

# Rettferdig fred?\*

AV ATLE SOMMERFELDT

Den økumeniske bevegelse har i hele forrige århundre vært preget av to hovedstrømmer i møte med vold og krig. De historiske fredskirkene var sentrale i oppbyggingen av bevegelsens samfunnsengasjement og representerer en kontinuerlig, pasifistisk tradisjon.<sup>1</sup> Selv om de hele tiden har utgjort et kirkelig mindretall, har de alltid vært aktive aktører i samtalene. Den andre tendensen utgjorde flertallet og hadde i ulike varianter en tilknytning til den tradisjonelle, kirkelige posisjonen i kontinuitet med det vi i denne artikkelen for enkelthets skyld kan benevne «rettferdig krig»-tradisjonen. På 1980-tallet utviklet det seg en sterk bevegelse med rot i Tyskland for et Konzil des Frieden<sup>2</sup> der ambisjonen var å etablere en felles økumenisk fredsteologi først og fremst i møte med terrorbalansen. Den ble utviklet til prosessen Justice, Peace and Integrity of Creation (JPIC) med den store verdenskonferansen (Global Convocation) i Seoul i 1990 som høydepunkt. Shalom-begrepets helhetlige fredsforståelse var den grunnleggende, konseptuelle forståelseshorisonen. Det nye i denne prosessen var en mye mer utbygget forståelse av at fredsbegrepet også må inneholde beskyttelse og respekt for skaperverket, og en sterkere forankring av engasjementet for fred, rettferdighet og skaperverket i den kristne bekjennelse og spiritualitet og ikke «bare» i (sosial)-etikken.<sup>3</sup>

De siste 20 årene har mye av denne samtalen vært knyttet til Kirkenes Verdensråds program<sup>4</sup> «Overcoming Violence».<sup>5</sup> Dette arbeidet overvant ikke den

---

\* Artikkelen er en bearbeiding av et bidrag jeg hadde som respons til tidl erkebiskop KG Hammers foredrag «Fred är vägen till fred» på et seminar i Komiteen for Internasjonale Spørsmål i Mellomkirkelig Råd 25.6.2014.

<sup>1</sup> De viktigste kirkesamfunnene i denne tradisjonen er kvekere, menonitter og valdensere.

<sup>2</sup> Gunnar Stålsett var en sentral aktør i dette arbeidet, en god introduksjon til motiv og prosess skrev han i Kirke og Kultur i 1986 med tittelen Kirken og Freden s. 514 ff. Se også Martin Bogdahn, Carl Friedrich von Weizsäcker: Konzil des Friedens, 1987.

<sup>3</sup> Det var en livlig debatt om Justice, Peace and Integrity of Creation versus det tidligere «Towards a Just, Participatory and Sustainable society» fra 1970-tallet. Mange fra det samfunnsengasjerte aktivistmiljøet var av den oppfatning av JPIC ikke var like godt egnet for et konkret, politisk kirkelig arbeid i samfunnet.

<sup>4</sup> Vedtatt i sentralkomiteemøtet i Johannesburg i 1994. Det var en interessant diskusjon den gangen. Flere mente at programmet og tiåret burde hete «Program to Combat Violence» - i tråd med det berømte «Program to

tradisjonelle spenningen mellom de to tradisjonene. Programmet og tiåret ble etter hvert sterkt dominert av personer fra de historiske fredskirkene og det viktige arbeidet med «Responsibility to protect» ble nedprioritert. Mens en på 1980-tallet formulerte sammenhengen mellom fred og rettferdighet primært i formuleringen «fred med rettferdighet», utviklet det seg på 1990-tallet en forestilling om at «rettferdig krig» måtte overvinnes og begrepet «rettferdig fred» ble lansert.<sup>6</sup> Kirkenes Verdensråds generalforsamling i Porto Alegre i 2006 avga en uttalelse om «Rettferdig fred» i behandlingen av Ti-årets fremdriftsrapport, og ba om at dette ble behandlet på den neste generalforsamlingen – som ble avholdt i Busan i 2013. På veien dit la man inn en stor konferanse kalt «International Peace Convocation» (IEPC) på Jamaica i 2011.

