjoner. Ved at disse strukturene ble svekket, hadde det utviklet seg en form for religiøst vakuum på den tid de første evangeliske utsendinger og misjonærer ankom området.

Evangelisk misjon førte til en ny bevissthet om eget menneskeverd, religiøs og kulturell identitet og oromo selvfølelse. Tar vi med at den evangeliske kirke hadde betydelige ressurser i organisasjon, materiell og lederskap, fremstod kirken som en lokal maktfaktor. Kirken var på mange måter en politisk motkultur i forhold til det maktpolitiske sentrums forsøk på integrere de etniske grupper ved hjelp av ett språk og én tro, og derigjennom skape ett folk, én nasjon. Uten å ville det ble kirken en betydelig faktor i de etniske spenningene, og kom derved til å spille en rolle i de politiske prosesser i landet.

Et viktig trekk i den første fase av revolusjonen var utviklingen av en etnisk orientert politikk. I 1976 gikk regjeringen så langt at den formulerte etnisk selvstyre som et mål for sin politikk: «The right to self-determination of nationalities will be recognized and fully respected.»²¹ Engasjement omkring en mer etnisk orientert løsning var derfor politisk legalt. Dette endret seg fra 1978 da enhver form for etnisk politikk ble kriminalisert, noe som i sin tur bidro til å styrke frigjøringsbevegelsenes sak, blant annet Oromo Liberation Front.

²⁰ Clapham, Christopher, *Transformation and continuity in revolutionary Ethiopia*, Cambridge 1988 (African studies series; 61), s. 24.

²¹ *The National Democratic Revolutionary Programme of Ethiopia*, 21.04.1976.

Fra misjon til frigjøringsbevegelser?

Forklaringen på den uvanlig store responsen misjonen fikk blant oromo-folket finner vi gjennom analyse av de tre perspektivene, det sosial-politiske, det religions-politiske og det etno-politiske. Innenfor den religions-politiske dynamikk har jeg fokusert på utviklingen av en stedefegen teologi. Den karakteriseres som en genuin etiopisk kristendomsform hvor menneskesynet spilte en sentral rolle. Den ideologiske tenkning som ligger implisitt i kristen teologi fikk betydelige sosial-politiske konsekvenser. Praktisk nestekjærlighet sammen med de verdier den evangeliske bevegelse brakte med seg, sto i klar kontrast til regjeringens økonomiske og sosiale politikk. Ved hjelp av misjonens utdanningsprogram fikk mange etiopere mulighet for å delta i det politiske rom, ikke bare på amharenes premisser, men som oromo, med en oromo-bevissthet. Dermed hadde misjonen indirekte bidratt til en etnisk bevissthet.

De samme dynamiske prosessene danner grunnlaget for å forstå forfølgelsene som ble initiert av det politiske maktsentrum. Evangelisk kristendom bidro til å gjenreise en oromo-identitet, og utvikle en oromo-elite. Slik kirken presenterte seg på begynnelsen av 1970-tallet, med en selvstendig ideologisk profil og sterk organisasjon, fremsto den som en betydelig maktfaktor. Derved kom den evangeliske kirke til å utfordre selve grunnmønsteret i maktelitens tradisjonelle integrasjonspolitik. Det aktualiserer problematikken omkring politisk og ideologisk kontroll og spørsmålet omkring Etiopias enhet. Maktpolitiske realiteter, politisk ideologi og praksis førte til en aksentuering av etnisk nasjonalisme. Det igjen bidro til maktsentrums mistanker mot kirken.

Det er altså ikke å undres over at det utviklet seg til en konflikt mellom det politiske, ideologiske og etniske maktsentrum og den politiske, ideologiske og etniske periferi. Parallellene med Sudan er påfallende.

Epilog

Misjon og kirke har vært betydningsfulle aktører i det moderne Etiopia. Misjonene var politisk nøytrale i sin tilnærming til det etiopiske samfunnet. Og det synes ikke mulig å finne belegg for en direkte sammenheng mellom kirken og frigjøringsbevegelsen. Det er imidlertid mulig å spore en indirekte sammenheng gjennom de historiske, sosiale, religiøse og etniske prosesser i Etiopia det siste hundre år. I historisk perspektiv ser en at det simpelthen ikke var mulig for den evangeliske bevegelse å unngå å spille inn på den politiske arena, noe en finner paralleller til i alle afrikanske samfunn. På den annen side har den etniske be-

vissthet og de etniske konflikter slått tilbake og inn i de evangeliske kirker. Det har ført til store interne spenninger og kirkesplittelse.

Hvor ville Etiopia vært uten misjonen og den evangeliske kirkes innsats? Hadde keiserne noe alternativ til moderniseringsprogrammet om Etiopia skulle innta en plass blant verdens nasjoner i vår tid? Svar på disse spørsmålene er fortsatt åpne. Slik historien nå engang har utfoldet seg, vil jeg hevde at misjon og kirke har levert betydelige bidrag i retning av å tilføre Etiopia et dypere forståelse av menneskers likeverd, og dermed bedre forutsetninger for å utvikle et mer demokratisk styresett. De politiske prosesser på veien mot likeverd og demokrati er imidlertid svært konfliktfylte.

Kan en så lære noe av eksemplene fra Etiopia? Den viktigste lærdommen er kanskje en større bevissthet på den sentrale rolle religionen, afrikansk religion så vel som Islam og kristendom har i alle menneskelige og mellommenneskelige forhold i Afrika. Skal en derfor lykkes i freds- og forsoningsbestrebelse, må de religiøse institusjonene og religionsdialogen med nødvendighet spille en sentral rolle.

Øyvind M. Eide (f. 1944) er teol.dr. (Uppsala 1996) på en avhandling om nyere etiopisk politikk og samfunn. Han har arbeidet i Etiopia i syv år, bl.a. som forsker ved Mekane Yesus Theological Seminary. Eide er pastoral-klinisk veileder og var styrer for Institutt for sjelesorg, Modum Bad 1991-94. Fra 1995 har han vært rektor for praktisk-teologisk seminar ved Misjonshøgskolen.

Kort om Sudan

AV OLE ØISETH

Sudan ble i de tidligste tider kalt Nubia, elva Nilen løper som en livslinje gjennom landet og inn i Egypt. Rundt år 1500 f.kr var Sudan styrt fra Egypt, mens det i tidligere tider eksisterte en høyt utviklet sivilisasjon med hovedsete i Sudan som innbefattet kontroll over Egypt helt frem til Middelhavet. Tre tusen år senere dannet det seg en sterk islamsk stat i området hvor Khartoum ligger i dag. Egypt nedkjempet dette lokale regimet i 1822 og fikk igjen kontroll over Sudan. I siste halvdel av det nittende århundre kom Egypt og også Sudan under Storbritannia.

I 1885 tok islamske opprørere over kontrollen over store deler av det sentrale Sudan. Britene lykkes i å slå ned dette regimet i det legendariske slaget ved Omdurman¹ i 1898.

For de som er interessert i historie er det verdt å nevne at dette var det siste store slaget hvor en vestlig hær gjennomførte regulært kavaleriangrep med sabel. Daværende 1.lt Winston Churchill deltok som troppssjef. Det britisk/egyptiske ekspedisjonskorpset ledet av general Kitchener var i størrelsesorden noe over 20 000 mann. Den islamske hæren talte rundt 55 000, men ble nedkjempet, nesten til siste mann i løpet av 5-6 timer. Forklaringen på dette var moderne taktikk og moderne våpen i forhold til nesten middelalderske krigsmetoder.

Sudans offisielle hær har støttet Islam-orienterte regjeringer siden uavhengigheten fra Britene i 1956. To borgerkriger har blitt utkjempet siden den gang, litt røft kan en si at dette i hovedsak har vært konflikter mellom Nord- og Sør-Sudan. Den første borgerkrigen sluttet i 1972, men brøt ut igjen i 1983. Den siste krigen resulterte i ca. 4 millioner flyktninger, mens tapstallene er anslått til ca. 2 millioner mennesker. Det muslimsk dominerte nord er arabisk orientert med sterke økonomiske interesser, mens sør er dominert av hovedsakelig ikke muslimske Sudanesere. I sør var og er det SPLM (Sudan People's Liberation Movement/ Army) som politisk og militært har vært og er en part i dette.

¹ Omdurman var den gamle hovedstaden og går i dag i ett med Khartoum, kun atskilt av Nilen

Fredssamtaler over flere år førte til en fredsavtale vinteren 2005. Dette innebærer selvstyre for den sørlige delen i en 6 års periode. Da skal det avholdes en endelig folkeavstemming om det skal være et delt eller fortsatt samlet Sudan. Som følge av dette har de tidligere stridende partene dannet en felles nasjonal-forsamling og regjering.

Parallelt pågår det en konflikt i den vestlige delen av provinsen Darfur, et landområde på størrelse med Frankrike. Dette er en konflikt som også har forårsaket ca. 2 millioner flyktninger og tusener av døde.

Tropper fra African Union (AU), i størrelsesorden på rundt 7000 soldater, beskytter lokalbefolkningen mot angrep fra blant annet Janjawed militsiaen i området. Også humanitære hjelpeorganisasjoner nyter godt av AUs beskyttelse, men AU har for lite styrkeantall og ressurser generelt til effektivt å kunne overvåke hele regionen.

Samtidig har Sudan fått flyktninger inn over landegrensen fra konfliktområder som Chad samt Etiopia og Eritrea.

Beliggenhet og klima

Sudan er det største landet i Afrika, Nilen har alltid vært en viktig ferdselsåre og på mange måter landets skjebne. Nilen var innfallsporten for egyptere så vel som briter. Store ørkenområder dominerer i nord og sumpaktige regnskogområder i sør. Det midtre Sudan ligger høyere, 300-1000 meter over havet, omkranset av lave fjellområder (Nuba Mountains).

Økonomi

Landet har hatt en positiv utvikling i sin økonomi over flere år, samtidig har krigsøkonomien effektivt stoppet naturlig vekst i samfunnet. Jordbruk er fortsatt landets viktigste økonomiske faktor, det står for 39% av BNP og sysselsetter 80% av befolkningen. Sudans oljeforekomster, som anses som enorme, vil naturlig være et fremtidig vekstpotensiale. Land som Kina er sterkt fremme med sin teknologi i utviklingen av denne oljeindustrien.

Siden fredsavtalen har det vært en merkbar økning i interessen for å investere i landet, noe som blant annet fører til bedring av infrastruktur som for eksempel telekommunikasjon og veibygging.

Norges engasjement

Norge har vært diplomatisk aktive i Sudan over flere år. Joint Military Commission (JMC), ledet av den norske Brigader Jan Erik Wilhelmsen etablerte seg i Sør Kordofan/Nuba Mountains med hovedkvarter i «regionshovedstaden» Ka-

dugli. JMC monitorerte et landområde på størrelse med Østerrike, og med ca. 1,5 millioner innbyggere. JMC var på mange måter en forløper i fredsprosessen og også en suksess i forhold til å skape fredlige og stabile forhold i et område hvor borgerkrigen hadde gitt de verste resultater. JMC overførte ansvaret for Nuba-området til UNMIS, 20 juni 05.

UNMIS (United Mission In Sudan)

UNMIS ble formelt etablert 24. mars 2005, fredsavtalen var allerede signert 9. januar samme år. UNAMIS (Advanced Mission) hadde forberedt FNs innsats siden 11. juni 2004. UNMIS mandat er i grovt å støtte implementeringen av fredsavtalen partene har kommet frem til, og samtidig legge forholdene til rette for humanitære hjelpeorganisasjoners arbeid.

Rammene for UNMIS er 750 observatører, 715 politioffiserer og et styrkebidrag på 10 000 soldater. I tillegg kommer en sivil stab på totalt rundt 3800 mennesker. Det interessante her er at dette er første gang FN prøver ut en fullstendig integrert sivil/militær stab i et innsatsområde. Dette er noe helt annet en det kommando- og kontrollsystemet vi er vant med i regi av Nato. Dette er byråkratisk, strengt regel- og budsjettstyrt, hvor evnen til raskt å tilpasse seg de faktiske forhold på bakken er begrenset.

Som offiser i et slikt system, bør den enkelte forsøke å sette seg inn i FNs operasjonskonsept på forhånd. Ved å forstå mest mulig av dette, vil det også være enklere å arbeide innenfor et styrkebidrag eller i et hovedkvarter. I Sudan er FNs tilstedeværelse gjennomgående positivt mottatt blant befolkningen både i Nord- og Sør-Sudan. Samtidig er dette tveegget fordi forventningene er desto høyere.

Dårlig utbygd infrastruktur (veier og flyplasser) har ført til at etableringen av misjonen har gått langt saktere enn beregnet. Planlegging er en utfordring i et land hvor årstidene med regntid og tørkeperioder har avgjørende innvirkning på aktivitetene.

Darfur

Samtidig med den pågående fredsprosessen i Sudan, har uroligheter og kriser fortsatt i Darfur, den vestligste provinsen av Sudan. African Union forsøker å hindre overgrep mot lokalbefolkningen, men har blant annet en altfor liten styrke og kapasitet til effektivt å kunne holde kontroll.

I skrivende stund vet vi at FN er villig til å overta oppdraget med et skissert styrkebidrag på ca. 15 000 soldater. Den norske regjeringens uttrykte ambisjon er å bidra med rundt 200 soldater.

Før dette kan bli en realitet må Sudans regjering godta at FN overtar for AU, så langt er Sudan ikke villig til dette. Norge har uttrykt at en forutsetning for norsk deltakelse er at styrken gis et skarpere mandat enn vanlig i FN misjoner. Det vil si ikke bare myndighet til å bruke våpen til selvforsvar, men også bruk av våpenmakt for å hindre overgrep og brudd på avtaler.

Det er ikke første gang FN har et slikt mandat, en lignende situasjon har eksistert i Kongo. Men det vil være interessant å se hvorvidt en slik FN styrke skal administreres av en fullintegreert stab, jamfør den som styrer UNMIS. Det vil i så fall være en ny erfaring for FN, definitivt også for deltakerlandene.

Ole Øiseth (f. 1958). Arbeider pt i Forsvarets Personelltjenester. Stabsoffiser i UNMIS HQ fra 15 mai - 15 nov 05, hvor han primært hadde personellansvar for observatører. Tidligere erfaring fra UNIFIL, UNPROFOR, IFOR, SFOR og KFOR. E-mail: ooiseth@mil.no

Etikkopplæringen skal være synlig og integrert*

STATSRÅD ANNE-GRETHE STRØM-ERICHSEN

La meg først takke for invitasjonen til å delta på lanseringen av boken *Militæretikk*.

Forsvaret er en samfunnsinstitusjon som er avhengig av samfunnsmessig legitimitet, tillit og troverdighet. Forsvaret forvalter for det første samfunnets ytterste maktmidler. Dernest har man på vegne av samfunnet ansvaret for de mange unge som hvert år avtjener sin militære verneplikt. For det tredje forvalter også institusjonen betydelige deler av samfunnets materielle ressurser.

For å kunne ivareta dette, er Forsvaret avhengige av en organisasjonskultur preget av integritet og høy etisk standard. Mitt hovedinntrykk er at de aller fleste av medarbeiderne har nettopp dette. Ikke minst har jeg sett dette på mine besøk ute ved avdelingene våre både hjemme og ute. I 2005 har Forsvaret likevel fått mye negativ oppmerksomhet i media. Ikke minst er lederes særlige ansvar belyst gjennom mange av sakene. Jeg tar ufordringen i forhold til omdømme, organisasjonskultur og etikk på alvor. Derfor har jeg tatt initiativ til en handlingsplan som i sterkere grad setter kraft bak arbeidet med lederskap, holdninger og etikk. Omstillingens utfordringer og dilemmaer bare øker betydningen av dette arbeidet. Handlingsplanen er også en del av oppfølgingen knyttet til forsvarskomiteens merknader til St.prp. nr. 42 (2003-2004) hvor fremgår at

I stor grad vil de moralske kvaliteter hos mannskaper og befal avgjøre utfallet av Forsvarets ulike oppdrag i årene som kommer. Komiteen ber Regjeringen påse at holdningsskappende arbeid følges opp kontinuerlig på alle nivå i Forsvaret.¹

* Innlegg i forbindelse med lanseringen av boken *Militæretikk* i Oslo den 24 januar i år.

¹ Innst. S. nr. 234 (2003-2004), Komiteens merknader til pkt. 6.8.3.

En viktig arena for dette arbeidet vil være utdanningen ved våre militære skoler. Krigsskolene vil ha en viktig rolle i å påvirke personlig utvikling, lederferdigheter, holdninger og yrkeskodeks i hele offiserskorpset. Dette kommer også tydelig til uttrykk i *Rammeplan for krigsskoleutdanningen* hvor det heter at «Krigsskolene skal gi en utdanning som setter offiserene i stand til å handle etisk bevisst og effektivt». Videre skal utdanningen «bygge på de krav til etikk og moral som samfunnet og Forsvaret stiller og de krav krigens folkerett setter».

Boken *Militæretikk*, skrevet av de som har eller har hatt ansvaret for etikkundervisningen på krigsskolene, er en viktig konkretisering av denne målsettingen. Boken gir et konkret og felles grunnlag for etikkutdanningen av våre nye offiserer i alle forsvarsgrener, og vil utover dette også kunne være et grunnlag for debatt, samtale og refleksjon om etiske spørsmål i Forsvaret for øvrig.

Dette aktualiserer et viktig anliggende. Etikkundervisningen på krigsskolene kan ikke sees isolert, men må sees i rammen av etikkopplæring på alle nivå i Forsvaret. Arbeidet med en helhetlig gjennomgang og utvikling av etikkopplæringen på alle nivå er allerede igangsatt av Forsvarets skolesenter. Etikk skal ha en bred, synlig og integrert plass på alle utdanningsnivåer i Forsvaret. Det gjelder, i tillegg til krigsskolenivået, også i stabs- og masterstudiet på Forsvarets Stabsskole, i den grunnleggende befalsutdanningen og i utdanningen av vernepliktige.

I denne sammenhengen vil jeg spesielt løfte frem det nye etikkundervisningsprogrammet for vernepliktige: RAM (Respekt – Ansvar – Mot) som alle vernepliktige skal igjennom. Dette programmet er ikke statisk, men fordrer en kontinuerlig utvikling. Det er verd å merke seg at Feltprestkorpset, som både har ansvaret for etableringen, driften og videreutviklingen av RAM, har igangsatt et arbeid for utvikling av programmet til bruk både i den grunnleggende befalsutdanningen og som utdanningsopplegg ved militære staber og avdelinger.

Jeg vil også nevne det samarbeidet vi allerede har inngått med Røde Kors for å styrke undervisningen i internasjonal humanitær rett ved skolene våre.