«Rettferdig fred» hadde da blitt det dominerende konseptet i Kirkenes Verdensråd, både for å uttrykke den positive Gudsvisjonen i shalom-begrepet og som erstatter for tradisjonen om «rettferdig krig». Resultatet i Busan ble på den ene siden at en fastslo «Rettferdig fred» som det overordnede begrep, men modifierer dette når bevegelsens store satsing på dette feltet kalles «Pilgrimage for Peace and Justice».<sup>7</sup> De prosjekter som knyttes til dette programmet har ingen nødvendig sammenheng med det overordnede begrepet «Rettferdig fred».

Tidligere erkebiskop i Sverige, KG Hammer, skriver seg inn i det som nå er blitt den dominerende tradisjonen i den økumeniske bevegelse med sitt notat «Fred är vägen till fred – ett utkast til en fredsteologi».<sup>8</sup>

I denne artikkelen vil jeg forsøke å vise at KG Hammers utkast til en fredsteologi ikke gir et solid teologisk fundament for kirkens arbeid for shalom – og kritiserer dermed også den dominerende tenkingen i Kirkenes Verdensråd.<sup>9</sup>

---

Combat Racism». Det ville ha understreket at muligheten for å overvinne vold i løpet av et ti-år var uttrykk for uheldig utopisme og ikke ville bli oppfylt. Dette ble avvist av flertallet fordi «Combat» ble sett på som et begrep for nært knyttet til militær retorikk og maktbruk. Dette var en indikasjon på det som senere skjedde – nemlig at programmet ble overtatt av de historiske fredskirkenes måte å tenke fredsarbeid på.

<sup>5</sup> Programmet ble utviklet til et ti-år som løp fra 2001 til 2011. Jfr den offisielle rapporten *Overcoming Violence, The Ecumenical Decade 2001-2010* med mange videre henvisninger. Se også *Just Peace Companion*, WCC 2011.

<sup>6</sup> En god drøfting av forholdet mellom rettferdig krig og rettferdig fred finnes i Gunnar Heiene: *Rettferdig krig – rettferdig fred* i Jens Olav Mæland: *Yrkesetikk for offiserer*, Høyskoleforlaget 1998.

<sup>7</sup> Se f.eks. gen.sekr. Olav Fykse Tveit innledningsforedrag ved konsultasjonen *Ecumenical Peace Consultation*, Sigtuna 2.desember 2014, en konsultasjon avholdt etter invitasjon av Den svenske kirke knyttet til hundreårsmarkeringen av Natan Söderbloms konsekrasjon til erkebiskop.

<sup>8</sup> Svenska Kyrkan 2013. I artikkelen vil sidehenvisninger til sitater i dokumentet skrives inn i hovedteksten.

<sup>9</sup> Jeg har deltatt i denne økumeniske samtalen siden slutten av 1970-tallet, mest aktivt fra 1994 knyttet til mitt arbeid som gen.sekr i Kirkens Nødhjelp, der jeg både ble konfrontert med krig og folkemord, og arbeidet for global rettferdighet. De teologiske og etiske diskusjonene foregikk i all hovedsak innenfor den økumeniske bevegelse og da særlig i Kirkenes Verdensråd, Det lutherske Verdensforbund, ACT Alliance og regionale økumeniske råd.

## *Nødvendigheten av en teologi for å bygge fred i verden*

Utgangspunktet for min kritikk er nødvendigheten av at vi som kirke arbeider med å utvikle en handlingsorientert spiritualitet som gjør det kristne livet i verden – dåpslivet – til et liv som utvikler personer og samfunn i retning av den store fredsvisjonen – shalom.

Det går en tydelig linje fra skapelsen til fredsvisjonene hos Jesaja, saligprisningene, Jesu virke og forkynnelse, domscenen i Matt 25 og visjonen i Johannes Åpenbaring om en ny himmel og en ny jord. I dagens globale kirkevirkelighet er det nødvendig å fremheve den forpliktende sendelse kirken, sammen med andre, har til å være en aktør i verden og samfunnet for å la en stadig større del av menneskeheten, i relasjon til hele skaperverket, få del i Guds store fredsvisjon.

Det er fortsatt helt nødvendig å fremholde kirken og de kristnes forpliktelse til å arbeide for å forandre den verden vi lever i. Det finnes sterke bevegelser som fastholder at kirkens oppdrag er å få så mange som mulig over i toget som går til himmelen fordi vi lever i de siste tider med stor sannsynlighet for at Jesu gjenkomst skjer i vår generasjon. Disse tendensene finnes både i de mer apokalyptiske strømningene i kristensionismen, ytterliggående evangelikal misjonsteologi og i mer tradisjonelt individualistisk orientert spiritualitet.

Jeg deler derfor fullt ut Kirkenes Verdensråd visjon om en «Pilgrimage for Peace and Justice», men mener at den fredsteologi Hammer forsøker å etablere, ikke vil danne en bærekraftig teologi for en bred kirkelig deltagelse i dette.

KG Hammer har et grunnpremiss i utviklingen av sin fredsteologi som uttrykkes slik: «Med formuleringen «fred är vägen till fred» vill jag lyfta en övertygelse som ofta speglas i de bibelska skrifterna och bejakas av vår erfarenhet.<sup>10</sup> Det er overtygelsen att «det vi sår får vi också skörda».

Hammar forstår dette slik at det er et uimotståelig samband mellom all voldsbruk og utsettelse av fredens gjenopprettelse. Hammer knytter dette videre til en personal og mer mystisk spiritualitet ved å hevde at «fred växer inifrån. Först när vi vilar i «vårt väsens centrum» (Hammarskjöld) kan vi bli redskap för en rättfärdig fred».<sup>11</sup>

Denne koblingen overser etter min oppfatning det grunnleggende premisset om at mennesket aldri vil være i stand til «vila i vårt väsens centrum» fordi vi ikke kommer ut av destruksjonen og syndens realitet verken i individet eller enda mindre som samfunn. Både kirkens historie og politisk historie viser at en samfunnsstrategi som bygger på forestillingen om å etablere et nytt og perfekt menneske enten ved Den hellige Ånd eller ved politiske bevegelser, ender i au-

---

<sup>10</sup> S. 3 i Fred är vägen till fred – ett utkast till en fredsteologi, dokument utgitt av Den svenske kyrkan.

<sup>11</sup> Ibid s. 10.

toritær forferdelse både åndelig og politisk.<sup>12</sup> Alternativt bygges en samfunnsstrategi basert på de små fellesskapene med slagordet «blir du kun god, blir all ting godt» med derav følgende likegyldighet om hva som skjer med mennesker og samfunn, mens en selv venter på å bli god. En teologi som tilsynelatende er samfunnsengasjert, ender i realiteten opp som en teologi, som leder til redusert, praktisk samfunnsengasjement.

Hammers resonnement er gjenkjennelig fra de historiske fredskirkene. Etter min oppfatning er det uheldig at den økumeniske bevegelses mest representative organ, Kirkenes Verdensråd, så ensidig har latt seg forme av disse kirkens forhold til stat, bruk av makt og voldsanvendelse. Først og fremst betyr det en utarming av den økumeniske bevegelses handlingsalternativer i samfunnsspørsmål og kan sette bevegelsen på siden både i arbeidet for å beskytte mennesker mot folkemord og ekstrem undertrykkelse, og i reformarbeidet for å bekjempe fattigdom og nød. Konsekvensen er at

- det settes opp en unødvendig antagonisme mellom «rettferdig krig» og «rettferdig fred»
- det mangler handlingsalternativer «når kusken er gal»
- det fører til en meget selektiv historieskriving både når det gjelder kirkens historie og allmenn historie
- det bidrar til en snever forståelse av makt og statens rolle
- det bidrar til en kirkelig «øy»-strategi
- det fører til en manglende forståelse av et nødvendig samarbeid mellom kirke og stat for å realisere fredsvisjonen.

I det følgende vil jeg konsentrere meg om en kritikk av Hammars konsept, i andre sammenhenger har jeg beskrevet det jeg kaller en «involverende teologi/kirke» som er mer positivt innrettet.<sup>13</sup>

### *Antagonisme mellom «rettferdig krig» og «rettferdig fred»?*

Det hevdes at «rettferdig krig» står i motsetning til «rettferdig fred». Det begrunnes dels med at det ikke kan tenkes en rettferdig krig i kristen teologi fordi krig er voldsanvendelse og står derfor a priori i motsetning til fredsvisjonen.