En slik bred tilnærming fremstår som svært relevant. Etikkopplæring i Forsvaret kan ikke begrenses til å gjelde de militære skolene og opplæring av vernepliktige, men må være en integrert del i hele organisasjonen. Etikken må være internalisert hos den enkelte slik at etisk refleksjon kommer i forkant av beslutninger og er en naturlig del av Forsvarets daglige virke. Etikk krever kontinuerlig bevisstgjøring, refleksjon og diskusjon, og boken *Militæretikk* er et viktig bidrag i så henseende.

Takk for oppmerksomheten.

Hvorfor er det gale galt?*

AV MAJOR HARALD HØIBACK, FORSVARETS STABSSKOLE

La meg starte med å gratulere forfatterne med utgivelsen av boken, og med å takke for innbydelsen til å komme med noen betraktninger omkring temaet *militæretikk*.

Når man inviterer en offiser med historiske og filosofiske tilbøyeligheter til å kommentere militæretikk, ber man om bråk. Og bråk skal bli – etter beste evne.

I første del av innlegget vil jeg sette militæretikken inn i et historisk lys, deretter vil jeg la den undergå noen enkle filosofiske undersøkelser – svært enkle vil nok noen si.

Boken fastslår i innledning at:

Om man mener at begreper som «karakter», «robust moral», eller «moralsk motstandskraft» er noe mer enn bare begreper, er det bare en ting å gjøre: Å sette alt inn for å gi sine soldater og befal det beste av den beste utdanningen for å bevare dem som mennesker og moralske aktører (s.8).

Det er åpenbart at forfatterne av boken mener at dette er mer enn bare begreper, men hva ville historiens aktører ha ment om slike spørsmål?

La oss først stille spørsmålet til *the Iron Duke*. Hva ville Napoleons beseirer ha ment om viktigheten av «karakter» og «moralsk motstandskraft»?

Wellington skal ha stilt sine oppdragsgivere følgende ultimatum:

Jeg kan gi dere en armé bestående av landets beste menn, eller jeg kan gi dere en armé som kan slå Napoleon. Hvilke foretrekker dere?

Det er ikke tvil om hva Wellington valgte, han ønsket folk som ikke hadde forlest seg på etisk teori og drevet karakterbyggende virksomhet i utreningsmål. Men hva ville forfatterne av denne boken ha svart på Wellingtons spørsmål?

På vår vei framover i historien er det ikke til å unngå at vi møter general Sherman. I følge hans motstandere satte han en ny standard for grusomhet i krig, og han har siden vært et favorittcase blant militæretikerne.

* Innlegg i forbindelse med lanseringen av boken *Militæretikk* i Oslo den 24 januar i år.

I boken finner vi følgende formulering:

Det vi har gjort, det vi har blitt påført og det vi har unnlatt å gjøre, alt dette er ugjenkallelig, men vi kan gjennom oppgjøret forsonne oss med det – slik at livet igjen blir levelig (s.200).

Hva ville Sherman ha sagt til dette? Sherman skal visstnok ha blitt hjemsøkt av marsjen gjennom Georgia i resten av sitt liv. Om noen forsoning fant sted er tvilsomt. Femten år senere skal han ha brølt til avgangsklassen ved Michigan Military Academy:

Jeg er dødstrett og kvalm av krig. Krigsære er rent sludder. Bare de som aldri har løsnet et skudd og aldri hørt de såredes skrik og stønn kan rope på mer blod, mer hevn, mer fortvilelse. Krig er helvete.

I 2004 arrangerte man en storstilt feiring av landgangen i Normandie, som markerte begynnelsen på slutten på Hitlers barbari. Men få viste noen interesse for å feire den offensiven som ble iverksatt fra øst på samme tidspunkt, som var langt større og langt viktigere for krigens utfall. Vi skal huske at over 80 % av alle tyske soldater som falt eller ble såret under den andre verdenskrig, gjorde det i kamp mot Den røde armé. Det var i øst den tyske krigsmaskin blødde i hjel.

Hva kommer det av at den lille invasjonen fra vest setter den store i fra øst fullstendig i skyggen? Sannsynligvis fordi Stalin i ettertid fremstår som en minst like stor skurk som Hitler. Heller ikke de russiske menige hadde mye å lære av tyskerne hva gjaldt barbari, om vi skal tro Anthony Beevor.

Men kunne den andre verdenskrig vært vunnet av personer med «karakter», «robust moral», eller «moralsk motstandskraft»? Sagt på en annen måte: Kunne Nazismen vært knust av de som beskrives i denne boken?

Historien gir etter mitt syn få holdepunkter for dem som ønsker å vise at verden blir et bedre sted å leve om vi bare har empati og vilje til omsorg, eller som det heter i boken:

I en aktuell situasjon trenger vi kunnskap og ferdigheter om det vi skal gjøre, vi trenger noen grunnleggende verdier (for eksempel likeverd og menneskeverd), samt evne til empati og vilje til omsorg (s.45).

Evne til empati og vilje til omsorg var sannsynligvis det man trengte minst, da det så som mørkest ut foran Moskvas porter i 1941.

Dette var den historiske innfalsvinkel til temaet, men hva med den filosofiske?

Hva kommer det av at vi i militære kretser i det hele tatt er opptatt av militæretikk, når krigshistorien gir så mange indisier på sannheten i Clausewitz ord om at i krig er de dumheter som følger av snillhet de aller verste?

Etter mitt syn ligger det tre faktorer til grunn.

For det første mener enkelte at det finnes universelle normer som eksisterer uavhengige av hva vi måtte mene om dem. De forsvinner ikke, selv om Stalin og britiske bombebaroner velger å overse dem. Et slikt syn er tradisjonelt forbundet med religion. Gud har gitt oss normer og vi kommer til å bli holdt til ansvar.

Både Hernan Cortez og Oliver Cromwell var relativt overbevist om at de var Guds oppsynsmenn på jorden og at terror og massemyrderier var en del av oppdraget. Eller som Cromwell formulerte det etter å ha slaktet ned 3000 av Drog-hedas innbyggere:

Jeg tror ikke at mer enn 30 av dem slapp unna med livet i behold (...) Jeg håper at alle ærlige sjeler gir æren for dette til Gud alene.

Nå kan det jo hende at dette var folk som hadde misforstått, og at de kanskje likevel ikke var Guds patruljeførere på jorden. Men bibelen selv overlater lite til fantasien. Om man skulle være i tvil kan man for eksempel slå opp i 5. Mosebok, hvor det i detalj beskrives hvordan man skal drive etnisk rensing, om «ikke [å] skåne en eneste skapning», som det heter.

Det andre grunnlaget for etikken er selvfølgelig egeninteressen. Det som tjener vår sak fremstilles som etisk renhårig, det som ikke gjør det fremstilles som moralsk forkastelig.

Før andre verdenskrig ble bombing av sivile ansett som brudd på internasjonal lov, og som moralsk utillatelig. Terrorbombing ble da også foreslått som et av anklagepunktene ved Nürnberg, men ingen ble dømt for det. Hvorfor? Hvorfor er det lov å slippe atomvåpen på byer, men ikke å skyte på soldater med eksplosive prosjektiler av mindre vekt enn 400 gram? Og hvorfor forsøkte man i 1139 å nedlegge forbud mot bruk av armbrøst? Hvilke rett hadde for eksempel Lincoln til å nekte Sørstatene å danne et nytt forbund? Med hvilke rett har Frankrike vetofullmakt i Sikkerhetsrådet osv. osv.

Det tredje grunnlaget for etikken er det mest interessante, og det som til en hvis grad har ligget under hele dette innlegget, nemlig at vi mennesker er utstyrt med en form for moralsk ryggmargrefleks, som kan slå ut i gitte situasjoner.

I følge Michael Walzer er det nettopp hykleriet som best beviser at de aller fleste av oss er utstyrt med en slik etisk sans. Eller som han skriver: «Der hvor vi finner hykleriet, vil vi også finne moralsk kunnskap.» Sagt på en annen måte: Det har ingen hensikt å lyve i en verden hvor ingen forteller sannheten. Jeg tror Walzer har rett.

Men problemet er at denne moralske varsellampen justeres kulturelt. Lampen er ikke knyttet til objektive normer. Det er i år 100 år siden Hannah Arendts fødsel og vi vil sikkert få rikelig anledning til å bli minnet på hvor *banalt* enkelt det er å få de fleste av oss til å begå de fryktligste forbrytelser.

Men i dette ligger det også et håp. Om sensitiviteten på vår moralske varsellampe kan justeres kulturelt, kan den etter mitt syn også påvirkes i en retning vi *ønsker*. Den viktigste forutsetning for å lykkes med en slik justering er nettopp å legge vekk tanken om at etiske normer er gitt en gang for alle.

Fordelen med et slikt standpunkt er at det åpner for en dynamikk i etikken som forestillingen om objektive normer stenger for. Om det finnes objektive normer trues ikke normsettet av at jeg opptrer umoralsk. Det er en sak kun mellom meg og en eventuell dømmende part, være seg naboens hevede øyenbryn, økokrim eller vår herre, avhengig av livssyn og alvorlighetsgrad. Skyld, anger og oppgjør blir en privatsak mellom meg, mine ofre og anklagere. Men normene forblir tilsynelatende de samme, selv om du bryter dem, igjen og igjen.

Men om normene *ikke* står fast i rommet, trues hele normsettet av at jeg ikke følger dem. Jeg har da et *kollektivt* ansvar for at normer jeg selv synes er rimelige, holdes i hevd. Problemet med å bryte normer blir da ikke at jeg kan bli oppdaget, men at flere og flere kan komme til å synes det er greit at man bryter normen. For å vri litt på gamle Kant kan man spørre seg selv: *vil* jeg virkelig at den handlingen jeg nå foretar skal bli en allment akseptert handling? Eller med Eva Joly: «Er det en slik verden vi vil ha?»

Legger man en slik etikk til grunn oppstår det en dynamisk sirkel hvor dagliglivets moral settes inn i en sammenheng med normativ etikk og skriverstuemoral, om man vil. Handlinger vi gjør i det små, i det daglige, i det ubetenksomme, er med på å påvirke systemet for hva vi til enhver tid oppfatter som akseptabelt. Dette understreker viktigheten av selv å fremstå som et eksempel til etterfølgelse.

En slik dynamikk åpner også for at man kan sette verden på hengslene igjen om man har begått handlinger som har vært nødvendige, men som man ikke ønsker skal skape presidents. Robert Oppenheimer fikk som Sherman kvaler etter en vunnet krig, noe han skal ha gitt uttrykk for ovenfor president Truman. Oppenheimer skal ha sagt som følgende: «President, jeg føler at jeg har blod på hendene.» Truman skal ha gitt Oppenheimer et lommeterke og spurt om hvorfor han ikke bare tørket det av.

Poenget er: Tror vi på universelle normer var bombene kun et problem for dem som ble rammet, og som eventuelt kunne bli det i fremtiden, og for Oppenheimers private samvittighet. Men tror vi at normsettet påvirkes av det vi faktisk gjør, påhvilde det et stort ansvar på Truman om å gjenreise respekten for sivile i krig. Noe også Truman i praksis viste noen år etter, da MacArthur tok til ordet for at USA skulle bombe Kina med atomvåpen. Der gikk det tydeligvis en grense, også for Truman.

Det er i denne sammenheng denne boken har sin viktigste rolle å spille. Etisk teori har ingen verdi i seg selv, om den ikke avspeiles i praksis, noe også boken påpeker. Den etiske diskursen, for å bruke et fryktelig ord i disse lokaler, påvirker den etiske praksis, og motsatt. Men som allerede antydnet, denne kausaliteten er ikke snorrett. Folk som kan mye om etikk, lever nødvendigvis ikke forbilledlige liv. Det ligger et ikke ubetydelig viljeaspekt i dette. Ikke den gode vilje nødvendigvis, men vilje til det gode.

Men, og det finnes et men, det kan komme tider hvor vi møter krefter som ikke tror på annet enn den sterkestes rett, og hvor *evnen* til etisk refleksjon og *viljen* moralsk praksis gjøres irrelevant.

Tittelen på boken er derfor god. Vi må *både* ha militærmakt for å håndtere folk som ikke vil følge spillets regler, og vi må ha evne til etisk refleksjon for å kunne holde liv i de samme regler. Vi trenger både militær styrke og vi trenger etikken, altså militæretikk.

Vi må ikke bare ha et Forsvar, vi må også ha noe det er verdt å forsvare.

For å avslutte med Nietzsche, som av naturlige grunner har fått begrenset plass i den foreliggende bok:

Han som sloss mot uhyrer må passe på å ikke selv bli et uhyre. Om du stirrer lenge inn i avgrunnen vil avgrunnen også stirre inn i deg.

Forsvarets internasjonale engasjement gir formodentlig anledning til både å sloss mot uhyrer og til å stirre inn i avgrunnen også i fremtiden.

Denne boken er et viktig bidrag for å unngå å havne i situasjonen Nietzsche beskriver.

Takk for oppmerksomheten.

Konkret og åpen*

KADETT HEDDA JACOBSEN

In war you are the one who has to distinguish between right and wrong. And you will be tested, all of you will be tested.

Dette var budskapet til Hector Gullan da ha besøkte Krigsskolen for to år siden. Den avgåtte britiske offiseren med erfaring fra blant annet Falkland og Bosnia gjorde et sterkt inntrykk på oss kadetter – og budskapet hans ble et tema for refleksjon og ettertanke den høsten.

Hector Gullans foredrag er ikke enestående, men et av mange bidrag på veien mot de lederoppgaver som venter uteksaminerte kadetter fra de tre krigsskolene. For å møte disse utfordringene på en best mulig måte brukes tiden effektivt for å utvikle kadettenes kunnskaper, ferdigheter og holdninger – til å bli ledere som kan vil og tør å lede.

For meg handler etikkfaget om å lære og tørre å lede.

Tørre å stole på egne verdier, holdninger og vurderinger.

Tørre å møte utfordringer i situasjoner hvor konsekvensene av feiltrinn er store.

Tørre å ta ansvar.

I arbeidet frem mot dette målet vil boken militæretikk være et viktig og godt verktøy.

Boken gjør seg allerede interessant ved et hurtig blick på innholdsfortegnelsen. Det første kapitlet gir oss et grunnlag for hvordan vi skal forstå krigens mange komplekse dimensjoner. Videre i andre kapitel beskrives tre ulike etikktradisjoner; pliktetikk, dydsetikk og konsekvensetikk. Dette muliggjør og legger premissene for de neste kapitlene. Ved å ha med seg disse tre ulike synene vil en kunne belyse og diskutere de påfølgende kapitlenes caser og dilemma med tre prinsipielt forskjellige innfallsvinkler. Noe jeg tror vil kunne bidra til konstruktiv diskusjon.

* Innlegg i forbindelse med lanseringen av boken *Militæretikk* i Oslo den 24 januar i år.

Da jeg leste de påfølgende kapitlene så jeg klare paralleller mellom de temaene det undervises i innen andre fag ved skolen og de temaene boken har valgt å behandle. Temaer som Forsvarets og krigens legitimitet er emner som har vært sentrale i faget sikkerhetspolitikk. Militær maktanvendelse og tverrkulturelle utfordringer har vært et gjengangstema i taktikk og operasjoner.

Kapittelet om forvaltningsetikk går rett inn i kjernen av logistikk undervisningen.

De siste kapitlene som behandles i boken om yrkeskodeks, avdelingsmoral og de avgjørende valg, bør sees opp mot ledelsesfaget og personlig ledelsesutvikling.

Disse kapitlene kan med stort hell brukes inn i de respektive fag, og på denne måten bidra til å integrere etikkfaget i resten av undervisningen.

En tverrfaglighet hvor taktiske, etiske og ledelsesmessige utfordringer belyses, tror jeg vil bidra til en økt helhetsforståelse.

Ved å bruke boken inn i den andre undervisningen, vil de etiske dilemmaene få sin rettmessige plass – midt mellom operative og administrative utfordringer, i hverdagen som i ekstreme situasjoner. Anvendbarheten og utvalget av tverrfaglige temaer vil jeg derfor fremheve som en av bokens sterkeste sider.

Det jeg var mest spent på før jeg begynte lesningen var om dette var en bok av og for skrivebordsetikere. Ville sensitive og kanskje for noen etiske tabuer bli utelatt? Eller ville de bli behandlet med akademiske abstrakte termer som hadde lite med den virkeligheten troppsjefer kan møte i sitt virke?

Til min lettelse er dette temaer og problemstillinger som blir behandlet og drøftet inngående. Jeg opplever at forfatterne har vært konkrete og åpne i sin tilnærming til tema som det å ta liv, trene soldater til å drepe og skyldspørsmål i etterkant av krigshandlinger.

Som et resultat av dette synes jeg en del av temaene i boken er relativt sterke og eksemplene som brukes krever derfor ettertanke for å fordøyes. I den forbindelse savner jeg flere bilder. De bildene som allerede er tatt med er symbolske og fremhever det som står skrevet, men også det som er utelatt, på en veldig god måte. Ved bruk av flere slike bilder ville tekstene på den måten fått noen estetiske pusterom og visuelle knagger å henge tanker og refleksjoner på.

Hvert kapittel i boken inneholder et til flere case som belyser ulike dilemmaer som er relevante for det temaet som behandles. Situasjonene som drøftes er hentet fra tidligere og nåværende misjonsområder, samt historiske eksempler. Denne bredden ga meg derfor liten anledning til å låse tankegangen min til en type scenario eller et trusselbilde.

Oppfatningen jeg sitter igjen med er; dilemmaene som ble beskrevet er generelle og kunne like gjerne vært hentet fra Kosovo Polje så vel som Kabul eller Vemork i 1943.

På den andre siden må jeg innrømme at gjenkjennelse alltid skaper en økt interesse og engasjement. Casene som omhandlet dilemmaer jeg selv har vært i og forholdt meg til, ble derfor lest noe mer inngående enn de tilfellene hvor mine erfaringer kom til kort. Derfor tror jeg det er vesentlig å ha tatt med eksempler også fra den daglige tjenesten her hjemme, med tanke på de kadetter som ikke har erfaring fra internasjonale operasjoner. Likevel vil jeg si meg enig med det fokuset forfatteren har lagt på internasjonale operasjoner, med bakgrunn i den kompleksiteten denne tjenesten til tider kan romme.

Momenter og dilemma fra casene kan fint anvendes i praksis på øvelser, og da kanskje særlig på mestringsøvelser, hvor kadettens vurderingsevne allerede er noe svekket grunnet mangelsøvn og mat. I etterkant av en slik øvelse vil det være behov for å diskutere og reflektere over slike caser. I den forbindelse tror jeg bokens teoridel kan være hensiktsmessig å bruke for å ha en teoretisk forankring til sine påstander og oppfatninger.

De etikkteoretiske avsnittene synes jeg også er gode opp mot de oppgavene som er gitt på slutten av hvert kapittel. Oppgavene eller utfordringene som de er kalt i boken, er i stor grad åpne spørsmål som gir rom for mange innfallsvinkler og syn.