---

<sup>12</sup> Det tør være nok å henvise til Pol Pots eksperiment i Cambodia og de ny-karismatiske kirkenes herlighetsteologi der sykdom forstås som symptom på svak tro.

<sup>13</sup> «A theology of involvement» i Atle Sommerfeldt: *Spiritual reflections on trade*, Norwegian Church Aid 2006.

Atle Sommerfeldt: *Tegn til håp*, Verbum 2004.

Dels begrunnes det med at kategoriene ikke er relevante i møte med dagens krigføring. Jeg mener at begge påstander er feil.

### «Når kusken er gal»

Uavhengig av en metafysisk antropologi, kan vi observere at mennesker og statsledere har en tendens til overdreven, unødvendig og etter enhver standard illegitim volds- og maktbruk. Dette er en integrert del av det bibelske virkelighetsbildet. Helt fra GTs formaninger til kongene, ser vi hvordan de bibelske fortellingene legger rammer for herskeres maktutøvelse og hvordan herskere til stadighet bryter med disse formaningene.

Eivind Berggrav utviklet etter hvert et teologisk resonnement i møtet med Nazi-Tysklands okkupasjon og adferd i Norge, som brøt med den lutherske statspositivismen. Berggrav lånte tittelen fra Luthers formulering «Når kusken er gal».<sup>14</sup> Hovedresonnementet hans er at når statsledelsen oppfører seg som en gal kusk som truer med å kjøre hest og vogn og passasjerer i fordervelsen, er det legitimt å yte motstand mot staten og sågar gjøre opprør ved å bruke nødvendige midler for å kvitte seg med kusken.<sup>15</sup> Berggrav knytter ikke dette spesielt til en diskusjon om legitimiteten av tyrannmordet, men om retten til opprør.

Kirken vil alltid bare kunne anvende ordets midler, men kirkens medlemmer kan delta i opprør med alle midler. Interessant nok var ikke dette Berggravs første impuls i møte med Nazi-Tyskland. Berggrav forsøkte å legge til rette for samtaler med Hitler i etterkant av krigsutbruddet høsten 1939.<sup>16</sup> Men i møtet med det som de fleste i hans generasjon vil karakterisere som et demonisk styresett, endret han oppfatning.

Teologisk handler det om å akseptere at det i gitte situasjoner må settes grenser for maktutøvelse, og at dette om nødvendig må skje ved voldsanvendelse. Det er riktig at dette perspektivet er lite representert i NT, men vi må her tenke helhetlig og inkludere GT, som jo var urkirkens Skrift. Slik lest, skjerper etter min mening Jesus og Paulus kravene til styresmaktene. De avviser en etno-

---

<sup>14</sup> Eivind Berggrav: Når kusken er gal, foredrag holdt i 1941, offentliggjort i *Staten og mennesket*, Land og kirke 1945 s. 219ff. Se også Torleiv Austad: «Berggrav, Hitler og Luther» i Voksø (red.). *Eivind Berggrav: Brobygger og kirkeleder*, Land og kirke 1984, særlig s 94+100; og Gunnar Heiene: *Eivind Berggrav, en biografi*. Universitetsforlaget 1992 s. 336ff.

<sup>15</sup> Thiessen Nation, Siegrist tog Umbel forsøker i boken *Bonhoeffer-the assassin?* Baker 2013 å redusere spørsmålet om bruk av væpnede midler i møte med en tyrannisk – eller demonisk stat – til et spørsmål om tyrannmord. I tråd med sin fredskirketradisjon argumenterer de for at Bonhoeffer ikke kunne deltatt i attentatet på Hitler fordi han var pasifist. Argumentasjonen er ikke spesielt overbevisende historisk, og viser hvor langt denne retningen er villig til å gå i avskrivningen av væpnede midler i møte med tyrannen når Bonhoeffers deltagelse i attentatet skulle innebære at han ikke lenger hadde en patent fredsteologi.

<sup>16</sup> Se Heiene ibid s. 275ff. jfr også omtalen av Berggravs fredsinisiativ i KVs første generalsekretærs autobiografi: W.A. Visser `T Hooft: *Världen var min församling*, Gummessons 1972.

sjåvinistisk maktutøvelse, men avsvækker ikke nødvendigheten av å bekjempe ondskap utøvd av statsmakten.

Fra de historiske fredskirkene blir det hevdet, og Hammer følger opp dette, aksepteringen av voldsbruk var helt utenkelig i oldkirken før Konstantin.<sup>17</sup> Peter Leithart har overbevisende påvist at dette ikke er riktig.<sup>18</sup> Oldkirken aksepterte kristne soldater (i tråd med Matt 8, 1-13, Acta 10-11), og fra slutten av det andre århundre var dette vanlig. Det er derfor ikke riktig at «Att bruka våld, til eksempel genom att ta värvning i den romerska armeen, var otenkbart».<sup>19</sup> Forsøkene fra den ledende teologen i denne tradisjonen, John Yoder, på å innføre et skille mellom deltagelse i militæret og i politiet – et forsøk som gjentas i Jamaica-dokumentets avsnitt «Just policing»,<sup>20</sup> mangler historisk troverdighet. Den romerske arme var begge deler og det finnes ikke noen kirkefedre som opererer med et slikt skille.

Det gjør det ikke enklere at Yoder og andre i de historiske fredskirkene knytter motstanden mot statens voldsanvendelse til kirkefedrene generelle skepsis mot den romerske statsmakten. Det medfører – paradoksalt nok – til en kvietistisk holdning til involvering i statsmakten. Dette er videreført helt frem til dagens virkelighet i for eksempel spørsmålet om kirkene kan samarbeide med staten og deres instrumenter. I min tid i Kirkens Nødhjelp møtte jeg dette for eksempel som en prinsipiell motstand mot å samarbeide med Verdensbanken i deres fattigdomsbekjempende programmer<sup>21</sup> og de sør-afrikanske kirkenes tilbakeholdenhet med å samarbeide med Mandelas og Mbekis regjering i deres rekonstruksjonsprogrammer. Slike posisjoner begrunnes i en historieskriving der kirkens allianse med statsmakten etter Konstantin utelukkende beskrives – slik også Hammar gjør det, og som er gjennomgående både i fredskirkenes og den pentakostale kirkehistorieskriving – negativt. Betegnelsen «kirkens konstantinske fangenskap» er en velkjent formulering.<sup>22</sup>

Denne historieskrivingen overser at kirkens samarbeid, eventuelt allianse, med statsmakten fra Konstantins tid førte til massive forbedringer i folks levekår og livsbetingelser. Det er i denne sammenhengen tilstrekkelig å vise til utvik-

---

<sup>17</sup> Ibid s. 5.

<sup>18</sup> Peter J. Leithart: *Defending Constantine*, Illinois 2010, spesielt kapitlet “Pacifist Church”, s 255ff. Forsøket på å tilbakevise hans synspunkter i Roth (ed.): *Constantine revisited*, Oregon 2013 er ikke overbevisende.

<sup>19</sup> Hammer s. 5.

<sup>20</sup> Hammer s. 7.

<sup>21</sup> Det førte f.eks. til at en var i mot at kirkenes helseprogrammer og utdanningsprogrammer i Afrika skulle utrustes til å delta i regjeringenes samarbeid med Verdensbanken. Det ville vært en katastrofe for befolkningen siden kirkene står for store deler av helse og utdanning-sektoren i Afrika, helt avhengig av koordinering og finansiering fra staten.

<sup>22</sup> Også den evangelikale tradisjonen i Norge kan skrive seg inn i denne tradisjonen, se Oskar Skarsaunes avskjedsforelesning: Kirkens konstantinske fangenskap.

lingen av institusjoner for syke, flyktninger og fattige fra Basilius den stores tid, kristenretten i våre nordiske land og det intime samarbeidet mellom kirkelige organisasjoner og statsmakten nasjonalt og internasjonalt etter 2. verdenskrig i bekjempelse av fattigdom og beskyttelse av mennesker på flukt fra «gale kuster».

Det er altså verken teologisk eller kirkehistorisk grunnlag for å hevde at «rettferdig krig» er et teologisk umulig konsept. Tvert om reflekterer det en dyp teologisk konsekvens av det helbibelske materiales forståelse av mennesket, samfunnet og staten, og som kirkene i hovedsak har anvendt i ulike former helt siden oldkirken.