Da hver oppgave er bygd opp av flere delspørsmål, vil det være nødvendig å bygge opp et godt resonnement. Ved å måtte føre en slik argumentasjonsrekke som disse oppgavene krever, vil den enkelte kadetts evne til å drøfte og vurdere etiske dilemma utvikles. Likevel tror jeg at denne typen oppgaver først kommer til sin fulle rett når de løses i gruppe, hvor den enkeltes argument, verdier og holdninger møter kritikk og utfordringer. En utvikling og en trygghet omkring egne holdninger og vurderinger er fra mitt ståsted en av de viktigste kvaliteter en offiser kan ha- noe disse oppgavene kan bidra til

Etter endt utdanning skal kadetter ved de tre krigsskolene blant annet være skikket til å utdanne og trene soldater på best mulig måte. I den forbindelse savner jeg et kapittel om hvordan lære soldater å handle etisk riktig. En enkelt soldats feiltrinn kan i dagens misjonsområder fort få store konsekvenser, derfor blir også soldatenes forhold til og forståelse av intensjon, oppdrag, kultur, men også etikk, viktig.

Kanskje er det avdelingsprestens oppgave å lære soldatene om etikk, men på den andre siden er det jeg som troppssjef som må ta ansvaret for mine soldaters handlinger, og i forlengelsen av dette også en relevant etisk trening.

Helhetsinntrykket jeg sitter igjen med er at forfatterne for det første har truffet målgruppen de skriver til. Temaene, vinklingen og sammensetningen gjør boken interessant og nyttig for Forsvarets fremtidige ledere.

For det andre er boken et solid bidrag til etikkundervisningen ved krigsskolene. Boken ansporer og skaper interesse for viktige diskusjoner, hvor kadetenes refleksjoner og tanker er de viktigste.

Avslutningsvis håper jeg å finne boken også ute ved avdeling, da jeg tror den også har mye å tilføre avdelingsbefal og befelselever.

De hellige tre konger i Norden*

ARVID I. SEINES

Vi ser dem i middelalderkirker og museer mange steder i Norden, de nordiske helgenkongene. De fleste bildene har vært brukt i en levende kult. De har vært gjort til gjenstand for pilegrimsreiser. Folk har hatt tiltro til at helgenkongenes forbønn har påvirket deres liv og skjebne. I Norge, overalt i Norden og mange andre steder i Nord-Europa finner vi statuer av Olav den Hellige med martyrøksen i hånden, trampende på dragen med hans eget ansikt. I Danmark kan vi, på noen av de mange berømte og til dels godt bevarte eller restaurerte kalkmalerier, se den hellige Knud konge med spydet som drepte ham foran alteret i Alban-skirken i Odense. I Sverige og Finland, som i middelalderen var en integrert del av Sverige, møter vi kanskje på et påkostet alterskap St. Erik med sverdet med hvilket han ble halshugget foran Trefoldighetskirken i Östra Aros.

Dette er en fromhet som er blitt fremmed for oss i det protestantiske og (mer eller mindre) sekulariserte Norden. Med både reformasjon og pietisme mellom helgenkongene og oss, virker helgenkulten uforståelig for de fleste. I den grad helgener anerkjennes, så er det den selvvalgt fattige og ydmyke Frans av Asissi, snarere enn en voldelig vikingekonge, vi i vår tid klarer å forholde oss til. Så hvem var de, disse gåtefulle kongene som med sine (martyr)våpen i hånd og gull i hår og skjegg, i samfunn med jomfru Maria, profeter og evangelister, titter ned på oss fra sine alterskap i kirker og museer?

Kristningen av Norden

Kristningen av Norden er forsøkt beskrevet langs mange, til dels motstridende linjer både i primær- og sekundærkilder. Vi kan følge en linje som gir oss Adam

* Artikkelen er en forkortet utgave av oppgaven «De hellige tre konger i Norden. En forsøk på en sammenliknende studie av de tre nordiske helgenkonger, Olav, Knud og Erik». Oppgaven er et resultat av en tre måneders studiepermisjon våren 2005. I denne artikkelen er hovedvekten lagt på Olav. Oppgaven kan leses i sin helhet på www.pacem.no

av Bremens¹ beretning om misjonserkebispene i Hamburg-Bremen og deres rikskirkelige tyske misjon og senere kirkelige administrasjon av Norden. Vi følger den hellige Ansgar, som var Hamburg-Bremens første erkebiskop, på misjonsferd til Danmark og Sverige. Etter Ansgar følger en rekke av erkebiskoper, som i stor grad kombinerer misjon med en ekspansiv tysk stormaktspolitikk mot Norden, som fra Hamburg-Bremens side sett, er tysk nordland.

Men leser vi Saxo Grammaticus² Danmarkskrønike og Snorre Sturlassons³ kongesagaer, ser vi en linje av nordiske konger som mer eller mindre brutalt innfører kristendommen i sine respektive riker, og selv i stor grad tar ansvaret for å administrere kirken, ofte i strid med den katolske kirkes orden og embetsteologi. Her kan vi møte en Harald Hårdråde og en Knud den store, som begge innsetter engelske biskoper og prester etter eget forogtdbefinnende og nærmest overser erkebiskopen og dermed den offisielle kirkelige embetslinje, eller en Erik Eje-god, som på pilegrimsferd oppsøker paven og oppnår både helgenkåring av broren Knud og erkebispete i Danmark.

Ytterligere kompliseres bildet når vi, støttet av bevarte pavelige brev, møter en pave Gregor VII, som går direkte i dialog med kongene Sven Estridsen og Harald Hen i Danmark⁴ og Inge den eldre i Sverige,⁵ og bryter og dermed svekker sin egen embetslinje.

Linjene som sekunderlitteraturen trekker opp, er ofte like motstridende. En forsker som Gro Steinsland ser religionsskiftet som et totalt brudd fra en levende og oppegående norrøn religion med sterk forankring i befolkningen til en annen og ny; kristendommen, som seirer over denne og undertrykker- og til slutt utrydder den.⁶

En annen forsker; den danske folkeminnegranskeren Mads Lidegaard⁷ trekker linjen en noe nært totalt motsatt vei, når han ser troen på æsene som en noe dekadent overklassereligion som nærmest råtner på rot og ikke har forankring i

¹ Den lærde domskolelæreren (?) Adam skriver på 1070-tallet krønikeskriftet «Historien om Hamburgstiftet og dets biskoper med Nordens beskrivelse», et propagandaskrift til fordel for erkebispetet.

² Saxo skriver sin Danmarkskrønike på slutten av 1100-tallet i miljøet omkring den mektige erkebiskop Absalon og kong Valdemar den store.

³ Snorre skriver sine kongssagaer, med hovedvekt på Olav den hellige, rundt år 1230.

⁴ Danmarks riges breve 1. rekke

⁵ Nilsson s. 88.

⁶ Slik i innledningen til boken *Den hellige kongen*.

⁷ Lidegaard argumenterer i boken *Da Danerne blev kristne* for at den katolske misjonen fra sør i vikingetiden møtte et Norden som allerede langt på vei var kristnet via arianske og iro-keltiske kristne i folkevandringstiden. Parallelt med dette ser han at den gamle indo-europeiske «Moder Jord»- dyrkingen overlever i folketroen både gjennom norrøn- og katolsk tid.

befolkningen og derfor forsvinner uten det dramatiske bruddet som Steinsland ser.

Det som det derimot ikke er uenighet om, er at kristningstiden i Norden faller sammen med rikssamling og utvikling av rikskongedømmer. Rikskongen og kirken øker sin makt på bekostning av de gamle småkongene, som mister sin militære makt til kongene og sin kultiske makt til Kirken.

Rikskirke – Universalkirke

Roma var fra senantikken regnet som kristenhetens sentrum i kraft av å romme Peters og Pauli graver.⁸ Som Peters etterfølger nøy paven en æresforrang foran de øvrige patriarker i kristenheten. Med romerrikets fall kommer St. Peters etterfølger i knipe mellom keisermakten i Konstantinopel og folkevandringstidens stadige invasjon av Roma. Det er denne knipen som driver pavene til, på slutten av 700-tallet, å lansere «translasjonsteorien», som i korthet gikk ut på å overføre den romerske keiserverdigheten til de frankiske konger. Dette manifesteres i kroningen av Karl den store til romersk keiser i Roma i år 800.

På denne måten gjenopprettet på en måte det kristne romerske imperium fra senantikken med ett rike, en keiser og en kirke under pavens ledelse.⁹ Det medfører også en maktbalanse mellom paven og keiseren; paven legitimerer keiserens makt mens keiseren gir paven sin militære beskyttelse.

I år 831 opprettes erkebispesetet i Hamburg¹⁰ med keiserlige og pavelige privilegier til å misjonere Norden og legge de nykristnede provinsene under seg. Siden det i utgangspunktet ikke finnes biskoper under erkebiskopen, blir det opp til keiseren å utnevne erkebiskopene. Misjon og imperiebygging blir på denne måten to sider av samme sak.

Med det frankiske keiserdømmes fall, mister paven sin militære beskyttelse og reduseres til å bli en av mange italienske småfyrster. Det romerske keiserdømme gjenopprettet enda en gang; nå i tysk versjon, i og med kroningen av Otto som tysk-romersk keiser i 962. Keiseren har nå en helt dominerende stilling i forhold til den meget svekkede paven.¹¹ Rikskirketanken fra karolingisk tid

⁸ Denne oversikten bygger på Tore Nybergs bok *Skt Peters etterfølgere i brydningstider*.

⁹ Denne tilsynelatende harmoniske forlengelse av senantikken «unum imperium christianum» legger grunnlaget for tre store konflikter. For det første bruddet med Konstantinopel, som ikke kunne anerkjenne en vestlig keiser. For det andre var maktbalansen mellom pave og keiser en skjør konstruksjon, som snart ble forrykket og til slutt endte i investiturstriden. For det tredje skulle de nykristnede områdene i Norden og i Østeuropa ikke komme til å bli innlemmet i riket.

¹⁰ Hamburg blir liggende utsatt til for vikingenes herjinger og erkebispesetet gjenopprettet i Bremen i 864.

¹¹ Keiseren får nå myndighet til å godkjenne pavevalg.

forsterkes ytterligere ved at de hamburgske erkebiskoper i denne perioden ofte står konge/keisermakten meget nær.¹² Hamburg-Bremens misjon i nord blir nå også tysk grensepolitikk.¹³

Motsvaret til det svekkede pavedømmet på 900-tallet kommer i form av reformtanker og planer fra klosteret i Cluny. Skjermet fra tidens uro sitter munke- ne i isolasjon i Burgund og utvikler en idealisert teori om det universelle pavedømmet og kirkens frihet fra den verdslige makt.

På samme tid utvikles kardinalkollegiet i Roma. Styrket av reformimpulsene fra Cluny og støttet av et stadig sterkere kardinalkollegium, trer det på 1000-tallet frem sterke paver som Leo IX (1049-1054), Alexander II (1061-1073) og endelig Gregor VII (1073-1085), som skulle gi navn til den gregorianske reform med det sentraliserte universelle pavedømme, som i alle kirkelige anliggender står over og kan avsette enhver verdslig makt.¹⁴

Dette suverenitetskravet er Romas endelige brudd med rikskirkepolitikken. Dette måtte naturligvis komme i konflikt med keiserens politikk og med de keiserlojale erkebiskoper i Bremen. Det oppsto en bitter konflikt om investituretten, altså om hvem som har rett til å utnevne- og innsette biskoper; keiseren eller paven.

Det er i lys av dette vi må se pavens iver etter å opprette- og styrke nye kirkeprovinser utenfor keiserens maktsfære for eksempel i Norden og Polen. Fra disse kunne han oppnå lojalitet, som ikke var bundet til keiseren og de keiserlojale erkebiskoper, og så å si få et «brohode» på den andre siden av Tyskland. Det er derfor i pavens interesse at de nye kristne områdene i nord oppnår selvstendighet, mot de keiserlojales interesse av å holde områdene innenfor rikskirken.

I denne situasjonen er det at paven trer i direkte kontakt med kongene i Norden, og forbigår erkebiskopene, slik vi kan se det i brevvekslingen mellom Gregor VII og de danske kongene Sven Estridsen (1047-1074) og Harald Hen (1074-1080).

¹² Et eksempel er erkebiskop Adaldag ,(973-88) som var medlem av Otto IIs riksråd

¹³ Særlig i Danmark må både konger og biskoper i generasjoner fremover forholde seg til- og balansere en offensiv og tidvis aggressiv tysk holdning, som manifesterer seg ikke bare i forholdet mellom den danske kirke og erkebispesetet, men også i forhold til keisermaktens krav om lojalitet fra de danske konger..

¹⁴ Gregor forfatter det berømte kampskriftet «Dictatus Papae», som blir det ideologiske styringsdokument for høymiddelalderens sterke pavedømme og den katolske kirkes makt

*Olav Haraldson i Norge*¹⁵

Olav var sønn av Harald Hårfagres (ca. 870-ca 940?) oldebarn Harald Grenske, konge i Vestfold og Åsta, som var av opplandsk stormannsslekt. Faren dør før Olavs fødsel, og gutten vokser opp hos sin stefar Sigurd Syr, som også var av Hårfagre-ætten.

Som så mange stormannsønner i samtiden drar Olav på vikingetokter i ungdomstiden. Snorre tegner et bilde av en sterk og fremmelig ungdom etter vikingeideal, og vel også et ideal i Snorres voldsforherligende samtid. Han kalles tidlig Olav digre, selv om Snorre påpeker at kroppslengden ikke var mer enn middels. Han hevder seg ikke bare i idrett og kamp men også i sosiale ferdigheter er han, i følge Snorre, en ener og en ledertype. Alt er i henhold til byrd og stilling.

Vi følger en ung viking på plyndringstokt i Danmark og Svealand, langs kystene av Østersjøen og Nordsjøen. I London kjemper han med den angelsaksiske kongen mot danskene og river London bridge. Helt ned mot middelhavet går vikingeferden, etter at danskekongen Svend Tveskjegg (ca. 985-1014) har tatt tilbake kontrollen over England og fordrevet kong Ethelred. Men drevet av en drøm, snur Olav og reiser hjemover for å kreve sin odel i Norge, som etter Olav Tryggvasons fall (995-1000) var kommet under dansk- og delvis også svensk herredømme, med Ladejarlene i Trøndelag som dansklojale riksstyrere.

Under et vinteropphold i Normandie, antagelig vinteren 1013-14, blir Olav døpt. I hertugen av Normandie, Rikard II, ser kanskje Olav modellen for sin egen kongsgjærning. Her ser han en sterk fyrste som lar kirken ordne i pakt med reformene fra Cluny, med stor fremgang både for seg selv og kirken som resultat. Her ser han rikskongedømmet og kirken som to sterke og like parter.

I 1015 etterfølger Knud den store (1018-1035) sin far Svend som konge i Danmark og England. Samme år seiler Olav mot Norge. Det finnes to teorier om forholdene vedrørende Olavs hjemkomst. Den ene går ut på at han benytter sjansen til å søke kongeverdigheten da Norge er herreløst etter at Knud har gitt den mektigste Ladejarlen, Eirik, som var hans svoger, len i England. Den andre teorien går ut på at Olav reiser i samforståelse med Knud, etter å ha lovet ham troskap som lyd-konge. Det senere fiendskapet mellom dem skal skyldes at Olav bryter avtalen og etablerer seg som selvstendig konge.

Olav lander i Norge, ikke bare med krigere, men også biskoper og prester, med biskop Grimkjell i spissen. Han overviner Håkon jarl, Knuds nevø. Oppmuntret av hellet drar, han østover til Viken og Opplandene for å kreve

¹⁵ Jeg følger i hovedsak fremstillingen til Snorre. Jeg bruker for øvrig mye stoff fra Langslets bok i denne fremstillingen

kongsmakt. På Opplandstinget kommer stormennenes dilemma klart frem. På den ene siden er det nedverdiggende å styres av utlendinger. På den andre er det under utlendingenes styre at de lokale stormennene får størst makt. Denne avveiningen mellom to onder, sett fra stormennenes side, blir at de følger Olav.¹⁶

Etter seier over en overmakt bestående av Svein jarl og Einar Tambaraskjelve, samt forlik med Erling Skjalgson, er Olav rikskonge i Norge fra år 1016. Og nå følger ti relativt fredelige år med konsolidering av rikssamlingen og forlik med Sveakongen Olof Skötkonung (ca 995-1022), hvis uekte datter Astrid han gifter seg med.¹⁷ I denne perioden har Knud den store nok med å styre Danmark og England og holder foreløpig fred. Men dette skal ikke vare.

Oppgjøret med småkongene går hånd i hånd med kristningen. Grunnlaget for deres makt var i stor grad funksjonen som kultleder. Når denne forsvinner til fordel for kristentroen, kan denne makten deles mellom kongen og kirken.

Snorre skriver side opp og side ned om hvordan kongen kristner dalførene med vold og brann. Disse fortellingene har i mange år vært gjort til gjenstand for moralsk forargelse, og har vært brukt som argument både mot kristendom og statskirkeordning.¹⁸

Viktigere enn sverdmisjon og tvangskristning av de kanskje relativt få gjenværende norske hedninger, er Olavs og ikke minst biskop Grimkjells organisering av kirken. Nå knyttes det kontakt med erkebispesetet i Bremen og den norske kirken blir med dette integrert i den universelle kirkelige struktur.¹⁹

Olavs harde fremferd mot stormennene får sin pris. Mot slutten av 1020 årene blir opposisjonen stadig større og i 1027 reiser både Erling Skjalgson og Einar Tambaraskjelve, som de fremste, til England og knytter lojalitetsbånd med kong Knud, som nå er sterk nok til å ville ta opp det gamle kravet om suverenitet også over Norge. Sommeren 1028 hylles Knud som konge i Norge og Olav flykter til Gardarike (Russland). Knud styrer Norge ved sin nevø Ladejarlen Håkon.

Igjen forteller Snorre at Olav lar seg lede av en drøm. Denne gangen er det hans forgjenger som i drømmen kaller ham tilbake til Norge. Han har også mot-

¹⁶ Det er viktig å huske at nasjonalromantikken kommer først 800 år senere. De norrøne stormennene følger sin konge når han har skjebnen og lykken med seg. Dette er en støtte som er begrenset og hvis lykken forsvinner for kongen, vil støtten fra stormennene kunne gis en annen.

¹⁷ Med henne får han datteren Ulfhild som giftes inn i den saksiske hertugætten, og gjennom henne er det i følge Langslet blodslinje til den moderne norske kongefamilie.

¹⁸ Jeg skal ikke gjøre meg til forsvarer av sverdmisjonen, men det er grunn til å merke seg at Snorre skriver for et voldsforherligende miljø i en meget urolig tid og nok ikke går av veien for å overdrive voldsbruken. De fredsæle menn står ikke høyt i kurs i samtiden jf. for eksempel Snorres beskrivelse av Sigurd Syr og Saxos beskrivelse av Harald Hen.