### *Er «rettferdig krig» et irrelevant konsept i vår tid?*

Det kan tenkes at begrepet «Rettferdig krig» har utspilt sin rolle i vår tid med atomvåpen og annerledes krigføring enn tidligere. Dette er et stadig gjentatt premiss i mye av «Rettferdig fred»-argumentasjonen, som også Hammer anvender seg av.

Allerede i 1983 påviste Trond Bakkevig at «rettferdig krig»-konseptet er svært relevant også i vår tid nettopp i møte med moderne krigføring.<sup>23</sup> Konseptet har som kjent tradisjonelt to elementer: For det første rettferdige grunner til å gå til krig, *jus ad bellum*, og for det andre rettferdig utøvelse av krig, *jus in bello*. Den norske filosofen og fredsforskeren Henrik Syse har lagt til en tredje kategori, *jus post bellum*, som etter min oppfatning er meget konstruktivt og viser hvor anvendbar «rettferdig krig» konseptet også er i møte med vår tids store utfordringer.<sup>24</sup>

La meg utdype hvordan «rettferdig krig»-konseptet er mer relevant i vår tid enn kanskje noen gang tidligere:

Det er ikke riktig at tidligere tiders kriger ikke medførte store lidelser for sivil befolkningen. Noen glimt fra krigens historie: 10 av 17 millioner mennesker døde i det tyske landområde som følge av 30-årskrigen, den norske befolkningen var utsultet i 1814 som følge av Napoleonskrigen og den britiske blokaden, og vold mot kvinner har vært ansett som soldaters krigsbytte i alle kriger. Direkte utålelig er det når sivile offer i 2. verdenskrig begrenses til Dresden og

---

<sup>23</sup> The doctrine on Just War – Relevance and Applicability, *Studia Theologica* 1983, s 125-145.

<sup>24</sup> Henrik Syse: *Rettferdig krig?* Oslo 2003. Hans kriterier for «*jus post bellum*» er: rettferdig grunn til å avslutte krigen, legitim autoritet, ordensopprettede styrker, gjensidig rettferdighet (ikke straffefrihet for noen av sidene), forsoning.

Se også Atle Sommerfeldt: Ingen snarvei til forsoning i Heidrun Sørkie Røhr (red): *Dialog – mer enn ord*, Jubileumsskrift for Nansen dialog 1995-2005, Norsk Humanistisk Akademi 2005, der jeg utfolder forsoningsprosessens innhold i fredsbygging.

Hiroshima, og de sivile ofrene for Hitler og Japans krigføring overseas.<sup>25</sup> De siste 20 årenes kriger har variert sterkt, men våpenteknologien har gjort det mulig å begrense sivile tap betydelig som direkte følge av krigshandlingene. På den andre siden medfører ikke-militære midler som sanksjoner betydelig menneskelig lidelse.

I forrige århundre ble statsmaktene enige om krigens folkerett, slik at vi i vår tid har fått etablert begreper som «krigsforbrytere» og «forbrytelser mot menneskeheten». Denne internasjonale lovgivingen er et ektefødt barn av rettfærdig-krig–tenkningen. Den internasjonale lovgivingen løser det historiske problemet som var at det ikke fantes noen myndighet som etablerte en rettspraksis, som var gyldig for alle aktører og slik kunne holde dem ansvarlig for hvordan krigen ble utført. Dette nye, internasjonale regimet gir også grunnlag for den etikkundervisningen soldater i dag gjennomgår i armeer som aksepterer nødvendigheten av begrensinger på krigføringens utøvelse.

At dette regimet ikke anvendes konsekvent og har store utfordringer når det gjelder enighet om iverksettelse fordi den legitime myndighet i folkeretten, Sikkerhetsrådet, blir offer for sin egen sammensetning og geopolitiske interesser hos de tre reelle vetomaktene USA, Russland og Kina, forhindrer ikke at vi nå har fått etablert et internasjonalt rettsregime som er historisk unikt.

Det globale samfunnet har aldri hatt så vel utviklede mekanismer for fredelige løsninger av konflikter. Det gjør det på en helt annen måte mulig å håndtere prosesser som leder fram til «Siste utvei»-kriteriet.

En svært aktuell utfordring er de mange ikke-statlige krigsaktørene i vår tid – et fenomen som med all sannsynlighet vil øke med kommunikasjonsrevolusjonen og de tettere forbindelsene mellom folk i globaliseringens tidsalder. Noen av utfordringene i møte med disse er deres manglende legitimitet til å starte en væpnet krig/opprør, deres måte å føre krigen på og om deres deltagelse i jus post bellum, på tross av brudd på de to første settene av kriterier. Disse gruppene utøver ofte sitt opprør med midler som primært rammer sivilbefolkningen og representerer ofte svært autoritære og voldelige herskeformer.

Statenes legitimitet i å møte disse med væpnet makt må kunne fastholdes samtidig som disse statenes forpliktelse på krigens folkerett og menneskerettighetene må opprettholdes, selv om disse bevegelsene selv ikke anerkjenner noen av delene. En del av dette kan forankres i kriminalitetsbekjempelse – jamfør kampen mot Røde Arme Fraksjon i Tyskland, Røde Brigader i Italia og fascistvold i Norge, Tyskland og Frankrike. Vi ser at under overskriften «kamp mot terror» kan de grunnleggende prinsippene i folkeretten undermineres og negli-

---

<sup>25</sup> Anslagsvis døde omtrent 47 millioner sivile i 2. verdenskrig, 20 millioner som følge av sult og nød – noe over 10 % av dem i de statene som startet krigen: Tyskland, Italia og Japan.



sjeres og at det er glidende overganger til rene militære virkemidler, selv om be- grunnelsen er å opprettholde samfunnsorden. «Rettferdig krig»-kriteriene som etisk premiss er godt egnet til å vurdere også denne type handlinger fra statenes side.

Det er en stor utfordring hvordan vi skal håndtere de «gale kuskene» i vår tid. Jamaica-konferansen avviser «Responsibility to Protect»-tenkingen<sup>26</sup> og promoterer ensidig «Responsibility to Prevent».<sup>27</sup> Det er vel og bra å fokusere på «Responsibility to Prevent» – det er det neppe noen uenighet om og mye kan og bør gjøres på dette feltet. Det skjer også, ikke minst i FNs regi og i hele bi- standssystemets arbeid. Men de siste 100 årenes erfaring, ikke minst de siste 25 årenes hendelser, viser at vi ikke kan overse despotiets problem. Det internas- jonale samfunnet må også ta ansvaret for å beskytte en befolkning mot despoter og folkemord. Jeg nevner Pol Pot, Idi Amin, Saddam Hussein, Milosovich, Rwan- da, DR Congo, Bosnia. «Responsibility to Protect» etablerte en slik plattform. I utviklingen av dette var ikke minst den andre siden i den økumeniske bevegelses fredsarbeid tungt inne gjennom Kirkenes Verdensråds Kommisjon for interna- sjonale spørsmål (CCIA).<sup>28</sup>

Kriteriene har vist seg robuste i den massive avvisingen av bruk av masseød- leggelsesvåpen, som er fremholdt av en så å si samlet kirke, men som også har gitt rammen for at de faktisk ikke er brukt.<sup>29</sup>

Den nasjonal-sjåvinistiske retorikken og glorifiseringen av militær voldsan- vendelse finnes det lite av i dag. Det er ikke krigens utøvelse i seg selv som hyl- les, men dens formål. Det finnes unntak. Frans Fanon, den algirske frihetskjem- peren, hevdet at det først var ved voldsutøvelse den undertrykte ble virkelig fri.<sup>30</sup> Både hos palestinere og israelere kan vi finne varianter av dette. Kristensjonis- mens forståelse av vår tid som dommedagstider, tenderer til å se voldsutøvelsen i Midt-Østen i et frelseshistorisk perspektiv. Hos Anders Behring Breivik og ji- haddistene er voldsforherligelsen et dominerende element.