¹⁹ Adam av Bremen gir i bok 2 kapittel 57 Olav meget godt skussmål i forhold til f.eks. Olav Tryggvason, Knud den store og Harald Hardråde, som alle henter sine biskoper fra England i strid mot kanonisk rett og orden.

tatt etterretning om at hans store rival om makten i Norge, Håkon jarl, er død. Han trosser sine velmenende slektninger i Russland, som råder ham fra å reise og byr ham len i riket, og returnerer til Norge via Uppsala, hvor dronning Astrid har tatt opphold under eksilet.

Olav når Stiklestad og møter en stor overmakt bestående av krenkede stormenn og bønder, som henholdsvis kjemper for sin makt og sin gamle tro og kult. Tradisjonen har gjort slaget til et oppgjør mellom kristen- og hedensk tro, men dette er en forenkling som ikke har støtte i de tilgjengelige kilder.²⁰ Det var kristne på begge sider i slaget.

Olav faller i følge Snorre for tre sår. Han hugges i kneet med øks, stikkes i magen med spyd og hugges til slutt i halsen. Allerede umiddelbart etter slaget fortelles det om undere. Kongens ansikt lyser og Tore Hund, en av dem som hadde gitt kongen banesår, får sine sår leget av Olavs blod. Det fortelles om flere helbredelses- og naturundere.²¹

Det følger uår og dansk hardstyre, så verken bøndene eller stormennene får sine mål for kongedrapet oppfylt. Biskop Grimkjell tilkalles fra Opplandene, hvor han hadde søkt tilflukt. Han iverksetter granskning av jærtegnene og helbredelsesunderene, og etter å ha hørt folkets dom, erklærer han kongen for «sannhellig».²²

Bare ett år etter sin død bæres Olavs kiste i høytidelig prosisjon inn i Klemenskirken i Nidaros og settes på høyalteret. Senere skulle han flyttes videre til Mariakirken og endelig til Kristkirken, som ble reist over stedet der han først hadde ligget begravd. Det var denne kirken som senere skulle bli utvidet til å bli Nidarosdomen.

Da Adam av Bremen skrev sin krønike på 1070 tallet, var allerede Trondheim etablert som valfartssted med ry som hadde nådd erkebispetet i Bremen. Han beskriver ruter for pilegrimsreiser til det hellige stedet og forteller om store og mange undere som skjedde der. Olavsfesten rundt Olsok 29. juli var solid etablert.²³ Da Norge får sitt eget erkebispete i 1153, er det ingen tvil om at det er Nidaros som skal opphøyes til denne funksjonen.

²⁰ Allerede en så tidlig kilde som Adam av Bremen på 1070 tallet drøfter, i bok 2 kapittel 61, fire forskjellige overleveringer. I tillegg til slaget kjenner Adam til teorier om drap av trollmenn, lynsjing og snikmord.

²¹ Det er påvist solformørkelse en måned etter slaget, noe som nok har blitt sammenliknet med solformørkelsen under Jesu død. I tradisjonen forsvinner også tidsforskjellen og hendelsene leses simultant.

²² Vel en form for akklamasjon, som måtte til for at en helgenkåring skulle være kirkelig legitim før instituttet med pavelig kanonisering innføres noe senere.

²³ Adam av Bremen 4. bok kapittel 33.

Under erkebiskop Øystein (1161-88) bygges Nidarosdomens kor som oktagon²⁴ som en etterlikning av Kristi gravkirke i Jerusalem.²⁵ Øystein lar også utarbeide liturgiske tekster til bruk ved Olavsfesten. Det blir utarbeidet stort sere-
moniell med prosesjoner, ofringer og avlat. Men det er kanskje den store folkeli-
ge tilslutning som er det mest bemerkelsesverdige.

I 1194 bekreftes Olavskulten av pave Coelestin III i et brev til erkebiskop Erik av Nidaros, noe som dokumenterer at Roma anerkjenner Olav som helgen, selv om han aldri ble kanonisert.²⁶

I høy- og senmiddelalderen spres Olavskulten i Norden og Nord-Europa. I Sverige kjenner man til hele 75 Olavskirker, og det er bevart 450 Olavsbilder fra middelalderen. Dette er langt flere enn av svenskenes egen helgenkonge Erik. Olavskulten ble så stor i Svrige at geistligheten i Uppsala griper inn på 1300-tallet for å lede pengestrømmen til Uppsala i stedet for Nidaros. Dette skjer ved å opprette et Olavsalter i Uppsaladomen, som inntektene skulle gå til driften av.²⁷ Da man endelig vigsler den ferdige domkirken i Uppsala, er Olav en av de tre den vigsles til, sammen med St. Erik og St. Laurentius. Ofte finner vi i Sverige Olav og Erik sammen på alterskap og andre bilder. Det finnes noen få bilder fra Kalmarunionens dager hvor alle tre, Olav, Erik og Knud, fremstilles sammen; kanskje som en illustrasjon på den nordiske enheten, men også som en allegori på Bibelens hellige tre konger.²⁸

Et morsomt eksempel på Olavskultens utbredelse i Sverige er at det antatte Eriksbildet i Stockholms byvåpen har vist seg egentlig å være et Olavsbilde.²⁹ I Danmark fantes 31 kjente Olavskirker. Det kjennes 43 kalkmalerier av Olav i danske middelalderkirker mot 37 av danskenes egen St. Knud.³⁰ Det kjennes 40 Olavskirker fra Storbritannia. Videre er det belagt kirker til Olavs ære i Irland, på Nordsjøøyene, i Nederlandene, Normandie, Paris, Koblenz og så langt borte som Spania.³¹

Med helgenkåringen opphøyes Olav til Rex perpetuus Norvegiae, Norges evige konge. Hans etterfølgere styrer som Olavs vikarer eller som hans lensmenn. Det henvises til St. Olavs lov som den ukrenkelige kjernen i lovgivning-

²⁴ Den åttekantede konstruksjonen var et bilde på det himmelske Jerusalem.

²⁵ Dermed blir Olav også en «Kristi etterlikning»

²⁶ Langslet s. 138.

²⁷ Ingrid Lundegårdh i *Helgonet i Nidaros* s.129.

²⁸ *Helgonet i Nidaros* s. 131.

²⁹ Langslet s. 124.

³⁰ *ibid* s. 126.

³¹ Norskfødte prinsesse Kristina Håkonsdatter lot bygge en Olavskirke i sitt nye hjemland.

en, som enhver etterfølger helt frem til eneveldet er forpliktet på. Også etter at reformasjonen hadde avskaffet helgendyrkelsen, forpliktes kongene på St. Olavs lov. Først med Christian IV, ca. 1600, blir henvisningene borte.

Ved Olavs død og helgenkåring befestes rikssamlingen i Norge, og landet deles ikke igjen etter dette, tross borgerkriger og flerkongestyre. Etter reformasjonen ble det verdifulle Olavsskrinet smeltet om og kongens levninger begravd anonymt under Nidarosdomen. Da forbudet mot begravelser i kirkene kom på 1800-tallet, ble etter all sannsynlighet de eventuelt gjenværende rester flyttet ut på kirkegården. Det vil derfor neppe noen gang la seg gjøre å identifisere disse.

Da Eidsvollsmennene i 1814 fastsetter kroningssted i grunnloven, vises det igjen til St. Olavs helligdom. Og i Norges riksvåpen sto fortsatt Olavs martyrøks. St. Olavs orden ble navnet på ridderordenen opprettet i 1847 og da det igjen ble tillatt med katolsk gudsdyrkelse, ble navnet på menigheten bestemt til St Olavs menighet.³² Oslo katolske domkirke blir dermed stedet hvor Olavskulten føres videre i moderne tid.

I Roma ble det i 1893, på nordmenns initiativ og med pavelig bifall, vigslet et Olavsalter i kirken San Carlo al Corso.³³ Dette er et yndet samlingspunkt for nordmenn i Roma og et populært turistmål.

Også på protestantisk grunn ble det gjort forsøk på å gjenopprette Olsok som festdag.³⁴ Folkehøyskolelederen Christopher Bruun feiret i mange år Olsok på Vonheim. Under Trondheims bys 900-års jubileum i 1897 blir Bruun og Bjørnsons søknad om å avholde Olsokgudstjeneste i Nidarosdomen avvist. Tusener møtte allikevel frem for å høre Bjørnson tale utendørs.

Ved 900 års minnet for slaget på Stiklestad hadde stemningen igjen snudd og feiringen ble den kanskje største kirkelige manifestasjon i moderne tid, før 1000 års markeringen for kristningen av Norge på 1990-tallet.

Fra 1930 er Olsok offentlig flaggdag og kirkelig festdag om enn med vekslende oppslutning. Dagen er plassert i vår kirkelige kalender med salmer i salmeboka og nyskrevet liturgi.³⁵ Titusener ”valfarter” til Olavsspelet på Stiklestad etter premieren i 1954 og det åpnes stadig nye deler av den gamle pilegrimsleden mot Trondheim.

[Seines beskriver i sin oppgave Knud i Danmark og Erik i Sverige på tilsvarende måte som Olav. Hele oppgaven kan leses på www.pacem.no (red.anm.)]

³² Den eneste kjente større Olavsrelikvie kom til menigheten fra Københavns Nationalmuseum etter en oppfordring fra Sverige og Norges katolske enkedronning 1 1840-årene.

³³ Langslet s. 208.

³⁴ ...eller kanskje snarere nasjonalromantisk...

³⁵ Artikkel i Vårt land 9/6-2005.

Legendene

Det har vært hevdet med styrke gjennom lang tid at legendene om de tre nordiske helgenkongene skulle være «skåret over en lest» og dermed mangle enhver verdi som historiske kildedokumenter.³⁶ Man har fiksert på den påståtte likheten i oppbygning og innhold og konkludert med at legendene så å si er modellert etter hverandre. Den yngste, Erikslegenden, skal dermed være avhengig av Knuts- og Olavslegenden, som igjen bygger på den engelske Edmundslegenden og andre. Alle peker tilbake på Jesu lidelse. Hele litteraturen blir da til syvende og sist redusert til å bli en lang rekke lidelseshistorier som likner Kristushistorien, men som ikke har noen egenverdi.

Det er ingen tvil om at denne lesningen har pekt på viktige litterære likheter legendene imellom. Men hvis man legger legendene ved siden av hverandre, er det heller ingen tvil om at de hver for seg også bygger på og er avhengige av selvstendige tradisjoner.

*Olavslegenden*³⁷ begynner med en beskrivelse av det norske folks barske vantro og seige motstand mot å ta kristen tro. Videre følger en kort beskrivelse av Olavs ættebakgrunn i Norge og omvendelse og dåp i England og Rouen. Med bibelsk forbilde beskrives så en helliggjørelse som gjør kongen til et kristent forbilde og troens utbreder i Norge. Han har stor fremgang; folket omvendes, kirker bygges, geistlighet innsettes og hedenskap og kjetteri avskaffes. Så fastsettes de gode og rettferdige lover, som på legendeforfattelsens tid fortsatt holdes i hevd.³⁸

Mot all denne godhet og rettferdighet reiser det seg en ond og forvillet motstand, styrket av Djevelen. Kongen flykter til Gardariket, ikke av feighet påpeker forfatteren, men snarere for å beskytte sin egen og andres tro og verne landet.

Varslet av sin indre stemme, vender Olav tilbake til Norge via Sverige, klar til å dø for Guds skyld. Her venter fiendehæren under ledelse av den onde og svikefulle Kalv Arneson. Siste natten før slaget drømmer Olav om en himmelstige hvorpå Gud kaller han til seg. Under slaget på Stiklestad faller kongen, etter lang kamp, for pileskudd og øksehugg. Samme dag skjer det første underet i og med at en blind får synet tilbake etter å ha glidd i vannsølet fra likvaskingen og fått det i øynene.

Legendene angir tidpunktet for Olavs død til «onsdag på den tiden av året som senere kalles den første Olavsmessen» og det feilaktige årstallet 1034.

³⁶ Westman s. 71ff.

³⁷ Gjengitt etter Astrid Salvesens oversettelse i *Gammel norsk homiliebok*.

³⁸ Erik Gunnes antar, i kommentaren til *Gammel norsk homiliebok*, at legenden, basert på en eldre nå tapt lidelseshistorie, stammer fra 1160-årene.

*Knudslegendens*³⁹ innledning er en påminnelse om kristenhetens mange helgener, høytider og relikvier samt deres betydning for Kristi etterfølgelse. Knuds ætt og særlig hans far, Svend Estridsen, prises for sin tro og fromhet som har gitt Knud en solid bakgrunn for sin kongsgjerning. Han oppdras, utdannes og utrustes med stor fremgang. Som Josef⁴⁰ blir Knud fordrevet av sine brødre og andre stormenn, før han vender tilbake som konge.

Regjeringen preges først og fremst av kirkebygging og styrking av kirke og geistelighet. Forfatteren nevner konkret gaver til kirkene i Roskilde, Dalby og i særdeleshet Lund. Han arbeider for å innføre tiende, noe folk setter seg heftig imot. Han vil befri England fra trelldommen under Wilhelm Erobreren, men hindres av en folkelig motstand ledet av hans egen bror Olav (Hunger). Olav forvises til fangenskap i Flandern.

Det bryter ut opprør på Jylland. Legendeforfatteren antyder at streng lovgivning kan være en årsak sammen med tiendekrav styrking av geisteligheten på stormennenes bekostning og skattetrykk.⁴¹ Knud flykter sørover til Slesvig og videre til Fyn. Hisset av jydene gjør også Fynboerne opprør og angriper kongsgården. Sammen med sin bror Benedikt og noen få trofaste søker kongen tilflukt i St. Albans kirke. Kirken angripes og Knud faller for spyd foran alteret.

Under etterfølgeren Olav rammes Danmark av uår og hungersnød. Dette medfører krav om at Knuds ben graves opp og skrinlegges. Dette skjer ved Olav Hungers død etter at benene er underkastet en ildprøve. Opptagelsen bifalles fra Himmelen med overnaturlig lys. Legendene angir datoen 10. juli som kongens død, men angir ikke årstall.

*Erikslegenden*⁴² kjenner ingen bakgrunnshistorie annet enn at Kong Erik var av edel svensk herkomst, og ble valgt ved en regentvakans. Som konge var han elsket for sin mildhet og rettskaffenhet. Det lages ordspill av at han som «tre-nighetens dyrker» vier seg til en trefoldig gjerning; nemlig å styrke kirken, fremme loven og bekjempe fienden.

De tre gjerningene presiseres til for det første å gjelde bygging av kirken i Uppsala med styrking av presteskaper. Videre fremmer han som lovgiver fred og forsoning. Han ikke bare bekjemper undertrykkelse, men avstår også fra rettigheter han selv har i kraft av sin kongeverdighet og legger vinn på å leve etter kirkens strengeste regler for faste og høytid. Den siste hovedbolk i helgenkongens virke er korstoget til Finland. Her vektlegger legendeforfatteren kongens

³⁹ Gjengitt etter Hans Orlriks oversettelse i *Danske helgeners levned*.

⁴⁰ Sammenlikningen gjøres av legendeforfatteren

⁴¹ I forbindelse med det planlagte felttoget mot England, skrev Knud ut leidang.

⁴² Gjengitt etter Toni Schmidts oversettelse i *Erik den helige, Historia Kult Reliker*.

overraskende sorg over de fortapte fiender, som døde uten å ta imot den kristne tro.

Med bibelske henvisninger om prøvelse og såkorn som må dø for å spire, ser forfatteren motstanderen, den danske prinsen Magnus, nærme seg med djevelens støtte. Sammen med svenske stormenn overfaller Magnus Erik på Kristi Himmelfartsdag, mens kongen feirer messe i Trefoldighetskirken i Östra Aros. Når budet om overfallet når kongen inne i kirken, velger han først å høre messen til ende. Med uttrykt håp om videre gudstjeneste «et annet sted», gjør Erik seg klar til å møte den overlegne fienden. Etter å ha blitt påført mange sår, får kongen til slutt hugget hodet av.

På stedet kong Erik faller, springer det straks opp en kilde og en blind enke får synet igjen ved berøring av blodet. Martyriet dateres til 18. mai 1160 i pave Alexander IIIs pontifikat.

En sammenlikning av legendene viser at det lett lar seg gjøre å finne skjematisk likheter mellom legendene. Alle tre kongene fremstilles som gode kristne konger, som i stor grad vier seg å styrke kirken både materielt og organisatorisk og som styrer etter rettferdige lover.⁴³ Alle tre faller for en folkelig oppstand, ledet av «Judsskikkelser», henholdsvis Kalv Arneson i Olavslegenden, Olav Hunger i Knudslegenden og Magnus Henriksen i Erikslegenden. Endelig blir alle tre bekrefte som helgener med naturundere.

Vi ser at allerede i innledningene er det betydelige forskjeller i legendene. Olav- og Knudslegendene har bredt anlagte forhistorier. Erikslegenden mangler dette. Olav og Erik fremstilles i utgangspunktet som konger uten motkandidater, mens Knud blir fordrevet av motstanderne allerede før han blir konge. Olav er misjonær i eget land, Erik drar på korstog til utlandet, mens Knud først og fremst er kirkebygger og organisator. Olav og Erik fremstilles som milde lovgivere, Knud som streng lovgiver. Knud er videre opptatt av å organisere kirken på gregoriansk vis, mens Olav og Erik synes mest opptatt av personlig fromhet.

Også i forhold til (martyr-)døden er der markante forskjeller. Olav drives av stemmer og drømmer mot et martyrium, som han møter så å si med åpne øyne, mens Knud og Erik i mye større grad overraskes. Olav går aktivt i møte med motstanderne, Knud flykter fra dem, mens Erik overraskes. Olav faller for troens fiender, Knud for en folkelig oppstand og Erik for en rival til tronen. Erik og Olavs motstandere har en sammensvergelse med utlendinger mot seg, mens Knud møter hjemlige opprørere. I legendene om Olav og Erik vektlegges den guddommelige og djevlelske påvirkning. Olav kalles av Gud mot sitt martyrium og Erik prøves av Gud. I begge legendene slippes, som i historien om Job i Det

⁴³ ...om enn strenge i Knuds tilfelle.

gamle Testamente, den djevelske makt løs på kongenes fiender. Knuds fiender reiser seg mot ham på egen hånd, uten hjelp fra verken Gud eller djevel.⁴⁴ Knud og Erik drepes henholdsvis i og utenfor en kirke, mens Olav møter fienden på slagmarken. Olav og Knud drepes mens de selv er ubevæpnet, mens Erik kjemper med våpen i hånd til han faller.

Endelig ser vi også markante forskjeller i avslutningene av legendene. Olavs- og Erikslegendene har beretninger om helbredelsesundere i tillegg til naturunderne som finnes i alle legendene. Knudslegenden mangler helbredelsesundere. Ellers tolker Knudslegenden uårene etter kongedrapet som Guds straffedom, mens Olavslegenden går videre i en oppramsing av undere og jærtegn. Erikslegenden avslutter med å henvise til en under- og jærtegnssamling som fins nedtegnet annensteds.

Sammenlikning av virkningshistoriene

Det er ingen overdrivelse å slå fast at Olav er den av de tre nordiske helgenkonger som får størst betydning. Det er nok allikevel å gå betydelig for langt i patriotisk overdrivelse, slik man har gjort i de senere pilegrimsbegeistrede år, å sammenstille Nidaros med Jerusalem, Roma og Santiago de Compostela, som de fire store mål for middelalderens pilegrimsreiser.⁴⁵

Ikke desto mindre nådde Olavskultens utbredelse langt utenfor Norges grenser. Det er funnet et stort antall kirker viet til St. Olav i Norden, rundt hele Østersjøen (til og med i det ortodokse Novgorod), Nederlandene og på de Britiske øyer.⁴⁶ I Hansabyene ble Olav de sjøfarendes vernehelgen. Det finnes et Olavs-bilde på en søyle i fødselskirken i Betlehem, og det skal også ha vært Olavskirke og Olavsaltre i Konstantinopel. Lars Roar Langslet formulerer det slik at Olav var den første nordmann som var internasjonalt kjent. Han må ha vært den første som gjorde den europeiske samtid kjent med at Norge eksisterte og var blitt en del av det kristne Europa; innlemmet i den europeiske sivilisasjon.⁴⁷

⁴⁴ Ælnoth deler ikke legendeforfatterens nøkternhet, og utmalte et drama mellom guddommelige og djevelske makter som langt overgår Erik- og Olavslegendene.

⁴⁵ Det er kun i Nordeuropa man har funnet Olavsmerker; pilegrimsmerker i metall, som ble sydd på klærne, nærmest som en «kvittering» for besøk på pilegrimsreisemålet.

⁴⁶ Jeg tror det igjen dreier seg om patriotisk overdrivelse, når man prøver å vise til Olavsalter i Konstantinopel og Olavs-bilde i Betlehem som eksempel på Olavskultens utbredelse. Vi må huske på at det befant seg et større antall nordiske leiesoldater i Konstantinopel i det som i Norden er den tidlige middelalder; 1000 – 1100 tallet. Olavs halvbror, den senere kong Harald Hårdråde gjorde stor karriere som fører for disse. Det er nok disse, snarere enn Konstantinopels lokalbefolkning, som påkaller St. Olav ved hans alter. Olavs-bildet i Betlehem, sammen med bildet av danskenes Knud, er sannsynlig å knytte til nordiske korsfarere.

⁴⁷ Langslet s. 9.

Olav fikk en posisjon som felles nordisk helgen, like mye som norsk.⁴⁸ Som symbol på det selvstendige norske kongedømme ble han for farlig for de danske unionskongene, og de sørget for å fjerne ham fra rikshelligdommen i Nidarosdomen.⁴⁹ Men folkedikting og navnetradisjoner skulle Olav beholde sin posisjon helt frem til moderne tid. Det er kanskje ikke grunnlag for å snakke om en Olavsrenessanse i Norge, men Olav er igjen et viktig symbol for norsk identitet, både nasjonalt og kirkelig.

Knud forsvarer nok posisjonen som Danmarks nasjonalhelgen, men i langt mer beskjeden grad enn sine «kolleger» i Sverige og i særdeleshet Norge. Noe kan skyldes at den folkelige skepsis og motstand ble holdt levende også etter Olav Hungers død, men jeg vil anta at det også i stor grad skyldes at den hellige kong Knud raskt får konkurranse av den andre Knud, som skulle æres som kongelig helgen i Middelalderens Danmark, nemlig hans nevø Knud Lavard, som var Erik Ejegods sønn og tronpretendent i generasjonen etter Svendssønnene.⁵⁰

Kong Knud den hellige blir derfor, i motsetning til Olav og Erik, ikke stamfar i noe dynasti, og mister dermed den vedvarende kongelige oppmerksomhet de andre hadde.

Erik oppnår definitivt å bli nasjonalhelgen i Sverige.⁵¹ I senmiddelalderen dyrkes han i hele Sverige (med Finland) og i unionstiden når kulten også en beskjeden utbredelse utenfor Sverige, begrenset til Norden og Østersjøområdene.

Det er verd å merke seg at under den danskdominerte unionstiden, får de tre kongene sammen en viss utbredelse.⁵² Helgenkongene fremstilt sammen på for eksempel et alterskap, kan da tenkes som bilde på de tre kongedømmene forent i unionen.

Mads Lidegaard peker på at den største forskjellen de tre helgenkongene imellom er den store folkelige oppslutning Olav får. Erik blir først og fremst kongemaktens helgen, mens Knud blir kirkens. Olav blir begge deler, men først og fremst får han en massiv folkelig oppslutning, noe de to andre mangler.⁵³

⁴⁸ Jamfør alle bildene hvor Olav opptrer sammen med en, eller begge, de andre nordiske helgenkongene.

⁴⁹ Langslet s. 188 ff.

⁵⁰ Knud Lavard var stamfar til de i borgerkrigen seirende Valdemarerne. Det ble derfor mer interessant for disse å styrke kulten rundt «sin» Knud den hellige, som ga deres dynasti legitimitet, snarere enn kongen Knud den hellige.

⁵¹ ...i den grad det er sakssvarende å snakke om «nasjonalt» mer enn et halvt årtusen før nasjonalismen finnes opp. Med forbehold velger jeg allikevel å bruke betegnelsen for å definere utbredelse.

⁵² Ahnlund s. 149.

⁵³ Lidegaard s. 110.

Oppsummering

Vi har sett at de tre nordiske helgenkongene regjerer sine land som sterke rikskonger. De drepes alle tre av folkelige oppstander, som for Olav og Eriks vedkommende ledes av utenlandske tronpretendenter. De drepte kongene blir etter kort tid forklart som hellige og gjort til gjenstand for helgenkult. Som kongelige helgener blir de viktige for å legitimere kongemakten og å utvide kirkemakten. De kommer dermed til å innvarsle høymiddelalderens maktdeling mellom konge og kirke, på stormennenes bekostning, i de nordiske land.

Helgenkongene blir alle, dog i vekslende grad, nasjonale symboler. Vi har sett at legendene likner på hverandre på den måte at de alle fremstiller kongene som rettferdige og utvalgte konger, som drepes urettmessig, og dermed fremstår som Kristusetterliknere. Men samtidig bygger legendene på selvstendige tradisjoner, som lar kongene fremtre som personligheter. Den levende kulten opphører ved reformasjonen, men gjenoppstår i moderne tid i katolsk kontekst, dog i langt mer begrenset grad.

Det er i virkningshistorie og utbredelse at helgenkongene i størst grad skiller lag. Kulten til St. Knud forblir i stor grad et høykirkelig fenomen, båret oppe av geistligheten i Odense og Lund. Knud får ikke noen kongsætt etter seg i Danmark, og kongenes fokus blir på Knud Lavard, til fortrenghet for Knud konge. Og folket husker lenge det harde styre og de strenge lovene og slutter i liten grad opp om kulten. I moderne tid synes Knud å ha marginal betydning og vies liten oppmerksomhet.

I Sverige fremmer Erikerne og Folkungene kulten til St. Erik med en ikke ubetydelig oppslutning hos befolkningen i Uppland. Men det er først i senmiddelalderen Erik virkelig oppnår en større popularitet og utbredelse i hele Sverige. Med bilde i Stockholms byvåpen og med et betydelig antall gater og plasser oppkalt etter seg, er Erik ikke aldeles glemt, men i «konkurransen» med Birgitta av Vadstena når han på ingen måte opp.

I Norge får Olav status som landets evige konge, fra hvem alle etterfølgere tar landet som len. Han blir dermed en del av kongenes maktgrunnlag. I kirkelig sammenheng blir han samlingspunkt i erkebiskopenes kirke i Nidaros, og garanterer dermed Kirkens makt. Men det som i størst grad skiller Olav fra hans nordiske «kolleger» er den massive folkelige oppslutning kulten hans får. Som vi har sett får den en utbredelse langt utenfor Norge, og det er pilegrimsvandringene til Nidaros som «setter Norge på kartet» i middelalderens Europa. Også den moderne oppmerksomhet som Olav har fått, er langt større enn den som blir Knud og Erik til del.

Jeg gir Lars Roar Langslet siste ordet i min fremstilling:

Til syvende og sist blir det et spørsmål om tro eller ikke tro. Men selv den ikke – troende observatør må bli slått av styrken og varigheten i et fenomen som får så mangfoldige uttrykk i liturgien, fromhetslivet, folketroen, myter og eventyr, diktning og kunst – helt ned til vår ”sekulariserte” tid. Det er en gåtefull, men spennende dimensjon i det norske folks historie.

Primærlitteratur

Adam av Bremen (1984). *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*, Stockholm: Proprius forlag.

Danmarks riges breve (1976). Oversettelse av *Diplomatarium danicum*, 1. rekke, København.

«Erik den heliges legend» (1954). Oversettelse av Toni Schmid i *Erik den helige, Historia Kult Reliker*, redigert av Bengt Thordeman. Stockholm: Nordisk Rotogravyr.

«Hellig Olavs liv og jærtegn» (1971): Oversatt av Astrid Salvesen og kommentert av Erik Gunnes i *Gammel norsk Homiliebok*. Oslo: Universitetsforlaget.

Knytlingesaga: Knud den store, Knud den hellige, deres Mænd, deres Slægt (1977) Oversatt af Jens Peter Ægidius. København: G.E.C Gad.

«Kong Knuds lidelseshistorie» (1968). Oversatt av Hans Olrik i *Danske helgeners levned*. København: Rosenkilde og Bagger.

Saxo Grammaticus. *Danmarks krønike*. Oversat af Dr. Fr. Winkel Horn. Gyldendal Nordisk Forlag.

Snorre (1979). *Norges kongesagaer*. Oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

«Ælnods krønike» (1986). Oversatt av Erling Albrechtsen i *Knudsbogen: Studier over Knud den Hellige*, redigert av Tore Nyberg. Odense: Fynske studier XV Odense Bys Museer.

[Se utvidet litteraturliste på www.pacem.no]

Arvid I. Seines f. 1963. Major og feltprest ved Forsvarets Kompetansesenter for Logistikk på Sessvollmoen. Adresse: Krusesvingen 18, 2050 Jesheim. E-mail: aseines@mil.no

Feltpresttjenesten i lys av luthersk toregimentslære

AV NILS TERJE LUNDE

Feltpresttjenesten kan neppe sies å ha vært et kontroversielt spørsmål i de siste årene. Tvert om er den blitt møtt med allmenn tilfredshet og positive forventninger. Et uttrykk for dette er uttalelsen fra en enstemmig forsvarskomiteé i Stortinget hvor man fremhever feltprestenes sentrale og positive rolle i holdningsskapende arbeid i Forsvaret, som igjen forstås som en viktig faktor i løsningen av Forsvarets militære oppgaver.¹ I Forsvarets tilretteleggelse av holdningsskapende arbeid finner vi den samme vektlegging av feltpresttjenestens betydning, hvor Feltprestkorpsets ansvar for etikkopplæring i Forsvaret står sentralt. Men det er ikke bare i holdningsskapende arbeid man gis en rolle. Det er verd å merke seg at i tillegg til kirkelig betjening har Forsvaret også tildelt Feltprestkorpset et ansvar for ivaretagelse og tilretteleggelse av religionsutøvelse for alt Forsvarets personell.² I liten grad har dette ansvaret for det vi kan kalle Forsvarets etiske og religiøse dimensjon blitt problematisert.

Vi skal imidlertid ikke gå så mange år tilbake før en slik tilretteleggelse av feltpresttjenesten ville skapt stor debatt, både fra et politisk og et kirkelig perspektiv. På 1970-tallet ble feltpresttjenesten kritisert for å være et uttrykk for en problematisk sammenblanding av kirkelige og militære målsettinger, med den følge at tjenesten ikke fremstod med en klar og entydig kirkelig profil.³ Kritikken førte i 1983 til en bispemøteuttalelse der det het at forutsetningen for feltpresttjenesten var at den ble gjennomført på kirkens premisser, man var kirke i Forsvaret – ikke Forsvarets kirke.⁴

¹ Inst S nr. 142 (2003-2004) 6.8.3.

² Et uttrykk for dette er den rollen Feltprestkorpset gis i Direktiv vedrørende tilrettelegging for religionsutøvelse i Forsvaret 2001.

³ For oversikt over denne debatt se Lunde 2003:299ff.

⁴ Lunde 2003:341.

Hensikten med denne artikkelen er ikke å drøfte feltpresttjenestens begrunnelse og profil generelt. Spørsmålet om en konfesjonell forankret tjeneste kan og skal ivareta ansvaret for den etiske og religiøse dimensjon i rammen av en pluralistisk kontekst er i seg selv et grunnleggende og prinsipielt viktig spørsmål som ikke kan tas opp til selvstendig drøfting her. Målsettingen er her avgrenset til en kirkelig og teologisk synsvinkel. Spørsmålet her vil for det første være hvorvidt feltpresttjenestens ansvar for den etiske og religiøse dimensjon i Forsvaret kan begrunnes med utgangspunkt i kirkelige premisser alene. Dernest vil spørsmålet være hvorvidt avklaringen av feltpresttjenesten med utgangspunkt i «kirkelige premisser» alene fremstår som tilfredsstillende fra et teologisk perspektiv, eller er det behov for en fornyet drøfting av selve den teologiske begrunnelsen for tjenesten. Det kan hevdes at de politiske forventninger til tjenesten, slik den er eksemplifisert i Forsvarskomiteens refererte uttalelse og videre i Forsvarets egen tilretteleggelse av tjenesten, ikke er helt uproblematisk i forhold til den kirkelige avklaring av feltpresttjenesten som kom til uttrykk i bispemøteuttalelsen fra 1983.

Med utgangspunkt i luthersk toregimentslære ønsker jeg å drøfte om feltpresttjenesten på den ene side kan forstås som en kirkelig tjeneste og på den andre side som en militær tjeneste. Lar dette seg sammenholde på en teologisk akseptabel måte, eller er det en fundamental motsetning som med nødvendighet vil medføre at feltpresttjenesten slik den fremtrer i dag bør avvikles og eventuelt erstattes av andre ordninger?

Forsvaret som en særskilt utfordring med hensyn til relasjonen mellom regimentene

Den lutherske toregimentslære⁵ uttrykker i korthet at Gud forholder seg til sin skapning og sin verden på to forskjellige måter. Det er på den ene side Guds åndelige regiment eller styresmåte, og på den andre side Guds verdslige regiment eller styresmåte. Disse styresmåter er forskjellig i den forstand at de har ulikt siktemål, det første med henblikk på å føre mennesket inn i det evige liv, det andre med henblikk på livet i verden.⁶ Det verdslige regimente er Guds styresmåte med sin verden og sin skapning på skapelsens plan. Således omfatter det alle samfunn og mennesker uavhengig av religiøs tilhørighet. Det verdslige re-

⁵ Toregimentslæren kan utformes og tilrettelegges på ulik måte. Her forstås toregimentslæren som en tilnæringsmåte, eller hermeneutisk tolkningsnøkkel mer enn som en doktrine eller lære i tradisjonell forstand. Austad 1972a:1ff.

⁶ Grane 1994:152ff.

gimente har ikke som målsetting å føre mennesker til tro, men er en styresmåte hvorved Gud har omsorg for det han har skapt. Et uttrykk for det verdslige regimente er øvrigheten, som i rammen av vår samfunnsordning først og fremst vil si statsmakten, men også andre offentlige institusjoner, både intranasjonale og internasjonale. Øvrigheten har en bestemt funksjon i rammen av toregimentslæren. Positivt skal den fremme orden, rettferdighet og fred, og negativt skal den begrense og hindre kaos, urettferdighet og ufred. For å oppnå disse målsettinger kan øvrigheten anvende midler som i begrenset grad er akseptable å anvende for andre uttrykk for det verdslige regimente, og som er fullstendig utelukket i det åndelige regimente. Disse midler kjennetegnes ved at de på ulik måte er tvangs- og maktmidler.

Et uttrykk for dette er øvrighetens krav om utførelse av militærtjeneste. Dette hviler på øvrighetens kompetanse til å anvende voldsmakt. Denne kompetanse anerkjennes i den lutherske bekjennelse, ja, den fremholdes som et sentralt uttrykk for øvrighetens funksjon. Øvrigheten har rett til å gjøre bruk av sverdet:

Øvrigheten verger [...] legemene og de legemlige ting mot åpenbar urett, og holder menneskene i tømme med sverd og legemlige straffer.⁷

Dette er en del av «Guds gode gjerninger» og følgelig heter det at det er tillatt for kristne å gjøre militærtjeneste og føre rettferdig krig.⁸ Men denne teologiske legitimiteten hviler på bestemte forutsetninger som ikke ennå er drøftet. Disse forutsetninger vil her ikke kunne tas opp i sin bredde. Jeg vil konsentrere meg om en forutsetning som er av grunnleggende betydning for forståelse av feltpresttjenesten. Denne forutsetning er følgende: militærmakten og militærtjenesten skal ikke krenke religionsutøvelsen.

Som nevnt tidligere skal det åndelige og det verdslige regimente ikke sammenblandes. Regimentene har ulike målsettinger og ulike midler. For igjen å sitere fra den augsburgske bekjennelse:

For statsstyringen har å gjøre med andre ting enn evangeliet. Øvrigheten verger ikke sjelene, men legemene og de legemlige ting mot åpenbar urett og holder menneskene i tømme med sverd og legemlige straffer. Evangeliet verger sjelene mot ugudelige meninger, mot djevelen og den evige død.⁹

Hva innebærer så dette? Det innebærer for det første at øvrighetens kompetanseområde er avgrenset av det åndelige regimentes kompetanseområde. Øvrigheten har ingen rett til å krenke religionen og heller ikke religionsutøvelsen såfremt ikke en bestemt religionsutøvelse kan sies å innebære en krenkelse av ytre, le-

⁷ CA XXVIII.

⁸ CA XVI: "iure bellare, militare".

⁹ CA XXVIII.

gemlige forhold. Da beveger man seg inn på øvrighetens kompetanseområde. Hvilke forhold ved religionsutøvelse som skal karakteriseres som tilhørende øvrighetens kompetanseområde, vil det være debatt om, men grunnprinsippet må være klart: religionens integritet skal respekteres.¹⁰ En følge av dette må være at prinsippet om religionsfrihet også kan gis en klar teologisk begrunnelse, selv om denne slutningen neppe kan sies å ha stått sentralt rent historisk.