Vi har de siste 50 årene sett en enorm økning i antall folkestyrer der statens ledelse er valgt av befolkningen og respekterer sivile og politiske menneskeret- tigheter. Selv om det er mye som gjenstår, betyr det at statenes legitimitet er

---

<sup>26</sup> Responsibility to protect-konseptet bygger på Rettferdig krig-kriteriene og ble først etablert i den nye konstitusjonen til Den afrikanske Unionen, senere enstemmig vedtatt av FNs toppmøte i 2005.

<sup>27</sup> Denne avvisingen er etter min oppfatning et tydelig eksempel på hvordan «Just Peace» tenkingen blir verdensfjern og i tillegg nedbygger den mulighet verdens statsledere og det internasjonale samfunnet har gitt oss for å holde statsledere ansvarlig for massive overgrep.

<sup>28</sup> Asfaw, Kerber og Weiderud: *The responsibility to Protect: Ethical and Theological Reflections*, WCC Publications, 2005.

<sup>29</sup> Jfr Bakkevig 1983.

<sup>30</sup> Frantz Fanon: *Jordens fordømte*, Pax 1967 (fransk 1. utg 1961).

kraftig forsterket. Dette gjør også spørsmålet om legitim autoritet lettere å håndtere enn noen gang tidligere i historien og gjør også at statsmakten på en helt annen måte er ansvarlig overfor dem som de kaller ut til å delta i krigen.

Konseptet «Rettferdig krig» er slett ikke irrelevant i vår tid, tvert om er det mer relevant enn noen gang tidligere i det internasjonale samfunnet. Å overse dette betyr at en beveger seg ut i samfunnets marginaler med begrenset innflytelse på det som faktisk utspiller seg på bakken og som truer menneskenes liv og helbred. En kirke som vil være en aktiv deltager i samfunnsprosessene og influere faktiske, politiske prosesser som kan lede til fred og rettferdighet, må inkludere «rettferdig krig» i sitt teologiske grunnlag. Hvis ikke vil voldsmenn få fritt spillerom i sin destruktive framferd.

### *Faren for autoritære overslag*

I argumentasjonen for «rettferdig fred» underslås det ofte de autoritære overslagene vi har sett når ideale fordringer og utopier skal omgjøres til faktisk og virkelig politikk. Det gjelder alle de fire store revolusjonene med underliggende lokale eksempler: den franske, den russiske, den nazistiske og den kinesiske – de var alle forsøk på å skape det ideelle samfunn med rettferdighet og fred. I kirkelig kontekst må vi også ta med Thomas Münzer og hans skrekkregime. Calvins og Cromwells statsledelse var også tydelige vitnesbyrd om den utopiske politikens fare for totalitære overslag. Disse trekkene ser vi også i mindre skalaer i de mange «progressive» bevegelsene i fattige og rike land, og i de ny-karismatiske og andre vekkelsesbevegelser på kristen mark. Selv de ellers så beundringsverdige klosterbevegelsene lever jo med en meget streng og autoritær ledelseskultur langt fra idealet om shalom.

En helhetlig og altomfattende shalom-teologi står i fare for å utvikle seg til en autoritær ideologi slik vi har sett flere eksempler på historisk og aktuelt.

### *En teologi for involvering*

Min erfaring etter flere ti-års deltagelse i utviklingen av det økumeniske og kirkelige samfunnsengasjementet er behovet for en teologi som utrunder enkeltpersoner til å delta i statsmakten og som stimulerer kirkelige fellesskap til handlingsfellesskap. En teologi som gjenspeiler shalom-visjonens ulike elementer, og utvikler en samfunnsinvolverende praksis i liturgi ved de to altre – der dåp og nattverd feires i gudstjenesten og i liturgien hos og med og av de fattige, oversette, utstøtte og angstridde menneskene. En slik praksis hos kirkens medlemmer må også kunne involvere deltagelse i og iverksettelse av militære vir-

kemidler etter kriteriene i «rettferdig krig»-paradigmet. For menneskenes skyld, i en verden der ondskap og destruksjon er en del av virkeligheten.

*Atle Sommerfeldt (f.1951) er biskop i Borg bispedømme. Sommerfeldt var generalsekretær i Kirkens Nødhjelp fra 1994 til 2012. Han har tidligere blant annet vært prest i Oslo bispedømme (1982-84), generalsekretær i Botswana Christian Council (1989-1993) og generalsekretær i Mellomkirkelig råd (1993-94).*