Men prinsipielt gir den lutherske toregimentslære det beste argumentet for samfunnsmessig religionsfrihet: øvrigheten skal ikke trenge seg inn i det åndelige regimente. Den har ingen kompetanse til å fastsette hva som er den rette religion. For det andre skal det verdslige regimentes maktmidler, herunder militære maktmidler, kun anvendes innenfor det verdslige regimentes kompetanseområde. De skal ikke brukes i det åndelige regimente – det vil si for å krenke religionens og religionsutøvelsens autonomi, ei heller brukes for det åndelige regimente – for eksempel bruk av militærmakt til å utbre den rette tro. For det tredje skal det åndelige og det verdslige regimente ikke atskilles. Begge regimentene står under Gud og skal forstås som uttrykk for Guds styre. Det verdslige regiment har et teologisk begrunnet mandat i det å være en utøvelse av lovens samfunnsmessige bruk, og det åndelige regiment består også i en forkynnelse av lovens samfunnsmessige bruk.

Det som er interessant i denne sammenhengen er hvordan utførelsen av det verdslige regimentes funksjoner innvirker på religionens og religionsutøvelsens autonomi og integritet. Her er det ikke tale om den legitime rett og plikt det verdslige regiment har til å regulere de ytre, legemlige ting ved religionsutøvelsen, det vil si regulere handlinger og beskytte mot åpenbar urett som følger av en bestemt religionsutøvelse. Problemstillingen er her hvordan utøvelse av det verdslige regiment kan innebære en krenkelse av det åndelige regiment. Anvendelse av prinsipielt legitime maktmidler i det verdslige regiment kan måtte betraktes som illegitime om de krenker religionen og religionsutøvelsen, og selv om denne krenkelse ikke er tilsiktet, men kun er en bieffekt. Det er altså her tale om at det verdslige regimente i praksis trækker inn i det åndelige regimentes kompetanseområde. Her står vi ved problematikkenes kjerne.

Øvrighetens legitime bruk av militærmakt og dens legitime krav om borgeres militærtjeneste aktualiserer i særskilt grad spørsmålet om det verdslige regimentes relasjon til det åndelige regimente, det vil her si religionsfrihet og

¹⁰ Dette perspektivet understrekes på en særskilt måte i krigstidens bekjennelse: «Kirkens Grunn» fra 1942, hvor det heter: *[D]et [er] synd mot Gud om staten gir seg til å tyrannisere sjelene og vil bestemme hva de skal tro, mene og kjenne som samvittighetsplikt. For om staten vil tvinge og binde sjelene i overbevisningens saker, da kommer derav ikke annet enn samvittighetsnød, urett og forfølgelse. Da blir dommen i Guds ord aktuell: at hvor statens makt skiller lag med retten, der blir staten ikke Guds redskap, men en demonisk makt.* Kirkens grunn V, sitert etter Christie 1945:168.

religionsutøvelse i rammen av militærmakten og militærtjenesten. Vanligvis vil vi tenke oss at dette spørsmålet dreier seg om fritak fra militærtjeneste generelt eller fritak fra militærtjeneste under bestemte forhold med basis i religiøs overbevisning, men denne problematikken skal ikke gjøres til gjenstand for noen omfattende drøftelse her. Det som er det aktuelle spørsmålet her, er hvordan religionsfriheten og religionsutøvelsen for dem som faktisk tjenestegjør i Forsvaret bør ivaretas.

Militærtjenesten er i Norge basert på allmenn verneplikt. Det betyr at soldatene prinsipielt sett ikke er der av fri vilje, men er tvunget inn. Tvungen militærtjeneste er i folkerettslig forstand definert som ikke stridende mot menneskerettighetene.¹¹ Også fra et luthersk teologisk perspektiv må tvungen militærtjeneste i utgangspunktet anses som et legitimt krav øvrigheten kan pålegge sine borgere, men dette kravets teologiske legitimitet hviler på noen fundamentale forutsetninger. Den første forutsetning er at kravet stilles av den legitime øvrighet.¹² Den andre forutsetning er at militærtjenesten fremstår som en rett utøvelse av lovens samfunnsmessige bruk,¹³ og den tredje forutsetning er at religionens integritet bevares, det vil si: at den rette relasjon mellom det åndelige og det verdslige regiment legges til grunn. De to første forutsetninger vil her ikke drøftes. La oss forutsette at begge disse forutsetninger er imøtekommet: en legitim øvrighet anvender militærmakten til legitime formål. Dette betyr allikevel ikke nødvendigvis at tvungen militærtjeneste dermed vil være legitim i teologisk forstand. Spørsmålet som må avklares er om militærtjenesten kan utføres under hensyntagen til den rette relasjon mellom det åndelige og det verdslige regiment.

Militærtjenesten representerer både prinsipielt og praktisk en utfordring på dette området. Soldaten rykkes opp fra den sivile sammenheng han er en del av, herunder hjem og menighet. Han plasseres i et nytt sosialt miljø, kanskje langt unna sivile samfunnsstrukturer, underlagt militær disiplin og kontroll. Forsvaret har ansvaret for ham 24 timer i døgnet, og hans handlinger og bevegelser er regulert. Særskilte utfordringer, knyttet til eksplisitte og implisitte konformitetskrav, møter mennesker som tilhører ulike minoriteter, for eksempel livssyns- og/eller kulturelle minoriteter. Disse faktorene vil forsterkes i krigstid og under utenlandsoperasjoner, hvor eksistensielle spørsmål knyttet til liv og død, frykt og redsel vil kunne stå sentralt.

¹¹ Den europeiske menneskerettighetskonvensjon artikkel 4 (3) (b), Møse 2002:233ff.

¹² Se her f. eks. operasjonaliseringen av dette kravet i form av rettferdig krig-tradisjonens kriterium rett autoritet.

¹³ Se her CA XVI og anføringen av clausula petri.

Summen av disse faktorene er betydelig regulering og innskrenking av rettigheter og muligheter man i egenskap av borger i det sivile samfunnet tar for gitt. Demokratiske samfunn anerkjenner en slik frihetsinnskrenking som legitim innen rimelighetens grenser. En slik akseptasjon kan også begrunnes i et teologisk perspektiv. En person som innehar soldatposisjonen er med henvisning til luthersk kallsetikk underlagt andre krav og fullmakter enn en person som innehar en annen posisjon: innskrenking av personlig frihet lar seg begrunne i det at man er soldat. Kravene og fullmakten er knyttet til posisjonen. Dette aktualiserer et sentralt anliggende i luthersk toregimentslære: skjelningen mellom person og posisjon. En person er underlagt begge regimenter, og kan være et redskap for begge regimenter. Dette kan uttrykkes ved at personen bekler en rekke posisjoner eller embeter med hver sine krav, begrensninger og fullmakter.¹⁴ Den fullmakt som følger av en posisjon er knyttet til utøvelsen av posisjonen, og kan ikke automatisk overføres til andre posisjoner. Det er heller ikke slik at utøvelse av en bestemt posisjon ekskluderer utøvelsen av en annen posisjon.¹⁵ Ulike posisjoner vil være operasjonaliseringer av enten det åndelige eller det verdslige regimente, og mange tilfeller av begge regimenter.¹⁶

Men kravene og fullmaktene som følger av den aktuelle posisjon må utformes på en teologisk akseptabel måte. Med utgangspunkt i soldatposisjonen vil det på den ene side være en forutsetning at de ikke går utover det som ligger i det å skulle være et redskap for lovens samfunnsmessige bruk og på den andre side ikke setter tilside det åndelige regiment. Dette henger nøye sammen. Det er tale om den rette skjelning mellom regimentene. Mennesket står i alle livssituasjoner under både det åndelige og det verdslige regiment. Det gjelder i høyeste grad også soldaten. Ja, soldaten kan fremstilles som selve paradigmet på hvorvidt skjelningen mellom det åndelige og det verdslige regiment vil være mulig. Soldaten legemliggjør det ytterste uttrykk for det verdslige regiment: bruken av sverdet. Hvis det er mulig med den rette skjelning her, da er det mulig også andre steder.

For soldaten står også under det åndelige regiment. Dersom han ikke står under det åndelige regiment, da kan vi ikke lenger tale om noen skjelning mellom regimentene. Da taler vi om atskillelse av regimentene, og en slik atskillelse blir like problematisk som en sammenblanding av regimentene. Soldaten står under, og må møtes av det åndelige regiment: Guds ord som lov og evangelium i

¹⁴ Bexell/Grenholm 1997:283; Jfr. Luthers store katekisme, forklaringen til det fjerde bud.

¹⁵ Bexell/Grenholm 1997:223. En eksempljonstenkning kan ikke avledes av luthersk teologi, men vil måtte vurderes ut fra hva som er mest hensiktsmessig. Se her CA XIV, jfr. Grane 1994:134ff; Lunde 2002:67ff.

¹⁶ Eksempelvis en offiser som leser Fadervår for en døende soldat i krig og når han utfører feltbegravelse.

likhet med alle andre mennesker. Så er det også et særskilt perspektiv som taler for at soldaten må stå under det åndelige regiment, og det er knyttet til det som er sagt over om soldaten som et særskilt redskap for lovens samfunnsmessige bruk. Det faktum at han både anvender og eksponeres for voldelige, drepende og ødeleggende midler gjør at kravet til at det åndelige regiment skal være i funksjon overfor soldaten blir av fundamental betydning. Den lutherske bekjennelse gir nemlig ingen automatisk godkjenning av en soldats anvendelse av voldelige, drepende og ødeleggende midler. Anvendelse av slike midler kan enten være et uttrykk for lovens samfunnsmessige funksjon, eller det kan være synd av den mest alvorlige karakter. Det er ikke gitt automatisk. Dypest sett har den enkelte soldat et moralsk ansvar for å prøve sin deltagelse på Guds ord som lov og evangelium, dette ansvar kan verken myndigheter, militære overordnede eller kirke og prester fritta ham for.¹⁷ Det han kan kreve er at det åndelige regimente er i funksjon i hans situasjon, i overveielser og refleksjonen, men også med nådens midler i striden: Guds ord, sakramentene og absolusjonen.

Vi kan altså av dette slutte at innskrenking av soldatens frihet under militærtjeneste vil kunne være legitim, dersom denne frihetsinnskrenking kan gjennomføres på en slik måte at den rette skjelling mellom det åndelige og det verdslige regimente kan ivaretas. Som allerede nevnt vil en i utgangspunktet legitim innskrenking av soldatens frihet med nødvendighet medføre en innskrenking, i mange tilfeller også et fullstendig bortfall av soldatens reelle muligheter til fri religionsutøvelse slik vi kjenner det fra det sivile demokratiske samfunn. Problemstillingen som må besvares her er på den ene side hvordan denne legitime innskrenking av soldatens frihet kan gjennomføres på en måte som er i samsvar med den rette skjelling mellom regimentene og på den andre side på hvilken måte den rette skjelling mellom regimentene kan gjennomføres i Forsvaret uten å komme i konflikt med legitime krav som militær disiplin, militær orden og militær sikkerhet.

Ulike tilretteleggelser av religionsutøvelse i Forsvaret

Det finnes flere mulige måter å organisere religionsutøvelse i Forsvaret på; det vil si: sikring av at soldaten også står under, og møtes av, det åndelige regiment. Disse alternativer må vurderes ut fra hvorvidt de kan sies å være uttrykk for den rette skjelling mellom regimentene. Den første måten er det som kan kalles religionsutøvelse ved permisjon. Forsvaret vil her gi kortere eller lengre permisjo-

¹⁷ Hove1977:51 ff.

ner for personell som ønsker å delta i sivilt organisert religionsutøvelse. Her unngås uten tvil enhver kritikk om sammenblanding av regimentene. Faren er tvert imot at det i realiteten kan bli en problematisk atskillelse av regimentene, som ikke bare har negativ innvirkning på utøvelse av det åndelige regiment, men også på utøvelsen av det verdslige regiment. Utstrakte religiøse permisjoner kan nemlig lett innbære at utøvelsen av soldatgjerningen vanskeliggjøres. Fra det åndelige regiments perspektiv vil det tilsvarende kunne anføres at permisjoner bare delvis kan imøtekomme soldatens behov for jevnlig deltakelse i de troendes forsamling. Det største problemet med en permisjonsstruktur er imidlertid krigssituasjonen og deltagelse i internasjonale operasjoner. Under forhold da behovet for religionsutøvelse kanskje oppleves sterkest er muligheten til slike permisjoner særdeles innskrenket, ja kanskje helt fraværende.

Den andre måten er det som kan kalles den personalbaserte religionsutøvelsen. Dette er på mange måter den motsatte ytterlighet av den permisjonsbaserte religionsutøvelsen. Her er det soldaten selv som gis ansvaret og myndigheten til religionsutøvelsen. Soldaten er nemlig en person som ikke bare står under og utøver det verdslige regiment, han er også en person som står under og utøver det åndelige regiment i kraft av det allmenne prestedømme. Prinsipielt kan enhver døpt kristen forkyne Guds ord og utdele sakramentene. Dersom det er dømte soldater i Forsvaret, da kan også det åndelige regimente være i funksjon her.¹⁸ Men dersom vi skal legge et slikt synspunkt til grunn for religionsutøvelsens normale organisering i Forsvaret, da må vi også kunne legge dette til grunn som den normale organisering i alle sivile sammenhenger. Dersom det skal være regelen i Forsvaret, da må det også være regelen i det sivile.

Men nå er det slik at den lutherske bekjennelse legger til grunn at det er innstiftet en kirkelig tjeneste «med å lære evangeliet og meddele sakramentene»,¹⁹ og videre at «i kirken bør ingen lære offentlig eller forvalte sakramentene uten at han er rettelig kalt».²⁰ Det er her ikke nødvendig å konstruere et motsetningsforhold mellom det allmenne prestedømme og den særskilte kirkelige tjeneste. Den særskilte kirkelige tjeneste kan forstås som hvilende på og en nødvendig operasjonalisering av det allmenne prestedømme.²¹ Det allmenne prestedømme kan derfor ikke brukes som et argument for at en personalbasert religionsutøvelse i

¹⁸ Et slikt anliggende kommer til uttrykk i håndbok for kirkelig tjeneste i Forsvaret, hvor det heter: "Om prest ikke er tilgjengelig og prestatjeneste likevel er påkrevd, vil avdelingssjefen kunne sette andre til å ivareta dette anliggende eller selv utføre det situasjonen krever", I liv og død 2002:5.

¹⁹ CA V.

²⁰ CA XIV.

²¹ For drøfting av forholdet mellom det allmenne prestedømme og evangelisk-luthersk forståelse av det kirkelige embetet se Skagestad 1930:93ff.

Forsvaret er tilstrekkelig, tvert om understreker bekjennelsen behovet for en særskilt kirkelig tjeneste, og dette har konsekvenser også for strukturen for religionsutøvelse i Forsvaret.

Med utgangspunkt i dette siste argumentet kan vi tale om en tredje måte å organisere religionsutøvelsen i Forsvaret på, det er som en regulær kirkelig kategorialbetjening. De av kirkens medlemmer som til enhver tid tjenestegjør i Forsvaret har krav på tilsvarende kirkelig betjening som om de var i sivile sammenhenger. Den territorielle soknestruturen er imidlertid uhensiktsmessig i betjeningen av den militære kategori. Det er behov for en særskilt kategorialbetjening, men innholdsmessig vil denne ikke være noe annet enn den regulære kirkelige betjening av kirkemedlemmene, det vil si tilbud om gudstjenester og kirkelige handlinger. De prester som tjenestegjør i Forsvaret, gjør det helt og fullt på kirkens premisser og med et kirkelig mandat. Den nærmeste analogi blir Sjømannsmisjonen og sjømannsprestene: de gir kirkelig betjening til sjøfolk, men de gjør det på kirkens premisser, ikke på rederienes, ja, man vil kunne si at det er enda viktigere med klare og rene linjer for den kirkelige tjeneste i Forsvaret, som er det ytterste og mest radikale uttrykk for det verdslige regiment. Understrekingen av de rene og klare linjer mellom Kirken og Forsvaret som kommer til uttrykk i en slik tenkning, er i seg selv et sentralt og viktig poeng.²²

Spørsmålet er imidlertid om dette dermed også vil være uttrykk for den rette skjelning mellom regimentene. Her er det viktig å legge til grunn en skjelning mellom institusjon og regiment. I den konkrete historiske virkelighet anvender Gud seg av forskjellige redskaper eller representasjoner av det åndelige og verdslige regiment. Kirken er gjennom forvaltningen av nådemidler et uttrykk for det åndelige regiment og øvrigheten er gjennom forvaltningen av tvangsmidler et uttrykk for det verdslige regiment. Men disse institusjonene er ikke identisk med regimentene.²³

Dersom institusjon og regiment blandes sammen, hjelper det ikke at man legger til grunn tilsynelatende klare linjer mellom institusjonene, da blir resultatet enten en atskillelse eller en sammenblanding av regimentene.²⁴ Dersom kategorialbetjeningen er gjennomgående sivilkirkelig i sin utforming, fører det til at tjenesten i særdeles begrenset grad vil kunne være funksjonell under krigsfor-

²² Profilerte uttrykk for en slik tilretteleggelse er Bekken 1973a; 1973b og Børresen 2001.

²³ Til dette se Ebeling 1978:141ff.

²⁴ Det at både det åndelige og det verdslige regimente utøves i rammen av en institusjon betyr ikke i seg selv at regimentene blandes, det avgjørende er den rette skjelning. Dette er et hovedpoeng i CA XXVIII. Det at Forsvaret, som et uttrykk for det verdslige regiment, har strukturer som vedrører det åndelige regiments institusjonelle uttrykk, betyr ikke nødvendigvis en sammenblanding, men krever særskilt aktpågivenhet slik at det ikke blir det. En kompliserende faktor her er dessuten at dette ikke bare vedrører én kirkelig institusjon: Den norske kirke, men hele spekteret av tros- og livssynsamfunn.

hold og i internasjonale operasjoner, det vil si under forhold hvor det i større grad enn ellers er nødvendig at soldaten møtes av det åndelige regiment gjennom nådemidlene. Årsakene til en slik disfunksjonalitet er dels knyttet til praktiske forhold, men prinsipielt er det knyttet til at en slik tjeneste i utgangspunktet vil stå utenfor den folkerettslige beskyttelsen som garanteres feltprester og religionsutøvelse i de væpnede styrker under krigsforhold. Intensjonen kan være å fastholde de kirkelige premisser for tjenesten, men dette kan medføre at soldaten i krig, det vil si under utførelsen av det verdslige regimentes funksjoner, blir avskåret fra å bli adekvat betjent av det åndelige regiment gjennom nådemidlene: regimentene atskilles.

Som dette viser, har en gjennomført sivilkirkelig innretting av kategorialtjenesten sine klare negative konsekvenser, og få vil derfor gå så langt. Alternativet blir en modifisert utgave. Uniformering, plassering i den militære struktur og militær finansiering aksepteres, ikke fordi det er rett eller naturlig, men fordi det er hensiktsmessig.²⁵ Bak dette ligger en distinksjon mellom tjenestens form og innhold. Det er mulig å fastholde tjenestens kirkelige mandat og uttrykk selv i bokstavelig talt «militære klær». En slik distinksjon kan nok ha mye for seg, men problemet er ikke bare begrenset til forholdet mellom form og innhold, men like mye til definisjonen av innholdet i en slik tjeneste. *Dersom det er slik at tjenesten ikke er noe annet enn en fullverdig kirkelig kategorialtjeneste for Forsvarets personell, kan alle konkrete oppgaver og funksjoner uproblematisk plasseres inn her?* Hva med avdelingsmoral, sosialomsorg, ivaretagelse av personellets mentale helse,²⁶ tilrettelegging for ikke-kristen religionsutøvelse,²⁷ karakterdannelse og nasjonal-kulturell folkefostring?²⁸ Følger alt dette som nødvendige funksjoner av det kirkelige mandat? Eller er det nødvendig å skjelne mellom kirkelige oppgaver med kirkelig mandat og militære oppgaver med militært mandat? Vi er her inne i et svært uryddig farvann, hvor den tilsynelatende klare distinksjonen mellom institusjonene kirke og forsvar i praksis, det vil si i definisjonen av funksjoner, blir svært uklar. En slik uklarhet skyldes etter min mening at utgangspunktet er forkjørt, nemlig sammenblandingen av institusjon og regiment, og da blir også resultatet forkjørt: feltpresttjenesten kan i praksis synliggjøre en sammenblanding av regimentene, selv om intensjonene er de aller beste: å forstå feltpresttjenesten som en fullt ut kirkelig begrunnet tjeneste.

²⁵ Se drøftelsen hos Austad 1972b:113ff.

²⁶ FR 2-1-1, 136, 137, 138.

²⁷ Direktiv vedrørende tilrettelegging for religionsutøvelse i Forsvaret 2001.

²⁸ Kgl res av 22/10 1954 § 9, referert etter Håndbok for feltprester 1959:32.

Feltpresttjenesten som uttrykk for den rette skjelning mellom regimentene i Forsvaret

Med utgangspunkt i luthersk toregimentslære vil Forsvaret måtte forstås som en institusjon som utøver bestemte funksjoner under det verdslige regiment. En forutsetning for at disse funksjoner skal være et rett uttrykk for det verdslige regiment, det vil si som uttrykk for Guds styre på skapelsens plan, er at det åndelige regiment ikke krenkes, verken i form av sammenblanding eller i form av atskillelse, men at den rette skjelning mellom regimentene finner sted innenfor den aktuelle institusjon – Forsvaret. Forsvaret blir, ut fra institusjonens særegne karakter, selve paradigmet på hvorvidt en slik skjelning i det hele tatt er mulig.

Jeg vil mene en slik skjelning er mulig, og at feltpresttjenesten kan sees på som et uttrykk for den rette skjelning mellom regimentene i Forsvaret. En slik forståelse av feltpresttjenesten mener jeg er mer adekvat enn den tradisjonelle om feltpresttjenesten som en kirkelig kategorialtjeneste. I en viss forstand er selvsagt feltpresttjenesten en kirkelig kategorialtjeneste, men den er på samme tid mer enn, og rett forstått også mindre enn, en kategorialtjeneste. Å definere funksjoner utført av prester som kategorialtjeneste, kan ha en *kirkelig* betydning, men det betyr ikke at en slik definisjon dermed nødvendigvis har en prinsipiell teologisk betydning eller for den saks skyld en allmenn/politisk/militær betydning. I praksis er feltpresttjenesten slik den faktisk fremtrer mer enn en kirkelig kategorialtjeneste, jevnfør hva som er sagt over om feltpresttjenestens funksjoner. Den er også mindre enn en kirkelig kategorialtjeneste ved at feltpresttjenesten rettslig, finansielt og organisatorisk er en del av Forsvarets organisasjon, ikke av den kirkelige organisasjon. Det eneste formelle tilknytningsspunktet mellom feltpresttjenesten og Den norske kirke er den rituelle og episkopale forbindelsen.²⁹

Fra et rettsteologisk perspektiv må det skjelnes mellom prestatjenesten *de jure divino* og *de jure humano*, i henhold til bekjennelsens definisjon av den kirkelige makt.³⁰ Prestatjenesten *de jure divino* er identisk med myndigheten til nådemiddelforvaltningen, intet annet. Det er altså med andre ord presten som utøver av det åndelige regiment det er tale om. Dette må ikke blandes sammen med prestatjenesten *de jure humano*. Denne siste kan gis ulik utforming, uten at dette trenger vedrøre prestatjenesten *de jure divino*. *De jure humano* har prestatjenesten i Den norske kirke en bestemt offentligrettslig utforming, det vil si gitt

²⁹ Se her vurderingene i Gullaksen 2000:115.

³⁰ CA XXVIII.

under det verdslige regiment.³¹ Det at feltpresttjenesten i Forsvaret delvis er gitt en annerledes offentligrettslig utforming, gitt av det samme verdslige regiment, er således prinsipielt uten betydning. Det avgjørende her er at utformingen ikke innebærer en krenkelse av prestetjenesten *de jure divino*. At feltprestetjenesten *de jure humano* fastsettes av det verdslige regiment i form av staten, er ikke mer problematisk enn at det samme verdslige regiment fastsetter det samme i Den norske kirke, ja, det kan hevdes at det er atskillig bedre grunner til at staten fastsetter dette i Forsvaret enn i Den norske kirke. Det er etter min mening ikke en nødvendighet at det skjer i rammen av det sivile samfunn. I Forsvaret er det på grunn av institusjonens karakter og rasjonale derimot en nødvendighet. Dette følger av det ansvar staten som utøver av det verdslige regiment har for å sikre at religionsutøvelsen ikke krenkes. Som anført tidligere betyr dette at det er behov for særskilte strukturer for ivaretagelse av religionsutøvelse i Forsvaret. Feltpresttjenesten kan forstås som en slik struktur. En slik struktur i form av feltpresttjeneste vil prinsipielt sett ikke være en sammenblanding av regimentene, men er tvert om en adekvat operasjonalisering av skjelningen mellom regimentene.

Dersom det er så at staten kan kreve av sine borgere at de gjør tjeneste i Forsvaret, her med vekt på den forutsetning at det åndelige regiment ikke krenkes, da kan den også med samme rett kreve av borgere som er prester at de gjør tjeneste i Forsvaret som feltprester, med den samme forutsetning som nevnt over: at det åndelige regiment ikke krenkes. Det betyr i klartekst at feltpresttjenesten *de jure divino*: utøvelsen av nådemidlene ikke skal krenkes av feltpresttjenesten *de jure humano*: den organisatoriske og kommandomessige integrasjon av feltpresttjenesten i Forsvaret. Det skal heller være slik at den militære integrasjon skal sees på som et nødvendig middel til å virkeliggjøre utøvelsen av nådemidlene i Forsvaret. Dette forholdet er ikke spenningsfritt, og kan og skal heller ikke være det kort og godt fordi det er et uttrykk for det spenningsforhold som er et vesenskjenntegn ved forholdet mellom det åndelige og det verdslige regiment.

Det er i dette spenningsforholdet feltpresttjenesten må forstås. Tradisjonelt sett har feltpresttjenesten blitt forstått som et uttrykk for spenningen mellom to institusjoner: Kirken og Forsvaret. En slik tilretteleggelse blir imidlertid for enkelt. Teologisk sett må feltpresttjenesten tilrettelegges i lys av spenningsforholdet mellom det åndelige og det verdslige regiment, og dette er altså ikke identisk med et institusjonelt spenningsforhold. Dette betyr allikevel ikke at det institu-

³¹ Skagestad 1930:113ff.

sjonelle spenningsforholdet ikke er relevant, men det blir sekundært i relasjon til distinksjonen mellom regimentene.

En følge av dette er at det blir lite fruktbart å kategorisere feltpresttjenestens ulike funksjoner i henholdsvis kirkelige og militære funksjoner. En slik kategorisering hviler på en uholdbar institusjonell distinksjon mellom feltpresttjenesten som en dels kirkelig kategorialtjeneste og en dels militær spesialtjeneste, og hvor dette kan utmyntes i kirkelige oppdrag på den ene side og militære oppdrag på den andre siden. I stedet må alle feltpresttjenestens funksjoner sees på som uttrykk for spenningen mellom regimentene. Funksjoner som ikke kan tilrettelegges i dette spenningsforholdet, vil heller ikke kunne karakteriseres som feltprestfunksjoner. Dette kan illustreres med to eksempler, det første knyttet til det som vanligvis karakteriseres som kirkelig forankret: gudstjeneste, og det andre knyttet til det som utvilsomt har en betydning for avdelingsmoralen: etisk og moralsk rådgivning.

Gudstjenester er et uttrykk for nådemiddelforvaltningen, det vil si det åndelige regiment i funksjon. Men gudstjenester i en militær sammenheng henger også sammen med utøvelse av det verdslige regiment. Denne sammenhengen dreier seg ikke bare om form og rammeverk for gudstjenesten, men dreier seg også om det verdslige regimentes plikt til å sørge for at personellet blir religiøst betjent i samsvar med sin tro.³² Militære gudstjenester er derfor et uttrykk for spenningsforholdet mellom det åndelige og det verdslige regiment.

Det samme gjelder etisk og moralsk rådgivning. Ansvar for soldatens ve og vel, herunder hans moral, følger av det verdslige regiment. Men dette er på samme tid også begrunnet i det åndelige regiment. Det åndelige regiment synliggjøres i forvaltningen av nådemidlene, herunder forkynnelse av Guds ord som lov og evangelium, og den sjelesørgeriske anvendelsen som følger av dette. Loven som teologisk begrep har en dobbel betydning eller anvendelsesform: det er den samfunnsmessige og det er den teologiske.³³ I det at feltpresten har et ansvar for nådemidlenes anvendelse i Forsvaret, ligger det dermed også et mandat for etisk og moralsk rådgivning i den militære avdeling. Det dreier seg kort og godt om nådemidlenes anvendelse i form av lovens samfunnsmessige bruk.

Denne tilretteleggelse i lys av distinksjonen åndelig og verdslig regiment, kan og skal legges til grunn for alle feltpresttjenestens funksjoner, og den blir på tilsvarende måte bestemmende for hvilke funksjoner som ikke kan og skal ivaretas gjennom feltpresttjenesten. Et eksempel på dette er kombattant virksomhet. En slik funksjon følger av det verdslige regiment, men ikke av det åndelige regi-

³² I liv og død 2002:5.

³³ Bexell/Grenholm 1997:221ff.

regiment. Her blir distinksjonen mellom person og posisjon av sentral betydning for den rette forståelse. Som person vil feltpresten prinsipielt sett kunne utøve kombattant virksomhet, det vil si utøvelse av tvangsmidler, men i posisjon, det vil si som feltprest, vil utøvelse av tvangsmidler være prinsipielt og praktisk vanskelig å forene med posisjonens rasjonale: utøvelse av nådemidler.

Konklusjon

Luthersk toregimentslære kan anvendes som grunnlag for en teologisk forståelse av feltpresttjenestens forankring, uttrykk og hensikt. Det verdslige og det åndelige regiment betegner Guds ulike styresmåter med sin verden, det første ved bruk av tvangsmidler, det andre ved bruk av nådemidler. Disse to styresmåter skal skjelnes, men ikke atskilles, sammenholdes, men ikke sammenblandes. Forsvaret er et uttrykk for det verdslige regiment, og det er derfor av avgjørende betydning at denne institusjonen ikke innebærer en krenkelse av det åndelige regiment. Institusjonen må utformes på en slik måte at den rette skjelning mellom regimentene kan ivaretas. Dette betyr at nådemidlenes anvendelse må komme til uttrykk i rammen av denne institusjonen.

Feltpresttjenesten er et uttrykk for en slik målsetting. Tjenesten dreier seg prinsipielt teologisk om ivaretagelse av den rette skjelning mellom regimentene i Forsvaret. Det er her tale om en teologisk tilnæringsmåte som ikke må blandes sammen med en institusjonell distinksjon mellom Kirken på den ene side og Forsvaret på den andre side. Tilretteleggelsen av feltpresttjenesten som en kirkelig kategorialtjeneste, hviler på en slik institusjonell distinksjon, og dette får konsekvenser for forståelsen av feltpresttjenestens funksjoner.

Med utgangspunkt i den fortolkning av luthersk toregimentslære det er blitt tatt til orde for i denne artikkelen, vil en institusjonell distinksjon mellom det kirkelige og det militære ikke kunne utgjøre det sentrale prinsipielle grunnlaget for en teologisk forståelse av feltpresttjenesten. I stedet må feltpresttjenesten forstås som uttrykk for den rette skjelning mellom det åndelige og det verdslige regiment i Forsvaret.

Referanser

Austad, Torleiv (1972a). "Luthers lære om de to regimenter og dens aktualitet", *Ung Teologi*, s. 1-13.

Austad, Torleiv (1972b). *Krig eller fred? Kristne synspunkter på krig/fred-problemet*, Stavanger: Nomi.

- Bekken, Harald (1973a). "Søkelys på feltpresttjenesten" (I), *Luthersk kirketidende*, nr. 10, s. 251-257.
- Bekken, Harald (1973b). "Søkelys på feltpresttjenesten" (II), *Luthersk kirketidende*, nr. 11, s. 283-287.
- Bexell, Göran og Carl-Henric Grenholm (1997). *Teologisk etikk. En introduktion*, Stockholm: Verbum.
- Børresen, Jacob (2001). "Ønsker vi uniformerte feltprester?", *Pacem* 4:2, s. 161-182.
- Direktiv vedrørende tilrettelegging for religionsutøvelse i Forsvaret* (2001), Oslo: Forsvarets overkommando.
- Ebeling, Gerhard (1978). *Luther. En innføring i hans tenkning*, Oslo: Land og Kirke Gyldendal Norsk Forlag.
- FR 2-1-1 Personelltjeneste i felt. Alminnelige bestemmelser* (1994), Oslo: Forsvarets overkommando/Hærstaben.
- Grane, Leif (1994). *Confessio Augustana*, Fredriksberg: Forlaget ANIS.
- Gullaksen, Per-Otto (2000). *Stat og kirke i Norge. Kirkerett mellom teologi og politikk*, Oslo: Verbum.
- Hove, Odd Sverre (1977). "Skriften, bekjennelsen og krigsetikken", *Ung Teologi* nr. 2 s. 51-68.
- Håndbok for feltprester* (1959), Oslo: Feltprestkorpset.
- I liv og død. Håndbok for kirkelig tjeneste i Forsvaret* (2002), Oslo: Forsvarets overkommando/Feltprestkorpset.
- Inst S nr. 142 (2003-2004) Innstilling fra forsvarskomiteen om den videre moderniseringen av Forsvaret i perioden 2005 – 2008, St. prop. nr. 42 (2003-2004)*.
- Lunde, Nils Terje (2002). "Uniformerte feltprester og luthersk teologi. En replikk til Jacob Børresen", *Pacem* nr.1 s. 67-76.
- Lunde, Nils Terje (2003). *Fra Forsvaret i Kirken til Kirken i Forsvaret. Kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år*, Bergen: Eide Forlag.
- Møse, Erik (2002). *Menneskerettigheter*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Skagestad, Gabriel (1930). *Pastorallære*, Oslo: Lutherstiftelsens forlag.

English Summary

"The Military Chaplaincy and Lutheran Two-Realm-Doctrine"

In this essay the author discuss how Lutheran Two-Realm-Doctrine may serve as a framework for a theological interpretation of military chaplaincy as both an ecclesiastical service and a military structure for ethical and religious care.

Nils Terje Lunde (f. 1971). Skolesenterprest ved Forsvarets Skolesenter, Akershus festning. Luftkrigsskoleprest 1996 – 2005. Har publisert arbeider i medie-etikk, militæretikk og feltpresttjenestens historie. Adresse: Myrdalveien 3C, 1086 Oslo. E-post: nlunde@fss.mil.no

Situasjonsorientert lederskap

AV HANS BØRSHEIM

Nils Faarlund hadde i siste nummer av *PACEM* en meget interessant artikkel om temaet. Som tidligere lærer ved Krigsskolen har jeg ved forskjellige anledninger truffet Faarlund. Jeg har lært ham å kjenne som en karakterfast og omgjengelig herre. Og vi har i alle fall en felles interesse: Høyfjellet. Men som offiser med 49 års militærtjeneste tillater jeg meg å være uenig med ham om «situasjonsorientert lederskap» – og dets historie.

Først litt om min bakgrunn: Jeg er født og oppvokst i Hardanger, og har vandret i fjellet (med relativt store høydeforskjeller) fra jeg var liten gutt sammen med min far og min farfar. Senere som offiser i Infanteriet har jeg fått med meg mange kurs ved Skyte- og Vinterskolen for Infanteriet: blant annet flere fagkurs og sjefskurs for kompani og for bataljon. Men det mest interessante (rent fysisk og mentalt) var Fjellkurset i 1955; og det eneste som SVI arrangerte i Nord-Norge. Det var spesielt beregnet for befal ved Brig N, GSV og de oppsettende avdelinger i Nord-Norge. Øvrige fjellkurs ble arrangert i Romsdalen.

Den som dro det hele i gang var daværende SVIs NK major Ingebret Solum. Senere blant annet Sjef ved Krigsskolen (som oberstløytnant) 1960-64 (før oberstløytnant Huitfeldt); og sluttet i Hæren som Generalmajor og Sjef Distriktskommando Sørlandet. Han var utdannet i fjelltjeneste i tidligere Jugoslavia – før 1950 da Tito styrte landet.

Men tidlig på 60-tallet skjedde det en ulykke i Romsdalen – da SVIs idretts-offiser falt ned mer enn 100 meter i området Romsdalshorn og mistet livet. Han og en annen offiser var ute på privat søndagstur; og det hadde derfor ingenting med SVIs kurs å gjøre. Men fra da av ble Fjellkurset tatt ut av SVIs program.

Under Fjellkurset i 1955 lå vi de første 3 ukene på Elvegårdsmoen, og lærte blant annet elementær klatring og i lag på 3 mann. De neste 3 ukene var vi stasjonert på Brennfjell leir Skibotn; men foretok lange marsjer i fjellet og med klatring i Lyngsalpene inkludert breklatring. Det var programmert en tur til høyeste toppen på Jæggevarre: 1833 m.o.h. I Lyngområdet betyr *over havet* akkurat det – for oppstigningen starter ved havet. Men turen ble avlyst på grunn av

dårlig vær, med tåke og lavt skydekke. Sikkert en riktig beslutning tatt av major I. Solum.

Poenget mitt så langt er derfor at SVI var ute «på markedet» lenge før «Tindegruppen» ved NTH, stiftet i 1959. Så når (sitat) «KS ved sin sjef Tønne Huitfeldt ønsket klatrekurs for kadetter *allerede* sommeren 1967», lyder det litt pretensiøst.

Situasjonsorientert lederskap var heller ikke noe som Skolesjef Huitfeldt (1964-70) eller pedagog Rieber-Mohn fant opp (eller på).

Jeg hadde allerede ved min tjeneste i Hærens overkommando fra 1962 fått opplæring i EDB og IDB på IBM Norge; og samtidig på HERMODS Korrespondensinstitut i SVERIGE.

Svenskene hadde også et kurs i LEDARSKAP, og det tok jeg for egen regning. Her støtte jeg på «situasjonsorientert lederskap» for første gang. Og svenskene var så ærlige at de sa det var en amerikansk «oppfinnelse». Under Vietnam-krigen praktiserte amerikanerne situasjonsorientert lederskap – men det fungerte dårlig. Og i 1968 under Tet-offensiven ble de (bokstavelig talt) kjeppjaget av Nord-vietnameserne (kommunistene) på havet! Nordvietnameserne visste intet om situasjonsorientert lederskap.

Faarlund nevner Tirich Mir-ekspedisjonen i 1964, og professor Arne Ness' orientering for Studentersamfunnet i Trondheim. Det fikk meg til å tenke på fenrik (vpl.) Henry Berg (fra Møre) som var instruktør på Fjellkurset i 1955 (i Nord-Norge). Han hadde vært på Tirich Mir *allerede* i 1950, på Vesttoppen 7750 m.o.h. (= den høyeste) på grensen Pakistan/Afghanistan. Jamfør A. Næss: Tirich Mir til topps (1950). I 1964 var ekspedisjonen, som Faarlund beskriver, på Østtoppen som er noe lavere.

Jeg hadde den glede og lykke å få tjenestegjøre fire ganger ved Brig N: som løytnant, kaptein, kaptein/major (1965-68) og major (1970-71). I de to siste perioder mottok vi løytnanter som var utdannet av blant annet Huitfeldt og Rieber-Mohn. Det var den gang en alminnelig oppfatning ved vår avdeling at de nyuteksaminerte løytnanter ikke hadde fått med seg hvilke nivå de befant seg på (det taktiske). På tropp/kompani/bataljons nivå er tid en mye knappere ressurs enn på det operative og strategiske nivå; og rommet/«arealet» er mye mindre. Og det må være stridsmiljøet *i krig* som bestemmer ledelsesformen.

Jeg var i den heldige situasjon da jeg gikk på Krigsskolen: Det første året hadde jeg oberstløytnant H. Hanekamhaug som sjef og andreåret oberstløytnant J. Bangstad. Begge hadde tjenestegjort som kompanisjefer under krigen i Nord-Norge 1940, og hadde derfor rede på hva de snakket om. Jeg hadde fornøyelsen av å tjenestegjøre i Brig N under en offiser som var en av de dyktigste jeg har

truffet i min militære tjeneste (49 år). Bataljonssjefen (en sunnmøring) kalte ham for en Tactical Computer; og det var han faktisk. Senere tjenestegjorde jeg som NK under ham da han var bataljonssjef. Jeg så ham målløs *en* gang! Vi hadde nylig fått løytnanter fra KS, Huitfeldt var da sjef og Rieber-Mohn var sjefspysykolog (-ideolog). En løytnant prøvde under en manøver å praktisere situasjonsorientert lederskap, men det tok uforholdsmessig lang tid. Da fikk løytnanten av bataljonssjefen *en kort leksjon*, på noen få sekunder, som brakte løytnanten tilbake til realitetenes verden; og viktigheten av faktorene: *tid og rom* !!

Nils Lunde og Bård Mæland (red.)

MILITÆRETIKK

Ny bok

Hvilke moralske utfordringer møter menn og kvinner som velger offiseryrket som sitt levebrød? De som tar sin utdanning ved krigsskolene i dag, står overfor krevende oppgaver når de skal fylle offisersrollen. Få år etter at man stifter bekjentskap med den militære organisasjon, vil de fleste opptre som militære ledere for unge mennesker i ulike typer internasjonale operasjoner.

Denne boken gir en relevant og engasjerende innføring i de mange moralske utfordringer som møter unge offiserer, både hjemme og utenlands. Hva skal man tenke om Forsvarets legitimitet i en ny tid, og om militære operasjoner i folkerettslige gråsoner? Hvilket maktmiddel skal man velge når konflikten tilspisser seg, og hvordan skal man opptre for eksempel overfor lokalbefolkningen i Sudan? Hva innebærer moralsk forvaltning i et system som både er byråkratisk og samtidig følger en markedslogikk? Aller viktigst: Hvordan kan man bevare sin menneskelighet i det umenneskelige kaos som følger med krigshandlinger?

Den nye militære virkeligheten krever en forsterket integrasjon av moralsk bevissthet og robuste holdninger i utviklingen av militære ledere.



Veil. kr 295,-

Tapir Akademisk Forlag, NO-7005 Trondheim

Telefon: + 47 73 59 84 22 • Telefaks: + 47 73 59 84 94 • E-post: bestilling.forlag@tapir.no • www.tapirforlag.no

BESTILLING

Ja takk, jeg bestiller

..... eks. Militæretikk ISBN 82-519-2097-3 Kr 295,-

Navn/Firma:

Adresse:

Postnr. / sted:

Vennligst bruk blokkbokstaver

Signatur:

PORTO KOMMER I TILLEGG • FAKTURA SENDES MED BOKA

KAN SENDES
UFRANKERT,
TAPIR
BETALER
PORTOEN.

SVARSENDING
Avtale nr.: 140221 / 409

 tapir akademisk forlag

Postterminalen
NO-7008 Trondheim

Bokanmeldelser og kommentarer

Et vell av perspektiver

Nils Terje Lunde & Bård Mæland (red.): *Militæretikk*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2006, 224 s.

Militære styrkers legitimitet og oppførsel kan analyseres fra mange ståsteder. Denne nye boken om militæretikk, med opphav midt i *PACEMs* redaksjon og det norske feltprestmiljøet, klarer å kombinere imponerende mange ståsteder på en gang, uten dermed å bli rotete eller uklare. Leter man etter en oversikt over de etiske utfordringer vårt norske forsvar står overfor, fra den politiske ledelse til den menige soldat, vil man finne en stor mengde av dem her, godt anrettet av levende og innsiktsfulle penner.

Perspektivgiver

Boken består av 11 kapitler, fordelt mellom feltprestene Nils Terje Lunde, Bård Mæland, Paul Otto Brunstad og Are Eidhamar. Hvert kapittel avsluttes med et knippe oppgaver og en nyttig bibliografi. Med det er bokens pedagogiske innretning som lærebok klart antydnet. Kapitlene fungerer imidlertid godt også som debatterende essays, rike på oppdaterte eksempler og henvisninger til den pågående politiske debatten.

Samtidig er forfatterne tilbakeholdne med å trekke konklusjoner – noen ganger i så stor grad at enkelte kapitler kan synes å avsluttes noe abrupt. Men dette er primært en styrke for boken. Den krever av leseren refleksjon og stillingtagen, samtidig som den ikke skaper sterke sympatier med eller antipatier mot forfatterne underveis.

Det beste uttrykket for det boken representerer, er «perspektivgiver». Den anretter på lettfattelig og samtidig utfordrende vis spørsmålene om forsvarets legitimitet og militærmaktens bruk, og viser dernest frem forskjellige ståsteder disse spørsmålene kan betraktes fra. Faren ved slik «perspektivering» er at den kan bli distansert – at et eksistensielt ladet stoff kan bli blodfattig og formalis-

tisk. Men bruken av eksempler og historier, og forfatternes rike innsikt og erfaring, forhindrer at boken får et slikt preg.

I tillegg gir boken innsikt i en rik filosofisk tenkning om krig, etikk og menneskelig adferd. Ved referanser til både hjemlige og internasjonale tenkere gis leseren et kart over noen uhyre viktige debatter i åndshistorien, særlig debattene om rettferdig krig (både *ad bellum* og *in bello*) og om menneskets ondskap.

Formelle rammer

Meget fortjenstfullt er det at boken også underkaster de formelle rammene for militærmakten en etisk diskusjon. De siste årenes store omlegging av Forsvaret, med nye anbudsordninger og retningslinjer av alle slag, blir klart redegjort for – og deretter diskutert i lys av deres evne til å virkeliggjøre Forsvarets egentlige funksjon. Slik vil også mennesker med skepsis til militærvesenet kunne få mye ut av å lese boken, siden de vil se at også det institusjonelle rammeverket disseskeres og analyseres. Likevel forblir leseren aldri i tvil om forfatternes grunnleggende lojalitet til – og plassering innenfor – det norske forsvaret.

Prestenes bidrag?

Etter denne hyllest – kan det være noe å kritisere? Ja, to mindre punkter må tas opp; det første substansielt, det andre formelt:

Boken er skrevet av fire feltprester. Det merkes særlig når spørsmål om skyld, skam og mening bringes til torgs. Likevel opplever jeg at forfatterne kunne ha gitt mer av seg selv – som *prester*. Boken skal riktignok kunne leses av alle norske soldater og offiserer, og andre interesserte, uavhengig av livssyn. Den er en bok om etikk, ikke teologi. Likevel har den kristne tradisjonen og det kristne menneskesynet et knippe ressurser – men også en del historiske konflikter – som man gjerne skulle se disse kloke forfatterne reflektere rundt. I siste instans: Det at vi står overfor forfattere som ser menneskelivet som hellig, som gudvillet, som godt, hva får det å si for deres møte med den ondskap krigen så ofte representerer? Ett eneste kapittel der forfatterne taler som teologer, ikke bare som etikere, ville ha gitt boken en ekstra dimensjon – selv om det kapitlet måtte ha vært utformet med en økumenisk bevissthet for slik ikke å virke innnevrende eller sekterisk. Når man vet at den ene av bokens redaktører har skrevet det norske feltprestekorpsets historie, og dermed kjenner møtet mellom kristendom og militærvesen bedre enn de fleste, burde et slikt kapittel ha vært fullt mulig å inkludere – og det ville ha vært svært interessant. Man kunne dessuten ha brukt det som et utgangspunkt for å diskutere religionens ambivalente plass i

vår verden av konflikter og terrorisme, et tema som er overraskende lite fremtredende i boken.

Min andre innvending går til både forlag og redaktører: Lær dere kommaregler! Språkvask alle artiklene! Stryk unødige ord og tunge formuleringer! Litt for mange av bokens artikler synes å ha gått rett fra datamaskinens tekstbehandlingsprogram til ferdig ombrukket bok. For all del, forfatterne skriver jevnt over godt, og rene trykkfeil er det få av. Men den språklige kvaliteten blir for ujevn – det er for tydelig at den siste finpussen, som nok tar minst to uker ekstra og gir en hver forfatter grå hår, langt på vei er utelatt. Det er synd. Det gjør sikkert at de fire forfatterne har klart å møte deadline og har ivaretatt en mørkere hårmanke. Men det reduserer leseopplevelsen noe. Ikke mye, men nok til at det må nevnes.

Viktig tilskudd

Disse kritiske merknader skal ikke stå i veien for totalinntrykket av en nyttig, bred og perspektivrik bok. Den vil utgjøre et viktig tilskudd til militær undervisning på alle nivåer. Og siden den er skrevet av mennesker med så stor nærhet til den harde, militære virkelighet, fremstår den også som ekte. Her er det ikke naive sivilister som kommer med livsfjerne ønsker om snille soldater og ufarlige kriger. Her dukker man godt ned i den søle og møkk som er krigens natur – og insisterer på at mennesker som tar på seg det store offer å manøvrere seg inn i denne søla, skal kunne reise seg igjen etterpå som hele mennesker med moral og integritet i behold.

dr.art. Henrik Syse
forsker ved Institutt for fredsforskning (PRIO)
e-post: henrik@prio.no

Krigens legitimitet

Bo Kristian Holm (red): *Krig – dens legitimitet i religion og politik*. ANIS Forlag, 2005, 164 s.

Krigens legitimitet er de siste årene blitt aktualisert. Det gjelder i særlig grad i Danmark etter at man støttet den amerikanske invasjonen i Irak. Dette er kon-

teksten for boken, eller rettere sagt, artikkelsamlingen ”Krig – dens legitimitet religion og politikk”. Den konkrete foranledningen var en konferanse på Aarhus Universitet våren 2004 med tittelen ”rettferdig krig – Hellig krig”, og det er foredragene fra denne konferansen som, i revidert form, utgjør artikkelsamlingen.

Bidragene spenner over et stort spekter, fra eksegese, systematisk teologi, juss og statsvitenskap. Vi kan lese om krig/fred-spørsmålet i Bibelen, om rettferdig krig i den lutherske bekjennelse, om protestantisk fredsetikk og om det folkerettslige rammeverk. Artikkene er heller ikke begrenset til vestlig tenkning, vi finner også en artikkel om islamsk teologi. Nå er tittelen på artikkelsamlingen i seg selv vid, men man må spørre seg om ikke bidragene først og fremst fremstår som enkeltbidrag, som gir interessante og relevante perspektiver, men som både tematisk og metodisk blir noe springende. Man kan neppe si at den gir en tilstrekkelig drøfting av legitimitetsspørsmålet, verken fra et religiøst eller et politisk perspektiv. Som en aktuell innføringsbok til noen sentrale aspekter ved krigs- og fredsetikken kan den imidlertid anbefales.

Nils Terje Lunde

En kriger for fred

Bjørn Egge: *En kriger for fred. Et liv for forsvar, frihet og fred*. Norsk Tidsskrift for Sjøvesen, 2005, 306 s.

Generalmajor Bjørn Egge, tidligere president i Norges Røde Kors, har omarbeidet og utvidet sin bok, som kom første gang i 1996. Egge har vært mye brukt som foredragsholder, både i Røde Kors og i Forsvaret. I denne sammenhengen har også boka blitt brukt.

Dette er en bok om Bjørn Egges liv og visjoner. Egge forteller om sin barndom og oppvekst i mellomkrigstiden, en tid preget av arbeidsledighet og fattigdom. Som 15 åring ble han sendt til sjøs og i tre år seilte han verden rundt som dekksgutt og jungmann. Han tok deretter artium som privatist, verneplikten i Garden og befalsskolen for Ingeniørvåpenet. Så kom krigen. Egge deltok i kampene i Sør-Norge før han forsøkte å komme seg til England. På vei dit ble båten senket og Egge tilbrakte tre lange år i NN-fangenskap. En stor del av boka er viet denne tiden, ikke minst med nære og varme beskrivelser av mange kamrater som ikke klarte seg gjennom fangenskapet. Redningen ble til slutt Folke Bernadotte og Svenska Røda Korset.

Hjemme i Norge beskriver Egge Krigsskolen som redningen, og det var begynnelsen på en lang militær karriere. Egge var først adjutant hos Forsvarsminis-

ter Jens Christian Hauge, han beskriver også her hvordan han tok initiativet til å finne sine 43 døde kamerater fra fangenskapet, slik at de kunne gravlegges hjemme i Norge. Fra 1952 til 1968 arbeidet Egge i etterretningstjenesten, der han var både i Moskva og i Kongo (som etterretningssjef for Dag Hammarsköld). Han gikk av med pensjon som generalmajor.

Noe av det første Bjørn Egge gjorde da han kom hjem etter krigen, var å sørge for et livsvarig medlemskap i Røde Kors. I 1981 ble Egge valgt som president i Norges Røde Kors, og denne boken er også tilegnet Røde Kors – med takk for livet. Egge har også vært svært opptatt av hva krigerne gjør når krigen tar slutt og han har vært president i Verdens krigsveteranforening.

Bjørn Egge har levd et mangslungent og spennende liv og han forteller om dette på en rett fram og engasjerende måte. Dette er på mange måter ei kort historiebok, fra mellomkrigstiden til i dag. Det er blitt ei god fortelling med et budskap det ikke er å ta feil av – det gjelder å være i tjeneste for den gode sak. For Egge har det ikke vært noen motsetning mellom å jobbe i Forsvaret og i Røde Kors, det henger nøye sammen. Thorvald Stoltenberg skriver i forordet til boka:

«Ingen kan tale varmere om fredens sak en den som selv har kjempet i en krig.» Dette er et sitat Bjørn Egge ofte har brukt. Hele sitt liv har han da også brukt nettopp til å tale fredens sak, og mange er de unge mennesker han har nådd med dette budskapet. I likhet med Egges personlige liv, er også denne boken et viktig, pedagogisk dokument om det som er aller viktigst å kjempe for: Menneskeverdet, frihet og fred.

Are Eidhamar

Dødsbrønnene i Kosovo

Josef Martinsen: *Dødsbrønnene i Kosovo. Ni uker våren 1999*. Sypress Forlag, 2005. 164 s.

Under kampene i Kosovo høsten 1998, og ikke minst under NATOs bombing av Serbia i mars-juni 1999, ble en rekke kosovoalbanske lik dumpet i brønner. Etter at krigen var slutt og FN hadde overtatt administrasjonen av området, ble det igangsatt et arbeid for å hente opp likene og identifisere dem. Kirkens Nødhjelp påtok seg ansvaret for selve arbeidet, og Josef Martinsen, med blant annet tidligere erfaring som offiser, ble ansatt som koordinator for prosjektet.

Denne boka er Martinsens egen skildring av arbeidet, og er til dels en detaljert gjennomgang av det som skjedde. Pårørende og naboer er intervjuet. Boka vil gi de fleste av brønnofrene en identitet, et navn og et ansikt, og er på denne måten også en «minnetavle» over brønnofrene i Kosovo, de som ble drept og dumpet i brønner i mer enn 20 landsbyer. Martinsen gir også i boka en oversiktlig bakgrunn for konflikten i Kosovo og han gjør seg noen tanker om den videre utviklingen.

Martinsen er opptatt av at sannheten om det som skjedde må fram før det er mulig med forsoning. Han kritiserer FN for at de ikke gjorde nok i starten for å anholde mistenkte krigsforbrytere, dette mener han kan ha bidratt til hevndrap og forfølgelser av kosovoserbere i etterkant.

Martinsen viser stor forståelse for prosessene i Kosovo. Intervjuer og kontakt med alle deler av befolkningen gir boken troverdighet. Boken gjengir også intervjuer med politikere fra de største partiene. Resultatet er ikke en strømlinjeformet bok, den veksler mellom detaljrike skildringer av reiser og møter med mennesker, vitnebeskrivelser av hendelser og til å trekke de store historiske og politiske linjer.

Dødsbrønnene i Kosovo er gjennomsyret av et personlig engasjement, men er samtidig en nøktern beskrivelse av det kosovoalbanske samfunnet. Dette er en bok som gir innsikt og forståelse av ikke bare hendelsene i Kosovo høsten 1998 og våren 1999, men også om Kosovos identitet, historie og framtid.

Are Eidhamar